

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRITU SENSU* EM
DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS

HELENO FLORINDO DA SILVA

**O ESTADO, A MODERNIDADE LÍQUIDA E A
DESCOLONIALIDADE PLURINACIONAL – Uma Análise Sul-
Latino-Americana do Papel do Estado no Século XXI**

Vitória
2019

HELENO FLORINDO DA SILVA

**O ESTADO, A MODERNIDADE LÍQUIDA E A
DESCOLONIALIDADE PLURINACIONAL – Uma Análise Sul-
Latino-Americana do Papel do Estado no Século XXI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stritu Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais
da Faculdade de Direito de Vitória, no curso de
Doutorado, como requisito de conclusão do curso,
sob orientação do Prof. Dr. Daury Cesar Fabriz.

Vitória
2019

HELENO FLORINDO DA SILVA

**O ESTADO, A MODERNIDADE LÍQUIDA E A
DESCOLONIALIDADE PLURINACIONAL – Uma Análise Sul-
Latino-Americana do Papel do Estado no Século XXI**

Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stritu Sensu* em Direito e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do título de Doutor.

_____ em ____ de _____ de 2019.

BANCA EXAMINADORA DE DEFESA

Prof. Dr. Daury Cesar Fabríz
Faculdade de Direito De Vitória
Orientador

Prof. Dr.
Faculdade de Direito de Vitória
Examinador

Prof. Dra.
Faculdade de Direito de Vitória
Examinador

Prof. Dr.
Examinador Externo

Prof. Dr.
Examinador Externo

RESUMO

A presente tese busca, a partir de uma abordagem metodológica ínsita a dialética de cariz marxista e através de uma reflexão múltiplo-dialética, lançar mão de uma possível resposta ao questionamento acerca da possibilidade identificarmos, nas novas tendências constitucionais latino-americanas (*Sul Global*), atualmente chamadas de novo constitucionalismo – democrático, andino, *sem país* – latino-americano, bem como na alternativa apresentada pelo modelo de Estado Plurinacional, daí decorrente, enquanto hipótese de desencobrimento da diversidade, um momento inicial de ruptura, nos domínios da liquidez dos tempos atuais, com o padrão liberal-constitucional estabelecido pela Modernidade ao Estado, tendo a capacidade de proporcionar, via de consequência, um movimento de libertação do *Ser* ao estabelecer um papel descolonial para o Estado no Séc. XXI. Para tanto, voltou-se atenção para o estudo das linhagens epistemológico-racionais de construção do Estado nacional a partir de um debate sobre a Modernidade, a formação do referido modelo estatal, bem como da importância do Capitalismo para sua expansão, momento esse que se discutiram, dentre outros aspectos, as influências medievais na construção das bases epistemológicas da referida premissa estatal, identificada pelas teorias clássicas de estudo do Estado, como de construção moderna; a formação do dispositivo *nós vs. eles* através da construção de uma identidade nacional como estética moderna do Estado ascendente e, ao fim, as premissas racionais por detrás da afirmação do capitalismo, através do sistema de mercado de corte liberal, como um dos principais fundamentos modernos do Estado nacional. Na segunda parte do trabalho, se discute a modernidade líquida e, a partir de então, a necessidade de refundação desse modelo de Estado no século XXI, o que se dá através de uma análise mais próxima sobre a transformação da sociedade e do próprio Estado em tempos líquido-modernos, bem como do debate inerente ao consumismo, alçado pelo século XX, ao patamar de substrato político, social, econômico – e, acima de tudo, necessário – para se alcançar a felicidade e, como resultado desse contexto, da necessidade de refundarmos as bases sobre as quais o Estado nacional fora construído, ao efetivarmos, sobretudo, a libertação e o desencobrimento, do direito à diversidade. Por fim, na terceira e última parte da presente tese, se efetivou uma análise acerca do começo do fim do Estado-nação e a necessidade de (re)pensarmos alternativas ao Estado mercadológico-consumista como meio para que consigamos alterar a realidade das presentes e futuras gerações. Citado debate se deu através das premissas epistemológicas da descolonialidade intercultural e da busca pelo desocultamento da diversidade no século XXI, como forma de alcançarmos uma nova racionalidade estatal em um novo século, e mais, por meio de uma análise das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas e do Estado Plurinacional daí emergente, como uma espécie de viragem epistemológica a partir do Sul, por entendermos que referido contexto marca a primeira alternativa de ruptura racional com as bases político-filosóficas e econômico-sociais, que sustentam o Estado nacional moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Estado; Identidade Nacional; Modernidade Líquida; Descolonialidade; Interculturalidade.

ABSTRACT

The present thesis seeks, from a methodological approach based on the dialectic of a Marxist nature and through a multiple-dialectical reflection, to use a possible answer to the questioning about the possibility of identifying, in the new Latin American constitutional trends (Global South) , now called the new constitutionalism - democratic, Andean, without parents - Latin American, as well as in the alternative presented by the Plurinational State model, as a hypothesis of the uncovering of diversity, an initial moment of rupture in the domains of liquidity of with the liberal-constitutional standard established by Modernity to the State, having the capacity to provide, as a consequence, a liberation movement of Being by establishing a decolonial role for the State in the 21st Century. In order to do so, attention was paid to the study of the epistemological-rational lines of construction of the national State, based on a debate on Modernity, the formation of the state model, and the importance of Capitalism for its expansion. they discussed, among other aspects, the medieval influences in the construction of the epistemological bases of the mentioned state premise, identified by the classic theories of state study, as of modern construction; the formation of the device vs. us. they by constructing a national identity as a modern aesthetic of the ascendant state, and in the end the rational premises behind the affirmation of capitalism through the liberal-market market system as one of the main modern foundations of the national state. The second part of the paper discusses net modernity and, from then on, the need to refound this state model in the 21st century, which is done through a closer analysis of the transformation of society and of the state itself into modern liquid times, as well as the debate inherent in consumerism, raised by the twentieth century, to the level of political, social, economic substratum - and, above all, necessary - to achieve happiness and, as a result of this context, the need of refounding the foundations on which the national state was built, in order, above all, to achieve liberation and disenfranchisement of the right to diversity. Finally, in the third and last part of this thesis, an analysis was made of the beginning of the end of the nation-state and the need to (re) think alternatives to the market-consumerist state as a means for us to change the reality of the present and future generations. This debate has taken place through the epistemological premises of intercultural decoloniality and the search for the unveiling of diversity in the 21st century as a way to achieve a new state rationality in a new century, and more, through an analysis of the new South-Latin constitutional trends as a kind of epistemological turning from the South, because we understand that this context marks the first alternative of rational rupture with the political-philosophical and socio-economic bases that sustain the modern national state.

KEYWORDS: State; National Identity; Net Modernity; Descolonialidade; Interculturality.

RESUMÉN

La presente tesis busca, a partir de un enfoque metodológico ínsita la dialéctica de cariz marxista ya través de una reflexión múltiple-dialéctica, echar mano de una posible respuesta al cuestionamiento acerca de la posibilidad de identificar, en las nuevas tendencias constitucionales latinoamericanas (Sur Global) , actualmente llamadas de nuevo constitucionalismo - democrático, andino, sin padres - latinoamericano, así como en la alternativa presentada por el modelo de Estado Plurinacional, de ahí que, como hipótesis de desencadenamiento de la diversidad, un momento inicial de ruptura, en los ámbitos de la liquidez con el patrón liberal-constitucional establecido por la Modernidad al Estado, teniendo la capacidad de proporcionar, vía de consecuencia, un movimiento de liberación del Ser al establecer un papel descolonial para el Estado en el siglo XXI. Para ello, se volvió atención al estudio de los linajes epistemológico-rationales de construcción del Estado nacional a partir de un debate sobre la Modernidad, la formación del referido modelo estatal, así como de la importancia del Capitalismo para su expansión, momento que, discutieron, entre otros aspectos, las influencias medievales en la construcción de las bases epistemológicas de la referida premisa estatal, identificada por las teorías clásicas de estudio del Estado, como de construcción moderna; la formación del dispositivo nosotros vs. a través de la construcción de una identidad nacional como estética moderna del Estado ascendente y, al final, las premisas racionales detrás de la afirmación del capitalismo, a través del sistema de mercado de corte liberal, como uno de los principales fundamentos modernos del Estado nacional. En la segunda parte del trabajo se discute la modernidad neta y, a partir de entonces, la necesidad de refundación de ese modelo de Estado en el siglo XXI, lo que se da a través de un análisis más cercano sobre la transformación de la sociedad y del propio Estado en los tiempos neto-modernos, así como del debate inherente al consumismo, alzado por el siglo XX, al nivel de sustrato político, social, económico - y, por encima de todo, necesario - para alcanzar la felicidad y, como resultado de ese contexto, de refundar las bases sobre las cuales el Estado nacional fue construido, al efectivizar, sobre todo, la liberación y el desencanto, del derecho a la diversidad. Por final, en la tercera y última parte de la presente tesis, se efectúa un análisis acerca del comienzo del fin del Estado-nación y la necesidad de (re) pensar alternativas al Estado mercadológico-consumista como medio para que consigamos alterar la realidad de las presentes y, futuras generaciones. Citado debate se dio a través de las premisas epistemológicas de la descolonialidad intercultural y de la búsqueda por el desocultivo de la diversidad en el siglo XXI, como forma de alcanzar una nueva racionalidad estatal en un nuevo siglo, y más, por medio de un análisis de las nuevas tendencias constitucionales suramericanas y el Estado Plurinacional de ahí emergente, como una especie de viraje epistemológico a partir del Sur, por entender que dicho contexto marca la primera alternativa de ruptura racional con las bases político-filosóficas y económico-sociales, que sostienen el Estado nacional moderno.

PALABRAS-CLAVES: Estado; Identidad Nacional; Modernidad Líquida; Descolonialidade; Interculturalidad.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 09 |
| 1 – LINHAGENS DO ESTADO NAÇÃO – A Modernidade, a Formação do Estado Nação e a Importância do Capitalismo para sua Expansão | 36 |
| 1.1. As Linhagens Medievais do Estado Nacional Moderno..... | 46 |
| 1.2. A Modernidade e a Formação do Dispositivo <i>Nós Vs. Eles</i> – a construção de uma identidade nacional como estética moderna do Estado Nacional | 82 |
| 1.3. O Estado Nacional e o Capitalismo – o sistema de mercado capitalista de corte liberal como fundamento moderno do estado | 127 |
| 2. A MODERNIDADE LÍQUIDA – A Necessidade de Refundação do Estado no Século XXI..... | 171 |
| 2.1. A Transformação da Sociedade e do Estado em Tempos Líquido-modernos..... | 186 |
| 2.2. O Mercado de Consumo e o Estado no Século XX – o consumismo como meio líquido de se alcançar a felicidade | 218 |
| 2.3. A Necessidade de Refundar as Bases do Estado Nacional no Século XXI – o direito à diversidade em tempos líquidos..... | 253 |
| 3. PARA ALÉM DO ESTADO NAÇÃO – O Começo do <i>Fim</i> do Estado-Nação e a Necessidade de (Re)Pensarmos Alternativas ao Estado Mercadológico-consumista como Fundamento de Transformação da Realidade das Presentes e Futuras Gerações..... | 287 |
| 3.1. O Século XXI, a Descolonialidade Intercultural e a Busca pelo Desocultamento da Diversidade – uma <i>nova</i> epistemologia estatal para um <i>novo</i> século | 305 |
| 3.2. Uma Viragem Epistemológica a Partir do Sul – as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas e o estado plurinacional como primeira alternativa para um “novo estado” no século XXI | 337 |
| CONCLUSÃO – Iniciando Novos Debates..... | 373 |
| REFERÊNCIAS..... | 385 |

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela coragem e força de vontade que me conduziram durante toda a presente jornada. Especialmente, agradeço a minha esposa Suelen Florindo com quem divido meus dias, minhas frustrações, minhas inquietudes, mas, sobretudo, minha vida. Agradeço aos meus pais e irmãos pelo incentivo de sempre. Ao meu orientador e amigo Daury Cesar Fabríz, com quem tive e tenho a honra de conviver para além dos muros da academia, por toda a bibliografia, incentivo e conversas, sem as quais, com certeza, o presente trabalho não teria sido efetivado. Agradeço também ao senhor Moacir Lellis, ainda Diretor da Faculdade São Geraldo quando do início do Curso, por acreditar em mim e me apoiar na realização de meu sonho, bem como, ao atual Diretor da citada instituição (hoje, Multivix Cariacica), Luciano Delabela, por entender, sempre que preciso foi, minhas ausências da Instituição a fim de que terminasse o presente trabalho. Ao fim, mas de forma não menos especial, a professora Elda Azevedo, coordenadora do PPGD da Faculdade de Direito de Vitória (FDV), com quem tive a honra de dividir não só conversas e sonhos da academia, mas angústias pessoais, pelas palavras e apoio que me ajudaram a não esmorecer diante da adversidade, bem como aos demais professores e professoras do PPGD da FDV, a quem agradeço na pessoa do querido professor Adriano Pedra pela árdua, mas muito proveitosa, caminhada pela qual vocês me fizeram passar rumo ao presente trabalho. De forma geral, aos meus alunos da Faculdade Multivix Cariacica, por serem o motivo pelo qual a docência me dá tanta felicidade.

O homem concede significado a sua própria existência no mundo. O significado que o homem oferece a si mesmo advém da sua capacidade racional de objetivar e construir toda a realidade que o cerca. O conhecimento produzido pelo homem proporciona sempre um novo significado à sua existência; uma existência que a todo momento se encontra em reconstrução.

(Daury Cesar Fabríz, 2003, p. 49).

INTRODUÇÃO

Dar início a um texto, a uma fala, mesmo que breve, nunca é tarefa fácil. Até para o mais experiente orador ou escritor, sempre existirá aquele receio, inerente a todos que se predispõem a falar e a escrever aos outros, de não se fazerem entender, de não alcançarem os objetivos desejados, ou pior, de não darem conta, suficientemente, de estabelecer racionalmente as linhas gerais do que se almeja com o discurso ou a escrita.

Com o presente trabalho não foi – e não é – diferente, sobretudo, por ser o desdobramento de pesquisas e leituras efetivadas como substrato necessário ao entendimento e a construção de uma resposta ao problema de pesquisa que lhe deu origem e que lhe marca, no tempo e nas estruturas racionais da ciência moderna, como um texto acadêmico, fato esse, que acrescentará, além das agruras descritas acima, o temor de não se ter alcançado, ao final, aquilo que se espera de um trabalho científico.

O rigor científico que preside a ciência moderna desde a revolução científica do século XVIII fez, e ainda faz, do conhecimento científico, tal como os padrões metodológicos estabelecidos desde lá, conforme de debaterá mais abaixo, um instrumento de afastamento da ciência, da academia – em especial, as ciências sociais ou sociais aplicadas, tal como o direito – da realidade posta, do mundo simples do cotidiano humano.

Esse afastamento, inerente, sobretudo, ao domínio da racionalidade das ciências naturais ou matemáticas, como *modus operandi* do conhecimento científico, fez com que tudo aquilo que não fosse possível quantificar ou se reduzir ao padrão estabelecido por essas perspectivas científicas, não fosse considerado digno de nota¹.

¹ Sobre esse ponto, Santos chama a atenção para o fato de que sendo esse modelo “um modelo global, a nova racionalidade científica é também um novo modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (2010e, p. 21), ou seja, “deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas consequências principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. [...]. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade” (2010e, p. 27-28), de modo que é possível entender, por qual motivo, a partir desse rigor

Tais apontamentos servem ao presente trabalho como instrumentos de aproximação entre o pesquisador e o seu leitor, ou seja, como premissas epistemológicas que fazem o leitor, seja ele um *expert* ou um leigo no tema proposto, se identificar com o trabalho realizado, seja pelas dificuldades que lhe foram – e são – inerentes, seja em decorrência de já ter ocorrido a esse leitor, parte integrante dessa sociedade interconectada do século XXI², qualquer tipo de dificuldade em transmitir um recado, uma informação, mesmo que dentro de uma simples conversa nas inúmeras mídias sociais contemporâneas.

A partir de então, a responsabilidade pela construção desse texto se renova, cabendo-nos tracejar, em linhas gerais, alguns aspectos do trabalho que são importantes para que o leitor, desde o seu início, já tome conhecimento do que se pretende aqui, tais como, a explicitação do tema e do problema propostos a pesquisa – e que lhe deram origem –, bem como qual abordagem metodológica é usada para realizar o desenvolvimento do referencial teórico na construção do raciocínio e realização dos objetivos que fundamentam a conclusão alcançada enquanto confirmação da hipótese de pesquisa.

Importante será, ao darmos início ao trabalho e destacar o disposto acima, mesmo que introdutoriamente, fixarmos o tempo em que estamos inseridos, delimitando,

científico, “na ciência moderna o conhecimento avança pela especialização. O conhecimento é tanto mais rigoroso quanto mais restrito é o objeto sobre que incide” (2010e, p. 73-73). Contudo, também é importante destacar já de início que a visão que buscaremos demonstrar de construção racional por detrás da universalização do conhecimento científico, é fruto de uma racionalidade colonial e eurocêntrica, de modo que, ao seguirmos as linhas de Aníbal Quijano a esse respeito, perceberemos que “[...] os europeus se impuseram sobre os dominados da Europa e do mundo colonial como a única racionalidade possível, como A Razão. Nessa perspectiva, as raças não europeias, posto que inferiores, não podiam ser consideradas sujeitos de conhecimento, era objetos de conhecimento, ademais, objetos de exploração, dominação, discriminação” (2014c, p. 613 – *tradução nossa*).

² Conforme se verá mais abaixo, a compreensão a partir da qual se construirá a ideia da sociedade interconectada do século XXI, se dará a partir dos contornos baumanianos da modernidade líquida e de todos os seus influxos no modo de ser contemporâneo. Sendo assim, sem adiantarmos o debate posterior, entende-se como sociedade interconectada, o modo de vida atual pautado em que as relações humanas ocorrem com maior frequência de forma virtual, ou seja, um cenário em que as pessoas passam grande parte de seus dias *on line*, onde a interação, ou não, com as outras pessoas, ocorre ao alcance de um “click”. Neste ponto, “fazer contato com o olhar, reconhecendo a proximidade física de outro ser humano, parece perda de tempo: sinaliza a necessidade de gastar uma parcela do tempo precioso, mas horrivelmente escasso, em mergulhos profundos (coisa que a exploração de profundidades certamente exigiria); uma decisão que poderia interromper ou impedir o surfe por tantas outras superfícies não menos – e talvez muito mais – convidativas. Numa vida de contínuas emergências, as relações *virtuais* derrotam facilmente a “vida real”. [...]. As relações virtuais contam com teclas de excluir e remover spams que protegem contra as consequências inconvenientes (e, principalmente, consumidoras de tempo) da interação mais profunda” (BAUMAN, 2011a, p. 23).

assim, qual é a perspectiva temporal que marca a realidade presente a partir do qual o trabalho surge e se constrói.

Realiza-se, neste sentido e diante desses interesses, um exercício de redução epistemológica³, já que são inúmeras as possibilidades teóricas de demarcar o tempo atual, cujo fundamento está em justificar os estudos e debates aqui realizados, bem como apontar os motivos pelos quais esta pesquisa se faz necessária e é atual e inovadora no que propõe.

Do referencial teórico do trabalho, se compreende o tempo atual, como sendo um tempo de transição⁴, de rupturas, de transformações (ou como aponta Losurdo, *uma época de revoluções* (2006, p. 117)), ou seja, um tempo problemático⁵ e que guarda

³ Será desse exercício que retiraremos de Quijano a compreensão a partir da qual o tempo atual, conforme discutiremos neste trabalho, é um tempo de rupturas, fruto de um contexto de crise dos fundamentos racionalistas que estruturaram a subjetividade moderna de onde se construiu o modelo nacional de Estado, sendo que, “mais profundamente estão em jogo os fundamentos mesmos do paradigma cognitivo que permite a instrumentalização moderna: a separação dicotômica sujeito-objeto; a linearidade sequencial entre causa-efeito; a exterioridade e não comunicação entre os objetos; a identidade ontológica dos objetos, para assinalar algumas das dimensões centrais do problema. [...] As estruturas do universo intersubjetivo que sustentam o domínio eurocentrista na inteligência e nas relações materiais do poder estão em questionamento” (2014l, p. 737-738 – *tradução nossa*).

⁴ Para Santos (2010d, p. 527), neste sentido, “vivemos em um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. [...] nosso tempo é testemunha da crise final da hegemonia do paradigma sociocultural da modernidade ocidental e que, portanto, é um tempo de transição paradigmática. Os tempos de transição são, por definição, tempos de perguntas fortes e respostas fracas”. A questão da transição histórica de tempo a outro, também foi discutida por Anderson ao escrever sobre a questão da dificuldade das classes sociais em identificar seu papel em períodos, como o atual, característicos de um cenário de transição ou ruptura, de modo que podemos aproveitar suas palavras, para compreendermos a dificuldade que, possivelmente nosso tempo, nos impõe em perceber a transição em andamento, pois, para o citado autor “nenhuma classe na história compreende imediatamente a lógica de sua situação histórica em épocas de transição: um longo período de desorientação e confusão pode ser necessário para que ela aprenda as regras obrigatórias de sua própria soberania” (1995, p. 54). Ademais, sobre esse cenário, diz o povo Aymara se tratar de *pachakuti*, ou seja, uma transição, uma mudança, no espaço-tempo (ALCOREZA, 2010, p. 86).

⁵ A compreensão dos problemas que marcam nossa atualidade, nos é dada por Zizek ao estabelecer uma racionalidade, em sua obra “Problemas no Paraíso – do fim da história ao fim do capitalismo”, em que realiza uma desmistificação do ideal de *fim da história*, tal como um dia idealizado, a partir de uma leitura hegeliana, por Francis Fukuyama, por onde o capitalismo de base liberal-democrata, passou a ser entendido “[...] como a melhor ordem social possível enfim encontrada” (2015, p. 11), ou seja, “[...] a universalização do capitalismo, do mercado e de sua ordem política, implicam a plena objetivação da ideia hegeliana de fim da história” (QUIJANO, 2014e, p. 596 – *tradução nossa*), já que “[...] toda a história do século XX, incluídas as revoluções, transcorreu dentro e como parte do desenvolvimento do capitalismo. E as revoluções sociais, triunfantes sobre tudo, mas não muito menos as derrotadas, serviram a plena e final realização e universalização das principais tendências e virtualidades do capital e de sua ordem de dominação” (QUIJANO, 2014e, p. 602 – *tradução nossa*). A partir de então, ao realizar sua análise desse cenário, Zizek começará pela “[...] *diagnose* das coordenadas básicas de nosso sistema capitalista global”. Prosseguindo “[...] então para a *cardiognose*, o conhecimento do coração desse sistema, ou seja, a ideologia que nos faz aceita-lo”, seguindo, assim, à “[...] *prognose*, a visão do futuro que nos aguarda se as coisas continuarem como estão, assim como as presumíveis

tantas nuances, características especiais, que será tratado aqui, como um *tempo sombrio*, um momento – antigo, mas que vem se agudizando dia-após-dia – na história da humanidade, em que se vivencia realidades diferentes aos indivíduos a partir do local em que se encontram, ou seja, a realidade mudará a depender de qual *lado da linha*⁶ o sujeito está.

Ademais, o caráter sombrio do tempo atual também pode ser compreendido aqui a partir de uma analogia entre a realidade do mundo atual, de um exacerbado, por exemplo, fluxo migratório do *Sul Global ao Norte Global*, em que pessoas, fugindo de guerras, de inúmeros problemas sociais em seus países, entre outros aspectos da vida humana em comunidade, abandonam seu país de origem para buscarem melhores condições de vida, para si e sua família, em outras localidades, com a série televisiva da *Fox International Channels “The Walking Dead”* (uma série pós-apocalíptica em que os personagens são seres humanos que, resumidamente, devem sobreviver a um *apocalipse zumbi*).

aberturas ou saídas”. Já com a “[...] *epgnose* (termo teológico que designa o conhecimento em que acreditamos, envolvendo-nos em nossos atos, subjetivamente assumidos), delineando formas subjetivas e organizacionais apropriadas à nova fase de nossa luta emancipatória”. Por fim, “[...] o apêndice vai examinar os impasses dessa luta em nossos dias [...]”. (2015, p. 11). Discutindo essa mesma premissa lançada por Fukuyama e criticada por Zizek, tal como visto, Losurdo apontará para o fato de que “[...] a tese do fim da história constitui uma plataforma ideológica das cruzadas do Ocidente que, tendo agora atingido a fase final do processo histórico (representado pela sociedade capitalista liberal), é chamado a edificar também o Terceiro Mundo, por meio de oportunas expedições militar-pedagógicas, ao nível dos países mais avançados, de maneira a edificar o Estado universal homogêneo” (2006, p. 61). Portanto, será dessas premissas que marcam o trânsito dos *tempos sombrios* atuais, que retiraremos a necessitasse de discutirmos, com um olhar centrado numa perspectiva sul-latino-americana, as bases fundantes do Estado nacional moderno, pelo fato de que no último século, esse Estado ter perdido sua centralidade, desorganizando-se, perdendo a oficialidade do direito, “[...] passando a coexistir com o direito não oficial de múltiplos legisladores fáticos, os quais, pelo poder econômico que comandam, transformam a facticidade em norma, disputando ao estado o monopólio da violência e do direito” (SANTOS, 1998, p. 10-11).

⁶ A ideia da existência de uma linha que separa as realidades das pessoas na sociedade contemporânea destacada acima, é retirada de Santos (2010a, p. 32) em texto em que discute a existência de um pensamento abissal entre o sul e o norte global, fruto de linhas divisórias que segundo o autor, transmutam distinções entre os seres humanos, pelo simples fato de estarem ou não desse lado da linha, ou seja, “[...] as distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’”. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente”. Assim, conclui Santos (2010a, p. 38), “[...] o outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade. Juntas, estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna”. Além dessa analogia, importantes são, também, as palavras de Bauman sobre a questão dos imigrantes no tempo atual, pois para ele “[...] refugiados da bestialidade das guerras, dos despotismos e da brutalidade de uma existência vazia e sem perspectivas têm batido à porta de outras pessoas desde o início dos tempos modernos. Para quem está por trás dessas portas, eles sempre foram – como o são agora – estranhos. Estantos tendem a causar ansiedade por serem “diferentes” [...]” (2017a, p.13).

Analogicamente à citada obra televisiva, a realidade dos imigrantes que estão se deslocando em massa para poderem alcançar melhores condições de vida para si e sua família, pode ser comparada à dos *zumbis*. De outro lado, os povos dos países alvos desse fluxo migratório, podem ser comparados aos seres humanos que buscam sobrevivência ao *apocalipse zumbi* da série.

Na teledramaturgia os zumbis – *mortos vivos* – identificam os seres humanos como fonte de sua alimentação, esses, por sua vez, buscam afastar a ameaça zumbi, usando de todos os meios necessários para tanto, inclusive seu extermínio, de modo que a partir dessas premissas, um ponto do caráter sombrio dos tempos atuais está no fato de serem tempos de *Walking Dead*, em que os imigrantes, considerados verdadeiros “zumbis em busca de comida” – inimigos⁷ –, são afastados, com todos os meios necessários, ou impedidos de buscarem refúgio nos locais em que a “humanidade sobrevivente ao apocalipse está reclusa”.

Mesmo após as promessas introduzidas pelo pensamento moderno ao modo de coexistência humana a partir da lógica estatal, de se construir uma sociedade livre, justa e solidária (*liberté, égalité et fraternité*), atualmente vivenciamos – talvez como em nenhum outro momento da história⁸ – um cenário em que importantes aspectos da humanidade, tais como: a existência, a corporeidade, a cosmocidade, a cosmovisão, a vida, dependem de quão próximo o indivíduo está daquilo que atualmente se compreende como cidadania⁹, ou seja, “[...] o pensamento moderno

⁷ Discutindo aquilo que chamou de *a linguagem do império* a partir de análise que faz dos Estados Unidos da América e de seu domínio como superpotência atual, através de uma linguagem política, social, econômica e cultural, Losurdo acentuará que “o inimigo, o veículo da difusão da desordem política, social e ideológica, é identificado nos imigrantes e em todos aqueles que, embora cidadãos estadunidenses, sob a influência ruínosa de elementos e doutrinas estrangeiras, voltaram as costas para o americanismo puro”, de modo que sua segregação ou, em caso de necessidade, seu extermínio estão autorizados (2010, p. 83).

⁸ Exemplo desse ineditismo histórico, é apontado por Santos ao destacar que “[...] mais pessoas morreram de fome no nosso século em que qualquer dos séculos precedentes. A distância entre países ricos e países pobres e entre ricos e pobres no mesmo país não tem cessado de aumentar” (2011, p. 24). Também discutindo o cenário do mundo contemporâneo e seus efeitos no tocante àquilo que compreende como nacionalismo, Hobsbawm destaca que “[...] elemento novo que afeta o problema das nações e do nacionalismo é a aceleração extraordinária do processo de globalização nas décadas recentes e seu efeito sobre o movimento e a mobilidade dos seres humanos” (2007, p. 89).

⁹ Para compreendermos o que se entende acima como cidadania, é importante destacar que a referida distância entre as pessoas na contemporaneidade de uma sociedade de consumidores, se desdobra, nos termos propostos por Bauman (2008a), a partir do momento em que nessa sociedade, a possibilidade de consumir, de estar inserido socialmente no modelo consumista de vida em sociedade, passa a ser instrumento de identificação do sujeito, ou seja, em que o *Ter* é compreendido como a

ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas” (SANTOS, 2010a, p. 39).

O aporte teórico escolhido para fundamentar a compreensão dos *tempos sombrios*¹⁰ em que atualmente estamos inseridos – e, cotidianamente, nos inserindo cada vez mais –, a partir das premissas introdutórias destacadas alhures, é o efetivado por Bauman (2001) a partir dos contornos que sustentam aquilo que ele chamará de modernidade líquida.

A escolha de Zygmunt Bauman, como de muitos outros autores que perfazem o substrato teórico de desenvolvimento do trabalho¹¹, se deu em decorrência de ter sido um dos mais ativos – e atual – intelectuais de nossa recente história, ou seja, uma pessoa que aprofundou seus estudos, suas teorias, enquanto vida teve, para compreender o tempo atual, o nosso tempo (discutindo-o, apontando o que ele possui de diferente de outras épocas, seja positiva ou negativamente), daí a atualidade de seu pensamento e daí, também, ter ele papel importante nos debates efetivados aqui.

medida do *Ser*, de modo que, “[...] o ambiente existencial que se tornou conhecido como ‘sociedade de consumidores’ se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. Esse feito notável foi alcançado mediante a anexação e colonização, pelos mercados de consumo, do espaço que se estende entre os indivíduos – esse espaço em que se estabelecem as ligações que conectam os seres humanos e se erguem as cercas que os separam (2008a, p. 19)”. Diante dessas premissas, podemos concluir que, o tipo de cidadania presente em uma realidade centrada no mercado de consumo, é uma cidadania de baixa intensidade, uma vez que nessa realidade, no “[...] lugar de cidadãos os indivíduos se comportam como consumidores. Então resulta que o âmbito de interação privilegiado é o mercado, onde se compram e vendem bens e serviços”, de modo que o cidadão, ao se mover pelo espaço do mercado em busca de benefícios pessoais, vincula sua qualidade de vida, sua felicidade, ao consumo que realiza (GUDYNAS, 2009, p. 59 – *tradução nossa*).

¹⁰ É importante destacarmos que essa expressão (*tempos sombrios*) aparece destacada acima, bem como em todo o trabalho, a partir de uma conotação epistemológica de ruptura, de transformação (dolorosa e violenta, em muitos casos) que, ao ser discutida no decorrer do trabalho, se tornará de mais fácil apreensão aos leitores, pois, assim como Forrester, também compreendemos que “houve, sem dúvida, tempos de angústia mais amarga, de miséria mais acerba, de atrocidades sem medidas, de crueldades infinitamente mais ostensivas; mas jamais houve outro tempo tão fria, geral e radicalmente perigoso” (1997, p. 136).

¹¹ Um dos objetivos desse trabalho foi desenvolvê-lo a partir de referenciais teóricos que tivessem sendo construídos ou debatidos atualmente, ou seja, certo ou errado, buscou-se autores e teorias que tivessem a atualidade necessária para a compreensão do que se debate aqui, seja no momento de fixarmos a compreensão do tempo atual, necessária para o desenvolvimento metodológico proposto, seja para fundamentação de uma perspectiva teórica qualquer, escolhida como eixo orientador do pensamento construído com o trabalho. Desse modo, além do Bauman, outros nomes são especiais para a compreensão dessa premissa epistemológica, tais como: Aníbal Quijano, Nelson Maldonado Torres, Walter Mignolo, Chaterine Walsh, Domenico Losurdo, Slavoj Žižek, Boaventura de S. Santos, Antonio Carlos Wolkmer, Immanuel Wallerstein, Eric Hobsbawm, entre outros.

A liquidez baumaniana é importante nesse sentido, pois nos permite compreender a realidade presente nesses *tempos sombrios*, entendidos pelo citado autor, como tempos líquidos (BAUMAN, 2007), como uma realidade que, no mínimo, está em constante transformação¹². Uma realidade em que as solidificações de outrora, já não são bastantes para dar conta do mundo atual, haja vista que

[...] os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade. Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo [...], os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; [...]. Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados”; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos [...] (BAUMAN, 2001, p.8).

As discussões mais aprofundadas sobre o pensamento de Bauman sobre a questão da liquidez que marca o tempo atual em que se parte para desenvolver o presente estudo, serão melhor verificadas no capítulo 2 abaixo, momento em que voltaremos as referidas premissas para compreender e debater sua importância para a construção das respostas alcançadas ao problema proposto.

Ao se estabelecer o momento histórico atual como um momento de transição, um momento conturbado, um cenário de rupturas, um sonho ideológico¹³, um modo líquido de se viver em sociedade, ou seja, um tempo que, pelas mazelas que dele decorrem, é compreendido aqui como *sombrio*, é possível aproximarmos as perspectivas baumanianas de liquidez, ao discurso, construído a partir de uma leitura marxista e lacaniana, de Slavoj Žižek (1996a; 1996b; 2011; 2012 e 2015).

¹² Sobre a perspectiva da época atual se realizar através de um cenário em ebulição, também são importantes as afirmações de Santos para quem a ambiguidade e a complexidade de se perceber o tempo presente, está no fato de ser este, “[...] um tempo de transição, síncrone com muita coisa que está além ou aquém dele, mas descompassado em relação a tudo o que o habita” (2010e, p. 15).

¹³ Sobre esse sonho ideológico característico dos tempos atuais, Žižek ressalta que “quando acordamos para a realidade após um sonho, acostumamos dizer a nós mesmos que “foi apenas um sonho”, com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos nada senão a consciência desse sonho. Foi somente no sonho que nos aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir da realidade. O mesmo acontecerá com o sonho ideológico, com a determinação da ideologia como uma construção de estilo onírico que nos impede de ver a verdadeira situação, a realidade como tal” (1996b, p. 325). *Mutatis Mutandis*, essa discussão também pode ser vista em Maturana e Varela ao discutirem que “nós tendemos a viver em um mundo de certezas, de solidez perceptual indiscutida, onde nossas convicções provam que as coisas são somente do modo como as percebemos, e o que nos parece certo não pode ter outra alternativa. Essa é nossa situação cotidiana, nossa condição cultural, nosso modo corrente de sermos humanos” (1994, p. 5 – *tradução nossa*).

Assim, é desse cenário conturbado dos tempos atuais, que Zizek (2012, p. 14) aponta para o fato de vivenciarmos socialmente um cenário de “institucionalização da inveja”, pois ao seguirmos em direção as miragens do progresso capitalista, cujo fundamento está fincado numa ideologia consumista, estaremos nos distanciando, cada vez mais, da concretização das promessas modernas inerentes a construção de uma sociedade mais fraterna e solidária, a ponto de concluir que, diante desse afastamento e de seus efeitos prático-cotidianos, estamos *vivendo no fim dos tempos* (2012, p. 13).

Essa compreensão exposta por Zizek (2012) decorre de uma racionalidade que ele constrói em face dos cinco estágios do luto – negação, raiva, barganha, depressão e aceitação –, pois, a partir desses estágios, eminentemente biopsicológicos, é possível traçarmos o que chama de “cinco estágios do fim dos tempos”, cuja compreensão geral, traduz um modelo racional capaz de explicar as intempéries da vida social na atualidade¹⁴.

A negação, como primeiro desses cinco estágios do fim dos tempos, surge no discurso de Zizek (2012), em linhas gerais, como a utopia liberal caracterizada, no momento de constitucionalização do Estado nacional, pelo afastamento – o maior possível – do Estado frente as relações econômicas que os indivíduos mantêm entre si em sociedade, ou seja, o Estado, nesse modelo liberal (antiestatal¹⁵), foi reduzido ao mínimo necessário para garantir a vida e a segurança (sobretudo, da propriedade privada), sendo portanto, um agente de regulação e controle desses, e somente desses, interesses.

Contudo, como o afastamento do Estado, pelo modelo liberal descrito, não logrou a efetivação das promessas liberais, haja vista o aumento do distanciamento entre os

¹⁴ Para uma compreensão mais apurada das justificativas apontadas pelo mencionado autor, ver ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no Fim dos Tempos**. Trad. por MEDINA, Maria Beatriz de. São Paulo: Boitempo, 2012.

¹⁵ Atualmente, os desdobramentos de uma concepção liberal-constitucional ao Estado nacional contemporâneo, está fincada nos ideais neoliberais. Sobre eles e sobre o modo como identificam a necessidade ou não da existência de um Estado como agente presente na econômica e no mercado nacionais – e, quem sabe, globais – Santos destaca que “o modelo neoliberal só é antiestatal enquanto não captura o Estado, pois precisa decisivamente dele para garantir a concentração da riqueza e para captar as oportunidades de negócios altamente rentáveis que o Estado lhe proporciona. Devemos ter em mente que nesse modelo os políticos são agentes econômicos e que sua passagem pela política é decisiva para cuidar de seus próprios interesses econômicos” (2016, p. 114).

membros da sociedade (sua maioria) que não tinham acesso a direitos básicos dos seres humanos, daqueles que realmente usufruíam, o segundo estágio do fim dos tempos, compreendido por Zizek (2012), é o da raiva decorrente desse complexo contexto.

Após a negação e a raiva, o terceiro estágio apontado pelo citado autor é a barganha. Tal estágio do fim dos tempos, é demonstrado pela perspectiva zizekiana através do retorno de uma crítica econômico-política, às bases da política e da economia do liberalismo econômico, em especial, das mazelas daí decorrentes, que foram promovidas, sobretudo, pelos fundamentos e debates ínsitos ao Estado Social.

O quarto estágio do fim dos tempos é a depressão, pois o Estado Social, instrumento de barganha, não foi capaz de, substancialmente, reverter o *modus vivendi* implementado pelo individualismo liberal, pois, como o propriamente destaca Marx

Quanto mais se recua na história, mais o indivíduo – e, por conseguinte, também o indivíduo produtor – se apresenta num estado de dependência, membro de um conjunto mais vasto; este estado começa por se manifestar de forma totalmente natural na família, e na família ampliada até as dimensões da tribo; depois, nas diferentes formas de comunidades provenientes da oposição e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na sociedade burguesa, as diferentes formas de conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como um simples meio de realizar seus objetivos particulares, como uma necessidade exterior (2011, p. 226).

Assim, tendo o referido modelo e paradigma estatal falhado em suas pretensões¹⁶, a depressão se instaura ao se perceber os efeitos sociais traumáticos vividos pelas parcelas mais pobres da sociedade, cujas esperanças do estabelecimento de um outro cenário político, econômico e social, através do *cogito* proletário, restaram-se frustradas (ZIZEK, 2012).

¹⁶ Sobre esse contexto de depressão inerente ao fracasso da realização das premissas do Estado Social, como apontadas por Zizek, outro importante autor que escreve e busca compreender nosso tempo, Immanuel Wallerstein, aponta para o fato de que o modelo do capitalismo liberal, responsável segundo ele, por dar origem e desenvolver um sistema de mercado global, de relações comerciais em que a figura do Estado, especialmente daqueles Estados de desenvolvimento tardio, tais como os Latino-Americanos, ter, com a derrota de seu inimigo – o comunismo socialista – se transformado em seu próprio vilão. Ou seja, para Wallerstein, o fim do comunismo representa na verdade um colapso da era liberal, ao passo que retirou do cenário mundial do capitalismo liberal, a principal justificativa ideológica que legitimava a hegemonia que produz aos países do norte global, pois não existe mais, como outrora, seu oponente ideológico ostensivo (WALLERSTEIN, 2002, p. 23).

O último estágio do fim dos tempos – o atual – é representado por Zizek (2012) pela aceitação. Segundo ele, estamos inseridos num contexto de recuperação das causas e dos fundamentos liberais de outrora, de modo que os efeitos individualizantes e globalizantes da sociedade de consumo inerentes ao movimento político-econômico (neo)liberal¹⁷, podem ser vistos como a aceitação do modelo de sociedade, cujas relações sociais (sejam essas *horizontais* – entre indivíduos; *verticais* – entre indivíduo e Estado; transversais ou diagonais – entre o trabalhador e seu empregador), passam a ser ditadas pelo interesses do mercado global.

Zizek, a partir dessas premissas, chega à conclusão que hoje, “depois de décadas de Estado de bem-estar social, nas quais os cortes financeiros se limitaram a breves períodos e se basearam na promessa de que logo tudo voltaria ao normal” (2012, p. 291), os *tempos sombrios* em que estamos vivendo, são assim, porque decorrem de num novo contexto, onde a crise¹⁸ – as transformações, as rupturas – não é mais

¹⁷ Nesse cenário encontramos “[...] o paradoxo básico no liberalismo. A postura anti-ideológica e antiutópica insere-se no próprio cerne da visão liberal: o liberalismo concebe a si mesmo como “política do mal menor”, sua ambição é produzir “a sociedade menos pior possível”, evitando assim o mal maior, já que considera qualquer tentativa de impor diferentemente um bem concreto a fonte suprema de todo o mal. A piada de Churchill sobre a democracia como o pior de todos os sistemas políticos, com exceção de todos os outros, aplica-se mais ainda ao liberalismo. Essa visão é sustentada por um pessimismo profundo a respeito da natureza humana: o homem é um animal egoísta e invejoso e, se alguém criar um sistema político que apele para a bondade e o altruísmo, o resultado será o pior tipo de terror (tanto os jacobinos quanto os stalinistas pressupunham a virtude humana)” (ZIZEK, 2012, p. 50-51). Ademais, acerca da estruturação e afirmação dos fundamentos que sustentam o Estado Liberal, bem como de seu principal instrumento de imposição de um *modus vivendi* pautado nos desígnios do mercado capitalista, idealizado, neste contexto, como o paradigma que deveria – e deverá – ser assumido pela sociedade como o padrão de desenvolvimento e coexistência possível, o que proporcionou, conforme se discutirá na segunda parte do trabalho abaixo, a formação de um cenário de verdadeira barbárie a partir da assunção do consumismo como o motor que faz a estrutura capitalista fluir pela história, ver também LOSURDO, Domenico. **Liberalismo, entre a civilização e a barbárie**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2008.

¹⁸ Ao discutir esse contexto de crise, de transição, atrelado ao Estado nacional, de fundamentação moderno-ocidental e eurocêntrico, tal como será discutido mais abaixo, Linera discutirá que “[...] a forma cotidiana de reconhecer um Estado em transição é a incerteza duradoura da vida política de uma sociedade, a “gelatinosidade” conflitiva e polarizada do sentido comum coletivo, a imprevisibilidade estratégica das hierarquias e mandos da sociedade em largo prazo, que bem podemos denominar crises de Estado” (2010b, p. 15 – *tradução nossa*), de modo que a partir de tal contexto, compreenderemos que também o Estado nacional enfrenta um cenário de transição epistemológica, em que suas premissas fundamentais já não conseguem evitar os conflitos sob os quais as fissuras produzidas em sociedade ao modelo eurocêntrico, moderno, ocidental e capitalista do Estado nacional, a ponto de darem origem a possíveis rupturas – o que discutiremos, mas especificamente, na terceira parte desse estudo. Desse modo, conclui o citado autor, que esse momento de transição, esse ponto de bifurcação, possui algumas características, tais como: “[...] é um momento de força, não de diálogo nem necessariamente um ponto violento, mas sim é um momento onde se tem que exhibir, claramente, as forças da sociedade em luta [...]”, ou seja, “[...] é um momento onde as antigas forças assumem sua condição de derrota ou as novas forças ascendentes assumem sua impossibilidade de triunfar e se replicar”, de modo que pode ser visto como “[...] um momento onde a política é fundamentalmente a continuação da guerra por outros meio e não o inverso; [...] o ponto de bifurcação é um momento onde

passageira, mas, ao contrário, surge como algo permanente, como um novo *modus vivendi*.

Diante desse cenário retiramos a importância do trabalho realizado, do fato de que se esta é a realidade que existe e que nos assola como povo¹⁹ latino-americano, subalternizado pelo colonialismo de outrora – e ainda atual –, é preciso compreender meios de se buscar alternativas, realizar uma crítica ideológica²⁰ dos tempos atuais, capaz não só de discutir o posto, o que existe, mas de traçar, mesmo que em linhas gerais e iniciais, um caminho para além desse *túnel* escuro – e, aparentemente, sem luz no fim – no qual a humanidade adentrou²¹.

Está cada dia mais fácil, por exemplo, as pessoas acreditarem que o mundo está em colapso, que está acabando, que estamos vivendo no fim dos tempos, sobretudo via de consequência do modelo paradigmático do capitalismo de consumo em que estamos inseridos, do que buscarem enfrentar a realidade, garimpando novos caminhos, alternativas epistemológicas²² a essa perspectiva.

a situação de todos se dirime em base de implantação da correlação de forças sem mediação alguma: forças materiais, simbólicas e econômicas” (2010b, p. 34 – *tradução nossa*).

¹⁹ Importante aqui é destacar que a palavra povo, sempre que estiver empregada no trabalho, o será com o significado mais amplo possível, ou seja, não se discutirá – salvo quando o fizer expressamente – quem são as pessoas que integram esse povo. Para aqueles que buscarem uma compreensão mais delimitada sobre quem é ou o que é o povo, ver MULLER, Friedrich. **Quem é o Povo? a questão fundamental da democracia**. São Paulo: Editora Max Limonad, 1998 e SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada: o debate contemporâneo**. vol. I. São Paulo: Editora Ática, 1994. cap. 2.

²⁰ Crítica essa extremamente necessária em realidades periféricas como a latino-americana, especialmente, quando se discute as bases epistemológico-rationais sob as quais a modernidade e seu espectro estatal-nacional se fincou, pois, conforme destaca Marcondes, “a ideologia é produto de uma estrutura social profundamente desigual e, portanto, não transparente, já que esta desigualdade não pode explicitar-se no nível da consciência” (2010, p. 238).

²¹ Tal necessidade, decorre de inúmeros fatores, dentre os quais, por tudo o que se discutirá neste trabalho, se destaca o fato de enfrentamos, a partir da massificação do modelo representativo da democracia, um distanciamento entre a teoria política e a prática política. Desse distanciamento, observamos que aquilo que os representantes do povo dizem ser a vontade geral, não tem possuído mais uma participação efetiva de todos do povo – e, em alguns contextos sociais, nem sequer da maioria –, pois essa vontade geral tem sido o desdobramento, tão somente, dos interesses e vontades daqueles que possuem meios financeiros de influenciar as diretrizes pelas quais o Estado, na modernidade líquida desses *tempos sombrios*, atuará (SANTOS, 2007, p. 26-27), haja vista o fato de que “[...] os donos do poder em um estado não só promovem seus próprios interesses, senão também uma consciência de grupo específica baseada nesses interesses comuns” (REINHARD, 1997, p. 21 – *tradução nossa*).

²² Acerca das dificuldades de se buscar – ou quem sabe construir – caminhos pelos quais a realidade possa ser compreendida a fim de que sejam percebidos e pavimentados caminhos capazes de, satisfatoriamente, se lançarem como alternativas ao que está posto, através, por exemplo, de uma teoria crítica da realidade, Santos destaca que “[...] as dificuldades em construir hoje uma teoria crítica podem formular-se do seguinte modo. As promessas da modernidade, por não terem sido cumpridas, transformaram-se em problemas para os quais parece não haver solução. Entretanto, as condições

Fazendo, assim, com que essa crítica da ideologia²³ (ZIZEK, 1996a, p. 8), em nossos dias, tenha como vocação alcançar um discernimento, mínimo que seja, das necessidades ocultas de tudo aquilo que hoje, por esses *tempos sombrios*, acabam se manifestando como meras contingências, tal como o debate acerca da descolonialidade e do desencobrimento da diversidade, um importante aspecto social dos tempos atuais, mas que foi colonializado e encoberto durante o desenvolvimento do Estado e de seus alicerces na Modernidade.

É dessa compreensão do tempo atual, portanto, que o trabalho buscou discutir – ao ter identificado a relevância em realizar esses debates e estudos – a temática do Estado na contemporaneidade, pois, enquanto instrumento moderno de organização da vida em sociedade, ele possuiu – e ainda possui – um protagonismo importante para a construção das premissas que nos trouxeram aqui, de modo que renovar os estudos sobre o Estado, nos proporcionará identificar seus próximos passos nesse momento histórico.

Diante dessa premissa, entendemos aqui, que o modelo de Estado Nacional, de corte liberal, construído a partir de bases e discussões medievais – conforme se analisará no Capítulo 1 abaixo – e, especialmente, a partir do desenvolvimento da modernidade e dos influxos trazidos como bases de sua racionalidade, dentre os quais se destaca o capitalismo da sociedade de mercado, de cariz hiperconsumista, do último século, já não consegue, como outrora e numa realidade pautada pela diversidade sócio,

que produziram a crise da teoria crítica moderna não se converteram ainda nas condições da superação a crise. Daí a complexidade da nossa posição transicional, que pode resumir-se assim: enfrentamos problemas modernos para os quais não há soluções modernas” (2011b, p. 29).

²³ O sentido buscado com a expressão *ideologia* usada neste trabalho, partirá das discussões promovidas por Zizek (1996a, p.9), para quem “ideologia pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa, que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de parecer onde claramente se esperaria que existisse”. Partilhando das mesmas premissas zizekeanas, Marcondes destacará que “a ideologia é, assim, uma forma de dominação, gerando uma falsa consciência, uma consciência ilusória, que se produz através de mecanismos pelas quais se objetificam certas representações (as da classe dominante) como sendo a verdadeira realidade, tudo isso produzindo uma aparente legitimação das condições existentes numa determinada sociedade em um período histórico determinado” (2010, p. 238). Ademais, acerca do debate sobre a *ideologização* de símbolos, atos, palavras, termos, que os transforma em situações indiscutíveis, tais como, por exemplo, Estado, Democracia, Direitos Humanos, entre outros, ver ZIZEK, Slavoj. *O Espectro da Ideologia*. In: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro, 1996a.

política e cultural, ínsita à liquidez do Séc. XXI, responder as necessidades da vida em sociedade, sobretudo, aquelas que são inerentes a libertação/emancipação²⁴ do Ser.

Essas dificuldades da modernidade líquida moderna, dos *tempos sombrios* em que estamos inseridos, deram origem a inúmeros movimentos de resposta, que buscam, especificamente no tocante ao modelo de Estado Nacional, de corte liberal, alternativas a ele, desde um cenário de finais do Séc. XIX e início do Séc. XX, com o surgimento do Estado Social, passando pelo neoconstitucionalismo do Estado Democrático do pós-guerra – ambos ainda estruturados, apesar de algumas distinções, a partir do modelo moderno, nacional e liberal-capitalista de outrora –, até chegarmos no que vem se convencendo chamar, desde o final da primeira década do Séc. XXI, de Estado Plurinacional, desenvolvido a partir de tendências constitucionais e descoloniais latino-americanas – melhor trabalhadas no Capítulo 3 abaixo.

Portanto, dessas premissas epistemológicas que se compreendeu a importância de voltarmos os olhos ao estudo do Estado, a fim de analisar, a partir das novas tendências constitucionais latino-americanas (*Sul Global*), atualmente chamadas de novo constitucionalismo – democrático, andino, *sem país*²⁵ – latino-americano, se a

²⁴ Neste trabalho não se quis entrar no debate de diferenciação das expressões libertação e emancipação. São expressões usadas aqui, pelo tema proposto – estudar o papel do Estado no século XXI – como sinônimas, em que pese sabermos que existem diferenças. Ou seja, pelo tema proposto, não faz muito sentido distanciá-las, pois são expressões que marcam uma virada, uma ruptura, para que todos aqueles, encobertos pelo manto *epistemicida*, uniformizador e homogeneizante da modernidade e de seu principal instrumento para esse fim – o Estado nacional –, possam se ver livres dele, libertarem-se, emanciparem-se, haja vista o fato de que, conforme se discutirá mais abaixo, “[...] os Estados nacionais modernos foram criados a partir da lógica da homogeneização e uniformização, sendo, desde a origem, Estados que visariam negar a diversidade” (FERNANDES, 2014, p. 59). Contudo, existem diferenças importantes, para as quais remete-se o leitor as obras de DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012; _____. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola-UNIMEP, 1977; _____. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana**. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Universidade de Metodista de Piracicaba, 1982; _____. **Método para uma Filosofia da Libertação: superação analítica da dialética hegeliana**. São Paulo: Loyola, 1986, bem como as de SANTOS, Boaventura de S. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ªed. São Paulo: Cortez Editora, 2011a; _____. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social**. Trad. por BENEDITO, Mouzar. São Paulo: Boitempo, 2005b; _____. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ªed. São Paulo: Cortez, 2011; _____. **Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

²⁵ Essa premissa de que o cenário constitucional não possui um progenitor, ou seja, um pai, decorre da perspectiva de que as novas tendências e movimentos constitucionais das últimas décadas latino-americanas, deve ser visto a partir de uma premissa que identifica que “[...] ninguém, exceto o povo,

alternativa apresentada pelo modelo de Estado Plurinacional, como hipótese de desencobrimento da diversidade, pode ser entendida como momento inicial de uma ruptura²⁶, nos domínios da liquidez dos tempos atuais, com o padrão liberal-constitucional estabelecido pela Modernidade ao Estado, capaz de proporcionar um movimento de libertação do *Ser* ao estabelecer um papel descolonial para o Estado no Séc. XXI?

Para alcançarmos resposta ao hercúleo problema que justifica a presente pesquisa, a abordagem metodológica usada se faz a partir de uma leitura dialética da realidade – de fundo marxista²⁷ – pois, é aquela que melhor se adéqua à discussão proposta, ao passo que se dará a partir de uma *tese* (capítulo 1) extraída da realidade, do cotidiano

pode se sentir progenitor da Constituição, haja vista a genuína dinâmica participativa e legitimadora que acompanha os processos constituintes” (DALMÁU, 2008, p. 19 – *tradução nossa*) mais recentes em todo o continente latino-americano. Assim, consubstanciando a supracitada concepção de um constitucionalismo *sem país*, Wolkmer e Fagundes demonstram haver uma marca nesses movimentos sociais que dão origem às referidas tendências constitucionalistas latino-americanas, afirmando que “os movimentos pela refundação do Estado latino-americano surgem da exigência histórica por espaço democrático, congregam interesses a partir do abandono da posição de sujeitos passivos na relação social com os poderes instituídos” (2011, p. 395), ou seja, “não é, portanto, um movimento produzido por acadêmicos, mas uma realidade plasmada pelos movimentos protagonizados pela sociedade civil, exausta de não encontrar respostas às suas inquietações nas Constituições produzidas pelo constitucionalismo ortodoxo” (XEREZ, 2014, p. 163).

²⁶ E assim fixamos nosso modo de visualizar o tempo atual – momento de transição – pois compartilhamos das mesmas premissas para as quais nos chama atenção Santos (2011a, p. 35), quando nos alerta para o fato de que “depois de tantos séculos de dominação cultural, econômica e política por parte da modernidade ocidental, pensar que um paradigma outro se pode sustentar como ruptura total e sem se situar no contexto de uma transição paradigmática pode ser mais um efeito da astúcia da razão moderna ocidental que sempre se viu a si mesma como protagonista de rupturas em relação ao que não pôde reconhecer como próprio”.

²⁷ O corte epistemológico proposto a abordagem metodológica dialética será o marxista, haja vista ser aquele que melhor se adequa ao debatido nesta tese, ao passo que, ao partirmos da realidade e a ela retornarmos ao final do movimento dialético, tal atitude nos possibilitará identificar, na releitura descolonial do processo de formação da modernidade e, principalmente, do Estado nacional daí decorrente, conforme acentuado por Cueva, o fato de que nesse contexto fático, o povo foi – e ainda é – tratado, durante as lutas pelo poder de governo da época, como “peões em um tabuleiro de xadrez”, de modo que essa “tragédia da humanidade foi descrita com uma ênfase, nunca igualada, por Marx, ao pôr em relevo a luta de classes como a lei fundamental da história, e que dentro dessa lei, as estruturas políticas foram sendo constituídas pelos possuidores da terra e da riqueza, a fim de dominarem as massas humanas despossuídas (CUEVA, 1996, p. 10 – *tradução nossa*). Desse modo, é em decorrência disso, que “o processo de produção e reprodução da vida através do trabalho é, para Marx, a atividade humana básica, a partir da qual se constitui a história dos homens, é para ele que se volta o materialismo histórico, método de análise da vida econômica, social, política, intelectual” (QUINTANEIRO e OUTROS, 2009, p. 33), haja vista que “para o homem concretizar suas possibilidades na história, ele precisaria transformar as condições materiais concretas de sua existência” (MORRISON, 2012, p. 305), ou seja, “[...] tanto o materialismo histórico como a psicologia das profundidades visam ir às raízes da sociedade moderna – do capitalismo e da cultura ocidental, respectivamente –, para lhe abrir novas e mais amplas opções” (SANTOS, 2011a, p. 59).

– do real – confrontada (negada²⁸) com uma *antítese* (capítulo 2), também extraída da realidade prática, através de um movimento, “no mundo das ideias”, extraído-se daí uma *síntese* – uma nova tese (capítulo 3) – que retorne ao real, não se restringindo ao mero idealizado, tal como a dialética hegeliana²⁹ (CASTILHO, 2012, p. 162).

A abordagem dialética tal como exposta, é aqui identificada como uma verdadeira epistemologia dialética crítica³⁰, ao passo que inverte a lógica hegeliana, ao colocar a primazia, não em bases abstratas ou ideais, mas, ao contrário, na base histórico-material da vida humana, capacitando-nos a constatar, na realidade atual do Estado nacional, uma contradição *a priori*³¹ justificadora do movimento dialético, pois

[...] as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de sociedade civil; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política (MARX, 2011, p. 4).

²⁸ A compreensão de negatividade do movimento dialético, será percebido aqui como mecanismo necessário para pesarmos alternativas ao Estado nacional moderno, ocidental, eurocêntrico e capitalista, estruturado pela modernidade através de uma estética nacionalizante, homogênea e uniformizante, que nos permitirá, conforme se perceberá na primeira parte abaixo, extrair desse contexto, um padrão para o *Ser* moderno, de modo que “o momento negativo é capaz de operar uma destruição recíproca do Eu europeu – precisamente porque a sociedade europeia e seus valores se fundam na domesticação e na subordinação negativa do colonizado. O momento de negatividade é proposto como o primeiro passo necessário numa transição para o objetivo derradeiro de uma sociedade sem raças, que reconheça a igualdade, a liberdade e a humanidade comum a todos” (HARDT e NEGRI, 2010, p. 147).

²⁹ O idealismo hegeliano impõe, na perspectiva marxista da realidade, uma crítica que não se aprofunda substancialmente, a ponto de provocar as rupturas necessárias, uma vez que “a interpretação hegeliana do processo histórico e da formação da consciência restringir-se ao plano das ideias e representações, do saber e da cultura, não levando em conta as bases materiais da sociedade em que este saber e esta cultura são produzidos e em que a consciência individual é formada” (MARCONDES, 2010, p. 233). Essas bases materiais, no pensamento marxista, são percebidas a partir do modo de produção, pois “[...] na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (MARX, 2011, p. 5).

³⁰ E assim o é em decorrência do fato de que “precisamos usar a razão crítica para destruir a capacidade da economia política capitalista de representar a si própria como forma natural das verdades imutáveis e eternas; [...]” (MORRISON, 2012, p. 294-295).

³¹ É por este sentido, que Herrera Flores destacará que “o real nos fala e nos interpela constantemente a partir das situações de injustiça, de opressão e de desigualdade que proliferam nos contextos onde as pessoas reais – não os sujeitos idealizados – vivem” (2009b, p. 4).

Portanto, a dialética é útil para esse trabalho, por se caracterizar como um caminho, a partir das premissas da ciência moderna, pelo qual percorrem todos aqueles que buscam a transformação de uma dada realidade, através de um movimento em que se nega essa realidade (tese), ou seja, a partir da percepção do mundo real através de um não contentamento, uma discordância, necessária para que se efetive, ao lançar mão de uma antítese, uma vez que, a “[...] a ótica dialética cuida de apontar as contradições constitutivas da vida social que resultam na negação e superação de uma determinada realidade” (QUINTANEIRO e OUTROS, 2009, p. 29).

O movimento inerente a dialética³² nos possibilita aqui analisar as linhagens do Estado moderno³³ e suas principais e mais importantes características de desenvolvimento e afirmação como modelo a ser seguido e idealizado, voltando as suas origens, para admiti-las ou negá-las, a partir de um exercício que não se restrinja a uma ilusão, a um aspecto superficial da realidade, mas, a contrário senso, um que se estabeleça como um fluxo eterno e contínuo de entrelaçamento entre princípios contrários (MARCONI e LAKATOS, 2004, p. 81).

Sendo a dialética caracterizada, principalmente, por esse sentido dialógico inerente ao seu movimento constante, a conclusão (síntese) que for extraída da relação entre a tese e a antítese, não poderá significar o fim das discussões sobre o ponto estudado, havendo, portanto, um devir fundamental inerente a dialética, por onde é possível percebermos a conclusão a que se chega, como, na verdade, uma outra tese, que dará início a um novo movimento dialético.

³² O sentido de movimento inerente a compreensão dialética da realidade, está fincada na premissa epistemológica de que a dialética “[...] assevera que não se pode compreender nenhum fenômeno se a sua análise for feita isoladamente de outros fenômenos, porque tudo é processo e está em movimento e em transformação”, de modo que a dialética tal e qual pensada por Marx, a perspectiva escolhida para compreensão da realidade decorrente do problema lançado alhures, “[...] vê a natureza como um conjunto de elementos ligados e reciprocamente dependentes, sempre em movimento e sempre em transformação, de tal modo nada pode ser entendido isoladamente [...]” (CASTILHO, 2012, p. 157-158).

³³ Ao discutir a forma do Estado moderno, Camacho destaca que essa forma “[...] tem sido desenvolvida a partir do estabelecimento de um marco nacional que compreende: um território definido, uma população determinada e uma língua e cultura que expressa e comunica, que estão estruturados em uma organização de aparatos e instituições que se articulam através de uma complexa cadeia de decisão e mando, em última instância, se trata da capacidade e da eficácia de transmitir um mandato ou uma ordem e seu cumprimento e/ou obediência do mesmo” (2010, p. 134 – *tradução nossa*).

A partir de então, entendemos aqui, a dialética de fundo marxista – eixo de orientação da racionalidade inerente ao desenvolvimento desse trabalho – não como um simples método científico em si mesmo, mas como uma premissa epistemológica de compreensão dos fenômenos e acontecimentos da vida do Ser em sua realidade social³⁴.

Desse modo, o método científico através do qual desenvolveremos esse olhar dialético-marxista da realidade do Estado nacional, se dará a partir das premissas metodológicas ínsitas ao múltiplo-dialético, tal como identificado por Krohling (2014, Cap. 4), haja vista ser o desdobramento de uma releitura, latino-americana e brasileira, da dialética inerente a ciência moderna³⁵.

Tendo a presente tese, dentre seus objetivos, o de resgatar, a partir do contexto latino-americano, perspectivas teóricas, sejam elas filosóficas, sociológicas, jurídicas ou de outra matriz, desenvolvidas por pensadores latino-americanos³⁶, a escolha pelo método, identificado por Krohling (2014), como múltiplo-dialético, não só faz sentido, como também demarca a visão sobre a abordagem metodológica dialética necessária para a compreensão das multiplicidades e vicissitudes dos tempos líquidos atuais, uma vez que “[...] qualquer pretensão de acerto absoluto ou de uma só resposta

³⁴ Sobre essa perspectiva da dialética como uma premissa epistemológica de compreensão da existência das pessoas em seu meio social, Quintaneiro e Outros destacam que “a análise da vida social deve, portanto, ser realizada através de uma perspectiva dialética que, além de procurar estabelecer as leis de mudança que regem os fenômenos, esteja fundada no estudo dos fatos concretos, a fim de expor o movimento do real em seu conjunto” (2009, p. 30).

³⁵ A possibilidade da efetivação de releituras, sobretudo no campo das ciências, daquilo que foi – e é – sua base de compreensão racional, é identificada por Santos (2010e), como um movimento de construção de conhecimento que emerge da realidade fragmentária do tempo atual, ou seja, “a fragmentação pós-moderna não é disciplinar e sim temática. Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros”, de modo que para ele, ao contrário do que sucede com o paradigma moderno, sólido na perspectiva baumaniana, “[...] o conhecimento avança à medida que o seu objeto se amplia, ampliação que, como a da árvore, procede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variadas interfaces” (2010e, p. 76). E mais, como a “[...] ciência moderna nos ensina pouco sobre a nossa maneira de estar no mundo e que esse pouco, por mais que se amplie, será sempre exíguo porque a exiguidade está inscrita na forma de conhecimento que ele constitui” (2010e, p. 88), de modo que somente quando a ciência moderna se defrontar com uma resistência ativa, é que o pensamento abissal deixará de autor-reproduzir, pois “[...] a resistência política deve ter como postulada a resistência epistemológica (2010a, p. 49)”.

³⁶ Essa escolha, que ficará evidenciada por todo o trabalho, objetiva, portanto, realizar releituras, produzindo a emergência de novos modos de compreender e realizar os ditames do pensamento científico, pode ser compreendida como um caminho que possibilitará uma ruptura com o cenário atual do conhecimento científico em que “[...] as linhas abissais continuam a estruturar o conhecimento e o direito modernos e que são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema mundial (SANTOS, 2010a, p. 40)”, ou seja, um cenário em que “a injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global (2010a, p. 40)”.

correta será autoilusória ou simplesmente ingênua, e todo ceticismo radical não mais que uma fuga envergonhada” (ZAGREBELSKY, 2011, p. 14).

Havendo inúmeras possibilidades de desenvolvimento científico-filosófico sobre os temas discutidos aqui, tal fato corrobora, conforme destacado acima, não só a possibilidade, mas a necessidade de realizarmos o desenvolvimento do presente estudo a partir de um método ínsito ao paradigma³⁷ filosófico do múltiplo-dialético³⁸, pois

Os gregos já tinham saído da mitologia, pois viviam a presença de um novo marco, isto é, a realidade da *pólis*, que modificou profundamente a sua maneira de ser e viver. [...] a *ágora* (praça pública) é o principal espaço e instrumento de poder. Nesse cenário descendências monárquicas, origens divinas da natureza e explicações mitológicas do poder não têm mais guarida. [...] tudo é debatido. As pessoas agora são iguais. Não há mais hierarquia absoluta e muito menos monarquia. [...]. Esse é o marco inicial. Não há nada que não possa ser discutido. Não existem mais verdades eternas (KROHLING, 2014, p. 23-24).

O referido paradigma múltiplo-dialético pode ser, nestes termos expostos, analisado desde sua matriz grega, até os tempos atuais, como sendo um arquétipo de racionalidade capaz de congregar, em suas bases epistemológicas, o reconhecimento da existência de inúmeras realidades e modos de compreensão dos aspectos que dizem respeito a vida humana em sociedade que, mesmo identificadas como diferentes, devem se manter em constante harmonia e diálogo dentro de uma mesma realidade político-social.

³⁷ A expressão *paradigma* é usada em todo trabalho, nos moldes em que fora construída por Thomas Kuhn. A esse respeito ver KUHN, Thomas S.. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 7ªed. Trad. por BOEIRA, Beatriz Viana e BOEIRA, Nelson. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

³⁸ Para um aprofundamento acerca do método do Múltiplo Dialético, ver KROHLING, Aloísio. **Dialética e Direitos Humanos – múltiplo dialético: da Grécia à Contemporaneidade**. Curitiba: Juruá Editora, 2014. Cap. 4. A compreensão extraída da obra de Krohling (2014), destaca acima, a título de metodologia múltiplo-dialética, deve ser realizada a partir das várias possibilidades que o pensamento jurídico nos possibilita, eis aí também um dos motivos pela escolha do referido aparato metodológico, pois assim como destaca Zagrebelsky, uma das vantagens do pensamento jurídico sobre os demais – o que se potencializa pelas discussões do citado cabedal metodológico – está naquilo que ele chama de pensamento do possível, pois “[...] em todos os domínios da experiência jurídica, enquanto expressão normativa do processar-se da *humanitas* na história, sempre haverá lugar para o pensamento do possível, porque no mundo do direito não prepondera a lógica formal, antes a lógica do razoável, como não se impõe, soberana, a razão pura, mas a razão histórica, entendida como razão problemática” (2011, p. 23). Assim, a metodologia enquanto chave de desenvolvimento racional e epistemológico de um trabalho científico, especialmente um trabalho “do mundo do direito”, deve ter esse referencial como premissa, o que identificamos estar presente na perspectiva múltiplo-dialética tal e qual pensada por Krohling (2014).

Será através de uma perspectiva dialética inerente ao múltiplo-dialético que se discutirá, neste sentido, o resgate epistemológico e descolonial da multiplicidade de modos de vida, necessário para compreender os fundamentos do modelo plurinacional que surge como paradigma de alguns Estados latino-americanos na realidade líquido-moderna dos *tempos sombrios* atuais, e que aqui será analisado como mecanismo de ruptura com a realidade nacional-liberal do Estado moderno.

É neste sentido que Krohling (2014) aponta, conforme destacado acima, para o fato de que desde sua formação inicial, ainda na Grécia antiga, o paradigma múltiplo-dialético ser um importante mecanismos para a ascensão e promoção dos debates sobre as mais diferentes situações, ou seja, quaisquer perspectivas racionais acerca de determinado fato ou coisa, podem e devem ser externadas e levadas aos outros membros da sociedade através, senão de um diálogo intercultural³⁹, do movimento dialético inerente a racionalidade científica moderna, o que hoje possibilitaria a realização prática, por exemplo, do direito a diversidade, compreendido aqui, conforme se verá abaixo, como base para afirmação do papel do Estado no Séc. XXI.

A partir da leitura dialética, de fundo marxista, instrumentalizada pelos desdobramentos metodológicos do múltiplo-dialético, a resposta ao problema de pesquisa lançado alhures, se desenvolverá da divisão do trabalho em três partes,

³⁹ Um diálogo intercultural é um tipo de diálogo transversal, ou seja, é um diálogo que “[...] deve partir de outro lugar que o mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante” (DUSSEL, 2005, p. 19 – *tradução nossa*). Assim, é um diálogo que parte de um pressuposto acerca da existência de um ponto inicial para sua realização, qual seja, a cultura periférica oprimida, durante séculos de encobrimento, pela cultura imperial, de modo que, ao falarmos de uma libertação de todo esse cabedal de diversidade, estaríamos partindo da cultura popular – pensada aqui, a partir do contexto e da realidade latino-americana – a fim de reconstruirmos a história cultural latino-americana “[...] dentro do marco da história mundial (desde a Ásia, nosso componente ameríndio; a proto-história asiático-afro-europeia até a cristandade hispânica; a cristandade colonial até a cultura latino-americana da dependência, pós-colonial ou neocolonial)” (DUSSEL, 2005, p. 8 – *tradução nossa*). Acerca dessa cultura latino-americana da dependência, Quijano nos chamará atenção para o fato de que aquilo que lhe é específico, está no fato de que, em nenhuma de suas dimensões, ela poderá ser entendida ou explicada sem a análise de todos os nossos contextos político-sociais e de seu relacionamento com o mundo, sobretudo, em decorrência do fato de que “[...] o processo histórico global de cada uma de nossas sociedades e do conjunto delas, dependerá do processo histórico de suas relações com os interesses dominantes das sociedade metropolitanas”. Sendo assim, tal cultura da dependência latino-americana, só chegará ao fim com o fim mesmo do próprio sistema capitalista, haja vista que “[...] a autonomia nacional de qualquer de nossas sociedades nacionais, dentro do sistema universal de interdependência que se desenvolve, não pode ser alcançada sem uma modificação radical da estrutura do poder que serve à sala dependência para com as metrópoles e que é condicionada, por essas relações, a menos que os interesses metropolitanos, hoje em dia dominantes, desapareçam ou se achem desabilitados totalmente, caso em que o sistema atual de dependência também haveria de desaparecer” (1968, p. 81 – *tradução nossa*).

cada qual responsável por consubstanciar, no movimento inerente a dialética, as bases necessárias para sua realização, quais sejam, a delimitação de uma tese, de uma antítese e de uma síntese (nova tese).

Na primeira parte do trabalho se buscará identificar, a partir de autores clássicos da Teoria do Estado, quais as características podem ser compreendidas como linhagens de Estado nacional, bem como qual foi o papel desempenhado pelo capitalismo que se desenvolveu a partir desse contexto moderno estatal de organização da vida em sociedade, em especial, no tocante a formação de um dispositivo binário⁴⁰ responsável pela separação das pessoas e divisão do mundo, entre outros aspectos, em *Nós e Eles*; *Norte Global e Sul Global*; *Colonizadores e Colonizados*; *Centro e Periferia*, *Pensamento Hegemônico e Pensamento Subalterno*; *Conhecimento Científico* (e, portanto, válido) e *Conhecimento não-científico* (e, portanto, não-válido).

Para tanto, se desenvolverá, num primeiro momento, a compreensão das linhagens medievais de estruturação e organização estabelecidas ao Estado nacional moderno,

⁴⁰ Ao falarmos desse dispositivo binário conforme disposto acima, é importante destacar o pensamento descolonial de Aníbal Quijano, pois a partir do citado autor, nos será possível, de um lado, compreender como esse dispositivo é fruto de uma racionalidade moderno-europeia, e de outro, entender seu procedimento de mundialização através da expansão colonial a partir da conquista da América em 1492, de modo que, para ele, resumidamente, “essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo influxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo” (QUIJANO, 2005a, p. 122), pois esse eurocentrismo não diz respeito tão somente a perspectiva cognoscitiva europeia, mas também – e sobretudo – daqueles que se educam baixo a hegemonia eurocêntrica da ciência moderna, especialmente, pós movimentos iluministas setecentistas, haja vista que, “desde o século XVIII, sobretudo a partir do Iluminismo, no eurocentrismo se foi afirmando a mitológica ideia de que a Europa era preexistente a esse padrão de poder; que ela já era antes um centro mundial do capitalismo que colonizou o resto do mundo e elaborou, por sua conta e desde de dentro, a modernidade e a racionalidade. Nessa ordem de ideias, Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançados no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie” (QUIJANO, 2014m, p. 287 – *tradução nossa*). Portanto, “a concepção binária do mundo implica o essencialismo e a homogeneidade das identidades em suas duas metades e, pelas relações por cima dessa fronteira central, implica a subjugação de toda experiência a uma totalidade social coerente” (HARDT e NEGRI, 2010, p. 162). Assim, o mito moderno, a partir da formação de uma identidade nacional, fruto de uma compreensão binária do mundo, pode ser compreendido a partir de algumas características, são elas: “1) a civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida e superior [...]” que as demais; “2) a superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros, como exigência moral; 3) o caminho desse processo educativo de desenvolvimento deve ser seguido pela Europa [...]; 4) como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer, em último caso, a violência se for necessário, [...]; 5) esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que se interpreta como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; [...]; 6) para o moderno, o bárbaro tem uma culpa [...] que permite a modernidade se apresentar não só como inocente senão como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas; 7) por último, pelo caráter civilizatório da modernidade, se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados” (DUSSEL, 2000, p. 29 – *tradução nossa*).

para em seguida, discutir o supracitado dispositivo binário, inerente ao pensamento colonial moderno para, no fim dessa primeira parte, identificarmos o sistema de mercado capitalista – e atualmente neoliberal⁴¹ – como base para o desenvolvimento do Estado Nacional Moderno, a partir, sobretudo, da relação por ele possibilitada entre o mercado globalizado e o Estado na modernidade líquida, como ferramenta de produção de uma sociedade de consumo⁴².

Nesse momento, será importante fixar o início que, dentre outros aspectos, será observado por esse trabalho, como momento histórico singular para a compreensão do pensamento moderno⁴³ em suas origens⁴⁴. Para tanto, adotamos – em que pese não percebermos a história de forma linear, afinal, “a história não pode ser encerrada entre os muros de uma classificação” (HERRERA FLORES, 2009b, p.105), ou seja, estancada a partir de datas – a posição de Enrique Dussel (1994).

Dussel (1994), estabelece, em linhas gerais, que a Modernidade e, conseqüentemente, o pensamento moderno, teve como início emblemático o ano de

⁴¹ Chamando atenção para o neoliberalismo, estruturado como premissa não só econômica, mas, e especialmente, como algo de natureza política, Santos destacará sobre o neoliberalismo contemporâneo que “apresenta-se como a raiz econômica e social universal que obriga a maioria dos países a opções dramáticas e radicais, para muitos deles, à opção entre o caos da exclusão e o caos da inclusão na economia mundial” (2011a, p. 62).

⁴² E mais, para compreendermos como “os Estados Monárquicos (Absolutistas) da Renascença foram, acima de tudo, instrumentos modernizados para a manutenção do domínio da nobreza sobre as massas rurais” (ANDERSON, 1995, p. 19-20), uma estrutura que ainda permanece nos dias atuais.

⁴³ Para melhores esclarecimentos sobre a referida data, ver DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Culturalismo e Universalismo diante do Estado Plurinacional**. In: Revista Mestrado em Direito – UNIFIEO – Osasco, ano 10, nº2. 2010a. p. 201-219; _____. **Estado Plurinacional e Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2012e. Cap. 1; TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 7.

⁴⁴ Uma perspectiva interessante sobre as origens da modernidade e de tudo o que se desencadeou de sua estruturação, é apresentada por Hardt e Negri, quando destacam que “as origens da modernidade europeia geralmente são apresentadas como surgidas de um processo de secularização que negou a autoridade divina e transcendente sobre os negócios mundanos. Esse processo foi, sem dúvida, importante, mas em nossa opinião não passou de um sintoma do evento básico da modernidade: a afirmação dos poderes deste mundo, a descoberta do plano da imanência. [...]. Na cena do nascimento da modernidade europeia, a humanidade descobriu seu poder no mundo e integrou essa dignidade a uma nova consciência e potencialidade”, desse modo, “[...] o conhecimento passou do plano transcendente para o plano imanente, e, por conseguinte, esse conhecimento humano tornou-se um fazer, uma prática de transformar a natureza” (2010, p. 89-90).

1492, uma vez que a partir daí é possível compreendermos a centralização hegemônica europeia, face a periferação de todo o restante do mundo⁴⁵.

Tal data é emblemática para ele, pois durante esse ano, eventos importantes demarcaram, como nunca antes, a história humana, quais sejam, a “conquista da América⁴⁶” e a “queda” de Granada, último grande reduto mouro-mulçumano na Europa⁴⁷, conformando assim, o surgimento do *Outro*, do diferente, ao padrão Europeu estabelecido como *Eu*, bem como a elaboração da primeira gramática normativa (castelhana) (MAGALHÃES e CHAFUN, 2015, p. 380), que passa a servir como mais um instrumento de delimitação entre o *Nós* e o *Eles*, o que acabou

⁴⁵ Sobre essa data não podemos deixar de salientar, tal como Dussel, o fato de que a racionalidade moderna e eurocêntrica, que estabelece o tempo histórico da humanidade vindo de uma pré-história asiática, passando pelo mundo grego e romano (pagão e cristão), bem como pelo medieval cristão, até a modernidade europeia, não passa de uma invenção ideológica e moderna, uma vez que “[...] rapta a cultura grega como exclusivamente europeia e ocidental), e que pretende que desde a época grega e romana ditas culturas foram o centro da história mundial. Esta visão é duplamente falsa: em primeiro lugar, porque, como veremos, não há faticamente uma história mundial (senão histórias de povos justapostas e separadas: a romana, a persa, a dos reinos hindus, de Sião, da China, do mundo mesoamericano ou inca em América, etc.). Em segundo lugar, porque o lugar geopolítico lhe impede de ser o centro (o Mar Vermelho ou Antioquia, lugar onde termina o comércio do Oriente, não são o centro senão o limite ocidental do mercado euro-afro-asiático). Temos assim, a Europa Latina do século XVI, sitiada pelo mundo mulçumano, periférica e secundária no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático” (2000, p. 26 – *tradução nossa*). Portanto, somente com a conquista em 1492 a Europa passa a ser o centro da história mundial, e todas as demais culturas e povos, sua periferia, tudo o mais não passa de uma invenção, em que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa é vista, como dito acima, não mais que “[...] um invento ideológico de fins do século XVIII do romantismo alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do modelo ariano, racista” (DUSSEL, 2009, p. 24 – *tradução nossa*).

⁴⁶ A *Conquista da América*, demarcada pela entrada europeia em parte do território de *Abya Yala*, que posteriormente passa a ser identificado como América Latina, bem como o que essa “invasão” desencadeou, será demonstrada no trabalho, dentre outras características, pelo uso de uma estética nacional, inerente aos europeus, como instrumento de extermínio cultural dos povos originários que aqui viviam, tal como estabelecido por Tzvetan Todorov (2010). Mas não podemos deixar de ressaltar, desde já, que “[...] a conquista da América teve, desde o princípio, características comerciais”, pois, tal como veremos mais adiante, “[...] a escravidão dos negros [...] respondia essencialmente as necessidades de uma economia mercantilista orientada para os mercados consumidores da Europa, assim também o feudalismo nas zonas indígenas da América não era característico de uma economia cerrada na autossustentação (como o clássico feudalismo europeu) [...]” o que podia ser visto pela exploração mineral e pela exploração madeireira ou pela agricultura da cana de açúcar (STAVENHAGEN, 1981, p. 16 – *tradução nossa*).

⁴⁷ Esses eventos, como destacado, ínsitos e importantes para a afirmação da subjetividade epistemológica moderno-ocidental, a partir do surgimento das primeiras formas estatal-nacionais do final do séc. XV e início do séc. XVI, são observadas por Ribeiro ao destacar, neste sentido, que “os iberos, num primeiro movimento, se livraram da secular ocupação árabe e expulsaram de seu contingente judeu, assumindo inteiro comando de seu território através de um poder centralizado que não deixava espaço para qualquer autonomia feudal ou qualquer monopólio comercial. Num segundo movimento, se expandiram pelos mares, lançando-se em guerras de conquista, de saqueio e de evangelização sobre os povos da África, da Ásia e, principalmente, das Américas” (1995, p. 65).

marcando, sobremaneira, o início do encobrimento do diferente, da diversidade, durante a construção da identidade desse *Eu Europeu*.

Já no capítulo 2 do trabalho, desenvolveu-se, mais precisamente, a antítese que justificará a negação ao modelo de Estado nacional apresentado na primeira parte do trabalho, o que se deu através de uma análise acerca da necessidade de refundação dos elementos caracterizadores do Estado Moderno Nacional no Séc. XXI, especificamente, da identidade nacional⁴⁸, a partir da concepção baumaniana de Modernidade Líquida.

Neste sentido, nessa segunda parte do trabalho, se buscou compreender as transformações pelas quais a sociedade e o Estado tem passado em tempos líquido-modernos⁴⁹, como meio de identificar as bases para o que acima se chamou de *tempos sombrios*, e de onde a busca pelo estudo do papel do Estado no Séc. XXI passa não só ser atual, como também necessária.

Ainda nessa segunda parte, analisa-se a formação, mercadológica e globalizada, de uma sociedade de consumo no Séc. XX e sua interface com o Estado, como fundamento para compreensão do modo como o consumismo passa a ser visto como meio líquido de se alcançar a felicidade⁵⁰.

⁴⁸ Essa busca se dará pelo fato de que, conforme destaca Žižek, a busca por uma identidade, uma política de identidade, é um tanto quanto problemática, pois “[...] elas se concentram nas identidades “privadas”; o horizonte final é o da tolerância e da mescla dessas identidades, e toda universalidade, toda característica que percorra o campo por inteiro é rejeitada como opressora” (2011, p. 47), ou seja, tais premissas promovem, através do discurso da harmonização das diferenças, a sobreposição de uma realidade cultural sobre as demais, geralmente, aquela que possui força política, econômica ou militar para se afirmar face as demais. Desse modo, podemos compreender que o projeto moderno nacional, vai se afirmar, sobretudo, “[...] mediante a implementação de instituições legitimadas pela letra (escolas, hospícios, oficinas, cárceres) e por discursos hegemônicos (mapas, gramáticas, constituições, manuais, tratados de higiene) que regulamentam a conduta dos atores sociais, estabelecem fronteiras entre uns e outros e lhes transmitem a certeza de existir dentro ou fora dos limites definidos por essa legalidade escriturária” (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 90 – *tradução nossa*).

⁴⁹ Conforme já salientado alhures, a perspectiva de liquidez apresentada será a mesma desenvolvida por Zigmunt Bauman em diversas de suas obras. Assim, os tempos líquidos apresentados aqui, partem da compreensão baumaniana de que “[...] num planeta aberto à livre circulação de capital e mercadorias, o que acontece em determinado lugar tem um peso sobre a forma como as pessoas de todos os outros lugares vivem, esperam ou supõem. [...]. O bem-estar de um lugar, qualquer que seja, nunca é inocente em relação à miséria de outro” (2007, p. 12).

⁵⁰ Sobre a felicidade e sua compreensão em tempos líquido-modernos, além da perspectiva baumaniana a esse contexto inerente, importantes também são as palavras de Sigmund Freud ao analisar a questão da felicidade e de como os seres humanos, no último século, buscaram-na a partir dos desígnios do consumismo da sociedade de consumo contemporânea. Sobre tal busca, Freud destaca que “a vida, tal como nos coube, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções,

Ao fim desse segundo capítulo, também se debaterá a necessidade de refundação do Estado no Séc. XXI a partir do reconhecimento – e efetivação – do direito a diversidade como resposta as agruras dos tempos líquido-modernos, ou seja, neste ponto busca-se identificar o direito a diversidade como fundamento de uma *nova concepção*⁵¹ de *identidade nacional*, que tenha condições de ir além da racionalidade binária, formadora das bases do Estado nacional moderno – de base liberal – e, atualmente, de seu desenvolvimento neoliberal numa sociedade de consumo⁵².

A terceira parte do desenvolvimento do trabalho, é responsável por traçar a síntese que, no movimento dialético proposto, encampará uma nova tese, haja vista existirem

tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos. [...]. Existem três desses recursos, talvez: poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela (2011, p. 18)”. Desse modo, nos tempos atuais, o consumismo passa a ser uma ferramenta que subsumi esses três recursos no mundo da vida, pois pode ser compreendido como diversão, como gratificação ou como uma substância viciante, que nos permite, paliativamente, suportar as intempéries da vida líquido-moderna desses *tempos sombrios*. Assim, o consumismo é o instrumento atual de busca pela felicidade, pois, tal como Freud nos chama atenção, “[...] o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? [...]: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres (2011, p. 19)”.

⁵¹ Essa busca se dá por entendermos neste trabalho que a identidade, diferente da solidificação moderno-ocidental, a partir das características trabalhadas no ponto 1.2 abaixo, possui um caráter fluido, ou seja, uma compreensão líquida tal como discutiremos a partir de Bauman, pois, assim como pertencimento, “[...] a identidade não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis [...]” (2005a, p. 17). Desse modo, partilhamos das ideias lançadas por Chiriboga ao destacar, acerca dessas premissas, que “a identidade é fluida e tem um processo de reconstrução e revalorização dinâmico, resultado de contínuas discussões internas ou de contatos e influência de outras culturas. Em cada grupo étnico-cultural há subgrupos (idosos, mulheres, jovens, pessoas com deficiências) que continuamente retomam, readaptam ou rejeitam certos traços tradicionais culturais de seu grupo. O direito à identidade cultural também consiste na mudança, da adaptação e na incorporação de elementos culturais de outras culturas e povos, no entendimento de que isso ocorra de maneira voluntária, livre e deliberada por parte do grupo. Impedir ou dificultar o acesso a estes mecanismos poderia levar o grupo ao estancamento e à exclusão, colocando em perigo sua sobrevivência física e cultural” (2006, p. 46 – *tradução nossa*).

⁵² Um importante mecanismo de afirmação e concretização do direito a diversidade está, não só no reconhecimento constitucional desse direito, mas, sobretudo, pela busca incessante de se realizar diálogos interculturais. Sem aprofundarmos no debate que será proposto mais abaixo, uma das novidades introduzidas pelas tendências constitucionais latino-americanas, formadoras daquilo que se convencionou chamar, como destacado acima, de novo constitucionalismo democrático latino-americano, está no fato de que esse cenário, que emerge junto com a plurinacionalidade estatal, promove uma aproximação dialógica entre o *Nós* e os *Eles*, o que ocorre através de mecanismos normativos e institucionais, capazes de garantir, não só reconhecimento daquilo que o *Eles* possuem de igual ao *Nós*, mas, ao contrário, daquilo que esse *Eles* possui em si mesmo, ou seja, um reconhecimento do que lhes caracterizam enquanto diferentes – sua identidade cultural (DUSSEL, 2012, p. 17), de modo que, “o reconhecimento do outro é um ato de transgressão, portanto, na medida em que vai além do que é a mera forma do discurso. E se dá, [...], fora da potência. Em ato” (LOPES, 2012, p. 143).

não só inúmeros modos de compreensão do problema proposto, mas também, e sobretudo, múltiplas possibilidades de construção de resposta a ele.

Desse contexto, o capítulo 3 do trabalho se propõe a analisar a necessidade de repensarmos alternativas libertadoras – emancipadoras – da racionalidade moderna, uniformizadora e homogeneizadora, que é fruto, sobretudo, da construção e desenvolvimento de um Estado nacional⁵³, de matiz constitucional-liberal, e que no último século, se desenvolveu a partir de uma lógica mercadológica e consumista, como hipótese de libertação da diversidade das presentes e futuras gerações, através da identificação do Estado Plurinacional como mecanismo de uma ruptura descolonial inicial ao referido padrão moderno estabelecido e desenvolvido até aqui⁵⁴.

Para tanto, num primeiro momento, debruçaremos sobre a análise do direito a diversidade no Séc. XXI, como mecanismo de desencobrimento do outro, do diferente, do diverso, compreendendo esse necessário exercício, como primeira tarefa de ruptura paradigmática com o padrão moderno nacional do Estado, para ser possível, a partir desse resgate, trabalhar uma perspectiva descolonial capaz de sustentar uma nova concepção de Estado – ou de outro mecanismo, ainda de nome desconhecido, de pacto social – nos atuais *tempos sombrios*⁵⁵.

⁵³ É a partir dessas premissas que Prada destacará, por exemplo, que em qualquer modelo de Estado-nação, é possível visualizarmos indivíduos em situações, política e economicamente falando, que vão desde uma realidade de primeiro mundo a uma realidade de terceiro mundo, mas em quaisquer desses cenários, uma atitude é comum, qual seja, a ideia da nação homogênea (2010, p. 83-84).

⁵⁴ Acerca do mencionado modelo de Estado Plurinacional e das novidades que lhe são inerentes, é necessário destacar, neste ponto, que esse novo paradigma se apresenta de forma totalmente distinta, em termos estruturais, de outros modelos de Estados nacionais modernos, tais como, por exemplo, de Estados que são reconhecidos como: Regionais (Itália); Autônômicos (Espanha), ou ainda, Federais (Bélgica, Brasil, entre outros). É o que nos demonstra Magalhães (2010, p. 202) ao destacar que “o Estado Plurinacional, portanto, vai muito além do regionalismo presente no constitucionalismo italiano (1947) e espanhol (1978), uma vez que nestes países, embora a constituição tenha admitido a autonomia administrativa e legislativa das comunidades autônomas ou regiões, reconhecendo a diversidade cultural e linguística, mantém a base uniformizadora, ou seja, um direito de propriedade e um direito de família”.

⁵⁵ Um importante mecanismo de efetivação desse resgate, dessa libertação e desocultamento da diversidade, é apresentada por Santos (2007, p. 47) ao discutir o que chama de *Demodiversidade*, ou seja, o uso contra hegemônico dos instrumentos inerentes a democracia, como fator de emancipação da diversidade cultural, através do empoderamento da diversidade, onde o diferente passa a ter não só voz, mas garantia constitucional de seu uso a partir de suas premissas, por exemplo, comunitária, onde não ser igual é, reconhecidamente, ser normal. Como meio de se compreender como alguns países da América Latina traçaram novas premissas constitucionais, especialmente em relação à democracia, almejando com isso uma maior participação de todos aqueles povos que, durante muitos séculos, não tiveram acesso *locus* de tomada de decisões de seus governos, ver também TÁPIA, Luis. **Pensando La Democracia Geopolíticamente**. La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2009b. Cap. 4. Mas é bom esclarecer que “[...] um projeto desta envergadura exige tenacidade, tempo, inteligência,

A seguir, as discussões travadas incidirão sobre o necessário relacionamento entre a descolonialidade, a busca pelo desocultamento da diversidade e o Séc. XXI, como tempo histórico capaz de possibilitar tais movimentos de ruptura paradigmática, cuja finalidade é identificar na América Latina, o cenário propício para o desenvolvimento dessa imbricada relação, através da análise das premissas que sustentam o pensamento descolonial latino-americano, sobretudo, daquelas construídas por Aníbal Quijano.

Um dos pontos que campearão a referida análise, está no que se convencionou chamar de pluralismo epistemológico, uma “[...] disciplina que analisa criticamente as práticas cognitivas, ou seja, aquelas, mediante as quais, se cria, se aplica e se avalia diferentes formas de conhecimento [...]” (OLIVÉ, 2009, p. 25), e que aparece externado, a título ilustrativo, na Constituição do Equador de 2008, quando esse texto não só chamou atenção para as premissas epistêmicas do “bem viver”, como também, se utilizou literalmente da expressão quéchua *sumak kawsay*, ao se referir dos direitos de *pachamama*⁵⁶.

investigação, solidariedade. Se trata de muito tempo de maturação de uma nova resposta na resistência cultural, não só com relação as elites de outras culturas, em especial, as dominantes, senão contra o eurocentrismo das próprias elites da mesma cultura periférica, colonial, fundamentalista” (DUSSEL, 2005, p. 24 – *tradução nossa*).

⁵⁶ As expressões quéchuas destacadas estão relacionadas com o ideal do viver bem, ou seja, de um viver que não se relaciona, estrita e exclusivamente, com “ter” alguma coisa, mas, ao contrário, um viver que possui íntima relação com o “sentir”, com o “estar”, com o “ser”, com o “fazer”, de todos os seres humanos, de modo que, “viver bem é viver em comunidade, em irmandade, e especialmente em complementaridade. Onde não haja explorados nem exploradores, onde não haja excluídos nem quem os exclua, onde não haja os marginalizados, nem quem os marginalize. [...] viver bem significa nos complementar e não competir, compartilhar e não nos aproveitar dos vencidos, viver em harmonia entre as pessoas e com a natureza” (CÉSPEDES, 2010, p. 8 – *tradução nossa*). Ainda sobre esse aspecto, Huanacuni ratificará essa posição, destacando para tanto, que “o viver bem vai muito mais além da simples satisfação das necessidades e do simples acesso a serviços e bens, vai mais além do próprio bem estar baseado na acumulação de bens, o viver bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento” (2010, p. 19 – *tradução nossa*) do capitalismo neoliberal da sociedade consumista de nosso tempo, ou seja, trata-se de uma perspectiva que está sustentada no ideário quéchua de que todos nós, seres vivos, viemos de “duas fontes: *Pachakama* ou *Pachatata* (Pai cosmos, energia ou força cósmica) e *Pachamama* (Mãe terra, energia ou força telúrica), responsáveis por gerar toda a forma de existência” na terra (2010, p. 20 – *tradução nossa*). A partir de então, podemos perceber que o ideal trazido pelas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas que, por exemplo, introduziram à Constituição equatoriana de 2008, a premissa epistemológica do *Sumak Kwasay*, o fez a partir do fato de que ele está contido, sustentado, “[...] no conhecimento, que tem sido transmitido através de gerações como condição fundamental para a gestação das bases locais ecológicas e espirituais e de resolução autônoma das necessidades. Ali se configura a visão e a prática social sobre a vida e o cosmos, uma visão e prática que unem os espaços físicos com o tangível, o material com o espiritual, o homem/mulher com a natureza em um entrelace de quatro princípios fundamentais: relacionariedade, correspondência, complementariedade e reciprocidade” (WALSH, 2012, p. 71 – *tradução nossa*).

De modo que na parte final do terceiro capítulo, serão discutidas as novas tendências constitucionais latino-americanas e sua relação com os fundamentos⁵⁷ que sustentam o modelo de Estado Plurinacional, com o objetivo de identificá-lo – não como uma utopia para o futuro (LEÓN T., 2010, p. 24) – como primeira resposta dos movimentos descoloniais de ruptura paradigmática que são inerentes a modernidade líquida, como fundamento para identificação do papel do Estado nesse cenário conturbado das primeiras décadas deste século.

É possível perceber, após essa introdutória caminhada, que serão árduas as discussões propostas para o desenvolvimento deste trabalho, mas que, passo a passo, se buscará transmitir a necessidade de sempre pensarmos e repensarmos aqueles fatos, instituições ou teorias, que nos parecem, apriorística e ideologicamente, prontos e acabados.

Com o Estado não é – e não pode ser diferente – pois estamos inseridos num momento histórico peculiar – um contexto de múltiplas possibilidades de rupturas paradigmáticas – o que, pela primeira vez na história humana, poderá proporcionar um movimento epistemológico inverso entre o *Norte* e o *Sul Global*, entre o Centro e a Periferia, entre o padrão nacional Europeu e a alternativa plurinacional – e descolonial – Latino-Americana para o Estado no Séc. XXI, como momento inaugural de libertação da diversidade.

⁵⁷ Analisando o contexto de pluralidade cultural inerente ao continente latino-americano, Wolkmer (2006, p. 125) nos chama a atenção para o fato de que somente através da perspectiva de reconhecimento e salvaguarda do pluralismo cultural (e também, para ele, jurídico) que já é inerente a nossa realidade, um pluralismo de base comunitário-participativa, que está sobremaneira fundado em um diálogo intercultural, é que conseguiremos fincar e desenvolver, no dia-a-dia, as premissas descoloniais ínsitas ao modelo plurinacional de Estado que vem sendo construído nas últimas décadas sul-latino-americanas. Ademais, sobre as premissas que fundamentam as citadas tendências constitucionais sul-latino-americanas, chamadas por muitos autores que buscam estudá-las, de novo constitucionalismo democrático latino-americano, Pastor e Dalmau, apontarão o fato de que tais tendências defendem “[...] que o conteúdo da Constituição deve ser coerente com a sua fundamentação democrática, a saber, que deve gerar mecanismos para a direta participação política da cidadania, deve garantir a totalidade dos direitos fundamentais incluídos os sociais e econômicos, deve estabelecer procedimentos de controle de constitucionalidade que podem ser ativados pela cidadania e deve gerar regras limitativas do poder político, mas também dos poderes sociais, econômicos ou culturais que, produto da história, também limitam o fundamento democrático da vida social e dos direitos e liberdades da cidadania” (2010b, p. 12 – *tradução nossa*). Ademais, acerca dos elementos que marcam as ditas tendências constitucionais latino-americanas, trabalhadas por muitos autores, como ressaltado acima, como um tipo de novo constitucionalismo sul-latino-americano, especificamente acerca da questão envolvendo o controle de constitucionalidade, Baldi nos destacará a existência de uma “[...] passagem de um predomínio do controle difuso de constitucionalismo pelo controle concentrado, incluindo-se fórmulas mistas” (2011, p. 2).

1 – LINHAGENS DO ESTADO NAÇÃO⁵⁸ – A Modernidade⁵⁹, a Formação do Estado Nação e a Importância do Capitalismo⁶⁰ para sua Expansão

⁵⁸ Os termos Estado e Nação aparecem empregados aqui como integrantes de uma mesma racionalidade, por entendermos, conforme se verá por todo o trabalho, em especial neste capítulo, que a formação do ideário nacional foi – e ainda é – importante para a compreensão do que seja o Estado, ou seja, possuem uma relação simbiótica, em que um não sobrevive longe ou apartado do outro. É nesse sentido, que Cueva destaca que “o termo Estado possui dois sentidos essencialmente distintos: primeiro, designa uma sociedade que tem um poder autônomo; dentro dessa acepção, todos os seres humanos são membros do Estado. Por outro lado, significa o aparato que governa a sociedade; segundo essa conotação, os membros do Estado são unicamente os que participem do exercício do poder [...]” (1996, p 8). Para maiores discussões sobre os sentidos que a expressão Estado possui, ver CUEVA, Mario de La. **La Idea Del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica – Universidade Nacional Autónoma de México, 1996. p.8; POMER, Leon. **O Surgimento das Nações: o poder político; a natureza histórica do estado e os estados nacionais**. São Paulo: Atual, 1985. Cap. 1, p. 5. De outro lado, a compreensão de nação que buscaremos desenvolver, conforme dito acima, parte das mesmas premissas lançadas por Wallerstein ao destacar que “as nações não são outra coisa que mitos, no sentido que são criações sociais, e os Estados desempenham uma função central em sua construção. O processo de criação de uma nação inclui o estabelecimento (em grande medida, uma invenção) de uma história, uma larga cronologia e um alegado grupo de características definidoras (inclusive quando grandes segmentos da população incluída não compartilhem dessas características)” (2006, p. 79 – tradução nossa). Para maiores esclarecimentos sobre essa premissa sobre a nação, ver WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de Sistemas-Mundo – una introducción**. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006, p. 78 e ss.

⁵⁹ Acerca da origem da modernidade enquanto nova racionalidade a guiar a humanidade, a partir de novas perspectivas em substituição ao *modus vivendi* desenvolvido durante a Idade Média Europeia, Dussel aponta para o fato de que a essa modernidade se desenvolveu, efetivamente, como desdobramento do confronto entre o europeu e todos aqueles que – para os padrões estabelecidos pelo próprio europeu – não eram percebidos como semelhantes, ou seja, todos aqueles identificados como diferentes, como os *outros*, de modo que para ele foi dessa relação que nasceu a racionalidade fundante da modernidade, pois “[...] a modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Contudo, nasceu no momento em que a Europa pôde se confrontar com o “outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando definiu-se como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma modernidade” (1994, p. 8 – tradução nossa). É a partir desses termos, portanto, que buscaremos compreender, neste ponto do trabalho, o fato de que “[...] a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus”, de modo que “[...] as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa” (QUIJANO, 2005a, p. 122). No mais, é importante destacar que a visão (re)construída da modernidade aqui, está atrelada a uma perspectiva eurocêntrica, de modo que os influxos críticos que lançaremos para efetivar essa análise (re)construtiva, se darão através de um prisma descolonial e, especialmente, sul-latino-americano, pois, diferentemente, de uma perspectiva clássica, identificamos a partir de Quijano que “[...] a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana” (2005a, p. 123), afinal de contas, “[...] a modernidade ocidental é originariamente colonialista” (SANTOS, 2011a, p. 36), haja vista o fato de que essa “[...] modernidade implica a colonização do tempo pelo europeu, isto é, a criação de estádios históricos que conduziram ao advento da modernidade em solo europeu” (MIGNOLO, 2010, p. 410). Portanto, podemos extrair dessas premissas, dois conceitos de modernidade, um primeiro eurocêntrico, por onde a “[...] modernidade é uma emancipação, uma saída da inocência por um esforço da razão como processo crítico, que abre a humanidade a um novo desenvolvimento do ser humano. [...]. Os fenômenos históricos chaves para a implementação do princípio da subjetividade (moderna) são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa. [...]. Denominamos essa visão de eurocêntrica, porque indica como ponto de partida da Modernidade fenômenos intra-europeus, e que o desenvolvimento posterior não necessita mais do que a Europa para explicar o processo”, bem como, de outro lado, um conceito de modernidade num sentido mundial, a partir da conquista em 1492, pois “anteriormente a essa data os impérios ou sistemas

Conforme delimitado na introdução acima, esta primeira parte do trabalho será usada para reconstruirmos, em linhas gerais, a Teoria do Estado, a partir de um diálogo, sempre que possível, entre os autores identificados como clássicos para esse estudo, e que compreendem, em sua quase totalidade, teóricos de matriz europeia, e autores latino-americanos.

No entanto, para ser possível darmos início a essa proposta será importante fixarmos uma data, um ano, que demarque a transição entre os pensamentos medievais e os modernos, o que nos possibilitará uma melhor compreensão dos fundamentos que aqui são usados para percepção temporal da história moderna, já que, como se verá abaixo, serão dos séculos que antecederam a modernidade, bem como dos primeiros séculos de seu desenvolvimento, que extrairemos as linhagens do Estado Nacional Moderno.

A data escolhida, pela proposta apresentada ao trabalho já na introdução acima, é o ano de 1492 que – mesmo não sendo adequado percebemos a história da humanidade a partir de datas exatas, pois essa datação histórica ajuda a encobrir muitos aspectos importantes que antecederam ou foram posteriores ao evento em estudo – é aqui trabalhado como exemplo de ruptura paradigmática e epistemológica inerente ao fim do período medieval europeu e início da era moderna.

Em relação ao que se desenrolou a partir de 1492 acerca da periferação do restante do mundo em face da Europa, Todorov (2010) destaca que há um simbolismo inerente a referida data, no sentido de que 1492 pode ser compreendido como o símbolo

culturais coexistiam entre si. Somente com a expansão portuguesa desde o século XV, que chega ao extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o lugar de uma só história mundial” (DUSSEL, 2000, p. 27 – *tradução nossa*).

⁶⁰ Conforme se perceberá em tópico específico abaixo, em que pese haver a possibilidade da existência de percepções distintas, compreende-se aqui que o surgimento – mas, principalmente, o desenvolvimento mais proeminente – do capitalismo, enquanto sistema social de regulação das relações econômicas que, num primeiro instante, se pautou pela exploração das terras – e de seus povos originários – advindas das conquistas europeias no *além-mar*, mas que hoje se caracteriza pela globalização de seus dogmas, em especial, do consumismo como *modus operandi* do mundo líquido-moderno, se deu nesse mesmo contexto de formação do pensamento moderno. É a partir dessas premissas, por exemplo, que Wallerstein nos apontará que “a gênese desse sistema social se situa na Europa no final do séc. XV; que, de lá para cá, ele se expandiu no espaço até cobrir todo o planeta no final do século XIX; e que ainda engloba a Terra inteira” (2001, p. 18).

histórico de surgimento da modernidade europeia por onde, a alteridade humana se produz em movimento duplo, ou seja, ela é tanto reconhecida, como negada⁶¹.

Essa perspectiva de Todorov se dá pelo fato de que a partir de 1492, foi possível, de um lado, deflagrar um movimento de repúdio ao *outro*, ao diferente, ao diverso, que existia internamente na Europa da época – o que pode ser visto a partir da vitória espanhola sobre os mouros na batalha que desencadeou a queda do Império de Granada⁶², como visto, último reduto mulçumano da região.

E de outro, através da ‘descoberta’ do *outro*, do diferente, que estava no exterior, no além-mar, por meio dos movimentos de ‘domínio do mar’ pelos Espanhóis – e mais tarde, também pelos Portugueses – que desencadearam a conquista do que posteriormente veio a ser conhecido como América (TODOROV, 2010, p. 69), estabelecendo, assim, as premissas para efetivação do repúdio ao estranho, diferente, ao outro externo.

A referida data, portanto, será identificada neste trabalho, num sentido que irá para além daquilo que numericamente representa – um marco temporal – sendo compreendida como um conceito – uma ideia – representativo do momento máximo

⁶¹ Sobre esse movimento de negação do *outro* externo, Dussel nos chama atenção para o fato de que tal perspectiva pode ser melhor entendida, no momento em que grandes pensadores europeus modernos, tais como, por exemplo, Hegel, expressaram o ideal de inferiorização de povos inteiros, a partir do padrão europeu, ao reconhecer, no caso hegeliano, que o continente africano, por exemplo, era formado, essencialmente, por *homens brutos*, o que fazia daquelas terras, um local sem história, o que, via de consequência, o transforma em um local sem conhecimento, sabedoria, sem importância (DUSSEL, 1994, p. 17), ou seja, o colocava do outro lado da linha, o lado onde “[...] não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para inquirição científica (SANTOS, 2010a, p. 34). É a partir de então que o sentido da busca pela alteridade é importante, pois “o desenvolvimento do ser humano como pessoa moral passa, necessariamente, pela construção da identidade do eu, não apenas pelo reconhecimento de sua própria condição, como também do outro, através do princípio da alteridade” (SISCAR, 2012, p. 44).

⁶² Acerca de tais fatos e aquilo que representam em termos de racialização do mundo periférico ao centro hegemônico eurocêntrico, insito a estética moderna, Losurdo destaca que “o silêncio sobre o racismo colonial permite ocultar também o fato de árabes e islâmicos terem sido as primeiras vítimas dos processos de racialização que se desenvolveram no Ocidente” (2010, p. 154), o que nos permitirá, a partir de então, entender melhor a paisagem ideológica de nossos dias atuais frente ao povo islâmico, subalternizado pela colonialidade do poder eurocêntrico ascendente com o Estado moderno. No mais, atualmente, “num mundo que se gaba de uma capacidade, sem precedentes, de melhorar as condições humanas com a reorganização das atividades em bases regionais, o racismo expressa a convicção de que certa categoria de seres humanos não pode ser incorporada à ordem nacional, seja qual foi o esforço que se faça” (BAUMAN, 1998b, p. 87).

das discussões e circunstâncias fáticas, responsáveis pela origem e desenvolvimento da racionalidade moderna.

O ano de 1492, foi assim, um momento único na história humana, como tantos outros anteriores ou posteriores a ele, mas que tiveram essa mesma natureza de ruptura, de transformação, em que se formou o ideário de superioridade (política, econômico-social e cultural) da Europa em face de todos os demais povos do mundo⁶³, pois, dentre outros aspectos, “[...] a experiência não só do “descobrimento”, senão, especialmente, da “conquista” será essencial na constituição do “ego” moderno, não só como subjetividade, senão também, como a subjetividade do “centro” e do “fim” da história (DUSSEL, 1994, p. 21 – *tradução nossa*)

A Europa passou, a partir de então, a ser percebida como o centro – eurocentrismo – do mundo, o local de onde tudo o que perfaz o melhor, o bom, o belo, é identificado, e de onde todos os demais povos e localidades passaram a se configurar como sua periferia, fato esse que contribuiu, sobremaneira, para o desenrolar do processo de encobrimento e subordinação daqueles que passaram a ser vistos como *povos bárbaros*⁶⁴, cujo modo de ser (sua cosmovisão) não representava a estética europeia “[...] e sua falácia desenvolvimentista” (DUSSEL, 1994, p. 13 – *tradução nossa*).

⁶³ Ao compreender os aspectos decorrentes da conquista europeia do *Novo Mundo*, Quijano destacará que a premissa epistemológica, subjetiva e racional, de identificação da superioridade europeia, decorrerá do fato de que “[...] o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo [...], desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o etnocentrismo” que, no caso Europeu, como discutiremos abaixo, tinha como traço fundamental, uma justificação fundamentada na classificação racial da população mundial, produzida após a conquista da América, de modo que “a associação entre [...] o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, *naturalmente superiores*” (2005a, p. 121).

⁶⁴ Uma das designações identificativas dos povos não europeus, se dava pela alcunha de bárbaros. Essa expressão, no caso latino-americano e africano, possibilitou ao colonizador europeu, dominar, subjugar e, quando necessário, exterminar os povos originários dessas terras. Contudo, sobre a barbaridade inerente, ou não, aos povos não europeus, Wallerstein destaca que, a partir de compreensão extraída da obra do Frei Bartolomeu de Las Casas, mesmo tendo sido essa expressão, usada pelos colonizadores europeus da época do ‘descobrimento’, como fundamento para justificarem o morticínio dos povos originários de *Abya Yala* (mais tarde, América Latina), a barbaridade não diz respeito ao povo em si, mas, tão somente ao indivíduo que a comete, pois “[...] se alguém é definido como bárbaro porque tem comportamento selvagem, então podemos encontrar tais pessoas em todas as partes do mundo. [...]. Se limitarmos a palavra bárbaro ao significado de comportamento monstruoso de fato, pode-se dizer que esse tipo de comportamento é bastante raro socialmente restringido mais ou menos no mesmo grau em todos os povos” (2007, p. 35-36). Sendo assim, em qualquer meio social é factível “um bárbaro” ser encontrado. Contudo, a marca da barbaridade imposta pelo colonizador aos povos colonizados durante o desenvolvimento do colonialismo, sobretudo, latino-americano após a conquista, pode ser identificativo daquilo que Losurdo afirma ao destacar que os ‘assassinos’ ou ‘os

Corroborando com tais premissas histórias, é possível perceber a partir de Dussel (1994), que o modo de ser europeu, portanto, transformou os povos originários das Américas, e depois também, os povos negros retirados do continente africano para serem escravizados, em matéria bruta, em mão de obra para os interesses do colonizador europeu, pois

[...] os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, senão como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como matéria do ego moderno. [...]. O outro é a “besta” de Oviedo, o “futuro” de Hegel, “a possibilidade” de O’Gorman, “a matéria bruta” para Alberto Caturelli: massa rústica “descoberta” para ser civilizada pelo “ser” europeu da “Cultura Ocidental”, mas encoberta em sua alteridade (DUSSEL, 1994, p. 36 – tradução nossa).

Esse movimento de escravização dos habitantes originários *Abya Yala* (América Latina) e, posteriormente, dos povos africanos, através de um fluxo migratório forçado, conforme percebido acima, foi identificado como instrumento necessário para a conquista, bem como para sua afirmação, da metrópole face a colônia⁶⁵, ou seja, a Ameríndia e tudo o que nela existia, constituiu-se em estrutura fundante do modo de ser moderno (DUSSEL, 2012, p. 58)⁶⁶.

Outro exemplo claro desse contexto de dominação e de imposição europeia enquanto *Ser*, povo, superior aos demais, pode ser visto na conduta de Cristóvão Colombo – um dos maiores “descobridores” da época em debate – de, ao se deparar com as

terroristas’ sempre são procurados entre os povos dos Estados colonizados, sendo que, contra eles é legítimo, ou no mínimo, aceitável, o uso de qualquer tipo de força ou armamento (2010, p. 52).

⁶⁵ Portanto, “[...] de um modo ou de outro, a mão-de-obra ameríndia foi o alicerce do progresso econômico das colônias e da riqueza que logo começou a fluir dali para a Europa” (CREVELD, 2004, p. 429). Contudo, o movimento escravagista inerente a conquista e dominação do colonizador europeu no continente Americano e Africano, não se deu, também na metrópole, no centro, pois enquanto a “[...] periferia (Europa oriental e a América espanhola) utilizava trabalho forçado (escravidão e trabalho obrigatório [do índio] em cultivos para o mercado [mundial]). O centro utilizava, cada vez mais, mão de obra livre” (WALLERSTEIN, 1974, p. 144, *apud* DUSSEL, 2012, p. 59).

⁶⁶ Sobre o fato da Ameríndia ter sido essencial para a construção de um centro hegemônico europeu, durante a modernidade, e mais, acerca do uso, por esse centro, de mão de obra escrava, como base desse processo de afirmação histórico-hegemônica, Dussel destaca que “[...] de 1492 a 1500 são colonizados cerca de 50 mil quilômetros quadrados (no Caribe, Terra Firme: de Venezuela ao Panamá). Em 1515, mais de 2 milhões de km² (que é uma extensão maior que toda a Europa “centro”), atingindo mais de 25 milhões (cifra baixa) de indígenas, muitos dos quais são integrados a sistemas de trabalho que produzem valor (no sentido estrito de Marx) para a Europa “central” [...]. A partir de 1520 será preciso acrescentar os escravos das plantações que provêm da África (cerca de 14 milhões até a época final da escravidão, no séc. XIX, incluindo Brasil, Cuba e Estados Unidos). Este enorme espaço e população dará à Europa, centro do sistema-mundo, a vantagem comparativa definitiva com relação ao mundo mulçumano, à Índia e à China” (2012, p. 58).

terras recentemente “descobertas” – mas, enormemente, já povoadas – ter sido um ato de dominação, de subjugação de todos aqueles povos originários daquelas terras, em face da Coroa por ele representada.

Colombo, assim, tomou posse daquelas terras americanas em benefício da Coroa Espanhola⁶⁷ (TODOROV, 2010, p. 39), fato esse que pode ser visto como exemplificação das práticas destacadas acima, representativas, nas palavras de Souza Filho, dos atos de negação da alteridade do *outro* indígena, como mecanismo inerente a formação e estabelecimento dos Estados nacionais⁶⁸ modernos, haja vista que,

[...] não se podia conceber enclaves de grupos humanos com direitos próprios de coletividade, não reconhecidos nem integrados no sistema do Direito estatal. Os povos indígenas deveriam ser esquecidos, para dar lugar a cidadãos livres, sempre individuais, sempre com vontade individual, sempre pessoa. Sendo pessoa, o Estado ou o indivíduo indígena, seria titular de direitos e os teria garantidos. O índio, não o seu grupo, sua comunidade, sua tribo ou o seu povo (2009, p. 62).

A dominação perpetrada pela conquista e imposição da racionalidade europeia em face do *outro*, do diferente, do diverso, do bárbaro, é inerente, portanto, ao mecanismo

⁶⁷ Sobre o papel central da Coroa Espanhola na construção da racionalidade moderna ao dar origem ao movimento colonizador com a conquista da América, Dussel nos chama atenção para o fato de que “é importante incluir a Espanha no processo originário da Modernidade, já que ao final do século XV era ela a única potência europeia com capacidade de “conquista” territorial externa (o que já havia provado na “reconquista” de Granada), porquê dessa maneira a América Latina redescobrirá também seu lugar na história da Modernidade. Fomos a primeira “periferia” da Europa moderna” (1994, p. 12 – *tradução nossa*). Neste ponto também são importantes as palavras de Ribeiro ao destacar a transição do medievo para a modernidade a partir de um cenário em que “[...] se extinguiram milhares de povos, com suas línguas e culturas próprias e singulares, para dar nascimento às macroetnias maiores e mais abrangentes que jamais se viu. O motor dessa expansão era o processo civilizatório que deu nascimento a dois Estados nacionais: Portugal e Espanha, que acabavam de constituir-se, superando o fracionamento feudal que sucedera à decadência dos romanos” (1995, p. 39).

⁶⁸ Neste ponto, importantes também são as palavras de Boaventura de S. Santos, para quem “o fato de a América ter se organizado em Estados Nacionais muito cedo, quando a Europa o fazia, não ajudou muito para mudar a sorte dos povos que aqui viviam. As guerras de independência no início do século XIX acabaram por não ter um cunho libertador, apesar do esforço de homens como Tiradentes, Bolívar e Artigas. As lutas, que tiveram o apoio guerreiro e decisivo dos povos indígenas, não conseguiram construir Estados livres e realmente independentes, que caminhassem segundo a vontade dos diversos povos que o compunham; simplesmente trocaram o colonialismo ibérico pelo inglês. Criados os Estados nacionais, esquecidos os povos indígenas, sempre servindo a interesses estrangeiros, os governos passaram a ampliar as fronteiras agrícolas e buscar novas e interessantes riquezas no interior, tratando os povos locais como embaraço e entrave ao desenvolvimento. Nessa política, suas terras, vidas e sociedades foram novamente violadas”. Para maiores esclarecimentos acerca da visão do citado autor sobre o processo de formação dos Estados Nacionais e as violações perpetradas às comunidades originárias de *Abya Yala*, ver SANTOS, Boaventura de S. **Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, Cap. 3, p. 75-76.

colonizador⁶⁹ moderno desencadeado a partir dos eventos de 1492, cujo desdobramento deu origem a formação, conforme já alertado acima, de um centro hegemônico (a Europa, o *Norte Global*) e de uma periferia (o *Sul Global*).

Haja vista o fato de que “[...] a racionalidade moderna é, na Europa, uma planta cuja seiva é nutrida desde o começo, pelas relações de poder entre a Europa e o resto do mundo” (QUIJANO, 1988a, p. 57 – *tradução nossa*), pois “a civilização superior tem aqui, em última análise, também um direito superior”, de modo que os europeus, em sua parte ocidental, amontoados num exíguo espaço territorial, “[...] têm o direito de ocupar o solo que os selvagens não sabem devidamente frutificar” (LOSURDO, 2006, p. 31).

Acerca desse contexto, bem como de seus desdobramentos (sociais, políticos, econômicos, mas, especialmente, culturais) Dussel nos alerta para o fato de que se formou, a partir de então, um *imaginário de colonizador*, um contexto em que a Europa passou a ser vista como “[...] a verdade absoluta que se determina ou se realiza por si mesma sem dever nada a ninguém”, o que, na verdade, para ele, não passou de uma “organização ideológica e deformante da história” (2012, p. 51)⁷⁰.

É dessa compreensão apresentada por Dussel (2012) – bem como de outras que demarcam nosso tempo atual – que na segunda parte deste trabalho, discutiremos a necessidade de colocarmos as bases racionais de compreensão do Estado Nacional Moderno e Europeu em discussão, sobretudo a partir da desmistificação da perspectiva hegemônica de que em *Abya Yala* (América Latina) não existia, ao tempo

⁶⁹ Ao discutir esse mecanismo colonizador, Mamani chama atenção para o fato de que a colonização indígena dos habitantes originários de *Abya Yala*, ter se efetivado a partir de um plano ideológico, religioso e, sobretudo, econômico, de modo que “no plano ideológico, a conquista buscou justificar o etnocentrismo europeu e a ideia do bom e do mal selvagem, do complexo de superioridade, da percepção falsa de um vazio cultural dos povos conquistados, de que a terra não era dos indígenas. No plano religioso a empresa colonial impulsionou a conversão e a secularização. No plano econômico, o europeu se fez dono das riquezas naturais, para exportar matéria prima à Europa e sobre explorar os indígenas com numerosos trabalhos e pagamento de tributos” (2014, p. 3 – *tradução nossa*).

⁷⁰ Para Dussel, a modernidade europeia “[...] é um fenômeno que vai se mundializando; começa pela constituição simultânea da Espanha como referência à sua periferia (a primeira de todas, propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). Simultaneamente, a Europa (com uma diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se transformando no “centro” (com um poder super-hegemônico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França...) sobre uma periferia crescente (Ameríndia; Brasil e as costas africanas de escravos [...]). Então a Modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do sistema com centro e periferia” (2012, p. 52).

da conquista e colonização territorial, uma racionalidade própria⁷¹, mesmo aqui vivendo milhões de pessoas, existindo cidades muito desenvolvidas, se comparadas, inclusive, aos padrões das cidades europeias.

Inclusive, essa percepção necessária de desmistificação latino-americana, pode ser percebida, inclusive, com as palavras do próprio colonizador europeu. É o que, por exemplo, podemos retirar dos escritos de Fernando Cortez⁷² – talvez o maior ‘desbravador’ da Coroa Espanhola em terras americanas – ao ter narrado, em cartas que rotineiramente enviava a mencionada realeza, entre outras coisas, que

os espanhóis [...] falaram especialmente de um acampamento entrincheirado como fortaleza, que era maior, mais resistente e mais bem construído que o castelo de Burgos. [...]. A torre principal é maior do que a torre da catedral de Sevilha. [...]. Isto lembra o mercado de sedas de Granada, com a diferença de que tudo aqui é em maior quantidade. [...]. O mercado de Tenoxtitlán é uma grande praça toda cercada de pórticos e maior que a de Salamanca. [...]. Só posso dizer que na Espanha não há nada de comparável (TODOROV, 2010, p. 185).

Portanto, sobre tais circunstâncias acerca da importância histórica do ano de 1492, é possível concluirmos que “[...] nenhuma outra data é tão indicada – apesar de todo termo que separa duas épocas ser arbitrário – para demarcar o início da modernidade, do que o ano 1492”, pois, foi a partir dessa data que “[...] os homens descobriram a totalidade de que fazem parte. Até então, formavam uma parte sem o todo” (TODOROV, 2010, p. 7).

A partir de então, tendo sido fixado o marco temporal de demarcação da ruptura da racionalidade medieval para ascensão dos alicerces inerentes a modernidade, é preciso também chamar atenção para outras características que são importantes para

⁷¹ É o que Hegel induz a pressupor que a Europa cristã moderna nada tinha a aprender com os outros mundos, os outros povos, as outras culturas, pois possuía, em si mesma, a sua plena realização, conforme nos revela Dussel (1994, p. 19).

⁷² Contudo, é necessário chamar atenção nessa passagem, para o fato de que Cortez, enquanto ‘desbravador’ não via os povos originários de *Abya Yala* – uniformizados com a alcunha de índios – nos mesmos termos em que eram identificados por Cristóvão Colombo (esse, que os reduzia a meros objetos a serem usados em benefício da Coroa Espanhola), mas, isso não pode nos levar a crer, que Cortez identificava-os como sujeitos, tal como aos europeus (neste caso, os espanhóis), pois para ele, os integrantes desses incontáveis povos índios, eram sujeitos inferiores, cuja identidade era reduzida a produção de artesanatos ou realização de malabarismos. Ou seja, também em Cortez, em que pese a passagem acima, é possível identificarmos uma distância seletiva entre o europeu e o indígena (TODOROV, 2010, p. 188 e 189).

a origem e, sobretudo, desenvolvimento do Estado nacional e que decorrem, também, desse cenário.

Em especial aquelas características que são inerentes a formação, por exemplo, de uma racionalidade econômico-social a partir do estabelecimento dos desígnios de um modelo capitalista em ascensão e que se fincou – primeiramente, através de uma realidade mercantilista-extrativista; desenvolvendo-se, posteriormente, sob bases industrial-liberais, até chegarmos ao que temos hoje (uma sociedade globalizada e hiperconsumista)⁷³ – como instrumento de condução dos interesses do colonizador europeu e que ajudaram a estruturar e hegemonizar, ou seja

O estado moderno nasce de uma aliança entre o rei, a nobreza e a burguesia⁷⁴. A proteção desta estrutura do Estado aos interesses burgueses permitirá então o desenvolvimento do capitalismo, o enriquecimento da burguesia e a sua posterior tomada de poder. Lembremos que a aliança entre a burguesia e nobreza não se rompeu. Até hoje as monarquias parlamentares europeias exemplificam o sucesso desta parceria (MAGALHÃES, 2012a, p. 22).

⁷³ Neste ponto, Magalhães nos chama atenção para o fato de que “[...] a invasão do mundo, começando pela América, é fundamental para o desenvolvimento do sistema econômico criado pelos europeus, o capitalismo. Não haveria capitalismo e o poderoso processo de industrialização da Europa (incluindo o EUA mais tarde) sem as riquezas retiradas das Américas (ouro, cobre, prata, madeira, e diversas outras riquezas do subsolo, solo e supersolo) inicialmente, assim como as riquezas da Ásia e África (2012a, p. 19). E mais, segundo o citado autor, “neste momento de globalização moderna, o mercado global cria padrões de comportamento e valores uniformizados em escala global, fundamental para o sucesso do capitalismo global. Parcelas cada vez maiores de pessoas são convertidas ao credo do capitalismo: o individualismo e a competição permanente. Os cidadãos são convertidos em consumidores” (2012a, p. 19).

⁷⁴ Portanto, “o que passa a caracterizar, cada vez mais, a sociedade é a luta entre as Casas de príncipes [...]”, pois os “conflitos entre essas Casas principescas e a pequena nobreza que vivia no seu domínio estavam sempre eclodindo, e durante muito tempo continuaram perceptíveis as tensões entre elas” (ELIAS, 1993, p. 109). E mais, ainda nesse contexto beligerante de onde surge o Estado moderno como resultado da vitória dos Reis – casas principescas – sobre os demais centros de poder, conclui Elias que “nos séculos XI, XII e XIII, a luta pela terra, a rivalidade entre um número cada vez menor de famílias de guerreiros, era o principal impulso por trás da formação de territórios maiores. A iniciativa coube às poucas famílias de guerreiros em ascensão, às Casas principescas, sob cuja proteção floresceram as cidades e o comércio” (1993, p. 117). Ou seja, o Estado que se forma com o desenvolvimento da racionalidade moderna, possui seus fundamentos nela fincados, pois “[...] para que o poder do rei (ou do Estado) seja reconhecido, este rei não pode se identificar particularmente com nenhum grupo étnico interno”, de modo que “[...] a construção de uma identidade nacional se torna fundamental para o exercício do poder soberano” (MAGALHÃES, 2012a, p. 23). Portanto, ao surgir como construção histórica, cultural, social e política dessa racionalidade, o Estado nacional moderno passou a ser percebido como novo modelo de pacto para a vida em sociedade, substituindo o já ultrapassado feudalismo. Assim, conclui Cueva, que esse Estado moderno poderá ser percebido como o “[...] fantasma que fora inventado pelos possuidores da terra e da riqueza para impor coativamente aos sem terra e sem riqueza, o respeito à propriedade privada. [...]. É ele a organização que serviu aos donos de escravos, aos proprietários da terra, a nobreza e a burguesia para dominar as grandes massas humanas e explorar seu trabalho” (1996, p. 8 – *tradução nossa*).

Em atenção a essa visão exposta a partir da obra de Magalhães (2012a), importantes também são as compreensões de Cueva sobre o processo político, social e econômico de onde desencadeou-se a formação do Estado moderno, haja vista que para ele o Estado moderno deve ser entendido, como o resultado, de um lado, “[...] das disputas políticas entre os poderes medievais: a igreja e o império; a igreja e o Rei da França; este mesmo monarca e o Imperador; e entre os Reis e os senhores feudais; e de outro, pela formação das comunidades nacionais” (1996, p. 45), o que, segundo o supracitado autor, nos ajudará a explicar por qual motivo a forma fundamental do Estado moderno foi sempre a Monarquia (1996, p. 48).

Outro aspecto importante que será discutido nesta primeira parte do trabalho, decorre da necessidade de compreensão de tudo o que se desencadeou no processo, ao longo do desenvolvimento do Estado nacional moderno, de formação de uma identidade nacional, como estética eurocêntrica do poder, ou seja, um debate que não é novo, mas que fez parte do nascimento da modernidade (SANTOS, 1994, p. 32).

Neste momento, poderemos aproximar a leitura latino-americana e descolonial àquela desenvolvida pelas teorias clássicas que explicitam esse movimento, como forma de revisitarmos suas bases epistemológicas, já que, em sua maioria, esquecem o papel central, da América Latina no desenrolar desse cenário e tempo coloniais onde se afirmou, ideologicamente, a superioridade de um *modus vivendi* europeu.

A partir de então, conforme se verá abaixo, aqui o trabalho se dividirá entre três partes, cada qual responsável por desenvolver tais – e outros – aspectos importantes para a compreensão das linhagens do Estado Nação, através de uma releitura dos fundamentos que justificam a origem e desenvolvimento do pensamento moderno, necessária para que seja, também, viável e possível efetivarmos uma análise mais próxima da realidade latino-americana desse modelo nacional de Estado e da importância que teve – e ainda possui – o modelo capitalista para sua afirmação e expansão, identificado como única possibilidade racional dos seres humanos se relacionarem, economicamente, entre si ou com a natureza.

1.1 – As Linhagens Medievais do Estado⁷⁵ Nacional Moderno⁷⁶

Antes de darmos início a presente análise aqui proposta, é importante destacar que a perspectiva acerca do Estado que será construída no primeiro momento desse ponto do trabalho, partirá da compreensão de que o Estado é um fenômeno recente, ou seja, a revisão aos clássicos da teoria geral do estado proposta aqui, buscará identificar, que na visão desses autores, o Estado possui uma existência recente, mesmo que, na segunda metade do referido ponto do primeiro capítulo aqui trabalhado, se estabeleça uma perspectiva diversa.

Desta feita, é necessário compreender, que ao longo do texto que aqui se inicia, bem como pelas demais partes do trabalho, a racionalidade por detrás do entendimento acerca das teorias que estudam o Estado, sofrerá uma alteração que, pelos objetivos aqui traçados, é proposital.

Feito essa primeira e importante ressalva, e mais, tendo sido fixada a data que marca a mudança da racionalidade medieval para a moderna, bem como sido apresentado as principais características que balizaram esse período, é importante que retomemos, daí em diante, o caminho proposto na introdução acima, de revisitarmos os fundamentos que ainda hoje delimitam as bases de compreensão do Estado nacional moderno.

⁷⁵ Para a caracterização dessa primeira parte de revisão do Estado, é preciso compreendê-lo como uma “invenção” moderna, tal como expõe Creveld ao destacar que o Estado “[...] é invenção relativamente recente. Durante a maior parte da história, e em especial da pré-história, existia governo, mas não Estados [...]” (2004, p. 2), ou seja, para ele “[...] nem os gregos nem os romanos jamais consideraram o Estado uma entidade abstrata distinta dos cidadãos. Nos casos em que diríamos “o Estado”, eles escreveriam “o público” ou “o povo”; [...]. Assim, o pensamento pré-moderno, independentemente de civilização ou grau de desenvolvimento, não conseguiu conceber a corporação como entidade jurídica abstrata distinta de suas autoridades e de seus membros. [...]. Já que não existiu Estado, a única maneira de criar unidades políticas maiores que as chefias e as cidades-Estado levava ao império com todas as suas imperfeições” (2004, p. 82).

⁷⁶ O sentido de ruptura que podemos retirar, conforme delimitado acima, do ano de 1492, também é importante para assentar, como discutido, as bases de formação moderna do Estado, mesmo que este, conforme se buscará compreender aqui, possa ser percebido em seus alicerces racionais, ainda quando a racionalidade medieval pairava sobre a Europa, pois, segundo afirma Magalhães “[...] o estado moderno surge da falência do sistema feudal, descentralizado, multiétnico, multilinguístico, com a existência de esferas fragmentadas de poder” (2012a, p. 22).

Assim, concretizada essa revisitação, teremos condições de introduzirmos uma perspectiva diferente a essa *Teoria Clássica do Estado*⁷⁷, que ajudará a explicar e consubstanciar nossa compreensão acerca da existência de fundamentos para o referido modelo estatal, que podem ser percebidos antes mesmo da transformação na racionalidade europeia e mundial conduzida após 1492, ou seja, uma perspectiva que marca as linhagens medievais do Estado nacional moderno.

Etimologicamente a palavra Estado tem sido usada frequentemente durante toda a histórica de construção da vida humana em sociedade⁷⁸, desde a antiguidade até nossos dias, de modo que Jellinek (2000) nos chamará atenção para o momento – Séc. XVI – em que essa palavra passa a designar, genericamente, um modelo de organização social a abarcar todas aquelas formas, até então, identificativas da vida em sociedade, de uma comunidade política, ou seja

A necessidade de uma palavra geral que compreendesse a formação total do Estado foi atendida na Itália. Para a pluralidade dos Estados Italianos não era acertado se servir das palavras reino, império, terra, nem bastava cidade para expressar o caráter dos Estados de Florença, Veneza, Gênova, Pisa, etc. E então é quando começa a usar-se a palavra Estado, que vai unida ao nome de uma cidade: Estado de Florença, etc. [...]. Com a aparição da ideia moderna de Estado, nasce, igualmente a voz que lhe corresponde. [...], Maquiavel (2000, p. 155 – *tradução nossa*).

⁷⁷ Por teoria clássica entendemos aqui os contornos e os estudos sobre o Estado desenvolvidos, dentre outros importantes autores, especialmente, por R. Carré de Malberg, Georg Jellinek, Reinhold Zippelius, Wolfgang Reinhard e Hans Kelsen.

⁷⁸ Esse uso comum e frequente da palavra Estado, é identificado por Jellinek ao afirmar que essa palavra “[...] tem sido aquela que frequentemente tem traçado o caminho da ciência de um povo ou de uma época. Os gregos usaram a palavra Estado de forma sinônima a Cidade, razão fundamental pela qual a ciência do Estado entre os gregos constituiu-se para estudar o Estado-Cidade ou a Cidade-Estado, e nunca pode chegar, assim, a compreender o Estado como um ente dotado de grande extensão territorial. [...]”. E mais, “a terminologia política dos romanos correspondia ao mesmo tipo. O Estado é a cidade, a comunidade dos cidadãos ou a *res pública*, isto é, a coisa comum ao povo todo, que é precisamente que corresponde a expressão grega. [...]”. Em oposição a concepção de Estado da antiguidade e do modo como era designado, na Idade Média usualmente se usava os nomes *Land*, terra. [...] Ainda quando esta maneira de conceber o Estado o faça aplicável tanto aos grandes como aos pequenos, lhe falta determinação e limitação, porque de um lado, deixa de compreender em si os Estados cidades, e de outro, considera como tais, formações que não são Estados, por exemplo, territórios e províncias (2000, p. 153-155 – *tradução nossa*). Portanto, é importante que não observemos o Estado como um “acidente de percurso”, ou seja, como algo que invariavelmente, ocorreu aos seres humanos, pois, segundo Pomer (1985, p. 6) “[...] o Estado não constitui uma fatalidade inerente à condição humana [...]”. O Estado é um produto da história”.

A palavra *Stato*⁷⁹ (Estado), designativa do que hoje compreendemos como Estado⁸⁰, neste sentido, possui ascendência italiana⁸¹ e pode, conforme identificado por Jellinek (2000, p. 155), ser atribuída a Nicolau Maquiavel⁸², em sua obra *O Príncipe*⁸³, do início do Séc. XVI.

Após essa concisa explicação das origens etimológicas e temporais da palavra Estado em seu sentido usado até nossos dias, é importante, mesmo que brevemente, passarmos pelas compreensões que a teoria clássica de estudo do Estado, destacada acima, possui acerca de sua existência e estruturação desde a Antiguidade (grega e

⁷⁹ Para Jellinek a palavra Estado, diferentemente de outros termos, é de simples compreensão, pois “do ponto de vista científico não há termo algum tão útil e fácil como o Estado, pois não necessita de nenhuma representação auxiliar que poderia nos levar a uma dualidade em seu sentido ou que lhe deixe confusa (2000, p. 158 – *tradução nossa*).

⁸⁰ A visão racional construída para o Estado durante a afirmação da Modernidade, produziu o sentido – existente até nossos dias – de que o Estado “[...] é uma entidade abstrata, que não se pode ver, ouvir nem tocar” (CREVELD, 2004, p. 1). E mais, esse Estado não será confundido nem com seus governantes, nem como os seus governados, mesmo que inclua a todos e, inclusive, se coloque sobre eles, pois o “[...] o Estado não é simplesmente um Poder político: é o Poder maior. [...] o Estado é poder institucionalizado” (POMER, 1985, p. 7).

⁸¹ Após ter sido introduzida ao mundo das ciências e estudo político o sentido dado por Maquiavel, a palavra Estado se espalhou por toda a Europa durante os séculos XVI e XVII, de modo que “no curso dos séculos XVI e XVII a palavra Estado penetrou também na língua francesa e alemã. Na França foi empregada por Bodin em 1576 em sua obra *Os Seis Livros da República*, por onde, ao falar do Estado, o chamou de *Estat*, uma forma determinada de Estado, a partir da qual fala de Estado Aristocrático e Estado popular. Algumas décadas depois, a palavra *Estat* também foi usada por Loyseau, no mesmo sentido amplo e compreensivo em que usava Maquiavel a palavra em italiano correspondente àquela. Na Inglaterra empregava Shakespeare, frequentemente, *State* no sentido técnico de Estado. Na Alemanha manteve-se duvidoso durante muito tempo a significação de *status*. No começo do século XVII se falou pela primeira vez de *status rei publicae* como expressão abreviada para indicar todo o *status*, em oposição a corte, ao exército e as câmaras dos Estados, querendo significar, portanto, com aquilo, o Estado total dos assuntos gerais do país” (JELLINEK, 2000, p. 156 – *tradução nossa*).

⁸² Em relação a importância de Maquiavel para a afirmação da necessidade de se estudar e teorizar o Estado, no início do séc. XVI, importantes são as palavras de Cueva para quem “Maquiavel foi um filho de seu século, pois foi, ao mesmo tempo, o fundador revolucionário da ciência política moderna, não somente porque separou o estudo dos principados e repúblicas da teologia, senão também porque foi o primeiro renascentista que continuou o método aristotélico e analisou os problemas do poder político tal como se davam na realidade e porque, ademais, foi quem apartou a ciência política da ética tradicional e a estudou em harmonia com os fatos diários da vida [...]” (1996, p. 61 – *tradução nossa*).

⁸³ É dessa emblemática e importante obra que, lida e relida até os nossos dias, inclusive, podemos retirar a máxima de que “todos os Estados e todos os governos que exerceram ou exercem certo poder sobre a vida dos homens são repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 2006, p. 5). É importante destacarmos também, a partir de então, que a transformação do sentido dado a palavra Estado, através de Maquiavel, não se deu por acaso ou por acidente, pois o contexto em que o citado autor vivera, foi sobremaneira importante para a afirmação dessa nova realidade estatal, de modo que é possível dizer que Maquiavel viveu uma realidade Europeia nova, uma realidade “[...] cujas nações e povos, firmemente assentados sobre territórios determinados, haviam formado comunidades plenamente unidas, independentes umas das outras e com um poder político que havia logrado centralizar todos os poderes públicos. Essas novas unidades haviam mudado a hierarquia medieval e destruído o sistema feudal: eram comunidades territoriais com um poder político unitário” (CUEVA, 1996, p. 43 – *tradução nossa*).

romana⁸⁴) e, posteriormente, na Idade Média, para que nos seja possível compreender como tais autores concluem ser a modernidade⁸⁵ o *locus originarium* do Estado nacional tal como compreendido ainda hoje.

Ressalta-se que a brevidade da análise aludida acima decorre, tanto do recorte inerente a proposta deste trabalho, bem como das premissas lançadas por Jellinek em sua Teoria Geral do Estado, ao destacar, a partir de sua compreensão do Estado como um fenômeno moderno, que “das primitivas formações dos Estados só havemos de fazer notar aquilo que é essencial ao conhecimento do Estado moderno” (2000, p. 282).

Nos primórdios das primeiras formações sociais, ainda sobre uma matriz nômade, não é possível extrairmos daí uma compreensão mínima que ligue tal contexto, ao que se designou, muito tempo depois, como Estado⁸⁶, sobretudo pelo fato de que essa forma

⁸⁴ Dentro do marco temporal designativo da Antiguidade, também é de se ressaltar a existência do Estado Oriental ou Teocrático. Contudo, não o faremos aqui, pois fugiríamos da finalidade proposta pelo recorte epistemológico de revisão das bases racionais das teorias clássicas do Estado destacadas acima, que o identificam como uma criação moderna e, via de consequência, Europeia. Portanto, para todos aqueles que buscarem maiores informações sobre a referida reconstrução histórico-oriental e teocrática do Estado na Antiguidade, ver CREVELD, Martin Van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 1-82; ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Trad. por PRELORENTZOU, Renato. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 237-328; JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad. por RÍOS, Fernando de Los. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 283-286.

⁸⁵ Um importante autor que desenvolve tal compreensão neste sentido, é Jellinek (2000, p. 267 – *tradução nossa*), para quem “[...] a concepção segundo a qual os fatos que constituem o Estado são fatos de direito, não existia na literatura grega. Não menos estranha foi aos romanos a ideia de uma origem jurídica da comunidade. A idade média, pelo contrário, não conheceu nem o conceito de independência e substatividade do Estado, nem a existência separada do direito público. [...]. O Estado resulta como uma relação contratual entre duas partes, povo e soberano, através do qual se determinam os direitos e deveres recíprocos”.

⁸⁶ Essa assertiva deve ser compreendida a partir do que se discute como momento designativo do Estado tal e qual o compreendemos hoje, cujas bases racionais, para a teoria clássica em comento, são inerentes a modernidade europeia. Contudo, é possível identificarmos a existência do Estado sempre que nos seja possível, identificar uma forma de organização social soberana, ou seja, aquela que não possui, sobre si, outra que lhe seja superior. Desse modo, não é simples identificar o momento exato em que uma dada organização social passa ser chamada de Estado, pois sempre que existiu ou existir a configuração de um poder de governo da vida social em comunidade, sem que lhe haja outro superior, poderíamos extrair daí uma racionalidade Estatal (JELLINEK, 2000, p. 264). Essa também é a compreensão de Malberg para quem “desde o ponto de vista da teoria jurídica geral do Estado, pouco importa a forma em que, de fato, se estabeleceu dita potestade, e como seus possuidores efetivos foram investidos dela: seja por sua própria força ou com o consentimento dos membros da nação, o Estado se acha realizado desde o momento em que, de fato, existem a cabeça do grupo certas autoridades que querem e atuam por isso, com uma potestade que se impõe de um modo estável e regular” (1998, p. 78 – *tradução nossa*). Desse modo, é possível concluirmos, que todo o processo de formação do Estado, do mais primitivo e simples, ao mais moderno e complexo, a formação do Estado se dá ao mesmo tempo da formação do Direito, “[...] de sorte que, historicamente, Estado e Direito tem estado desde o princípio entrelaçados um no outro” (JELLINEK, 2000, p. 266 – *tradução nossa*).

estatal só se desenvolveu quando esse *Homem* nômade se fixou em um dado local⁸⁷, ou seja, foi com a prática da vida sedentária inerente ao fim do nomadismo, que será possível identificarmos as primeiras formas primitivas de exercício de um poder de ordenação da vida social, pois

Com a ocupação das terras se fez necessário uma ordenação da propriedade, muito mais complicada do que era nos estágios anteriores da vida econômica. Os limites entre os bens comuns e os bens privados necessitam de ser assinalados. A família, como associação econômica, experimenta laços internos. A exploração do trabalho humano inicia-se com a escravidão doméstica e faz da guerra uma atividade constante da comunidade, encaminhada a alcançar trabalho escravo. A distinção entre aqueles que possuem algo, daqueles que não possuem, origina uma separação da sociedade, e onde há tribos vitoriosas que estabelecem seu domínio sobre os vencidos, acentua-se a oposição entre uma classe dominante e outra dominada [...] (JELLINEK, 2000, p. 265-266 – *tradução nossa*).

A expansão de qualquer contexto estatal na Antiguidade, portanto, se fez a partir da conquista territorial e não, por exemplo, de seu avanço econômico-comercial, haja vista o fato de que nesse cenário o principal sustentáculo econômico das cidades-estados, ser o regime escravagista⁸⁸, de modo que “o poderio militar estava estreitamente ligado ao crescimento econômico, talvez mais do que em qualquer outro

Contudo, é importante destacar nesse cenário, que “quando o direito se converte em uma disciplina sistematizada, também se profissionaliza, ou seja, aparece uma técnica de governo que um indivíduo tem que conhecer e aprender sob pena de se ver excluído do poder político. Os membros da nobreza que queriam permanecer no círculo íntimo dos donos do poder não podiam fazer nada melhor que estudar direito. O conhecimento do direito se tornou uma garantia do monopólio do poder [...]” (REINHARD, 1997, p. 23 – *tradução nossa*).

⁸⁷ Essa fixação local do Homem na Antiguidade, deu origem, conforme se verá abaixo, a construção daquilo que, voltado os olhos para o passado, chamamos de Cidades-Estados. Acerca do papel das cidades para a formação dos conceitos políticos e governativos da época, Creveld aponta que “pode-se definir a cidade como um assentamento permanente cujas casas são construídas com material durável, como pedra, tijolo. Contém um templo, um mercado – como a ágora grega e o fórum romano –, um ou mais prédios exclusivos do governo e um número considerável de habitantes que não mais dependem da agricultura como ocupação principal”. E mais, que “só nessas cidades autogovernadas, os gregos, os romanos e talvez também os etruscos e os fenícios (Cartago) puderam criar um novo princípio de governo; só nessas cidades houve uma forma de governo que perdurou durante séculos e que constituiu o mundo “clássico” (2004, p. 30-31).

⁸⁸ Sobre esse fato distintivo do modo de produção antigo, Anderson destaca que “o modo de produção escravista foi a invenção decisiva do mundo greco-romano; proveu as bases definitivas, tanto para suas realizações quanto para seu eclipse. [...]. As cidades-estados gregas foram as primeiras a tornar a escravidão absoluta na forma e dominante na extensão, transformando o que antes era um recurso auxiliar em um modo de produção sistêmico. [...]. Mas o modo de produção dominante na Grécia Clássica, aquele que governava a complexa articulação de cada economia local e que deixou sua marca em toda a civilização da cidade-estado, foi o da escravidão. [...]. O mundo antigo como um todo nunca foi, contínua ou ubiquamente marcado pela predominância do trabalho escravo. Mas suas épocas clássicas, quando a civilização da Antiguidade floresceu [...], foram aquelas em que a escravidão era massiva e geral, entre os outros sistemas de trabalho” (2016, p. 24-26).

modo de produção anterior ou posterior, porque a principal fonte do trabalho escravo era, em geral, a captura de prisioneiros de guerra” (ANDERSON, 2016, p. 33).

Sobre a escravidão⁸⁹ ser um importante instrumento de estabilidade econômica na Antiguidade, é notório, contudo, o fato de que Jellinek (2000, p. 297), ao sintetizar sua explicação, por exemplo, da economia antiga grega, desconsiderá-la. Tal fato nos dá a entender que o encobrimento do *outro*, inerente a visão moderna do Estado nacional, também nos afeta quando exercitamos nossa análise do Estado no passado, pois o Estado grego da Antiguidade, também foi, como todos os demais, de base escravagista.

Assim, enquanto Jellinek destaca que no contexto grego “a economia na antiguidade era em suas origens, economia familiar que descansava sua sustentabilidade na economia individual” (2000, p. 297 – tradução nossa), Anderson ao discutir o sistema escravagista como sustentáculo da economia antiga, afirma que tanto a riqueza, quanto o conforto dos proprietários das áreas urbanas “[...] da Antiguidade clássica – sobretudo a de Atenas e de Roma em seus apogeu – repousavam sobre o vasto excedente produzido pela presença difundida desse sistema de trabalho, o qual deixava nenhum outro sistema intacto” (2016, p. 29), e mais,

O divórcio entre o trabalho material e a esfera da liberdade era tão rigoroso que os gregos não tinham em seu idioma uma palavra para expressar o conceito de trabalho, nem como função social, nem como conduta pessoal. Em essência, tanto o trabalho agrícola quanto o artesanal eram considerados “adaptações” da natureza, não transformações dela; eram formas de serviço (2010, p. 32). [...]. A *polis* clássica se baseou na nova descoberta conceitual da liberdade, acarretada pela sistemática instituição da escravidão: agora o cidadão livre se erguia em completa liberação, contra um pano de fundo de trabalhadores escravizados (2016, p. 430).

⁸⁹ De antemão é importante destacar que a escravidão, como discutiremos mais abaixo, principalmente a partir de uma conotação desencadeada a partir da premissa racial, também está nas origens das subjetividades racional e epistemológica da sociedade capitalista, pois “[...] o capitalismo havia surgido na Europa graças ao sangue, ao suor e as lágrimas dos povos não europeus conquistados e colonizados. [...] a mão de obra escrava das colônias, a mão de obra servil dos nativos, fez ser possível o capitalismo europeu e o capitalismo europeu não teria nenhum interesse em renunciá-lo. [...] A escravidão, a servidão e todas as demais formas de disposição restritiva da mão de obra [...] são todos componentes inerentes aos processos de desenvolvimento capitalista” (ALCOREZA, 2010, p. 74-75 – tradução nossa).

A partir dessas premissas que cercaram as construções e estruturações sociais na Antiguidade, no contexto do Estado grego⁹⁰, além da questão escravagista⁹¹ destacada, também será característica marcante desse cenário⁹², a sua onipresença.

A *polis*⁹³ é vista como o local de desenvolvimento pleno do sujeito, sem o qual esse não conseguirá de completar, de modo que o sujeito grego ainda não possuía⁹⁴, a

⁹⁰ O Estado grego analisado, mais efetivamente neste ponto do trabalho, será aquele atinente ao período da *polis* clássica, pois esse é o contexto, predominantemente, trabalhado pela Teoria do Estado clássica, ao discutir a antiguidade grega. Contudo, é importante destacar que o surgimento das cidades-estados gregas no cenário do Mar Egeu, possui suas bases em um período anterior ao destacado acima, de modo que “depois do colapso da civilização micênica, por volta de 1200 anos a.C., a Grécia vivenciou uma longa idade das trevas, durante a qual a escrita desapareceu e a vida econômica e política regrediu para um estágio rudimentar: o mundo rural e primitivo relatado nos épicos homéricos. Foi na época seguinte, a Grécia Arcaica, de 800 a 500 a.C., que o modelo urbano da civilização clássica começou a se cristalizar” (ANDERSON, 2016, p. 35), sendo que a ruptura com essa ordem social geral “[...] ocorreu no último século da Era Arcaica, com o advento dos “tiranos” (cerca de 650-510 a.C.)”, ou seja, “[...] as tiranias do século VI a.C. constituíram a transição crucial para a *polis* clássica” (2016, p. 306).

⁹¹ Anderson destaca, ainda sobre o aspecto escravagista da antiguidade, em especial, da antiguidade grega, o fato de que tal perspectiva não ser identificada na realidade antiga oriental, pois, segundo ele, “a liberdade e a escravidão helênicas eram indivisíveis: uma era condição estrutural da outra, em um sistema didático sem precedente ou equivalente nas hierarquias sociais dos impérios do Oriente Próximo, os quais ignoravam tanto a noção de livre cidadania quando a de propriedade servil” (2016, p. 27). Portanto, “a escravidão como mercadoria plena, regida por um mercado de trocas, surgiu na Grécia nas cidades-estados que viriam a ser rivais. Ao longo do século V a.C., apogeu da *polis* clássica, Atenas, Corinto, Egina e praticamente todas as outras cidades importantes possuíam uma enorme população escrava, que quase sempre superava o número de cidadãos livres” (2016, p. 43). Esse modelo, conforme se verá abaixo, também foi o sustentáculo também da antiguidade romana, de modo que “o uso direto e permanente que o Estado romano fazia do trabalho escravo [...] foi um dos pilares centrais da política econômica do fim da antiguidade” (2016, p. 93).

⁹² Para não fugirmos dos objetivos que permeiam o presente estudo, não entraremos a fundo nas discussões sobre o Estado grego na Antiguidade, sobretudo, aquelas que marcam as distinções existentes entre as várias Cidades-Estados que existiram naquele cenário, de modo que quando usamos a designação ‘Estado grego’, a faremos de forma geral e, sempre que for necessário especificar alguma característica inerente a uma dada Cidade-Estado, a realizaremos pontualmente. Sobre as distinções entre as várias Cidades-Estados gregas da Antiguidade, ver, especificamente, CREVELD, Martin Van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 29-48; ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Trad. por PRELORENTZOU, Renato. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 35-60.

⁹³ Essa expressão é designativa do formato do Estado grego, pois esse modelo de organização social se dá através de uma “[...] Estado cidade, ou seja, *polis*; que é, originariamente, a aldeia fortificada; mais tarde, a cidade edificada ao entorno desta aldeia chegará a formar o Estado, ou ao menos, o núcleo de uma comunidade estatizada, cuja magnitude territorial era análoga a de um cantão suíço” (JELLINEK, 2000, p. 291-292 – *tradução nossa*). Assim, sinteticamente, a *polis* grega representante máximo do Estado grego antigo, “é uma associação de cidadãos, unitária, independente e que tem como base leis e autoridade próprias (JELLINEK, 2000, p. 301-302). Ou seja, é possível percebermos que na Antiguidade – em especial, a grega – “[...] as cidades eram consideradas empreendimentos coletivos e governados por muitos. [...]. Não importa quantos fossem, ou qual fosse a base de seu poder, a característica notável das cidades-Estado clássicas era que seus cidadãos *indicavam* certas pessoas entre si para governa-los” (CREVELD, 2000, p. 32).

⁹⁴ A respeito dessa ausência de liberdade tal e qual fora formulada na modernidade e identificada até nossos dias, Jellinek destaca que “entre os antigos, o indivíduo está a serviço do Estado, satisfazendo seus objetivos mediante a realização do bem do Estado (2000, p. 290 – *tradução nossa*), e mais, “no Estado antigo, assim como no moderno, se reconhecia ao indivíduo uma esfera livre e independente

liberdade estruturada nos termos modernos, cuja única semelhança estava no fato de que os cidadãos gregos tinham a capacidade para participar da formação das leis que lhes governavam (JELLINEK, 2000, p. 286), ou seja, “[...] faltou aos gregos completamente a ideia de uma esfera de direitos individuais” (JELLINEK, 2000, p. 289 – *tradução nossa*).

Sobre a formação as leis na antiguidade grega, Jellinek (2000, p. 297) também nos chama atenção para o fato de que já naquele contexto social ser dominante a ideia de que os indivíduos componentes da polis, só poderem ser obrigados a alguma atitude ou omissão, mediante lei, o que pode ser visto como a delimitação na antiguidade, do que hoje compreendemos como princípio da legalidade que, no caso brasileiro, aparece descrito no art. 5º, II, da Constituição da República de 1988.

Essa possibilidade de participação da vida social da *polis*, reconhecida àqueles que eram vistos e identificados como cidadãos (escravos, mulheres, despossuídos, estrangeiros, entre outros, não eram reconhecidos com tal *status*), se pautava pela ideia e realidade grega de democracia direta (governo do povo, pautado na ideia de soberania popular)⁹⁵, sendo a Grécia, até nossos dias, reconhecida como local de produção original dos ideais democráticos, mesmo que, conforme destaca Anderson,

[...] a democracia popular direta da constituição ateniense se diluía no domínio informal dos políticos profissionais sobre a Assembleia, arregimentados entre as famílias ricas e bem-nascidas da cidade. [...]. Atenas jamais produziu uma teoria política democrática: quase todos os filósofos ou historiadores notáveis da Ática eram oligarcas por convicção (2016, p. 46-47).

do Estado, mas jamais se chegou na Antiguidade a se ter consciência do caráter jurídico desta esfera do indivíduo frente ao Estado (2000, p. 298 – *tradução nossa*), ou seja, “jamais se chegou, na Antiguidade, a reconhecer o *homem* como pessoa humana, mesmo tendo sido a Grécia, e sua filosofia, aquela que pela primeira vez se ocupou da ideia do homem e da humanidade [...]” (2000, p. 302 – *tradução nossa*). Contudo, é importante destacar, conforme afirma o referido autor, que “o grego era sujeito de direito, não só em benefício do Estado, senão também em benefício próprio. A onipotência do Estado, singularmente em Atenas, não vai tão longe a ponto de deixar de reconhecer ao cidadão uma ampla esfera real em que poderá atuar livremente (2000, p. 301 – *tradução nossa*). Por fim, “a distinção entre o lugar que ocupa o indivíduo no Estado antigo e o que ocupa no Estado moderno, vista de um aspecto jurídico, consiste no seguinte: a liberdade do indivíduo moderno está expressamente reconhecida dentro da lei do Estado, no entanto, na Antiguidade, se considerava isso tão evidente e claro, que jamais se chegou a determiná-la positivamente na legislação (JELLINEK, 2000, p. 301 – *tradução nossa*).

⁹⁵ Anderson chama atenção para essa característica da democracia grega, sobretudo, da daquela desenvolvida pelos atenienses, ao afirmar que “[...] a democracia ateniense significava, precisamente, a recusa de toda e qualquer divisão entre “Estado” e “sociedade”” (2016, p. 50).

Outro aspecto importante de demarcação e identificação do Estado grego, é a unidade interior que decorre do sentido dado ao ideário coletivo acerca da *polis*, ou seja, de ser percebida como o local de desenvolvimento do indivíduo a partir da relação que esse mantinha com sua comunidade⁹⁶ que, centrada em si, unia e obrigava a todos em face dos interesses coletivos.

Essa atuação individual em razão aos interesses da *polis*, inerente ao sentido de unidade que liga o cidadão àquela, pode ser compreendida também como desdobramento da conduta moral do membro desse arranjo social, que deverá marcar sua atuação em face dos demais indivíduos, pois a unidade da *polis* – reconhecida no cenário de formação da racionalidade moderna estruturante do Estado nacional, como o *espírito nacional* inerente a formação de uma identidade nacional, e que antiguidade marcou a compreensão da soberania do povo na condução do governo local – dependerá, sobretudo, desse relacionamento moral⁹⁷ entre os cidadãos, ser percebido como um dever supremo destes (JELLINEK, 2000, p. 293).

De outro lado, na antiguidade romana, a formulação dada a estrutura estatal, possui muitos pontos de contato com a realidade grega⁹⁸, ou seja, desde o início, assim como

⁹⁶ O sentido dado a palavra comunidade presente no texto acima, é aquele que a identifica como substrato humano, político-social, de onde se pressagia a formação estatal, ou seja, “as comunidades são como a matriz anterior, o prelúdio da sociedade e do Estado. A comunidade compreende formas de sociedade anteriores às sociedades mesmas. As comunidades se conformaram sobre a base das redes de relações de parentesco, das alianças familiares, territoriais, das intersubjetividades afetivas, identidades coletivas, configurações culturais” (ALCOREZA, p. 56 – *tradução nossa*).

⁹⁷ Essa característica marcante do Estado grego decorre, dentre outros aspectos, da unidade inquebrantável entre o Estado e a Igreja, de modo que “o Estado antigo é Igreja ao mesmo tempo, e por isso não só deverá se ocupar do direito, mas também da honestidade da vida. Abarca quanto ao sagrado e querido ao homem, de modo que grego não deverá se entregar ao Estado por temor a uma coação exterior, senão por devoção. É verdade que o Estado só lhe garantirá sua vida de cidadão, pois essa abarca justamente tudo o que somente é visto no homem digno dele” (JELLINEK, 2000, p. 293 – *tradução nossa*).

⁹⁸ Assim como na Grécia antiga, discutida acima, o Estado romano teve, em seu início, o curso normal de qualquer cidade-estado clássica do período, ou seja, fora produzido através de “[...] guerras locais com cidades adversárias, anexação de terra, sujeição de “aliados”, fundação de colônias” (ANDERSON, 2016, p. 61). A expansão do que posteriormente veio a ser conhecido como Império Romano, marca, portanto, a principal inovação trazida pela antiguidade romana. Um aspecto inerente a essa expansão está no *latifundium* escravista em larga escala, que traz a essa expansão romana, um aspecto econômico marcante para o período, pois “foi a cidade-estado romana, aquela que desenvolvera o latifúndio escravista, que se provou capaz de dominar tais regiões. [...]. O êxito na organização da produção agrária escravista em larga escala foi pré-condição da permanente conquista e colonização do vasto Ocidente e do norte interiorano” (2016, p. 72-73). A escravidão na realidade romana foi, portanto, um dos principais mecanismos de afirmação do Estado antigo romano, assim como foi também para o grego, de modo que “foi a República romana que, pela primeira vez, uniu em maior escala a grande propriedade agrária à escravidão em massa nos campos. O advento da

destacado acima para a realidade grega, o Estado antigo romano é percebido como uma unidade interior e geral, pois “[...] segundo a concepção de seus membros, se identifica com a comunidade de seus cidadãos, ou seja, a *civitas*, o que equivale a afirmar que é a [...] comunidade do povo” (JELLINEK, 2000, p. 303 – *tradução nossa*).

Analisando essa perspectiva de unidade interior é importante destacar uma visão crítica desse período, tal como aventada por Creveld ao destacar, nestes termos, tanto no contexto grego (polis) quanto no romano (república) “[...] durante muito tempo conservaram traços de um sistema anterior. Em ambas, os cidadãos não constituíam um corpo único, mas estavam divididos em demos, fratrias, cúrias, centúrias e tribos que, em Roma, pelo menos, votavam em bloco” (2004, p. 33).

Além desse ponto, o mesmo autor destacará também que na ausência de um Estado com a forma de pessoa jurídica independente, “[...] a maioria das sociedades históricas não conseguiu elaborar uma distinção clara entre governo e propriedade em suas várias formas. A confusão resultante entre as esferas pública e privada levava a todos os tipos de paradoxos [...]” (2004, p. 75).

Neste ponto, a família romana⁹⁹ é o pilar principal de sustentação da realidade estatal, pois a compreensão romana identifica a origem do Estado na união das famílias, que aparecem “[...] como uma organização permanente e primitiva na formação do Estado” (JELLINEK, 2000, p. 304 – *tradução nossa*), de modo que o reconhecimento da família como elemento constitutivo da racionalidade romana, produziu a possibilidade de distinção entre um direito público, a cargo do Estado na condução da vida das pessoas, e um direito privado, inerente aos desdobramentos inerentes à família.

escravidão como um modo de produção organizado inaugurou, a exemplo do que já ocorrera na Grécia, a fase clássica da civilização romana, o apogeu de seu poder e de sua cultura. [...], em Roma ele foi sistematizado por uma aristocracia urbana que já gozava do domínio social e econômico sobre a cidade” (ANDERSON, 2016, p. 69).

⁹⁹ Sobre a família romana são importantes as palavras de Jellinek acerca do aspecto autoritário, inerente a sua principal característica, o patriarcado, responsável por sua formação e organização, ao determinar que “[...] o *pater familias* possuía um poder político sobre os seus que durava por toda a sua vida; entretanto o poder do *pater familias* na Grécia estava regrado pela lei e limitado pelo interesse dos que estavam submetidos ao seu poder, poder que ademais expirava, por exemplo, a respeito dos seus filhos, quando esses chegassem a sua maior idade. Portanto, a situação do *pater familias* romano, a respeito da formação do Estado, era muito diferente da grega, pois, em primeiro lugar, possuía um poder de autoridade independente e não derivado do Estado nem submetido a sua fiscalização, é dizer, um poder análogo ao do Estado” (2000, p. 304 – *tradução nossa*).

Portanto, tendo o contexto romano na antiguidade sido formado a partir da célula social familiar e, sobretudo, das perspectivas daí decorrentes, como a ideia do *pater familias*, tal fato possibilitou a formação de um modelo aristocrático para o exercício do poder de governabilidade da vida romana – pautado no Senado romano –, cuja formação e desenvolvimento, impossibilitou, dentre outros aspectos, a democratização de toda cidade.

Acerca do papel do Senado e de quem o controlava, Anderson nos destaca que “a República era dominada pelo Senado, que, nos primeiros dois séculos de sua existência, esteve sob o controle de um pequeno grupo de clãs patrícios; o senador, uma vez eleito pelos membros do Senado tinha mandato vitalício” (2016, p. 62).

A partir de então, é possível identificarmos que a base desse modelo repousava no patriarcalismo, faltando aos romanos, ainda mais do que aos gregos¹⁰⁰, uma clara consciência jurídica da existência de uma esfera política para a liberdade, capaz de produzir um sentido novo e mais alargado de cidadania, pois

A estrutura social da cidadania romana que daí resultou era, portanto, inevitavelmente distinta da que fora típica na Grécia clássica. Desde muito cedo, a nobreza se esforçara para concentrar a propriedade da terra em suas mãos, reduzindo os camponeses livres mais pobres à servidão [...] (ANDERSON, 2016, p. 63). Assim, a estrutura da organização política romana durante a República apresentou uma nítida divergência com qualquer precedente grego. Pois, enquanto o interior se quadriculava em grandes domínios nobres, a cidade, por sua vez, se enchia de uma massa proletarizada desprovida de terras ou quaisquer outras propriedades (ANDERSON, 2016, p. 65).

Outro aspecto que também demarca a formação estatal da realidade romana antiga, está na expansão produzida pelo militarismo predatório que possibilitou o surgimento daquilo que posteriormente viríamos a conhecer e chamar de Império Romano, que

¹⁰⁰ Essa distinção também é percebida por Anderson, pois, segundo ele, “até mesmo a mais oligárquica *polis* grega da época clássica se fundamentava, basicamente, em um corpo médio de cidadãos proprietários e, assim, evitava disparidades econômicas extremas entre ricos e pobres dentro da cidade” (2016, p. 66). Contudo, é importante destacar também neste ponto, as afirmações de Creveld que destacam o fato de que “[...] tanto na Grécia quanto em Roma, o “governo” (*arkhé, imperium*) era definido como forma de autoridade exercida por algumas pessoas sobre as outras, que, ao contrário dos membros da família e dos escravos, eram iguais a elas (*hómoioi*) perante a lei [...]” (2004, p. 33).

tinha o papel de ser o principal instrumento de acumulação econômica, principalmente dos membros vitalícios da aristocracia senatorial romana¹⁰¹.

Contudo, o êxito da República frente a expansão romana de onde surgirá, posteriormente o Império, também demarcou o início do fim do período romano, quando o anacronismo deste decorrente, fez com que “[...] uma única cidade não já podia manter o Mediterrâneo ligado a uma organização política unitária” (ANDERSON, 2016, p. 76-77), ou seja, a República romana que possibilitou a formação do Império Romano, fora superada pelos desdobramentos de seu próprio êxito.

A República romana, pautada no modelo senatorial de governança¹⁰², foi aos poucos, portanto, perdendo sua relevância de autoridade central no Estado romano. Mantinha ainda certo prestígio, mas com a progressiva militarização inerente ao expansionismo romano da época de formação do Império Romano, o Senado passou a ser, em geral, “[...] um instrumento subordinado e obediente aos sucessivos imperadores” (ANDERSON, 2016, p. 83).

¹⁰¹ A partir dessa perspectiva, é que podemos perceber que “a aristocracia senatorial lucrou imensamente com o saque financeiro do Mediterrâneo e as progressivas anexações efetuadas por Roma, fazendo grandes fortunas em tributos, extorsões, terras e escravos [...]”. Contudo, essa riqueza que abasteceu a formação e a contínua expansão do Império Romano, centralizada, sobremaneira, nos membros vitalícios do Senado romano, não era transmitida aos soldados responsáveis pelas conquistas militares do Império, de modo que “[...] os legionários eram mal pagos e bruscamente dispensados, sem qualquer indenização pelos longos períodos de serviço, [...] o resultado disso foi a tendência inerente aos exércitos republicanos do final do período a desviar sua lealdade militar para fora do Estado, em direção aos generais exitosos que conseguiam garantir a seus soldados a pilhagem na guerra ou as doações vindas de seu poder pessoal” (ANDERSON, 2016, p. 77)

¹⁰² As cidades-estados da antiguidade clássica grega e romana, portanto, podem ser percebidas como diferentes do modelo moderno de Estado nação, dentre todos os aspectos que podem ser levantados, talvez mais especificamente, em decorrência do fato de que “os órgãos do governo da cidade-Estado não correspondiam à nossa separação costumeira entre executivo, legislativo e judiciário. Talvez a instituição mais importante fosse a assembleia popular” (CREVELD, 2004, p. 35). Ademais, “como não eram governadas por poucos, mas por muitos, as cidades-Estados clássicas não tinham pessoal especializado, grandes máquinas administrativas nem forças armadas regulares” (CREVELD, 2004, p. 41), de modo que a ausência de uma burocracia estatal mais refinada – traço marcante, posteriormente, do Estado na modernidade Europeia –, bem como a formação de um exército nacional, também podem ser identificados como traços distintivos do Estado na antiguidade clássica, para sua forma modernonacional. Mas não só por isso, pois “na maioria das cidades-Estados, e durante a maior parte da história, o sistema de soldados amadores sem remuneração impunha limites rígidos a sua capacidade de realizar operações militares distantes de casa e também de conquistar e dominar outras cidades” (CREVELD, 2004, p. 44). Sobre esse ponto, conforme se verá mais abaixo, importantes contribuições, especialmente sobre esses dois últimos pontos, podem ser percebidas já na realidade medieval, de modo que voltaremos a esse debate quando revisitarmos as linhagens medievais do Estado moderno. Para tanto, ver também ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Volume 2 – Formação do Estado e Civilização**. Trad. por JUNGSMANN, Ruy. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, cap. 1, p. 23-86.

Mas mesmo com o fim do período republicano e ascensão do período imperial, com a mitigação dos poderes do Senado romano, é importante destacar que o *modus operandi* da governabilidade senatorial continuou sendo importante para a afirmação histórica do período imperial romano, sobretudo, por ter esse contexto, herdado muito da racionalidade do período anterior, a ponto de ser possível observar o Estado imperial romano como baseado em um conjunto de leis civis¹⁰³, e não a partir de meras vontades caprichosas de seus governantes¹⁰⁴.

Um fato curioso para o qual nos chama atenção Anderson sobre o Estado romano da antiguidade, diz respeito a distinção do que fora produzido em Atenas e em Roma acerca de tudo aquilo que se desdobra do discurso democrático como ferramenta de pactuação da vida em comunidade, pois para o mencionado autor

[...] Atenas que conheceu o regime democrático mais desimpedido da Antiguidade, não produziu nenhum teórico ou defensor da democracia. De forma paradoxal, mas bastante lógica, Roma, que jamais experimentara nada além de uma oligarquia estreita e opressiva, deu origem às mais eloquentes odes à liberdade do mundo antigo (2016, p. 83).

A afirmação e estabilização da realidade imperial na antiguidade romana, portanto, desencadeou-se, assim como no período clássico grego e republicano, a partir do modelo escravagista, de modo que após a unificação do vasto Império Romano, e um considerável período de paz a ela subjacente, a mão de obra escrava – que continuava a ser buscada, mas não em percentual suficiente para manutenção as

¹⁰³ Para Anderson, a partir dessa premissa, é possível concluirmos que “foi de fato, o Império que produziu as maiores sistematizações da jurisprudência civil no século III, com o trabalho dos prefeitos da dinastia dos Severo, Papiniano, Ulpiano e Paulo, que transmitiram o Direito romano como um corpo codificado às eras posteriores. A solidez e a estabilidade do Estado imperial romano, tão diferente de tudo o que o mundo helênico produzira, estavam enraizadas nessa herança” (2016, p. 85).

¹⁰⁴ Acerca desse ponto, Anderson nos destaca que a administração do Estado romano do período imperial, jamais transformou na racionalidade legalista introduzida alhures pelo período republicano senatorial, sendo que, “na verdade, foi o Principado que, pela primeira vez elevou os juristas romanos a cargos oficiais dentro do Estado”, de modo que “a partir daí, os próprios imperadores, por sua vez, começaram a legislar, por meio de editos, adjudicações e sentenças, em respostas ao questionamentos e petições dos súditos” (2016, p. 84). Contudo, Creveld destaca, de forma totalmente distinta, que “em Roma, segundo o historiador Suetônio, o temor ao imperador às vezes levava ao suicídio em legítima defesa e a fim de deixar para ele tudo o que tinham. Em resumo, o imperador podia fazer qualquer coisa com qualquer dos súditos, ao passo que qualquer crueldade que ele escolhesse não lhes infligir contava como pura *indulgentia* da parte dele” (2004, p. 57). É a partir dessa perspectiva que Creveld destacará que a Igreja possuía força suficiente para estabelecer limites à atuação do Imperador, de modo que “o poder absoluto do imperador e a ausência de qualquer distinção clara entre o público e o privado significavam que a única instituição mais ou menos protegida contra a interferência arbitrária era a religião ou Igreja estabelecida” (2004, p. 65).

necessidades do Império nesse período – passa a se configurar, não só como o pilar principal para sustentação da economia romana, como também, seu principal problema, pois

[...] diferente da economia feudal que o sucedeu, o modo de produção escravista da Antiguidade não possuía nenhum mecanismo interno e natural de autorreprodução, uma vez que sua força de trabalho jamais conseguiu se estabilizar de maneira uniforme dentro do sistema (ANDERSON, 2016, p. 86-87).

Essa demarcação demonstra, conforme se perceberá mais abaixo, como o Estado antigo romano se distancia da compreensão moderna, pois, nesse sentido, destaca Zagrebelsky que o domínio de Roma sobre o que conquistava “[...] era muito mais um protetorado sobre cidades e povos para fins de política exterior (além de uma oportunidade para saquear) do que um governo direto e centralizado, como nos Estados modernos” (2011, p. 63).

Assim, o fim do período imperial romano é demarcado pelos problemas que decorrem de seu ápice¹⁰⁵ e, principalmente, quando a mão de obra escrava não deu mais conta de resolver todas as necessidades inerentes a urbanização das cidades, um movimento decorrente do período de estabilização política e econômica de sua época, o que promoveu a imposição de uma limitação ao modelo agrário cujas tecnologias para sua atualização ficaram impossibilitadas de avançar em decorrência do sistema escravagista estabelecido¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Um desses problemas decorrem do próprio tamanho do Império, que dificulta que a tomada de decisão em Roma, seja conhecida e levada a cabo em todos os quatro cantos do território imperial. É o que destaca Creveld ao afirmar que “[...] o imperador podia ser absoluto dentro da própria capital. Não obstante, quanto mais distante fosse alguma província, mais difícil era impor a vontade imperial. Em tais circunstâncias, sempre havia o risco de que as autoridades subordinadas – religiosas ou seculares – se aproveitassem de alguma dificuldade enfrentada pelo centro – não raro uma guerra ou crise sucessória – para deixar de obedecer ao imperador e cortar os laços com o império” (2004, p. 71). Desse modo, conclui o citado autor que “quando todos os senhores se puseram a lutar para emancipar seus domínios, o sistema centralizado de coleta de informações, de transportes e de defesa se deteriorou e se desintegrou” (2004, p. 72), promovendo, assim, o fim da antiguidade imperial romana, e possibilitando a ascensão do período, posteriormente marcado, como Idade Média.

¹⁰⁶ Acerca da questão do sistema escravagista e do modo como contribuiu para o fim do modelo imperial da antiguidade romana, Anderson destaca que “[...] diferente dos modos de produção feudal e capitalista que viriam a sucedê-lo, o modo de produção escravista tinha muito pouco ímpeto objetivo para avanços tecnológicos, uma vez que seu crescimento por adição de trabalho constituía um campo estrutural que, em última instância, resistia as inovações técnicas, embora não fosse alheio a elas. [...]”. O modo de produção escravista não tinha tempo nem espaço para o moinho e a segadeira: a agricultura romana como um todo os ignorou até o fim. Significativamente, os únicos grandes tratados de técnicas aplicadas ao Império Romano que viriam a sobreviver seriam os militares ou arquitetônicos – pensados, em essência, para seu complexo de armamentos e fortificações e para seu repertório de

O fim do período imperial¹⁰⁷ romano na Antiguidade, portanto, demarcou a necessidade de se estabelecer um modo de produção diverso do que o escravagista¹⁰⁸, bem como a necessidade de transformar a organização da vida em sociedade, sobretudo, em decorrência do esfacelamento do Estado imperial romano, num primeiro momento pela divisão entre sua parte ocidental e a oriental, e num segundo momento, pela fragmentação da primeira, fato que acabou demarcando, temporalmente, o surgimento do que hoje chamamos de Idade Média¹⁰⁹.

Formou-se nesse cenário de transição entre a Antiguidade e o Medievo que se avizinhava, em substituição do modelo escravagista da Antiguidade grega e romana, um modelo novo de produção, delimitado através da transformação dos escravos em colonos, de modo que “[...] com a formação do colonato, a trama central de todo o sistema econômico agora passava por outro lugar: corria, essencialmente, pela relação entre produtor rural dependente, o senhor de terras e o Estado” (ANDERSON, 2016, p. 108).

Assim, a divisão do império romano entre sua parte ocidental e sua parte oriental, agudizou-se em suas distinções, sobretudo por ter a parte ocidental, num primeiro momento, alcançado um desenvolvimento mais proeminente, fato esse que

ornamentações cívicas” (2016, p. 90-91). Acerca ainda sobre os problemas do modelo escravagista, Elias destaca que “o emprego de escravos tende a afastar homens livres do trabalho, que é visto como ocupação indigna. Ao longo da classe superior, que não trabalha, proprietária de escravos, forma-se uma classe média que também não trabalha” (1993, p. 56).

¹⁰⁷ Os problemas econômicos decorrentes do cenário imperial romano, conforme discutido acima, ajudaram, sobremaneira, na instabilidade do Império, de modo que em seu período derradeiro, “a estabilidade política se degenerou no mesmo passo que a estabilidade monetária. Nos caóticos cinquenta anos entre 235 e 284, houve nada menos do que vinte imperadores. [...]. As guerras civis e usurpações foram praticamente ininterruptas [...]. Elas se combinaram com uma sequência devastadora de invasões estrangeiras e ataques ao longo das fronteiras, que penetravam fundo do interior. [...]. No rastro da desordem política doméstica e das invasões estrangeiras logo vieram sucessivas epidemias, enfraquecendo e diminuindo populações já reduzidas pela destruição das guerras” (ANDERSON, 2016, p. 95).

¹⁰⁸ A crise derradeira do modelo imperial romano se deu no campo, pois “enquanto as cidades se estagnavam ou encolhiam, a economia rural agora promovia mudanças de longo alcance, pressagiando a passagem para outro modo de produção” (ANDERSON, 2016, p. 105). A partir de então, o embrião do feudalismo que sucederia, em seguida, o modelo imperial romano, surge nesse contexto de esfacelamento da unidade imperial, a partir do momento em que, através de um cenário totalmente convergente para tanto, no final da Antiguidade romana se formou “[...] uma classe de produtores rurais dependentes – jurídica e economicamente distintos tanto de escravos quanto de rendeiros livres e pequenos proprietários” (2016, p. 107).

¹⁰⁹ Para Jellinek, a história da idade média se inicia “[...] com formações políticas rudimentares, que lentamente vão crescendo até chegar ao que hoje denominamos de Estado no sentido pleno da palavra. Mas neste processo de formação dos Estados influi poderosamente a antiga ideia de unidade estatal” (2000, p. 306 – *tradução nossa*).

especialmente se deu, a partir do modo de produção escravagista discutido acima, de modo que, tendo o referido modelo econômico entrado em colapso, a parte ocidental perde seu principal instrumento de estabilidade econômica.

De outro lado, a parte oriental passa a se sobressair, principalmente, em decorrência do cristianismo¹¹⁰, cuja origem estava atrelada a parte oriental do Império, tendo se desenvolvido e espalhado por toda a região – assumindo mais tarde o papel de religião oficial do Império, passando, assim, a ter fundamental posição no tocante a estabilização social e política – ainda se desenvolvia vagarosamente na parte ocidental (ANDERSON, 2016, p. 98).

Uma das características marcantes da parte oriental do Império Romano, estava no fato de ser um contexto de diversidade cultural, enquanto a parte ocidental era mais homogênea, de modo que na parte oriental do Império, “[...] pelo menos três grandes culturas – grega, síria e egípcia – disputavam o legado da civilização helênica, isso para não falar nas outras minorias da região” (ANDERSON, 2016, p. 99), assim, no tocante a escrita literária, a parte oriental se desenvolveu a partir de quatro importantes línguas – grego, siríaco, copta e aramaico – enquanto a parte ocidental, não havia outra língua escrita além do latim (2016, p. 99).

Nesse cenário de ruptura dualista do Império Romano, de agudização dos problemas econômicos, bem como das invasões estrangeiras, ouve uma pulverização do centro de irradiação de poder e de governo, de modo que no contexto Europeu, pós Império Romano, sobretudo em sua parte ocidental, haviam diversos centros de tomada de

¹¹⁰ O cristianismo surgido na região da palestina, identificado com a parte oriental do Império, só passou a ser reconhecido como o credo religioso de todo o Império, quando assumido por um governante do Ocidente. Sobre a assunção do cristianismo como religião oficial, é importante destacar também, que tal fato produziu o acréscimo de “[...] uma imensa burocracia clerical – coisa que jamais existira – ao peso já agourento do aparato do Estado secular. [...]. Os salários e privilégios desses dignitários religiosos, proporcionados pelas imensas rendas dos bens que a Igreja ia incorporando, logo ficaram maiores do que os de cargos equivalentes na burocracia secular. [...] o Império Romano dos séculos IV e V estava sobrecarregado pelos acréscimos excessivos em suas superestruturas militar, política e ideológica” (ANDERSON, 2016, p. 103). Ainda sobre o orientalismo a partir do qual o cristianismo surge, importantes são as contribuições de Losurdo para quem a origem da igualdade ocidental está no oriente cristão, pois, segundo ele “a difusão, no mundo helenista e romano, do judaísmo e do cristianismo, o triunfo sobre o politeísmo e sobre um mundo que considerava óbvia e natural a desigualdade entre os homens e a escravidão dos bárbaros, tudo isso significou, sempre na opinião de Nietzsche, o triunfo do Oriente judeu-cristão, servil e plebeu, sobre o Ocidente pagão, politeísta e aristocrático. Ou seja, a ideia de igualdade que se afirmou no Ocidente e de que ele se orgulha a ponto de aduzi-la como motivo de sua primazia e missão universal aprofunda suas raízes em uma religião oriental [...]” (2010, p. 191).

decisão¹¹¹, desde pequenos burgos, feudos, reinos até chegarmos, ainda, na figura, não mais do que simbólica, do imperador.

E será desse cenário de enorme pluralidade desencadeada pelas premissas discutidas acima, que o modelo de Estado medieval vai se formar, dando, a partir de então, as bases racionais para a formação posterior do Estado moderno-nacional, tal como destaca Magalhães, para quem o “[...] estado moderno surge da falência do sistema feudal, descentralizado, multiétnico, multilinguístico, com a existência de esferas fragmentadas de poder” (2012a, p. 22).

O período medieval¹¹², portanto, possui algumas características marcantes e importantes para a formação posterior do Estado moderno, devendo-nos, neste sentido, elaborar uma revisitação dos doutrinadores clássicos da Teoria do Estado, a partir de uma perspectiva diversa, para que sejam afirmadas as linhagens medievais do modelo nacional do Estado, percebido como uma simples criação moderna, afastando-o de milênios de desenvolvimento e maturação de suas bases epistemológicas.

¹¹¹ Essa premissa também é identificada nas palavras de Jellinek quando este destaca que “mediante a feudalização das funções do Rei e da posterior formação das imunidades, nascem dentro do Estado novos poderes públicos que cada vez deveriam ser mais independentes” (2000, p. 309 – *tradução nossa*). Sobre esse ponto, bem como sobre o caráter privado dos governos feudais, Creveld destacará que “no feudalismo, o governo não era “público” nem se concentrava nas mãos de um único monarca ou imperador; pelo contrário, dividia-se entre um grande número de governantes desiguais que tinham entre si relações de lealdade e que o tratavam como propriedade privada” (2004, p. 82). De outro lado, se tomarmos como exemplo o modelo absolutista – primeira forma moderna de Estado – que possuirá muitas características, inclusive, advindas do medievo, é possível identificarmos que essa relação entre público e privado, não fazia muito sentido, pois conforme destaca Quijano “se estudarmos as relações entre o público e o privado no âmbito da Coroa absolutista, não é difícil observar que o público é, na realidade, privado. É o âmbito privado da nobreza em seu conjunto, como classe social, a qual pertencerá, ainda que com status particular, a realeza” (2014f, p. 751 – *tradução nossa*).

¹¹² Para efeitos didáticos e em atenção aos objetivos desta parte da pesquisa em revisitar características da Teoria Geral do Estado, na visão de autores clássicos, acerca do mencionado contexto temporal, para nos ser possível compreender, já na Idade Média, ou período medieval, alguns dos principais fundamentos de afirmação posterior do Estado moderno, não se preocupará, portanto, em apresentar as várias fases pelas quais o medievo passou, de modo que compreender-se-á como Idade Média neste ponto, o período histórico que vai desde o fim do Império Romano em sua parte ocidental, até o ano de 1492, data escolhida, conforme destacado acima, para designar o início da modernidade e de seu *modus vivendi*. Desse modo, para um aprofundamento acerca do período medieval e de todas as suas características, ver ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ªed. trad. por BASTOS, Suely e BRITTO, Paulo Henrique. Tatuapé: Editora Brasiliense, 1995; _____. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Trad. por PRELORENTZOU, Renato. São Paulo: Editora Unesp, 2016; CREVELD, Martin Van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004; CUEVA, Mario de La. **La Idea del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996; DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El Origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

Assim, é possível percebermos que a transição da Antiguidade clássica para o medievo, se dá, sobretudo, por um isolamento da Europa ocidental¹¹³ – antigo Império Romano ocidental – do restante do mundo, o que lhe acarretou, especialmente, um regresso nas bases dos modelos de organização social que vinham sendo desenvolvidas nos séculos anteriores, ou seja

[...] a suplantação daquelas acomodações dualistas às formas imperiais romanas não trouxe para a Idade das Trevas nenhuma fórmula política nova que fosse convincente ou permanente. Quando muito, o abandono das avançadas tradições da antiguidade clássica acarretou uma regressão no nível de sofisticação e desempenho dos Estados que a sucederam, fenômeno agravado pelas consequências da expansão islâmica sobre o Mediterrâneo a partir do início do século VII, a qual mais tarde iria bloquear o comércio e cercar a Europa ocidental em um isolamento rural (ANDERSON, 2016, p. 140).

Essa perspectiva isolacionista da Europa ocidental como paradigma de compreensão da Idade Média nos afasta de uma compreensão simplista, evolucionista e desenvolvimentista do tempo e espaço do Estado, que identifica a Europa como o modelo para onde o mundo, que começa no Oriente, deverá caminhar para se desenvolver¹¹⁴.

Diante disso, importantes são as palavras de Dussel (1992; 2010) sobre tal contexto, haja vista possuir uma visão desatrelada daquela que, conforme discutiremos mais abaixo, possuindo base iluminista, reconhece a Europa não só como o centro, mas como o fim de toda a história e racionalidades possíveis para compreensão dos

¹¹³ A partir de então, Dussel nos aponta para o fato de que “[...] devemos refutar esta construção histórica iluminada do processo de origem da modernidade por ser uma visão intra-europeia, eurocêntrica, autocentrada, ideológica e a partir da centralidade do Norte da Europa desde o século XVIII e que se tem imposto até aos nossos dias. [...]”, e mais, que “a chamada Europa medieval, feudal ou da idade das trevas não é senão a miragem eurocêntrica que não se autodescobre desde o século VII como uma civilização periférica, secundária, isolada, enclausurada, sitiada pelo – e perante o – mundo mulçumano mais desenvolvido e ligado à história da Ásia e da África até 1492” (2010, p. 343-344). Neste mesmo sentido, Wallerstein destaca que “[...] deveríamos reescrever a história do mundo para deixar claro que, durante a maior parte do tempo a Europa foi uma região marginal e é provável que esteja fadada a continuar assim” (2007, p. 82).

¹¹⁴ A premissa que identifica a Europa como pilar central de sustentação de toda a história humana, é identificada de forma crítica por Pomer (1985, p. 14) quando destaca, neste ponto, um processo de mundialização da história particular europeia, um fenômeno que se desenrola “a partir do descobrimento e conquista da América, da colonização da África e parcialmente da Ásia pela Europa”, pois, segundo o citado autor, desse contexto inerente ao Europeu conquistador do final do séc. XV e início do século XVI, “[...] a história se mundializa no sentido de que as influências sobre as histórias particulares passam a ser cada vez mais importantes, mais decisivas. Esse processo de mundialização cria a história mundial que é sinônimo de mercado mundial”.

fenômenos da vida, especialmente, para se debater o Estado¹¹⁵, pois “a Europa nunca foi o centro da história mundial até finais do século XVIII (digamos, até o século XIX, apenas há dois séculos)” (2010, p. 344).

Será, portanto, do isolamento de sua parte ocidental, que a Europa entrará, diferentemente do restante do mundo conhecido à época¹¹⁶, naquilo que muitos historiadores contemporâneos, chamarão de *Idade das Trevas*¹¹⁷, um período marcante para o processo de formação das linhagens do Estado, cujo amadurecimento final, só se daria, tal e como o conhecemos, séculos mais tarde no contexto moderno pós medievo, em que a perspectiva jurídico-política do Estado¹¹⁸

¹¹⁵ Neste ponto, Reinhard destaca que “[...] o moderno estado nacional europeu não era necessariamente o desenlace final de toda a história do mundo, senão somente um produto peculiar do dêxito mundial da Europa, consequência da dominação europeia do mundo [...]”. (1997, p. 17 – *tradução nossa*).

¹¹⁶ Diferentemente da Europa ocidental, Creveld destaca que o restante do mundo até então conhecido, não enfrentou os desígnios do feudalismo assim como aquela, pois, para o citado autor “outros impérios, em especial os do Egito, da China e do Japão antigos, conseguiram sobrepujar o particularismo feudal – algumas vezes repetidamente – e restabelecer o poder central após um período maior ou menor. Só na Europa era a posição da Igreja tão forte que, em vez de sujeitar-se de novo ao poder imperial, lutou contra ele até chegarem a um impasse. Portanto, ao contrário de ter um final relativamente rápido, o feudalismo durou quase um milênio e chegou a dar nome a uma época histórica. E o mais importante, do nosso ponto de vista, é que o império nunca mais se recuperou” (2004, p. 87).

¹¹⁷ Uma visão instigante sobre essa *Idade das Trevas* – Idade Média – é ressaltada por Elias que não a identifica como um período em que não se houve ganhos à humanidade, pois para ele “[...] a Idade Média, no sentido mais limitado da palavra, não foi o período estático, “a floresta petrificada”, que frequentemente se julga ter sido, mas incluiu fases e setores altamente dinâmicos, que se moveram exatamente na direção em que continua a era moderna, estágios de expansão, de aumento da divisão do trabalho, de transformação social e revolução, de aperfeiçoamento dos instrumentos de trabalho” (1993, p. 58).

¹¹⁸ A personalidade jurídica atrelada ao Estado na modernidade, para Malberg significa dizer que “[...] a organização estatal de um país tem por consequência engendrar um ser jurídico inteiramente distinto, não somente dos indivíduos *ut singuli* que compõe a nação, senão também do corpo nacional dos cidadãos. [...]. Uma vez constituído o Estado não é, pois, a personificação da nação: não personifica senão a si mesmo. [...] a personalidade do Estado não é a expressão de uma concentração pessoal de seus membros em um ser jurídico único, senão que é o produto e a expressão de uma organização real, na qual a nação não intervém, mas mais do que como um elemento estrutural, do mesmo modo que o território e o poder governamental” (1998, p. 29 – *tradução nossa*).

fincada, sobretudo, nas ideias de nação¹¹⁹ e soberania¹²⁰, se desenvolve desatrelada da pessoa de seus governantes¹²¹.

Sobre a ideia de soberania é importante compreendermos que ela diz respeito, portanto, com a legitimidade do poder, de modo que ao ser transferida do corpo político do monarca, ao corpo político do povo, a soberania também pode ser compreendida como um instrumento de dominação, pois a partir da identificação do povo como soberano, houve a necessidade de se construir uma unidade a esse povo o que – conforme discutiremos por todo o trabalho – deflagrou a necessidade de formação de uma estética moderna e eurocêntrica¹²² ao Estado nacional, o que se

¹¹⁹ Será no próximo tópico deste trabalho que, especificamente, revisitaremos as bases epistemológicas e racionais sobre o modo como o ideal nacional é importante para a afirmação do Estado. Contudo, aqui nos cabe destacar que essa premissa se constrói a partir do entendimento de que “[...] a nação não tem poderes, não é sujeito de direitos, não aparece como soberana senão enquanto está juridicamente organizada [...]. Em outros termos, a nação não se converte em pessoa, mas do que pelo fato de sua organização estatal, ou seja, pelo fato de estar constituída em Estado”, de modo que “os termos nação e Estado não designam senão as duas faces de uma mesma pessoa. Ou mais exatamente, a noção de personalidade estatal é a expressão jurídica da ideia de que a nação, ao se organizar em Estado, se encontra por ele erigida em um sujeito de direito, o qual é, precisamente, o Estado: de modo que o que personifica o Estado é a nação mesma, estatalmente organizada” (MALBERG, 1998, p. 32).

¹²⁰ A compreensão da soberania estatal, identificada como um elemento distintivo do Estado moderno, aparece em Malberg quando este destaca que “o que distingue o Estado de qualquer outra agrupação é o poder de que está dotado. Esse poder, que ele pode possuir e que, portanto, se pode caracterizar, denominando-o poder estatal, leva, na terminologia tradicionalmente consagrada na França, o nome de soberania”, ou seja, a partir de então, o Estado pode ser visto como “[...] uma pessoa coletiva e uma pessoa soberana” (1998, p. 28 – *tradução nossa*).

¹²¹ Um importante organismo que sobrevive a passagem da Antiguidade para a Idade Média, e todos os seus influxos, será a Igreja Cristã Romana que, nesse novo cenário social, político e econômico, terá papel central, sobretudo por ser a única instituição a dominar a escrita do latim, o que deu a Igreja da Europa Feudal o controle sobre a linguagem, ou seja, “essa façanha fundamental da Igreja nascente indica seu verdadeiro lugar e função na passagem para o feudalismo. Sua eficácia autônoma não se concentra no reino das relações econômicas ou das estruturas sociais [...] mas, sim, na esfera cultural que paira acima daquelas (ANDERSON, 2016, p. 152)”, pois “[...] era necessário um recipiente específico, que estivesse longe o bastante das instituições clássicas da Antiguidade mas que, ainda assim, fosse moldado por ela e, portanto, capaz de escapar ao desmoronamento geral para transmitir as mensagens misteriosas do passado ao futuro próximo. A Igreja desempenhou esse papel. [...]. Assim, a Igreja foi a ponte indispensável entre duas épocas, em uma passagem catastrófica, e não acumulativa, entre dois modos de produção (cuja estrutura, portanto, necessariamente diferiu *in toto* da transição entre feudalismo e capitalismo)” (ANDERSON, 2016, p. 152-153). Ademais, o estabelecimento da religião como instrumento de desenvolvimento humano, seja pelo aspecto cultural, político, econômico ou social, ajuda a compreender, no momento de formação e estabelecimento dos ideais que sustentam o Estado, tal como, a potestade pública inerente a sua existência, como tal racionalidade religiosa se aproxima muito do modo como nos relacionamos, em sociedade, com o Estado. Sobre isso, destaca Kelsen que “[...] a atitude do homem, tanto religiosa como social, parte da mesma raiz psicológica. [...] a identidade psicológica da atitude religiosa e social se explica essencialmente pelo fato de que ambos vínculos se remontam a uma e a mesma experiência psíquica fundamental, que trabalha de forma idêntica em relação com a autoridade, tanto religiosa quanto social” (1923, p. 247-248 – *tradução nossa*).

¹²² Em relação a essas características da ideia moderna de soberania, Hardt e Negri destacam que “a soberania moderna é um conceito europeu, no sentido de que se desenvolveu basicamente na Europa

deu a partir da compreensão de identidade nacional através de uma homogeneização e uniformização social (ALCOREZA, 2010, p. 65).

Outrossim, com a fragmentação territorial desencadeada pelas invasões estrangeiras, bem como pelo fim do Império Romano ocidental e pelo colapso econômico do sistema escravagista, o modelo que surge como forma de organização a vida em sociedade, foi o regime feudal¹²³.

Esse modo está assentado na premissa de que o feudalismo¹²⁴ se desenvolverá como motor da história estatal nesse período, principalmente por ser, em sua gênese, “[...] uma síntese de elementos liberados pela dissolução simultânea dos modos de produção escravista e primitivo-comunal” (ANDERSON, 2016, p. 173).

Afinal, o feudalismo possibilita, dentre outros aspectos importantes para a Teoria do Estado, que analisemos algumas peculiaridades que marcarão, principalmente, o modo como os governantes se relacionarão com o poder e com os seus súditos, tal

em coordenação com a evolução da própria modernidade. O conceito funcionou como pedra angular da construção do eurocentrismo. [...]. A soberania moderna surgiu, portanto, como o conceito da reação europeia e da dominação europeia tanto dentro como fora de suas fronteiras” (2010, p. 88).

¹²³ Como marco temporal de surgimento do sistema feudal, Anderson destaca que o mesmo “[...] surgiu na Europa ocidental no séc. X, expandiu no séc. XI e alcançou seu zênite na passagem do séc. XII para o séc. XIII” (2016, p. 205). Ademais, também é importante destacar sobre essas premissas, que o regime feudal se caracteriza, principalmente, por ser aquele que se desenvolveu a partir de uma “[...] doação de terra delegada, investida de poderes políticos e jurídicos, em troca de serviço militar” (ANDERSON, 2016, p. 156), ou seja, é o regime em que, no cenário de ruralização da Europa Ocidental e de pulverização de centros de poder – senhorio; castelania; baronato; condado; principado; monarquia suserana – “os camponeses que ocupavam e cultivavam a terra não eram seus donos. A propriedade agrária era controlada por uma classe de senhores feudais, que extraía o excedente dos camponeses por meio de relações político-legais de coação” (ANDERSON, 2016, p. 165), o que demonstra que no regime feudal que se estrutura, há uma transição, mesmo que aos poucos, entre o modo de produção escravagista e o serviçal, cujas bases estavam assentadas no sistema senhorial destacado, a ponto de podermos concluir, assim como o faz Anderson, que o “[...] modo de produção feudal foi o primeiro a lhe permitir um desenvolvimento autônomo dentro de uma economia agrária-natural” (2016, p. 168).

¹²⁴ O termo feudalismo deriva do radical feudo (*feudum*), palavra essa que passa a ser usada como modo de organização da vida das pessoas em sociedade, nas últimas décadas do séc. IX, momento em que a Europa ocidental se encheu de castelos e fortificações privadas, “[...] erguidos por senhores rurais sem qualquer tipo de permissão imperial, para resistir aos novos ataques bárbaros e consolidar seu poder local. [...]. O entrincheiramento de donos de terras e condes locais nas províncias, por meio do sistema de feudos nascente, e a consolidação de suas propriedades senhoriais e de suas suseranias sobre o campesinato provaram ser a pedra fundamental do feudalismo que foi se solidificando lentamente por toda a Europa nos dois séculos seguintes” (ANDERSON, 2016, p. 159). Assim, “o feudalismo como modo de produção definia-se por uma unidade orgânica de economia e dominação política, paradoxalmente distribuída em uma cadeia de soberanias parcelares por toda a formação social” (ANDERSON, 1995, p. 19).

como, inclusive, fora traduzido por Kantorowicz (1998) ao realizar um estudo sobre teologia política medieval a partir do que chamou de *Os Dois Corpos do Rei*, pois para ele, “[...] o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo Natural e um Corpo político” (1998, p. 21).

É do contexto medieval-feudal, portanto, conforme delimitado acima, que será possível extrair importantes características desse cenário, que marcarão, sobremaneira, as linhagens do Estado nacional, antecedendo, assim, temporalmente aos fundamentos expostos pelas *Teorias Clássicas* do Estado como sendo construções ínsitas à racionalidade moderna.

Exemplo dessas premissas pode ser compreendido na busca pelo sentido de unidade, que, posteriormente, se desenvolveu na Modernidade como instrumento de uniformização e homogeneização¹²⁵, necessário à formação de uma identidade nacional, essa, compreendida como sustentáculo da nação e de onde surgirá, a partir dos influxos decorrentes dos eventos de 1492, já identificados e destacados acima, o modelo moderno de Estado nacional¹²⁶ que, *mutatis mutandis*, está a organizar a vida em sociedade de quase a totalidade dos povos mundiais até os dias atuais.

Esse sentido de unidade inerente ao medieval, nos termos destacados acima, também será observado pela doutrina dos *Corpos do Rei*¹²⁷, a ponto de Kantorowicz nos

¹²⁵ Para Wallerstein esse sentido de unidade pode ser percebido facilmente no momento em que, ao observamos o processo de estabilização do Estado nacional absolutista do início da modernidade, é possível percebermos que “em poucas décadas, os conquistadores espanhóis haviam destruído a estrutura política dos dois maiores impérios das Américas, o asteca e o inca” (2007, p. 30), o que demonstra a necessidade, a partir do estabelecimento do eurocentrismo como instrumento de uniformização da humanidade, de fazer surgir uma subjetividade homogeneizada para a sustentação e expansão do *modus vivendi* europeu sobre todo o resto do mundo. Ainda sobre os desdobramentos decorrentes da premissa da identidade, Pomer afirmará que “[...] a consciência nacional equivale à consciência de uma união, de uma identidade que se sobrepõe a todas as identidades regionais, linguísticas e religiosas” (1985, p. 26).

¹²⁶ Acerca dessa premissa, Reinhard afirmará que “[...] as sociedades europeias correspondem aos Estados nacionais”, de modo que para ele, a “[...] segmentação da sociedade coincide com a construção do Estado e da Nação” (1997, p. 19 – *tradução nossa*).

¹²⁷ É importante destacar sobre essa doutrina, que em que pese Kantorowicz destacar a unidade existente entre o corpo natural e o corpo político, esse último se especializa em face de primeiro, pois, segundo o citado autor, “[...] não pode haver dúvidas em relação à superioridade do corpo político sobre o corpo natural. [...]. Não somente o corpo político é mais amplo e extenso que o corpo natural, mas residem, no primeiro, certas forças realmente misteriosas que reduzem, ou até removem, as imperfeições da frágil natureza humana” (1998, p. 23). A imagem dos corpos reais tem um substrato religioso, decorrendo da compreensão cristã de que na relação entre Cristo e a Igreja, aquele comporá a cabeça e essa o corpo, fundindo-se duas “pessoas” em um mesmo ser. É daí que o citado autor

alertar, ao discutir tal racionalidade a partir da relação entre o povo e o Rei acerca da titularidade da soberania estatal, afirmar que “os dois corpos do Rei, dessa forma, constituem uma unidade indivisível, sendo cada um inteiramente contido no outro” (1998, p. 23), de modo que a soberania do Estado, não estaria identificada isoladamente com o Rei ou com o povo, mas, por outro lado, “[...] com o Rei no Parlamento” (1998, p. 30), ou seja, a unidade formadora e legitimadora do poder do Estado.

O sentido de unidade buscado durante os séculos do fragmentarismo social, político e econômico inerente ao feudalismo medieval europeu, portanto, pode ser melhor compreendido a partir das influências que a religião cristã¹²⁸ assumida, já na Antiguidade, como a religião oficial do *mundo civilizado*, tinha sobre tal realidade.

destaca que “de fato, basta apenas que se substitua a estranha imagem dos Dois Corpos pelo termo teológico mais corrente das Duas Naturezas para que nitidamente se perceba que o discurso dos advogados elisabetanos derivava seu teor, em última análise, da dicção teológica, e que esse discurso em si mesmo, para dizer o mínimo, era criptoteológico. A realeza, por meio dessa terminologia semi-religiosa, era explicitada, de fato, em termos de definições cristológicas. Os juristas, tão sugestivamente denominados pelo Direito Romano como “Sacerdotes da Justiça”, desenvolveram na Inglaterra não apenas uma “Teologia da Realeza” [...] mas elaboraram uma autêntica “Cristologia Real”. [...] a ficção dos Dois Corpos do Rei produziu interpretações e definições que necessariamente se assemelhavam àquelas produzidas em vista das Duas Naturezas do Deus-homem. [...]”, pois “[...] o costume dos juristas de tomar emprestado da eclesiologia e de utilizar linguagem eclesiástica com intenções seculares teve sua própria tradição de longa duração, pois era uma prática tão legítima quanto era antigo tirar conclusões de *similibus ad similia*” (1998, p. 27-29).

¹²⁸ Outro aspecto interessante para compreendermos a influência das doutrinas da Igreja cristã da época às teorias que buscavam explicar e fundamentar o Estado e o Direito, e tudo aquilo que daí decorresse, está no fato de que, possuindo dois Corpos, o Rei sofria as intempéries da vida humana, tal como a morte biológica em somente um de seus corpos (o corpo humano), pois era imortal no tocante ao corpo político, encarnado na figura simbólica da Coroa real que, ao ser transmitida de um Rei a outro, demonstrava como o corpo político – sua alma – é eterna, de modo que “esta migração da Alma, isto é, da parte imortal da realeza, de uma encarnação para outra conforme expressa pelo conceito da transmissão do rei é certamente um dos fundamentos de toda a teoria dos Dois Corpos do Rei” (KANTOROWICZ, 1998, p. 25). Tais premissas podem ser assim compreendidas, pois “o rei é um ser geminado, humano e divino, exatamente como Deus-homem, embora o rei seja binaturado e geminado apenas pela graça e no âmbito do Tempo, e não por natureza e (após a Ascensão) na Eternidade: o rei terrestre não é, ele se torna uma personalidade gêmea mediante sua unção e consagração” (1998, p. 52), o que se dará, conforme destaca Kantorowicz “[...] como eflúvio de uma ação sacramental e litúrgica realizada no altar [...]” (1998, p. 57), ou seja, o simbolismo da coroação de um novo Rei, representa a unção sacramental entre o corpo humano com o corpo político. Portanto, “[...] o rei estava sujeito, sob certos aspectos, à lei de prescrição; era um ser temporal, adstrito ao Tempo, e submetido, como qualquer ser humano comum, aos efeitos do Tempo. Em outros aspectos, contudo, isto é, em relação as coisas *quase sacrae* ou públicas, não era afetado pelo Tempo e seu poder prescritivo; [...]. Pelo menos com respeito ao Tempo, o rei tinha obviamente duas naturezas – uma temporal, por meio da qual ele se conformava às condições dos outros homens, e outra perpétua, por meio da qual sobrevivia e suplantava todos os demais seres. [...] com relação ao Tempo o rei era uma *gemina persona*; em certos aspectos estava sujeito ao Tempo e, em outros, estava acima ou além do Tempo (1998, p. 114).

A religião cristã, nestes termos, teve papel central na construção do direito e, especialmente, na sacralização dos governantes¹²⁹, tal como discutido a partir da doutrina dos corpos reais destacada, pois “[...] a doutrina da teologia e da lei canônica, ensinando que a Igreja, e a sociedade cristã em geral, era um *corpus mysticum* cuja cabeça é Cristo¹³⁰, havia sido transferida pelos juristas, da esfera teológica para a do Estado, cuja cabeça é o rei” (KANTOROWICZ, 1998, p. 26), de modo que

[...] pode-se dizer que os juristas¹³¹ salvaram grande parte da herança medieval ao transferir certas propriedades especificamente eclesiásticas da realeza para a montagem do palco legal, preparando, com isso, a nova auréola dos Estados nacionais emergentes e, mal ou bem, das monarquias absolutistas (KANTOROWICZ, 1998, p. 91).

Essa influência religiosa¹³² para a formação dos alicerces que embasaram as estruturas desenvolvidas ao Estado pela modernidade, também nos ajuda a afirmar a

¹²⁹ Ao discutir como os monarcas do período da transição do medievo para a modernidade, de onde surge o modelo absolutista de Estado, se relacionavam com a Igreja, demonstrando a importância dessa organização para as estruturas seculares do Estado moderno, Elias destaca que “a ligação forte, e apenas ocasionalmente perturbada, entre os primeiros reis Capeto e a Igreja não foi fortuita, [...]. Expressava também uma óbvia conjunção de interesses. [...]. A monarquia assumia uma espécie de caráter sagrado, tornava-se em certo sentido, uma função eclesiástica” (1993, p. 156).

¹³⁰ A ideia por detrás da simbologia expressada nessa premissa, decorre do fato de que “[...] a imagem antropomórfica habitual comparando a Igreja e seus membros com um, ou algum, corpo humano, era acompanhada por uma comparação mais específica: a Igreja como um *corpus mysticum* comparado com o corpo individual de Cristo, seu *corpus verum* ou *naturale*. Além disso, *corpus verum* gradualmente deixou de indicar exclusivamente a presença real de Cristo no sacramento, e tampouco retinha um significado e função estritamente sacramentais. O corpo natural individual de Cristo era compreendido como um organismo que adquiria funções sociais e corporativas: com a cabeça e os membros, servia como o protótipo e a individuação de um coletivo superindividual, a Igreja como *corpus mysticum*” (KANTOROWICZ, 1998, p. 130). Desse modo, é possível observarmos que diante desses termos, a compreensão de governo, necessária para fundamentação e existência do Estado moderno, se faz presente, no momento em que a Igreja passa a ser identificada como “[...] um governo como qualquer outra corporação secular” ou seja, o ideal da Igreja como corpo de Cristo, “[...] noção originalmente litúrgica, que antes se prestara a exaltar a Igreja única no Sacramento, começou a ser usada na Igreja hierárquica como um meio de exaltar a posição do papa-imperador, o primeiro príncipe que move e controla a totalidade do Governo-cristão” (KANTOROWICZ, 1998, p. 131)

¹³¹ Neste ponto, importante é a posição de Kantorowicz ao discutir a racionalidade jurídico-filosófica inerente ao período medieval de construção teórica, ao destacar que “toda a filosofia jurídica da Idade Média estava inevitavelmente fundada na premissa de que existia, por assim dizer, uma lei metalegal na Natureza, cuja existência não dependia da existência de reinos e Estados – de fato, de nenhum reino ou Estado – porque a Lei da Natureza era autossuficiente *per se* e independente de toda Lei Positiva” (1998, p. 95).

¹³² A dita influência religiosa na construção das bases do Estado nacional, compreendidas pela doutrina dos *Dois Corpos do Rei*, pode ser resumida na seguinte passagem “os esforços para dotar as instituições do Estado de certa auréola religiosa, contudo, além da adaptabilidade e utilidade geral do pensamento e linguagem eclesiásticos, levaram rapidamente os teóricos do Estado secular a uma aproximação mais superficial dos vocabulários não só do Direito Romano, mas também do Canônico e da Teologia em geral. O novo Estado territorial e quase nacional autossuficiente, segundo suas proclamações, e independente da Igreja e do papado, extraía a riqueza das noções eclesiásticas, de manipulação tão conveniente, e, por fim, continuava a afirmar-se colocando sua própria efemeridade no mesmo nível da sempiternidade da Igreja militante. Nesse processo, a ideia do *corpus mysticum*,

hipótese aqui defendida de que o Estado nacional – cujo primeiro modelo absolutista – possui muitas características que nos fazem perceber seus traços iniciais, sendo construídos ainda durante o exercício da racionalidade inerente àquilo que, historicamente, viemos a chamar de Idade Média, tal como destacado acima, por exemplo, a partir da ideia de unidade.

No feudalismo medieval também se desenvolveu, neste sentido cristológico¹³³ da realeza, o ideal público, do interesse público¹³⁴, ou seja, àquilo ou aquelas coisas que não pertenciam somente ao Rei, mas, ao contrário, eram de todos, tanto do próprio Rei como de todos os seus súditos, sendo aquele tão somente o responsável, perpetuamente, por guardar os bens públicos que guarneciam o corpo político-social (KANTOROWICZ, 1998, p. 123).

bem como outras doutrinas corporativistas desenvolvidas pela Igreja, passariam a ser de capital importância” (KANTOROWICZ, 1998, p. 133).

¹³³ Existe, no sentido dado a essa expressão, a identificação de uma base divina para a doutrina do bem comum, do bem público, desenvolvida, sobretudo, a partir das primeiras formas nacionais modernas de Estado, que passam a ser teorizadas pelos estudiosos clássicos do Estado. É o que Carnoy identifica ao destacar que “além do mais, os teóricos clássicos conservaram a base divina para o exercício do poder: o bem comum. Digo base divina para o poder porque, embora a doutrina clássica fizesse sucumbir os direitos divinos em favor de uma redefinição do que é natural e, a partir daí, dos direitos individuais, a origem de todos os direitos ainda era uma autoridade superior – a própria razão humana vinha de Deus. Assim, o fundamento para novas formas de Estado era ainda a razão e a racionalidade divinas, inculcadas nos seres humanos e provenientes do além. O bem comum era inerente à racionalidade divina dos seres humanos; era Deus no homem; mas em vez de ser revelado, sua compreensão poderia ser adquirida” (2013, p. 24-25).

¹³⁴ Essa característica pode ser percebida quando a realeza passa a depender também de sua centralidade legal, ou seja, o Rei como alguém que, mesmo dando origem à lei, a essa estava submetido. Assim como os vigários de Deus, da fé Cristã estavam adstritos aos dogmas e diretrizes extraídas da fé e das Escrituras, o Rei estava submetido à lei, “isso porque, se o rei não fosse cumpridor da lei, não seria absolutamente um rei, mas um tirano” (KANTOROWICZ, 1998, p. 107). Desse modo, o interesse público do Estado, ou seja, o sentido mesmo da ideia de coisa pública – *res publicae* – advindos da doutrina romana que a afastava dos indivíduos por se caracterizarem como *res nullius*, dá origem a compreensão de que o Estado e, conseqüentemente, sua administração possuem paralelo com os fundamentos cristãos a estabelecer, por exemplo, a onipresença, a perpetuidade e a sempiternidade do fisco – bem como de todas as instituições públicas – assim como de Deus. Ou seja, o sentido de coisa pública, de bem público, de interesse público, desenvolvidos na modernidade como elemento caracterizadores do agir estatal, possuem fundamentos medievais e, sobretudo, religiosos, fincados na sacralidade da administração pública, de modo que surgiu “[...] um novo padrão de realeza centrado da esfera da Lei que não carecia de seu próprio misticismo. A nova auréola começou a descer sobre o Estado nascente secular e nacional, encabeçada por um novo *pater patriae*, quando o Estado começou a reivindicar para seu próprio aparelho administrativo e instituições públicas uma sempiternidade ou perpetuidade que até então era apenas atribuída à Igreja e, pelo Direito Romano e pelos civilistas, ao Império Romano [...]. Mas esse esvaziamento do *status regis et regni*, das instituições e serviços, necessidades e emergências do Estado, teria permanecido incompleto se esse novo Estado não tivesse igualado também à Igreja, em seus aspectos corporativos, como um *corpus mysticum* secular” (KANTOROWICZ, 1998, p. 124)

Portanto, são variadas as características do feudalismo medieval europeu que podem ser compreendidas, a partir das discussões propostas pela doutrina dos corpos reais, como tendo servido de bases epistemológicas para a formação do Estado nacional-absolutista desenvolvido pela Modernidade, o que se discutirá, não só nos tópicos desta primeira parte do trabalho, mas por toda sua extensão, sempre que for necessário demarcar as linhagens racionais, medievais e religiosas¹³⁵ do referido modelo estatal.

Além dos aspectos que marcam a influência religiosa inerente, como visto, ao estudo teológico-político-medieval a partir do que da análise dos *Dois Corpos do Rei*, é importante também, apontar outros aspectos que designam a racionalidade medieval em comento, antes que se discuta as crises e os eventos¹³⁶ que levaram a transição do medievo à modernidade, com o surgimento do modelo de Estado nacional de tipo absolutista.

Assim, além dos fatores inerentes à gênese da unidade¹³⁷ buscada como resposta ao cenário fragmentário do modelo feudal, bem como da importância sobremaneira da Igreja, para a afirmação de fundamentos sólidos e necessários à racionalidade do

¹³⁵ “A Igreja como corpo coletivo supra-individual de Cristo, do qual ele era a cabeça como o marido, encontrava seu paralelo exato no Estado como o corpo coletivo supra-individual do Príncipe, do qual ele era tanto a cabeça como o marido – o Príncipe é a cabeça do reino, e o reino o corpo do Príncipe” (KANTOROWICZ, 1998, p. 138). Portanto, a partir dessas premissas, é possível compreendermos que o pensamento político medieval, a partir das influências do pensamento e racionalidade religiosos, possui uma marca universalista – que foi importante, posteriormente, para a afirmação do Estado nacional durante os primeiros momentos de desenvolvimento da Modernidade.

¹³⁶ Analisando os problemas que levaram a transição do medievo à racionalidade moderna, Cueva resume a crise do modelo feudal a partir de quatro grandes problemas decorrentes da relação que a nobreza e o clero possuíam entre si face ao poder do Estado medieval, destacando que “os problemas fundamentais daquela época foram, antes de tudo, a luta que se suscitou entre os poderes internacionais, o império e a igreja, porquanto o poder espiritual pretendeu também a titularidade originária do poder temporal, cujo uso, sempre a serviço dos valores espirituais, o outorgava ao imperador. O segundo grande problema, que em essência era uma continuação do primeiro, se relacionava com a origem do poder temporal [...]. O problema seguinte se referia as limitações do poder temporal: a igreja afirmou um limite ao poder do imperador, dos reis e dos senhores feudais [...]. O quarto problema era o fundamento do direito, que se fundamentava na lei de Deus, descendia da lei natural e tinha seu nível mais baixo na lei humana (1996, p. 37 – tradução nossa).

¹³⁷ Um desdobramento epistemológico possível da perspectiva racional por traz do sentido da unidade almejada durante o feudalismo, pode ser percebido no sentido de ordem daí decorrente. É o que Capella nos apontará ao destacar como a racionalidade religiosa, inerente ao modelo feudal, imporá o surgimento de um pensamento social pautado na busca por uma ordem, ou seja, “o pensamento social medieval adotou assim a forma de um pensamento teológico. Está ancorado na tradição. Sua ideia básica é uma concepção de ordem: o universo é visto como criação de um Deus, que o governa pessoal e diretamente e que atribui a cada ser – também, portanto, aos seres humanos – um lugar determinado nele. Esta ordem é produto da razão divina” (2002, p. 85).

Estado, especialmente, em sua primeira forma moderno-absolutista, os aspectos econômicos desenvolvidos pelo feudalismo e que, posteriormente, possibilitaram o surgimento do modelo capitalista, também devem ser compreendidos como importantes para o que se propõe aqui.

A centralidade da premissa capitalista também é identificada por Alcoreza ao discutir o fato de que sempre que quisermos entender o surgimento do Estado nacional, deveremos fazê-lo a partir das premissas epistemológicas e subjetivas do modelo econômico, social e político ínsito ao capitalismo, pois, segundo o citado autor, “há que se colocar, evidentemente, em perspectiva o pluralismo histórico, a diversidade e a diferença dos processos socioeconômicos e socioculturais, mas há que fazê-lo tendo em conta a transversal história da economia-mundo capitalista” (2010, p. 43 – *tradução nossa*).

Nesse ponto, “é fundamental registrar que no interior da ordem feudal surgiram finalmente relações de intercâmbio mercantil, e surgiu também produção para o mercado (e não mais para o autoconsumo e a tributação feudal em espécie)” (CAPELLA, 2002, p. 89), ou seja, mesmo dentro de uma perspectiva feudalista é possível compreendermos e analisarmos a (co)existência de elementos mercantis no modo de produção das mercadorias da época¹³⁸, o que será desenvolvido, posteriormente, de modo mais amadurecido pelo modelo de Estado nacional liberal capitalista¹³⁹.

¹³⁸ Não podemos deixar de compreender sobre tais premissas, que “no mundo feudal, quase todas as atividades produtivas tinham por finalidade direta acima de tudo a própria manutenção de quem as realizava, ainda que não só isso. Os atos de intercâmbio – de coisa por coisa, de coisa por ação, e mais raramente de coisa ou ação por dinheiro – não eram desconhecidos mas distanciavam infinitamente de serem comuns e generalizados” (CAPELLA, 2002, p. 93), de modo que ao traçarmos os aspectos feudais às bases, posteriormente, desenvolvidas pelo modelo capitalista, não desconhecemos a distância existente entre o modelo feudal e o moderno-capitalista, mas, assim como Capella, identificamos que ambos coexistiram na Europa ocidental durante séculos, ou seja, “[...] um feudalismo que se dissolvia lentamente e um capitalismo mercantil crescente que ia a caminho da indústria” (2002, p. 95). Essa identificação de enlace entre o modelo feudal ainda existente, com formas alternativas, de base mercantis, é discutido por Carnoy quando destaca que “[...] o desenvolvimento de padrões econômicos alternativos da Europa” pode ser “[...] encontrado nas cidades-estados adriáticas do século XIII, onde os comerciantes, negociando entre a Europa e o Oriente, acumularam grandes somas sem a posse da terra ou a utilização de servos (eles chegaram até a fundar bancos)” (2013, p. 21).

¹³⁹ Acerca do momento de surgimento do modelo capitalista moderno, essencial, como se discutirá abaixo, para a afirmação e desenvolvimento do moderno Estado nacional, é de difícil designação, pois, conforme nos alerta Carnoy, “[...] determinar quando o capitalismo surgiu depende, em larga medida, da definição do próprio capitalismo” (2013, p. 21). Assim, para evitarmos apressar um debate que será

Foi também no período feudalista, sob as influências religiosas da doutrina cristã, que se fincou as bases de uma compreensão universalista da realidade, por exemplo, a partir da ideia de supremacia cujo desdobramento moderno se deu nas teorias, como já indicado acima, da soberania estatal, uma vez que “[...] através de todos os séculos medievais a cristandade, cujo destino é idêntico ao da humanidade, é concebida como uma comunidade única e universal, fundada e governada por Deus” (CUEVA, 1996, p. 46 – *tradução nossa*).

Desta feita, foram das lutas entre as pretensões de domínio universal do Império e da Igreja, que os Reis conquistaram¹⁴⁰, ao negar essas pretensões, a dimensão externa do sentido dado a ideia de soberania, necessário à afirmação do Estado nacional, bem como assumiram a supremacia face aos seus súditos, alcançando também a característica interna dos ideais soberanos, centralizando, como debatido acima, as atribuições públicas em sua pessoa, o que possibilitou à doutrina bodaniana da soberania, identificar a supremacia do Estado no âmbito interno, e sua não sujeição internacional a outro Estado que, assim como ele, se afirmara soberanamente (CUEVA, 1996, p. 47).

A partir de então, a transição entre o feudalismo medieval e a Modernidade, cujo início fixamos acima a partir do simbólico ano de 1492, foi marcada por uma crise estrutural do modo de produção, eminentemente agrícola¹⁴¹, desenvolvido na Idade Média, o que levou a uma desregulamentação da economia da época, haja vista a necessidade

feito em momento oportuno, remetemos o leitor ao ponto 1.3 a seguir para os desdobramentos necessários à compreensão do moderno sistema capitalista, especialmente, o de corte liberal, neste primeiro momento, como instrumento de estabilização do Estado nacional como paradigma racional de desenvolvimento da modernidade Europeia.

¹⁴⁰ Cueva também nos chama atenção nesse ponto, para o fato de que “[...] os reinos europeus foram, em grau muito importante, o resultado da ação continuada da nobreza e dos reis, uma classe social que possuía o orgulho de seu passado e a consciência de seu destino, razões pelas quais não somente não tiveram que negar sua posição preeminente, senão que, pelo contrário, tiveram o mérito e o valor de considerar-se predestinada para dirigir aos homens e aos povos” (1996, p. 81 – *tradução nossa*).

¹⁴¹ Conforme já destacado acima, o modo de produção feudal desencadeou-se a partir de uma fragmentação do poder de governo, centralizado na racionalidade imperial, em inúmeros centros e locais de tomada de decisão. A partir de então, é que Anderson destaca que “[...] o modo de produção feudal se definia, entre outras características, por uma gradação escalar da propriedade, a qual, portanto, nunca foi divisível em unidades homogêneas e permutáveis. Esse princípio organizador gerou o domínio eminente e o feudo revogável ao nível dos cavaleiros. Em relação à aldeia, determinou a divisão da terra em reservas senhoriais e lotes camponeses, sobre os quais os direitos do senhor, por sua vez, também se diferenciavam” (2016, p. 207). Portanto, “a desintegração da propriedade, a transferência da terra do controle do rei para as várias gradações da sociedade guerreira como um todo – e isto, e nada mais, é a feudalização [...]” (ELIAS, 1993, p. 65).

de um aumento das importações de produtos, que não mais se produziam como outrora, prejudicando o modelo que passou a ser estruturado a partir da vida nas cidades – cuja economia começava a se sustentar¹⁴² – sem a precisa e necessária produção, principalmente, de cereais e outros gêneros alimentícios (ANDERSON, p. 223-225).

Além do referido cenário de crise econômica, desencadeada, como visto acima, especialmente pela alteração do perfil das sociedades que ao longo do tempo foram se urbanizando, principalmente próximo a região litorânea¹⁴³, o resultado da Peste Negra, do séc. XIV, produziu “[...] uma devastadora escassez de mão de obra, justamente no momento em que a economia feudal se via presa a graves contradições internas” (ANDERSON, 2016, p. 228).

Esses fatos acabaram levando os senhores feudais da época, a reforçarem o caráter servil do modo de produção feudalista, para que o campesinato pagasse os custos da referida crise, o que, contudo, não se deu como objetivado, pois

[...] essa tentativa senhorial de reforçar as condições servis e fazer a classe produtora pagar os custos da crise agora encontrava uma resistência voraz e violenta – muitas vezes liderada por camponeses mais prósperos e educados, mobilizando as mais profundas paixões populares. Os conflitos contidos e localizados que haviam caracterizado a lenta ascensão do feudalismo de repente se fundiram em grandes explosões regionais ou nacionais durante a depressão feudal, em sociedades medievais que agora eram muito mais integradas em termos econômicos e também políticos (ANDERSON, 2016, p. 229).

Assim, da multiplicidade dos centros de tomada de decisão, a busca pela unidade universalista se fez presente na ascensão da modernidade, como nova racionalidade capaz de estruturar modelos novos de organização social e estabelecer os valores

¹⁴² O caráter solvente das cidades que surgiram ao longo do desenvolvimento feudal, é para Anderson o fato que assegurou o fim do modelo feudal, estruturado a partir do campesinato (2016, p. 236), pois “ligado a tudo isso, gradualmente se distinguiram sucessivas etapas na passagem dos bens da produção ao consumo, cresceu a demanda de um meio de troca unificado e móvel, mudou o centro de gravidade da sociedade feudal, passando dos numerosos pequenos senhores a uns poucos grandes, criaram-se grandes cortes no centro das regiões de dimensões de território, onde traços cavaleiroso-feudais se conjugam com outros, típicos da vida cortesã, numa unidade comparável à que as relações monetárias e de escambo articulavam, ao mesmo tempo, naquela sociedade como um todo” (ELIAS, 1993, p. 81).

¹⁴³ Segundo destaca Anderson nesse ponto, “[...] a economia urbana da Idade Média era completamente indissociável do transporte e do comércio marítimos: não por acaso, seus dois grandes centros regionais, no norte e no sul da Europa, ficavam perto da orla marítima” (2016, p. 217).

através dos quais esses modelos se estruturavam, fez surgir no contexto europeu ocidental, as primeiras formas do que hoje chamamos de Estados Nacionais¹⁴⁴, através do estabelecimento, centralizado, das monarquias absolutistas¹⁴⁵ durante a transição do séc. XV para o séc. XVI.

O Estado nacional moderno absolutista que surge¹⁴⁶, portanto, busca se construir através de uma uniformização e burocratização necessárias a sua afirmação e estruturação, de modo que Cueva (1996, p. 49-56) chega a resumir, como principais características desse novo modelo – cujas bases, conforme demonstrado acima, já podem ser encontradas ainda no medievo – o fato de serem os Estados emergentes: a) *Territoriais*, pois todos os Estados possuem um território certo e delimitado; b) *Nacionais*, pois nesse território, deverá existir, como fundamento desse Estado, uma só nação, que será formada, conforme discutiremos abaixo, a partir da construção de

¹⁴⁴ É desse cenário de transição e de ruptura com o modelo antigo – feudalista – para o ascendente – estatal – que Cueva nos chamará atenção, criticamente, para o fato de ser o Estado moderno uma obra de arte, cujos “[...] escultores foram as classes possuidoras da terra e da riqueza” (1996, p. 49 – *tradução nossa*), de modo que a origem do Estado moderno nacional, nestes termos, tem a ver com o fato de que essas classes o criaram para “[...] seu recreio e para conservar seu domínio sobre os sem-terra e sem-riqueza, ameaçado de acabar pelos influxos das correntes de liberdade que haviam despertado [...]” (1996, p. 49 – *tradução nossa*), ou seja, “[...] o estado moderno continuou sendo um instrumento de domínio dos possuidores da terra e da riqueza sobre os despossuídos” (1996, p. 60 – *tradução nossa*).

¹⁴⁵ É a partir desse cenário de transição e ruptura paradigmática, em que o Estado moderno europeu – ainda de corte absolutista – em ascensão, em substituição ao modelo e estrutura social feudais, é que Anderson destacará que “no curso do século XVI, o Estado absolutista emergiu no Ocidente. As monarquias centralizadas da França, Inglaterra e Espanha representavam uma ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das formações sociais medievais, com seus sistemas de propriedade e de vassalagem” (1998, p. 15). E mais, essa centralização uniformizante do Estado Absolutista, cuja gênese, conforme discutido acima, já se encontrava nos conflitos que desencadearam a transição entre o feudalismo e esse novo modelo, foi necessário, conforme conclui o citado autor, para que a nascente classe média burguesa enfrentasse e produzisse as rupturas necessárias ao feudalismo em declínio (1998, p. 16), ou seja, “[...] a liberação da razão, o descobrimento da América, o comércio com o Oriente e o ouro que derramou a Espanha pela Europa, propiciaram a formação de uma subclasse, a burguesia, cuja força havia sido quase nula nos séculos anteriores” (CUEVA, 1996, p. 60 – *tradução nossa*). Acerca da ascensão burguesa no contexto de transição entre o modelo feudalista e o moderno nacional-estatal, Elias destaca que “as lutas entre a nobreza, a Igreja e os príncipes por suas respectivas parcelas no controle e produção da terra prolongaram-se durante a Idade Média. Nos séculos XII e XIII, emerge mais um grupo como participante nesse entrelaçamento de forças: os privilegiados moradores das cidades, a burguesia” (1993, p. 15). Mas é importante, esclarecer, a partir dessas premissas, que “[...] o Estado absolutista nunca foi um árbitro entre a aristocracia e a burguesia, e menos ainda um instrumento da burguesia nascente contra a aristocracia: ele era a nova carapaça política de uma nobreza atemorizada” (ANDERSON, 1995, p. 18).

¹⁴⁶ Neste ponto importante também é destacar que, segundo Reinhard “[...] o estado absolutista serviu para defender o governo dos nobres contra a expansão do capitalismo. Quando o dinheiro e as economias de mercado começaram a destruir as relações socioeconômicas pré-mercantis, a concentração de poder e da exploração no nível mais alto do Estado se fez necessária para proteger o feudalismo. [...] o novo estado se converteu em uma espécie de senhor feudal agregado que servia aos interesses da nobreza como a classe que seguia governando” (1997, p. 32 – *tradução nossa*).

uma identidade nacional¹⁴⁷; c) *Monárquicos*¹⁴⁸, ao passo que os primeiros modelos desenvolvidos partem da racionalidade monárquica para estabelecerem seus regimes de governo; d) *Centralizador*, tendo em vista que só ao Estado é dado o poder de “dar” ou “retirar” direitos ou deveres, estando contido nele, todos os poderes públicos¹⁴⁹; e, por fim, e) *Soberano*¹⁵⁰, não se sujeitando, interna ou internacionalmente, a qualquer outro poder.

Será dessas características do Estado moderno que a doutrina clássica estabelecerá, ao longo do desenvolvimento da racionalidade moderna a partir do final do séc. XV,

¹⁴⁷ É por isso, que Cueva nos chama atenção para o fato de que a nação é “[...] uma cultura que se integra com uma filosofia da vida, com uma literatura e uma poesia, com o sentido das belas artes, com uma ética social, com uma estrutura política e com uma ordem jurídica” (1996, p. 53), ou seja, é a nação produto de uma uniformização homogeneizante da diversidade inerente ao cenário fragmentário do medievo feudal, necessária para a formação, individual e universal, de um povo, de uma nação, base de fundamento e existência do Estado moderno, desenvolvido num primeiro momento a partir das Monarquias Absolutistas.

¹⁴⁸ Aspectos importantes, segundo Cueva, dessas primeiras formas de Estado moderno, inerente a racionalidade monárquica, está no fato de que, segundo ele, existirem três elementos fundamentalmente característicos das Monarquias, quais sejam: “[...] um romano, que consistia na delegação da soberania ao príncipe, um cristão, que fez dos reis os representantes de Deus na terra e um feudal, que fazia do príncipe o soberano universal e o proprietário originário de todos os bens, desfrutados por seus vassallos como um domínio útil” (1996, p. 80 – *tradução nossa*).

¹⁴⁹ A centralização do poder que marca o Estado moderno nascente, de tipo absolutista, pode ser identificada nas palavras de Jellinek para quem “[...] a história interna dos Estados modernos tem como conteúdo as lutas sustentadas para fixar o poder do príncipe [...]”, cujos desdobramentos possibilitaram a afirmação das monarquias absolutistas como a primeira forma ocidental, após o período imperial romano, de afirmação da ideia de unidade estatal (2000, p. 312 – *tradução nossa*). De outro lado, para Anderson, a centralização do poder característica dos Estados absolutistas do início da modernidade, decorre, inerentemente, do fato de que “o poder de classe dos senhores feudais estava diretamente em risco com o desaparecimento gradual da servidão. O resultado disso foi um deslocamento da coerção político-legal no sentido ascendente, em direção a uma cúpula centralizada e militarizada – o Estado absolutista. Diluída no nível da aldeia, ela tornou-se concentrada no nível nacional” (1995, p. 19).

¹⁵⁰ Acerca dessa característica do Estado moderno, é importante compreender, que sua maturação teórica só se desenvolveu a partir do momento em que a compreensão, atrelada ainda ao pensamento medieval anterior que possibilitou a doutrina dos dois corpos do Rei, subjacente nas primeiras formações absolutistas estatais, foi superada pelos movimentos revolucionários dos séculos XVII e XVIII, no contexto Europeu e Norte-Americano, a partir da assunção da Nação como elemento identificativo da soberania estatal, de modo que, neste sentido, Malberg destaca que “ao proclamar que a soberania, ou seja, a potestade característica do Estado, reside essencialmente na nação, a Revolução consagrou implicitamente, em efeito, [...], a ideia capital de que os poderes e direitos dos quais o Estado é sujeito não são outra coisa, no fundo, senão os direitos e os poderes da nação mesma”, de modo que “[...] desde o momento que se admite que os poderes da natureza estatal pertencem a nação, é necessário admitir também que existe identidade entre a nação e o Estado, no sentido de que esse não é nada senão a personificação daquela” (1998, p. 30). Essa também é a visão de Morris quando destaca acerca dessa imbricada relação entre o Estado e a nação, que “a tendência marcada de os Estados reforçarem o apoio dos membros apelando para os sentimentos de afinidade ou nacionalidade sugere que a identificação com o Estado é difícil se ele não estiver associado a uma ideia de irmandade ou nação” (2005, p. 39). Assim, o sentido dado a soberania estatal está no fato de sua compreensão se dar a partir da ideia de que a “[...] soberania está no todo; não está nas partes ou frações. A nação é soberana enquanto unidade corporativa, enquanto pessoa jurídica superior a seus membros individuais” (MALBERG, 1998, p. 31 – *tradução nossa*).

teorias para estudar os fundamentos e as peculiaridades, conforme dito, do Estado nascente, dentre as quais se destacará, especialmente, aquela que o identifica não só como desdobramento da unidade inerente a nação, uniformizada e homogeneizada, mas, por exemplo, como pessoa jurídica¹⁵¹.

Diante dessas premissas, é importante destacar que não é objetivo desse trabalho esgotar os vários desdobramentos epistemológicos identificados pelos teóricos clássicos do estudo do Estado¹⁵², de modo que não se discutirá, mesmo compreendendo que tal circunstância seria necessária a uma compreensão mais aprofundada do cenário de formação e estruturação do Estado durante a modernidade, aspectos aprofundados, por exemplo, das Teorias Contratualistas ou Naturalistas, de fundamentação do Estado.

Essa opção de recorte epistemológico do presente trabalho se dá mesmo que a ideia de contrato social, ainda hoje, seja motivo de discussões e controvérsias,

¹⁵¹ A doutrina da personalidade jurídica do Estado, de base alemã, e ainda hoje prevalecente na Teoria do Estado, identifica que “[...] o Estado não deve ser considerado como uma pessoa real, senão só como uma pessoa jurídica, ou melhor, que o Estado aparece como pessoa unicamente desde o momento em que se mira em seu aspecto jurídico. Em outros termos, que o conceito de personalidade estatal tem um fundamento e um alcance puramente jurídico. [...] a personalidade do Estado não é uma formação natural, no sentido de que preexistia a toda a organização constitucional e resultaria de certas propriedades originárias das coletividades nacionais, senão que é uma consequência do ordenamento jurídico cujo estabelecimento coincidiu com a aparição do Estado” (MALBERG, 1998, p. 42-43 – *tradução nossa*). Assim, “quando se afirma que o Estado é uma pessoa, isso não pode significar evidentemente que equivale a um ser humano, mas se quer dizer com isso que é uma unidade jurídica. Particularmente, é o Estado um ser do mundo jurídico, enquanto que a existência nele de uma vontade dirigente encarregada da gestão dos assuntos e interesses da coletividade implica que essa coletividade se acha erigida em uma unidade distinta, que forma em si mesma, e acima de seus membros, um sujeito de poderes e direitos” (MALBERG, 1998, p. 50). Portanto, podemos concluir a partir das palavras de Malberg que “como pessoa jurídica, o Estado é uma formação resultante e que uma coletividade nacional e territorial de indivíduos se acha, seja no presente, ou no transcurso do tempo, reduzida a unidade pelo fato de sua organização”, ou seja, possui uma personalidade abstrata, mas não fictícia, a partir de sua realidade jurídica (1998, p. 78-79 – *tradução nossa*).

¹⁵² Desse modo, para evitarmos nos delongar, mais do que o já feito, remete-se ao leitor para aprofundamento dessas discussões, aos autores que aqui foram trabalhados, tais como ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ªed. trad. por BASTOS, Suely e BRITTO, Paulo Henrique. Tatuapé: Editora Brasiliense, 1995; ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. 12ªed. Trad. por COUTINHO, Karin Praefke-Aires. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997; JASAY, Anthony. **El Estado – la lógica del poder político**. Trad. por VALDERRAMA, Rafael Caparrós. Madrid: Alianza Editorial, 1993; JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad. por RÍOS, Fernando de Los. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000; CREVELD, Martin Van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004; CUEVA, Mario de La. **La Idea del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996; MALBERG, R. Carré de. **Teoría General del Estado**. Trad. por DEPETRE, José Lión. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1998; ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Volume 2 – Formação do Estado e Civilização**. Trad. por JUNGSMANN, Ruy. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

principalmente ao se estudar, com a modernidade, as doutrinas que se debruçaram sobre o estudo do Estado e seus elementos, tais como, as desenvolvidas por Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Jean Bodin, Charles Louis Secondat (o *Barão de Montesquieu*), entre outros.

Entendemos aqui, nestes termos, que a origem – contratual ou natural – do Estado é um fato inexplicável¹⁵³, não sendo possível demarcarmos sua origem jurídica de forma exata, pois, conforme a própria doutrina clássica do estudo do Estado, “[...] a constituição primitiva do Estado, que se confunde com esta organização inicial, não é senão um mero fato ao que é impossível assinalar uma origem jurídica” (MALBERG, 1998, p. 79 – *tradução nossa*).

Portanto, conforme já destacado, essa unidade inerente ao *modus vivendi* moderno e, sobretudo, a teoria do Estado que a partir dele se desenvolve, é essencialmente importante para a afirmação e fixação do Estado moderno em suas origens absolutistas, pois se “[...] por um lado, não se pode negar que em certo sentido o Estado consiste em uma pluralidade de indivíduos¹⁵⁴, por outro, [...], é essencial observar que essa pluralidade se constitui e organiza de tal forma que se resume em uma unidade indivisível” (MALBERG, 1998, p. 46 – *tradução nossa*), de modo que é possível concluirmos, assim como o fez Jellinek, que “[...] a ideia de Estado uno¹⁵⁵, indivisível, foi realizada pelos monarcas absolutos” (2000, p. 313 – *tradução nossa*).

¹⁵³ Na tentativa de aclarar a referida dificuldade, Jasay destacará que “os Estados começam geralmente com a derrota de alguém. A “origem do Estado é a conquista” e “a origem do Estado é o contrato social”, não são duas explicações opostas. Uma se refere a origem cronológica do Estado. A outra a origem lógica. Ambas podem ser válidas simultaneamente. A investigação histórica pode estabelecer que, na medida em que podemos saber sobre estes assuntos, a maioria dos Estados remontam sua genealogia a derrota de um povo em face de outro; mas raramente ao domínio de um chefe vitorioso e seu exército sobre seu próprio povo e, quase sempre, a migração (1993, p. 25 – *tradução nossa*).

¹⁵⁴ O aspecto coletivo que marca as bases do Estado a partir da compreensão nacional, não poderá conduzir a um afastamento do sentido por ele almejado, de unidade, de uniformidade e homogeneização, sem a qual a identidade nacional não seria possível, o que resultaria a impossibilidade de se colocar um fim na fragmentariedade do feudalismo europeu antecedente, de modo que “quando se diz que o Estado é um pessoa coletiva não se deve entender por isso uma personalidade composta de uma pluralidade de sujeitos: tal conceito seria contraditório em si, por ser a unidade essência mesmo da personalidade jurídica. O Estado realmente é uma pessoa coletiva, enquanto personificação de uma variedade de indivíduos; contudo, essa coletividade não se converte em pessoa senão pelo fato de reduzir-se a unidade, ou seja, porque os múltiplos indivíduos que a compõem se reúnem em um corpo total e indivisível que constitui juridicamente uma nova individualidade” (MALBERG, 1998, p. 61 – *tradução nossa*).

¹⁵⁵ A unicidade estatal inerente a forma nacionalizada do Estado moderno, ou seja, seu caráter uno, é o que embasará a formação de um projeto identitário ao referido modelo estatal, através da unidade buscada pela identidade nacional, com a formação da subjetividade epistemológica moderno-ocidental,

O Estado moderno, portanto, numa perspectiva clássica que identifica a racionalidade histórica da humanidade sempre a partir dos desdobramentos pelos quais a Europa ocidental passou em sua formação histórica, é visto como resultado de um processo lento e gradual de evolução, pautado na ideia de unidade e de reconhecimento do indivíduo como sujeito de direitos, que substitui os modelos antecedentes de organização a vida em sociedade, insuficientes para a vida moderna em ascensão, de modo que

O Estado da Modernidade, Estado uno, Estado que reúne em si todos os poderes públicos e todos os direitos, não é outra coisa, senão o resultado de uma evolução lenta e de um processo contínuo que buscou superar as divisões profundas. [...] toda a evolução história do Estado moderno leva consigo uma característica que o diferencia essencialmente de todas as formas anteriores do Estado. [...]. Na época moderna [...] inclusive quando a reinado um absolutismo sem limites, jamais se deixou de existir a convicção de que o indivíduo era um ser de direitos frente ao Estado e que, portanto, haveria de ser reconhecido moral e juridicamente por este (JELLINEK, 2000, p. 315 – *tradução nossa*).

Dessa passagem de um dos principais autores clássicos da Teoria Clássica do Estado moderno, é possível identificarmos a distância epistemológica da forma de pensar europeia, para as demais, pois os africanos e os latino-americanos (povos originários de *Abya Yala*), mesmo na modernidade, seja no período absolutista ou pós-Revoluções Burguesas, jamais foram considerados sujeitos de direitos¹⁵⁶, o que demarca, drasticamente, a racionalidade por traz das teorias do Estado nacional moderno, para com a realidade existente fora da Europa – perspectiva essa

a partir das características aqui analisadas. Desse modo, é importante destacarmos que esse caráter uno do pensamento moderno, é compreendido por Badiou ao buscar em Paulo de Tarso, as linhas gerais para o universalismo, cuja matriz também está no uno, de modo que para ele “o Um é o que não inscreve nenhuma diferença nos sujeitos aos quais ele se dirige. Está é a máxima da universalidade, quando sua raiz é pertinente ao acontecimento: somente há Um, assim como ele é para todos. O monoteísmo somente é compreendido quando se leva em consideração toda a humanidade. Não dirigido a todos, o Um se decompõe e se ausenta” (2009, p. 90).

¹⁵⁶ É desse contexto que Quijano irá chegar à conclusão de que “na vitória final da versão eurocêntrica da racionalidade/modernidade, o Estado-nação foi o agente central e decisivo. A derrota das opções rivais na própria Europa teria ocorrido sem ele. Porque esse fenômeno, em sua realidade e em sua mistificação, está ligado sempre a um processo de colonização e de desintegração de umas sociedades e umas culturas por outras”, o que, segundo o autor, nos permitirá observar o Estado nação como um instrumento da colonialidade do poder, inerente a expansão eurocêntrica, durante a estruturação e desenvolvimento do mundo colonial daí decorrente, pois, para Quijano, “a formação do mundo colonial do capitalismo se caracterizou, entre outras coisas, por um duplo movimento de colonização. Na Europa implicou a derrota de umas culturas em favor de outras, cujos portadores tomaram o controle do processo de formação dos Estados Nacionais. No resto do mundo, implicou a colonização de sociedade e culturas em favor daqueles Estados nacionais” (2014a, p. 767 – *tradução nossa*).

desenvolvida na terceira parte deste trabalho a partir dos estudos descoloniais latino-americanos.

De outro lado, também é importante destacarmos, acerca da formação dos primeiros modelos de Estado moderno, no período absolutista, que as bases mercantis iniciadas ainda no medievo, serão desenvolvidas de forma mais aprofundada, pois conforme destaca Anderson foram as Monarquias Absolutistas¹⁵⁷ que introduziram características, eminentemente, capitalistas¹⁵⁸ no cenário social da época, tais como: “[...] exércitos regulares, uma burocracia permanente¹⁵⁹, o sistema tributário nacional, a codificação do direito e os primórdios de um mercado unificado” (1995, p. 17).

Essas características inerentes ao modelo capitalista do Estado nacional em formação, dentre as quais, a formação de uma burocracia estatal permanente

¹⁵⁷ É importante, nesse sentido, termos a compreensão que a primeira forma de Estado moderno desenvolvida a partir das premissas lançadas pelo absolutismo, permaneceu com as mesmas elites no poder, ou seja, modificou-se a forma de organização do poder, mas as classes dominantes permaneceram, de modo que “essencialmente, o absolutismo era apenas isso: um aparelho de dominação feudal recolocado e reforçado, destinado a sujeitar as massas camponesas à sua posição social tradicional [...]” (ANDERSON, 1995, p. 18), de modo que “a ordem política permaneceu feudal, ao passo que a sociedade tornava-se cada vez mais burguesa” (ANDERSON, 1995, p. 23). Nestes termos, é importante também destacar que “[...] o próprio termo absolutismo era uma denominação imprópria. Nenhuma monarquia ocidental gozara jamais de poder absoluto sobre seus súditos, no sentido de um despotismo sem entraves. Todas elas eram limitadas, mesmo no máximo de suas prerrogativas, pelo complexo de concepções denominado direito divino ou natural” (ANDERSON, 1995, p. 48-49).

¹⁵⁸ A discussão do capitalismo como instrumento de afirmação histórica do modelo nacional e moderno de Estado, principalmente, a partir do corte liberal fruto das grandes Revoluções dos séculos XVII e XVIII, será melhor discutido, no ponto 1.3 a seguir.

¹⁵⁹ Acerca dessa burocracia permanente é importante destacar que a mesma possui, na visão de Anderson, um mecanismo desenvolvido a partir das influências canônicas na organização do Estado medieval, haja vista o fato de que, “durante toda a Idade Média, o governo real baseou-se, numa medida considerável, nos serviços de uma burocracia clerical muito vasta, cujos altos funcionários podiam se dedicar integralmente à administração civil sem encargo financeiro para o Estado, uma vez que já recebiam amplos salários de um aparelho eclesiástico à parte. O Alto Clero, que século após século forneceu tantos dos supremos administradores da organização política feudal [...] era, ele próprio, recrutado majoritariamente no seio da nobreza, para a qual o acesso às posições episcopais e abaciais constituía um importante privilégio social e econômico” (1995, p. 46). De outro lado, Creveld nos chama atenção sobre o tamanho dessa burocracia emergente em função do estabelecimento das primeiras formas de Estado moderno, afirmando, neste sentido, que “comparados aos Impérios que os precederam, esses primeiros Estados modernos eram notáveis pelo número de administradores. Roma, sobre a qual temos informações relativamente abundantes, talvez tenha tido seu apogeu entre 50 e 80 milhões de habitantes; não obstante, o império era governado por não mais que poucos milhares de burocratas nomeados pela administração central, ao passo que todo o resto eram magistrados locais escolhidos pelas cidades [...]. A França, pelo contrário, com uma população que oscilava entre 18 e 20 milhões de habitantes, tinha 12 mil funcionários em 1505, 25 mil em 1610 e talvez 50 mil durante os primeiros anos do reinado de Luís XIV” (2004, p. 189-190).

demonstra, na visão do supracitado autor, um mecanismo de afirmação das classes nobres sobre o campesinato, pois para ele

o efeito último dessa redistribuição geral do poder social da nobreza foi a máquina do Estado e a ordem jurídica do absolutismo, cuja coordenação iria aumentar a eficácia da cominação aristocrática ao sujeitar um campesinato não servil a novas formas de dependência e exploração. Os Estados monárquicos da Renascença foram em primeiro lugar e acima de tudo, instrumentos modernizados para a manutenção do domínio da nobreza sobre as massas rurais (1995, p. 20).

Será a partir da formação de uma identidade nacional, portanto, conforme se discutirá logo a seguir, pautada em características de demonstram como a racionalidade europeia de afirmação e estruturação do Estado nacional é uniformizadora e homogeneizadora, a ponto de macular a perspectiva clássica de estudo do Estado, afastando-a das análises daquelas realidades que, por estarem fora – ou até mesmo das internas, mas que se diferenciam do *padrão*¹⁶⁰ – foram encobertas ou mitigadas pela busca da unidade universal formadora Estados nacionais modernos¹⁶¹.

Ressalta-se no tocante a essa premissa universalista, que, conforme discutiremos mais adiante, é possível compreende-la, mas detidamente, quando se está analisando os movimentos constitucionalistas da modernidade, especialmente no tocante ao seu recorte liberal, pois conforme aponta Gargarella e Courtis “desde seu começo o liberalismo sempre defendeu a adoção de listas de direitos expressadas em uma linguagem universalista” (2009, p. 32 – *tradução nossa*).

Neste sentido, para concluirmos essa breve revisitação aos fundamentos do Estado nacional, diante de todas as discussões lançadas até aqui, é possível

¹⁶⁰ As mencionadas características formadoras, para a presente pesquisa, do *modus vivendi* moderno, bem como identificadoras do nacionalismo do Estado moderno, que se estrutura a partir da uniformização e homogeneização decorrente do ideal nacional, decorrem de nossa compreensão da construção moderna de uma identidade nacional a partir da apreensão de que o padrão do *ser* moderno é – e deve ser – dentre outras coisas: europeu, masculino, branco, cristão e burguês.

¹⁶¹ Ao partirmos dessas premissas, portanto, não estamos preocupados com as inúmeras classificações que discutem as formas do governo do Estado, mas, ao contrário, procuramos identificar a estrutura racional por traz da formação do Estado nacional moderno o que, independentemente da forma governamental escolhida, será a mesma. Portanto, para os leitores que buscam um aprofundamento acerca das formas de governo, seja numa perspectiva platônico-aristotélica, ou na modernidade a partir de Maquiavel até a contemporaneidade kelseneana, ver ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. 12ªed. Trad. por COUTINHO, Karin Praefke-Aires. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 205-249).

compreendermos que existem características medievais inerentes ao Estado nacional, o que, por si só, já justificaria termos realizado o presente estudo, já que esse modelo nacional, tem sido delimitado como construção moderna, a partir de uma premissa Europeia.

De outro lado, foi possível também identificarmos a distância das referidas teorias clássicas de estudo do Estado da realidade existente fora do contexto europeu e norte-americano, pois no sentido construído pelas mencionadas teorias, o Estado está dentro de uma linha temporal evolutiva do pensamento europeu, localizado a partir do estabelecimento da racionalidade moderna – aqui, identificada, conforme delimitado acima, a partir do ano de 1492.

Portanto, após lançarmos mão de algumas características importantes para compreensão da revisitação as linhagens medievais e eurocêntricas do Estado nacional moderno, é necessário darmos sequência a essa perspectiva, analisando, conforme salientado alhures, a formação do dispositivo moderno responsável pela homogeneização social, econômica, política e cultural, responsável pela formação do mundo colonial, e por constituir e definir a Europa como centro hegemônico desse mundo (QUIJANO, 2014a, p. 765), sem a qual a identidade nacional, necessária a afirmação histórica dos Estados nacionais na modernidade, não seria possível.

1.2 – A Modernidade e a Formação do Dispositivo Nós Vs. Eles – a construção de uma identidade nacional como estética¹⁶² moderna do Estado Nacional

¹⁶² A construção de uma estética moderna, conforme discutiremos aqui, foi necessária à formação de uma subjetividade racional à modernidade, de modo que aqui se trabalhará os aspectos que a caracterizam mais fortemente. Neste sentido, acerca da formação do referido padrão estético-moderno do *Eu*, a partir de leitura da obra de Nietzsche, sobre o entendimento de potência e impotência, ínsita a busca do homem moderno pela verdadeira estética do belo, daquilo visto como correto, que deverá ser seguido, se percebe que o Homem, especialmente, o moderno-europeu, partiu da própria imagem para construir seu mundo. Para tanto, deu a esse mundo, a partir de si, sua beleza, o seu *modus vivendi*. De modo que, tudo aquilo, que não se enquadrar na referida idealização do belo – formado, como visto acima, à imagem do *Eu* moderno – deverá ser *construído a golpes de martelo*, ou seja, será adequado ou reconstruído, *custe-o-que-custar*, ou, caso contrário, será separado, jogado fora, tal como destaca Fabríz, para quem “[...] o homem constrói o mundo à sua imagem e, em contato com aquilo que é obra de suas mãos, é tomado por um forte impulso estético, dimensionado à beleza de sua existência. Em contrapartida – a golpes de martelo –, tudo aquilo que se torna ameaçador ao seu desejo de potência, que o degenera e o torna impotente, assemelha-se ao antiestético, ao feio, à outra face, não semelhante ao mundo construído, que reflete sua imagem” (1999, p. 70). Portanto, a partir dessas premissas acerca da estética, é possível concluirmos que “[...] a filosofia e a cultura ocidentais

Para iniciarmos os debates que conduzirão esse tópico do trabalho, é importante ressaltar que a ideia central a ser trabalhada aqui, diz respeito a compreensão da formação de uma *identidade nacional*, como mecanismo de separação, na racionalidade moderna, entre aqueles identificados como pertencentes ao modo correto de existência, homogeneizados e uniformizados a partir dessa realidade – europeia –, e aqueles percebidos como inferiores, como menos, como pessoas que deveriam, necessariamente, ser afastadas ou corrigidas, para não afetar a beleza do padrão estabelecido – ou, serem adaptadas a ele, serem inseridas, ao seu entorno, em sua periferia¹⁶³.

Assim, a construção de uma identidade nacional¹⁶⁴ ao Estado nacional moderno, responsável pela criação, conforme discutido acima e, especificamente, neste tópico, do dispositivo moderno do *Nós Vs. Eles*¹⁶⁵, fruto de uma racionalidade binária, não se

apostaram, desde seus primórdios na Grécia, em uma reflexão sobre o puro, o incontaminado, o único, e também num rechaço de tudo que se considerava impuro, contaminado, mesclado, plural” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 85).

¹⁶³ Ao discutir a relação fundamental entre a estética e a utopia, Quijano nos destacará a necessidade de compreender que se de um lado a afirmação de um padrão de dominação, uma colonialidade do poder, possui uma estética, todas aquelas conjunturas utópicas que almejam a subversão a esse poder, implicarão também, por isso, a construção de uma estética (2014I, p. 734), pois, conclui o citado autor, “[...] o reino do estético é um campo de disputa entre um padrão dominante e uma alternativa de subversão e de liberação” (2014I, p. 735 – *tradução nossa*).

¹⁶⁴ Essa construção é identificada aqui a partir da compreensão epistemológica que identifica o fato da organização do Estado, no contexto moderno, sugerir “[...] a identidade como elemento formador da organização sócio-política” (MACHADO e LAGES, 2012, p. 105). Assim, a compreensão sob a qual lançamos o debate acerca da identidade neste ponto do trabalho, decorrerá de uma perspectiva descolonial que nos permitirá discutir tal premissa a partir da compreensão de que ela “[...] é uma categoria relacional, intersubjetiva e histórica” (QUIJANO, 1992a, p. 73), de modo que, não poderá ser percebida como algo dado, ou como atributo de alguma entidade, ou seja, algo pré-existente a sua própria história, cujos nossos esforços devem conduzir à sua descoberta e assunção, pois “[...] a base da questão da identidade ainda é a colonialidade das relações entre o europeu e o não-europeu”, haja vista o fato de que “[...] a colonialidade implica, desde seu princípio, que a diferença entre o europeu e o não-europeu é equivalente à desigualdade no poder” (QUIJANO, 1992a, p. 74).

¹⁶⁵ A formação do referido dispositivo é inerente ao pensamento moderno, ao modo de ser moderno, sobretudo, conforme discutido acima e, sobretudo, conforme se discutirá nesse tópico, tendo a modernidade se destacado pela construção de instrumentos de homogeneização e uniformização de um padrão, de uma estética do ser que, Segundo Santos, podem ser compreendidas a partir do sentido de negação daí decorrente, pois “[...] estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (2010a, p. 38-39). Assim, a modernidade construída a partir da estética europeia, decorre desse entendimento inerente ao cenário de fixação de um *modus vivendi* em que todas aquelas culturas, reconhecidas como periféricas a europeia, passam a ser compreendidas como *Outro*. Enquanto *Outro*, o diferente, o não europeu, possui duas opções: ou é negado, se sujeitando ao que daí decorre, como a escravidão ou a morte, ou deverá passar, aceitando

desenvolveu de forma imediata ao ano de 1492, data simbólica para demarcarmos a origem do pensamento moderno, de modo que se desenvolveu mediante um *processo civilizador*¹⁶⁶, pelos séculos de afirmação do padrão moderno europeu a ser universalizado – *a golpes de martelo* – pelo resto do mundo a partir de então.

Antes, contudo, há que se ressaltar que a expressão *processo civilizador*¹⁶⁷, destacada acima, aparece aqui no mesmo sentido dado por Norbert Elias, e que, mesmo não possuindo uma matriz racional, para construção de suas respostas aos problemas que buscou responder com sua obra, tal e qual a usada aqui, pois sua perspectiva surge de uma matriz weberiana, enquanto a nossa se desenvolve a partir de uma perspectiva metódica dialético-marxista, a partir das linhas epistemológicas do múltiplo-dialético, seus escritos nos serão úteis neste ponto do trabalho.

Portanto, para nós a importância do sentido dado por Elias (1993) ao que chamou de processo civilizador, está no fato de que sua visão, acerca desse processo de construção civilizacional, está contida numa perspectiva fático-temporal, designativa de um longo – e natural – caminho, ínsito aos relacionamentos humanos¹⁶⁸, o que nos

ou não, por um processo de transformação de si, um procedimento para modernizá-lo, a fim que seja reconhecido como sujeito, ao se aproximar do padrão estético europeu (DUSSEL, 1994, p. 32).

¹⁶⁶ Ao escrever sobre o que chamou de processo civilizador, Elias destaca que “o processo civilizador” visto a partir dos aspectos dos padrões de conduta e de controle de pulsões é a mesma tendência que, se considerada do ponto de vista das relações humanas, aparece como um processo de integração em andamento, um aumento na diferenciação de funções sociais e na interdependência e como a formação de unidades ainda maiores de integração, de cuja evolução e fortuna o indivíduo depende, saiba disso ou não” (1993, p. 83).

¹⁶⁷ Para maiores aprofundamentos sobre o processo civilizador tal e qual estruturado pelo citado autor, ver ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Volume 2 – Formação do Estado e Civilização**. Trad. por JUNGSMANN, Ruy. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, Parte I, p. 15-190.

¹⁶⁸ Essa visão extraída da obra de Elias, conforme destacado acima, também é identificada por Ribeiro (1993), ao estabelecer que mesmo tendo sido efetivada uma revisitação dos escritos de Elias, cuja primeira edição pressagia a Segunda Grande Guerra, afim de que possam ser contemporaneizados, o processo civilizador, tal e como pensado por esse autor, continua com as mesmas premissas, pois “[...] seu eixo é o de uma crença num civilizar do homem que, embora não tenha chegado, por enquanto, a seu termo, prossegue” (RIBEIRO, 1993, p. 11), de modo que existe no pensamento dele, uma compreensão de continuidade civilizacional do Homem, necessária aqui para compreendermos a construção no tempo de uma identidade nacional. Mas é importante destacar que essa premissa do civilizar humano, destacada a partir da obra de Elias, possui uma matriz eurocêntrica, de modo que é necessário criticá-la, já que “a perspectiva eurocêntrica, em qualquer de suas variantes, implica, pois, um postulado historicamente impossível: aquele que diz que as relações entre os elementos de um padrão histórico de poder têm já determinadas suas relações antes de toda história. Isto é, como se fosse relações definidas previamente em um reino ôntico, ahistórico ou transhistórico” (QUIJANO, 2014m, p. 291 – *tradução nossa*), ou seja, numa premissa eurocêntrica, a conquista da América não influenciou na formação do padrão moderno-colonial do poder, pois anteriormente já existia um sujeito, um *ser* europeu.

ajudará a compreender como a identidade nacional¹⁶⁹, destacada acima, se desenvolveu ao longo dos últimos cinco séculos a partir da – e como instrumento de – afirmação e estruturação do *modus vivendi* europeu e, posteriormente, norte-americano, como padrão civilizacional a ser alcançado por todos aqueles que quiserem ser reconhecidos como civilizados.

Sobre a importância da afirmação e fixação de uma identidade nacional, elemento de identificação daqueles que, enquanto povo – nação – fundamentam o Estado moderno, é também importante destacar que não só ao Estado nacional a busca, uniformizadora e homogeneizante de uma identidade¹⁷⁰, se fez útil ou necessária, pois a racionalidade moderna, como um todo, também se pauta pela mesma premissa, de modo que uma identidade à modernidade foi substancial para que sua principal criação, o Estado nacional, fosse identificado como parte integrante da imposição do *modus vivendi* europeu às demais sociedades, marcadamente, a partir de então, como periféricas ao centro europeu.

É a partir dessas premissas que Elias (1993) compreenderá o Estado Absolutista, cuja sociogênese está na formação de sociedades de cortes¹⁷¹, como sendo um momento

¹⁶⁹ É do debate sobre a identidade nacional que, como discutiremos nesse tópico, que arquétipos de cunho social, político, econômico e cultural, tal como, por exemplo, a cristandade, vão sendo universalizados, pois tais valores passam a ser entendidos como sendo integrantes de uma única comunidade, toda ela governada por Deus (CUEVA, 1996, p.46). A esse respeito, importantes também são as contribuições de Magalhães para quem, de forma conclusiva, “a identidade nacional é fundamental para a centralização do poder e para a construção das instituições modernas, que nos acompanham até hoje, sem as quais o capitalismo teria sido impossível: o poder central, os exércitos nacionais, a moeda nacional, os bancos nacionais, o direito nacional uniformizador, especialmente o direito de família, de sucessões e de propriedade, a polícia nacional, as polícias secretas e a burocracia estatal, as escolas uniformizadoras e uniformizadas” (2012a, p. 2).

¹⁷⁰ Segundo Bauman, a partir de leitura extraída das discussões do antropólogo Claude Lévi-Strauss, apenas “[...] duas estratégias foram utilizadas na história humana quando a necessidade de enfrentar a alteridade dos outros surgiu: uma era a antropológica, a outra, antropofágica. A primeira estratégia consiste em vomitar, cuspir os outros vistos como incuravelmente estranhos e alheios: impedir o contato físico, o diálogo, a interação social e todas as variedades de *commercium*, comensalidade e *connubium*. [...]. A segunda estratégia consiste numa *soi-disant* desalienação das substâncias alheias: ingerir, devorar corpos e espíritos estranhos de modo a fazê-los, pelo metabolismo, idênticos aos corpos que os ingerem e, portanto, não distinguíveis deles. [...]. Se a primeira estratégia visava ao exílio ou aniquilação dos outros, a segunda visava à suspensão ou aniquilação de sua alteridade” (2001, p. 129).

¹⁷¹ As sociedades de corte, nos termos trabalhados por Elias, são importantes para a afirmação de um padrão civilizacional europeu, a partir dos Estados Absolutistas, pois, segundo ele, “[...] a importância das cortes como autoridade social, como fonte e origem de modelos de comportamento, excede de muito a da universidade e todas as demais formações sociais então existentes. [...]. A mais influente das sociedades de corte desenvolveu-se, como sabemos, na França. [...]. a aristocracia absolutista de corte dos demais países inspirou-se na nação mais rica, mais poderosa e mais centralizada da época, [...]. Ao adotarem a etiqueta francesa e o cerimonial parisiense, os vários governantes obtiveram os

de transição civilizacional da humanidade¹⁷² – para ele, reduzida ao contexto que importava à sua análise, a Europa – pois, o surgimento do absolutismo terá, sobremaneira, um lugar decisivo no processo civilizacional global a partir, nestes termos, do padrão europeu em ascensão¹⁷³, haja vista o fato da

[...] civilização da conduta, bem como a transformação da consciência humana e da composição da libido que lhe correspondem, não poderem ser compreendidas sem um estudo do processo de transformação do Estado e, no seu interior, do processo de centralização da sociedade, que encontrou sua primeira expressão na forma absolutista de governo (ELIAS, 1993, p. 19).

Esse padrão em ascensão, como discutido no tópico anterior, se deu no tocante ao modelo absolutista que se desenvolveu a partir, dentre outras, de uma premissa básica, qual seja, a formação de uma sociedade aristocrática e de corte – cujo

instrumentos que desejavam para tornarem manifesta sua dignidade, bem como visível a hierarquia social, e fazerem todas as demais pessoas, em primeiro lugar e acima de tudo a nobreza da corte, conscientes de sua posição dependente e subordinada. [...]” (1993, p. 16-17). Tudo isso decorre do fato de que “as elites do poder são as pessoas que realmente contam para o sistema político, especialmente durante o processo de construção do estado [...]” (REINHARD, 1997, p. 22 – *tradução nossa*). Por fim, é importante ressaltar ainda que a formação desse modelo social pautado na nobreza de corte, emergiu, lentamente, ainda no medievo, ou seja, “[...] durante o séc. XI e mais claramente durante o séc. XII, dois novos tipos de órgãos social, duas novas formas de assentamento e integração, que assinalaram um aumento na divisão do trabalho e na interdependência das pessoas: as cortes dos grandes senhores feudais e as cidades” (ELIAS, 1993, p. 72).

¹⁷² Esse período transicional também é debatido por Quijano a partir de uma perspectiva descolonial, tal como se perceberá, especificamente, mais abaixo, ao ressaltar, a partir da “[...] cena na qual Dom Quixote arremete contra um gigante e é derrubado por um moinho de vento”, cena essa, identificada pelo citado autor, como “[...] a mais poderosa imagem histórica de todo o período da primeira modernidade: o des/encontro entre, de um lado, uma ideologia senhorial, cavalheiresca [...] e, de outro, novas práticas sociais – representadas pelos moinhos de vento”, de modo que a partir de então, podemos retirar que desse cenário “[...] o novo não acabou de nascer e o velho não terminou de morrer” (2005b, p. 10).

¹⁷³ Nas discussões sobre a ascensão do Estado Absolutista, não podemos deixar de ressaltar o debate introduzido por Perry Anderson ao analisar, profundamente, referido modelo sócio-político-econômico e cultural forjado durante a construção do paradigma moderno, uma vez que o citado autor destaca que o Estado absolutista se desenvolve para uniformização e homogeneização social, a partir dos interesses das classes superiores (poderosas), tais como a nobreza e a burguesia em ascensão, essa última responsável, sobremaneira, pela afirmação do modelo econômico mercantilista, pedra angular para a formação do capitalismo em gestação (“o comércio e o mercado mundiais inauguraram no século XVI a moderna história do capital” (MARX, 2014, p. 177)). Assim, Anderson conclui que “a burguesia no Ocidente já era forte o bastante para deixar a sua marca indistinta no Estado, sob o absolutismo. Com efeito, o paradoxo aparente do absolutismo na Europa ocidental era que ele representava fundamentalmente um aparelho para a proteção da propriedade e dos privilégios aristocráticos, embora, ao mesmo tempo, os meios através dos quais tal proteção era promovida pudessem simultaneamente assegurar os interesses básicos das classes mercantis e manufatureiras emergentes” (1995, p. 39). A seu turno, mas também analisando as origens do paradigma moderno, Santos destacará que “[...] o paradigma da modernidade é um projeto sociocultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre regulação social e emancipação social” (1994, p. 33).

elemento identificativo desencadeou-se da busca por uma identidade à nação¹⁷⁴ sob a qual se estruturaria o Estado em criação – que, ao se expandir por toda a Europa, centro do mundo civilizado, conseguisse, também e a partir daí, se espalhar para o mundo periférico do referido centro, de modo que “[...] a formação gradual dessa sociedade absolutista de corte foi acompanhada por um civilizar da economia das pulsões e da conduta da classe superior” (ELIAS, 1993, p. 19).

Assim, a partir desse cenário aristocrático, centrado num modelo uniforme e homogêneo inerente as referidas *cortes* – nobre-eclésiásticas –, um padrão de *ser* em sociedade¹⁷⁵ começa a ser forjado, de modo que o Estado nacional em gestação, surgirá neste contexto, como um instrumento de sobreposição de um *modus vivendi* cultural – o europeu ocidental – face aos demais.

Como forma de iniciarmos a compreensão dessa sobreposição de um *modus vivendi*, de uma identidade civilizacional, a partir da Europa ocidental, cristã, masculina, branca e, posteriormente, burguesa, sobre as demais epistemologias existentes, importantes são as discussões trazidas por Anderson (1995, p. 60-83) ao destacar, por exemplo, como o processo de formação do Estado Espanhol, durante o processo inicial de afirmação da modernidade, pode ser percebido e compreendido como um modelo

¹⁷⁴ Elementos dessa busca são encontrados durante todo o período moderno sob o qual se desenvolveu o Estado que, como instrumento de estabilização civilizacional, a partir dos padrões culturais, políticos, sociais e econômicos europeus, se estruturou sob a forma nacional, a partir da criação, nos últimos séculos, de uma identidade nacional, sem a qual o eurocentrismo moderno e a europeização do mundo, não seria possível, tal e qual efetivada pela racionalidade moderna. É diante dessas premissas que, por exemplo, em 1795 a França, com a *Marselhesa*, veio a se tornar o primeiro Estado nacional da modernidade a possuir um Hino Nacional, construído sob as premissas de sua oficialidade e unidade sob todo território francês – metrópole e colônias –, devendo ser usado, principalmente, em comemorações de ordem pública, haja vista, seu principal objetivo ser a homogeneização e uniformização nacional, necessária ao Estado, que nesse momento estava em transição entre o absolutismo e o constitucionalismo (CREVELD, 2004, p. 283). Outra característica daí decorrente está, por exemplo, no fato de que a partir da segunda metade do séc. XIX, poderemos observar a criação de uma série de datas comemorativas, cujo intuito é sempre demarcar a unidade nacional, tais como: o dia da independência, o dia das forças armadas, dia da bandeira, dia dos heróis da pátria, dia dos mortos nas guerras, dia da vitória, dentre várias outras festividades que nos ajudam a corroborar a ideia lançada acerca da busca pela formação de um sentimento de unidade nacional à sociedade, através de uma identidade nacional (CREVELD, 2004, p. 288).

¹⁷⁵ Sobre a formação desse padrão de *ser* em sociedade, destaca Elias que, nas grandes cortes da época, “[...] surgiu simultaneamente uma convenção mais rígida de conduta, uma certa moderação dos afetos e uma regulação das maneiras. Foi esse padrão de maneiras, a essa convenção de comportamento, a esse polimento da conduta que a sociedade deu o nome de *courtoisie*” (1993, p. 81), de modo que “os preceitos cortesões sobre as boas maneiras proporcionaram uma visão mais exata do padrão de comportamento exigido da vida diária” (1993, p. 84-85).

claro desse mecanismo de sobreposição político-sócio-cultural do *Eu/Nós* face ao *Eles/Outros*.

Os fundamentos de sustentação dessa visão podem ser percebidos, conforme salienta o mencionado autor, pela análise do nascimento do referido Estado Espanhol – o primeiro exemplo moderno nacional – haja vista tê-lo ocorrido a partir de um movimento de ascensão – e sobreposição – de dois reinos (Castela e Aragão) – que se juntaram pelas bodas matrimoniais¹⁷⁶ – realizadas secretamente conforme destaca Creveld (2004, p. 137) – de Isabel I (castelã) e Fernando II (aragonês) em 1469 – face aos demais reinos da região.

Foi, portanto, a partir da sobreposição desses dois reinos – a maior economia local (Castela), com a maior força militar da região (Aragão), às demais cidades, reinos ou regiões próximas, tais como: Milão, Navarra, Catalunha, Valência, Galícia, Andaluzia, bem como, e acima de tudo, pela conquista e subjugação das Américas, que o Estado Espanhol¹⁷⁷ em ascensão, se torna “[...] a primeira potência da Europa por todo o século XVI, gozando de uma posição internacional que nenhum outro absolutismo do continente foi jamais capaz de igualar” (ANDERSON, 1995, p. 60).

¹⁷⁶ Acerca do uso do casamento como fator político, econômico, social e cultural, neste contexto de ascensão das monarquias absolutistas que marcam as primeiras formas do Estado moderno, Anderson destacará que o casamento era, não só o exemplo máximo do amor entre duas pessoas, mas uma estratégia de assimilação nacional, pois, segundo ele, “a auréola nacional do absolutismo no Ocidente, frequentemente muito acentuada na aparência [...], era, na realidade, contingente e emprestada. As normas dominantes da época situavam-se em outro lugar. A instância última de legitimidade era a dinastia, não o território. O Estado era concebido como o patrimônio do Monarca e, portanto, os títulos de propriedade dele poderiam ser obtidos por uma união de pessoas: *felix Austria*. O supremo estratagema da diplomacia era, assim, o casamento [...]” (1995, p. 38). Tais apontamentos também são discutidos por Elias ao destacar que, dentre outras coisas, “[...] o que fundamentalmente decidia a composição da unidade territorial eram as vitórias e derrotas, os casamentos, as compras e vendas feitas [...]” (1993, p. 108), ou seja, desde o medievo os casamentos, por exemplo, são usados com interesse puramente comercial “[...] tendo em vista a expansão e o sucesso na competição por território” (ELIAS, 1993, p. 125).

¹⁷⁷ Ainda sobre a formação do Estado espanhol, não podemos deixar de observar que “a Espanha, como primeira nação moderna (com um Estado que unifica a península, com a Inquisição que cria de cima para baixo, o consenso nacional, com um poder militar nacional ao conquistar Granada, com a edição da Gramática castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo Estado graças ao Cardeal Cisneros, etc.) abre a primeira etapa Moderna: o mercantilismo mundial” (DUSSEL, 2009, p. 27), isso porque, tal como conclui Dussel, “as minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo”, de modo que, a partir desse contexto, podemos perceber que “[...] a centralidade da Europa Latina na história mundial é o determinante fundamental da Modernidade” (DUSSEL, 2009, p. 27).

O Estado Absolutista ascendente, a partir do exemplo espanhol destacado, pode ser concebido, neste sentido, como um local – o mais adequado – de concretização dos desígnios modernos, esses que abarcavam desde o reconhecimento de direitos civis e políticos a todos aqueles que, mesmo diferentes, aceitassem a superioridade do padrão europeu, a ele se enquadrando como cidadãos – ou quase-cidadãos – àquelas práticas, normais à época – e, para muitos, ainda hoje – de *etnocídio* (ALMEIDA, 2012, p. 72 e LOSURDO, 2006, p. 23) e *epistemicídio* (SANTOS, 2011a, p.87)¹⁷⁸, ou seja, “a identidade do povo, foi construída num plano imaginário que escondia e/ou eliminava diferenças, e isso correspondeu, na prática, à subordinação racial e à purificação social” (HARDT e NEGRI, 2010, p. 121).

Essa padronização buscada durante o desenvolvimento dos Estados nacionais europeus, mesmo que num primeiro momento, sobre as premissas absolutistas¹⁷⁹, é importante para compreendermos como tal sistemática, atravessou o Atlântico¹⁸⁰,

¹⁷⁸ Acerca dessas práticas destacadas acima, que demonstram a inferiorização de uma perspectiva cultural face outra, entendida como melhor e, portanto, universalizável, é importante observar que tal contexto se extrai do fato de que “[...] a necessidade de expansão econômica e territorial e da construção de mitos nacionais encontraram legitimação para serem implementadas a expensas da eliminação dos grupos não somente ditos inferiores, mas também patológicos que ameaçam a consolidação da nação civilizada [...]” (SANTOS, 2012, p. 52-53). Também sobre esses fatos, importantes são as construções de Grosfoguel acerca do que chama de quatro grandes genocídios/epistemicídios perpetrados durante a ascensão da modernidade a partir de 1492, quais sejam: “[...] 1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”; 2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia; 3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e 4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas” (2016, p. 31). Portanto, conclui Losurdo, “se não o genocídio, a conquista europeia parece implicar pelo menos o etnocídio” (2006, p. 23).

¹⁷⁹ Não podemos deixar de esclarecer que as premissas absolutistas, que marcam essa primeira formação do Estado moderno, estão ainda muito arraigadas ao modelo feudal, daí revisitarmos as teorias clássicas do Estado, para rediscutirmos a importância desse contexto para o desenvolvimento, na modernidade, do modelo de organização social centralizado do Estado nacional. Essa é a visão de Anderson ao destacar que “[...] o caráter irredutivelmente feudal do absolutismo permanecia. Era um Estado fundamentado na supremacia social da aristocracia e confinado aos imperativos da propriedade fundiária. [...]. Nunca ocorreu nenhuma derrogação política da classe nobre no Estado absolutista. [...]. Exército, burocracia, diplomacia e dinastia continuaram a ser um complexo feudal fortalecido que governava o conjunto da máquina de Estado e guiava os seus destinos. O domínio do Estado absolutista era o da nobreza feudal, na época de transição para o capitalismo. O seu fim assinalaria a crise do poder de sua classe: o advento das revoluções burguesas e a emergência do Estado capitalista” (1995, p. 41).

¹⁸⁰ Essa discussão é ressaltada por Santos ao destacar que os Estados que vão ser formados no contexto, especialmente, latino-americano, pelo colonizador Europeu, também serem frutos de um processo de dominação político, social, econômico e cultural, de um padrão estabelecido por uma classe superior – o colonizador europeu – em face das demais – povos originários e de imigração forçada, de modo que para ele isso se reflete no fato de que ainda hoje “os conceitos fundamentais do constitucionalismo moderno são, assim, os de soberania popular e homogeneidade do povo (é dizer que o povo é homogêneo). Quando se fundou as Nações Unidas, a grande maioria dos países latino-

durante o processo colonizador das Américas pelo *centro* europeu, reproduzindo, especialmente aqui em *Abya Yala*, o mesmo processo de encobrimento desencadeado no contexto europeu de ascensão do Estado nacional durante a afirmação da epistemologia moderno-europeu-ocidental.

Para a efetivação dessa padronização o Estado deverá, sempre que possível, buscar mecanismos para se afirmar como unidade, como nação, mesmo que isso signifique se tornar um instrumento – talvez o mais importante deles – de encobrimento da diversidade que existe no Outro.

Tal contexto é salientado por Creveld ao analisar o uso que o Estado nacional moderno fez – e ainda o faz – da dominação burocrática e uniformizadora do conhecimento científico, pois, segundo ele,

[...] o desejo do Estado de dominar o currículo tinha como parte de sua motivação a necessidade de ‘educar nossos mestres’ [...]. Contudo, a democratização não explicava por que, em praticamente todos os países, cada vez mais crianças eram obrigadas a estudar a língua ‘nacional’ à custa da própria língua nativa [...]. Também não explica as constantes paradas, saudações à bandeira, cantoria de hinos e culto aos heróis que aconteciam em muitos lugares, para não falar da necessidade de ‘incentivar a lealdade a um Kaiser, um exército e uma marinha (Alemanha); auxiliar a ‘raça’ em sua ‘luta pela vida’ (Inglaterra); e evitar que ‘o poder da defesa nacional fique devendo ao de outros países’ (Estados Unidos da América) (2004, p. 309).

A busca, portanto, da centralização do poder através da estruturação do modelo monárquico-absolutista como primeiro tipo de Estado na modernidade, dependerá, dentre outros aspectos, da criação de alguns instrumentos de afirmação e estabilização política, o que para Elias se dará através tanto do estabelecimento de uma maquinaria mais refinada para coleta de impostos ao governo central, quanto da

americanos declararam que não tinham minorias étnicas. [...] Tudo isso para criar um Estado que representasse uma nação e também uma cultura (2009, p. 206 – *tradução nossa*). Ademais, sobre tais circunstâncias, Dussel nos chamará atenção, também para o fato de que, como resultado de todo esse processo de europeização civilizacional e modernizante, especialmente, do que hoje chamamos de América Latina, durante os últimos cinco séculos da humanidade, ter se formado “uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista, depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde o início da modernidade” (1994, p. 50). Por fim, não podemos deixar de destacar também, a partir de Mignolo, o fato de que a imigração forçada, principalmente, dos povos africanos, decorreu, dentre outros fatores ínsitos ao pensamento colonial moderno, ao fato de que “a África, apesar de sua localização geográfica, nunca foi parte do imaginário geopolítico ocidental. Não se permitia que Du Bois, como tampouco se permitiu a Guaman Poma de Ayala ou que Garcilaso de la Veja, no século XVI, se sentissem parte da Europa ou de alguma forma marginalmente europeus” (2005, p. 44).

supremacia militar¹⁸¹, mesmo que tais contextos, ao se expandirem, promoverem a ascensão da burguesia¹⁸², responsável, posteriormente, pela derrocada desse modelo absolutista em face de um constitucional-liberal, tal como discutiremos mais abaixo.

A supremacia financeira e militar do Rei, face as demais autoridades existentes no contexto de transição do medievo à modernidade, responsável, nestes termos, pela centralização do poder de governo da vida em sociedade, promoveu às monarquias absolutistas do início da modernidade um elemento até então inexistente no período medieval antecedente¹⁸³, qual seja, a unidade governamental da autoridade frente a qual as pessoas deveriam obediência¹⁸⁴.

Esse fator é essencial para a estabilidade política da região, pois “[...] o monarca se transformara no controlador monopolista de enormes meios militares e financeiros¹⁸⁵, gerados por toda a área do reino” (ELIAS, 1993, p. 89), de modo que podemos concluir, ao visualizarmos a construção do Estado moderno, desse cenário até nossos dias, que

¹⁸¹ Essa compreensão trabalhada pelo supracitado autor, está no fato de que, segundo ele, essas foram as pré-condições a partir das quais a monarquia em ascensão alcançou, gradativamente, seu caráter absoluto e ilimitado, pois “o homem que tinha à sua disposição os impostos de todo um país estava em situação de contratar mais guerreiros do que qualquer outro. [...]. A supremacia militar que acompanhava a superioridade financeira constituiu, por conseguinte, o [...] requisito decisivo que permitiu ao poder central de uma região assumir um caráter absoluto” (1993, p. 20).

¹⁸² Neste ponto, Elias destaca que “enquanto crescia a circulação da moeda e se desenvolvia a atividade comercial, enquanto as classes burguesas e a receita da autoridade central se expandiam, caía a renda de toda a nobreza restante” (1993, p. 21).

¹⁸³ A estabilidade alcançada pelo modelo absolutista em comparação ao antecedente, é destacada por Elias ao ressaltar que “a relativa estabilidade da autoridade e das instituições centrais, na fase que denominamos de “Idade do Absolutismo”, contrasta vivamente com a instabilidade da autoridade central na precedente fase feudal” (1993, p. 32), pois nesse novo cenário, “em todos os territórios, cedo ou tarde uma família conseguia, acumulando terras, alcançar uma hegemonia” (1993, p. 90).

¹⁸⁴ Desse modo, “a casa que dominava politicamente o território era também a mais rica no mesmo, detentora da mais extensa área de terra, e seu poder político diminuía caso o seu poder militar, que tinha origem no volume de receita produzida pelo domínio e número de servos e agregados, não excedesse o de todas as demais famílias de guerreiros da área” (ELIAS, 1993, p. 90).

¹⁸⁵ Face ao fator de monopólio financeiro, centralizado na monarquia absolutista no início da era moderna, Anderson destacará que “[...] o Estado absolutista também, e acima de tudo, tributava, evidentemente, os pobres. A transição econômica das obrigações em trabalho para as rendas em dinheiro, no Ocidente, foi acompanhada pelo surgimento dos impostos régios lançados para a guerra, os quais, na longa crise feudal do fim da Idade Média, tinham sido um dos principais motivos dos desesperados levantes camponeses da época. [...]. Quase por toda a parte, o peso esmagador dos impostos [...] recaía sobre os pobres” (1995, p. 34).

O mecanismo que gerou a hegemonia foi sempre o mesmo. De maneira semelhante – através da acumulação de propriedades –, em tempos mais recentes um pequeno número de empresas econômicas supera seus rivais e concorre entre si até que, finalmente, uma ou duas delas controlam ou dominam um dado ramo da economia, sob a forma de monopólio. Analogicamente – acumulando terra e, dessa maneira, ampliando potencial militar e financeiro –, Estados em tempos recentes, lutam pela preponderância numa dada parte do mundo (ELIAS, 1993, p. 90).

Demarcada a estabilidade e as influências medievais do Estado moderno, de fundamento absolutista, é preciso agora caminharmos para verificação do processo de construção, ao longo dos últimos cinco séculos, da identidade nacional necessária a afirmação e desenvolvimento da racionalidade estatal europeia-ocidental na Modernidade, demonstrando, conforme delimitado acima, como esse elemento de uniformização e homogeneização guarda, como características principais, ser um padrão europeu-ocidental, masculino, branco, cristão e burguês.

Assim, ao longo do restante desse tópico, iremos discutir a formação histórica dessa identidade nacional, sem a qual não seria possível identificarmos, descolonialmente, o moderno modelo de vida em sociedade, a partir do Estado Nacional europeu¹⁸⁶, que se desenvolve, a partir das premissas eurocêtricas, aos *quatro cantos da Terra*.

Ou seja, discutiremos como o Estado absolutista ajudou no desenvolvimento de parte dessa identidade, uniformizadora e homogeneizante¹⁸⁷, bem como, já na transição, pós Revoluções Burguesas, como o Estado nacional-constitucional, de corte liberal¹⁸⁸, trouxe, a partir da ascensão definitiva da burguesia, o padrão capitalista como

¹⁸⁶ O êxito desse modelo moderno, nacional e europeu, do Estado, é trabalhado por Reinhard ao destacar que “[...] o moderno estado nacional europeu não era necessariamente o desenlace final de toda a história do mundo, senão mais especificamente um produto peculiar do êxito mundial da Europa, consequência da dominação europeia do mundo; [...]” (1997, p. 17 – *tradução nossa*).

¹⁸⁷ Esses fundamentos da racionalidade moderna, inserida ao contexto do absolutismo europeu, é destacada por Anderson ao afirmar que “[...] o século XVII foi, repetidas vezes, o cenário de revoltas das nobrezas locais contra o Estado absolutista no Ocidente, que frequentemente se mesclaram com a incipiente sedição de juristas e mercadores e, às vezes, utilizaram mesmo a fúria sofrida das próprias massas rurais e urbanas como arma temporária contra a monarquia”, sendo que, neste contexto, “[...] na França, Espanha, Itália e Áustria, as insurreições dominadas ou contaminadas pelo separatismo da nobreza foram esmagadas, reforçando-se o poder do Absolutismo” (1995, p. 52-53), poder esse, central, uno e homogêneo.

¹⁸⁸ Esse corte liberal é analisado por Lander ao destacar que se trata de uma perspectiva eurocêntrica, uma vez que “no pensamento liberal está presente o pressuposto, as vezes implícito, usualmente explícito, de que as ideias de liberdade, indivíduo, auto-organização, rechaço ao despotismo, participação, são uma conquista exclusiva, um desenvolvimento histórico particular, único da experiência Ocidental” (1997, p. 20 – *tradução nossa*).

sustentáculo da dinâmica social, no tocante às suas relações econômico-político-culturais.

Essas premissas – uniformização e homogeneização – da racionalidade moderna, decorrem do ideal de unidade, universalidade¹⁸⁹ e centralidade, discutido alhures, como marcas presentes, desde o medievo, ao cenário social e político europeu, de modo que, a partir delas, Elias destacará que “a sociedade do que hoje denominamos era moderna caracteriza-se, acima de tudo no Ocidente, por certo nível de monopolização” (1993, p. 97), concluindo, ao final, que

[...] o processo de formação do monopólio possui uma estrutura muito clara. Nela, a livre competição tem um lugar exatamente definível e uma função positiva: é uma luta entre muitos por recursos ainda não monopolizados por qualquer indivíduo ou pequeno grupo. Todo monopólio social é precedido por esse tipo de prova eliminatória, e cada uma delas tende para o monopólio (1993, p. 103).

O sentido buscado pela formação de uma identidade nacional, portanto, a partir desse processo de centralização do poder, de uniformização, homogeneização e padronização do ser moderno, é característico, conforme dito acima, do dispositivo moderno de encobrimento da diversidade, um mecanismo que se sustenta através da subjugação do *Outro* interno – os mouros do Reino de Granada – ou externo – os habitantes originários de *Abya Yala*, reduzidos à unidade, através do símbolo “índio”.

¹⁸⁹ Contemporaneamente, Wallerstein identifica que existem três principais apelos ao universalismo como fato de uniformização e homogeneização das condutas humanas, de modo que, segundo ele “o primeiro é o argumento de que a política seguida pelos líderes do mundo pan-europeu defende os direitos humanos e promove uma coisa chamada democracia. O segundo acompanha o jargão do choque entre civilizações, no qual sempre se pressupõe que a civilização ocidental é superior às outras civilizações porque é a única que se baseia nesses valores e verdades universais. E o terceiro é a afirmação da verdade científica do mercado, do conceito de que não há alternativa para os governos senão aceitar e agir de acordo com as leis da economia neoliberal” (2007, p. 26). A partir de então, conclui o mesmo Wallerstein, “[...] não há nada tão etnocêntrico, tão particularista quando a pretensão ao universalismo” (2007, p. 73), de modo que “muito mais do que nutrir uma visão romântica de hospitalidade, o cosmopolitismo contemporâneo procura compreender filosófica, jurídica, política e sociologicamente a mundialização, tendo em vista à sua base a preocupação com a organização jurídico-política do “universalizável” ou de um possível e desafiador “universalismo universalizável”” (SALDANHA e MORAIS, 2014, p. 80). Acerca da tese do choque civilizacional criticado por Wallerstein acima, importantes são as palavras de Losurdo ao analisar a relação entre o Ocidente e o mundo árabe, pois para ele a referida tese “[...] oculta os reais conteúdos da contradição entre o Ocidente e o mundo árabe, acabando por transfigurar ideologicamente a tradicional política colonial e imperial das grandes potências que se autoproclamam representantes únicas se não da civilização enquanto tal, pelo menos da civilização autêntica” (2006, p. 59).

Sobre a subjugação do *Outro* externo – habitante originário de *Abya Yala*, reduzido de forma uniformizadora pelo símbolo designativo de “Índio” – conquistado e dominado, pelo Europeu, durante o processo de conquista das *Américas*, se faz importante lembrar o embate entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda¹⁹⁰ acerca de qual era natureza dos índios, ou seja, se poderiam ou não ser considerados pessoas.

Assim, enquanto o Frei Las Casas, de um lado, registrava sua visão ao Rei de Espanha, destacando que os referidos Índios, eram pessoas e, portanto, humanos como os europeus, possuindo, assim como esses, a alma que fundamenta a vida cristã, e que, desse modo, deveriam ser, minimamente, respeitados em seu sistema social, pois não existe, segundo Las Casas, um sistema hierárquico da vida em sociedade, capaz de justificar o domínio sociocultural perpetrado pelo colonizador espanhol nas colônias latino-americanas (WALLERSTEIN, 2007, p. 35-36).

De outro, o professor Ginés de Sepúlveda, identificava a existência do poder de intervenção e, conseqüentemente, de subjugação cultural do europeu espanhol, face aos índios, habitantes originários de *Abya Yala*, inclusive, aceitando o uso, caso necessário, da força, pois era necessário, segundo seus fundamentos, cristianizar e doutrinar os *bárbaros, pagãos*¹⁹¹, a partir das bases e fundamentos das doutrinas

¹⁹⁰ Revisitando esse importante debate que marca, profundamente, aspectos que serão identificados ao longo dos últimos cinco séculos, como característicos da subjetividade moderno-ocidental, Wallerstein destaca que esse foi o primeiro grande debate sobre a moralidade da expansão europeia sobre os demais povos do mundo, de modo que, para ele, é visível que “[...] a história do sistema-mundo moderno envolveu igualmente um constante debate intelectual sobre a moralidade do próprio sistema” (2007, p. 30), uma vez que podemos perceber que “o imaginário do mundo moderno / colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias, e de histórias que se contaram e se contam levando-se em conta a duplicidade de consciência que a consciência colonial gera” (MIGNOLO, 2005, p. 40). Ademais, sobre a importância de Las Casas nesse cenário de formação do Estado moderno, através da ascensão de uma estética nacional, uniformizada e homogênea, especialmente no tocante ao seu valoroso discurso sobre os direitos indígenas de serem vistos e reconhecidos como pessoas humanas, não podemos deixar de destacar que o mesmo Las Casas, não identificava nos mouros ou turcos, seu caráter de infidelidade, por professarem a fé islâmica e, portanto, serem vistos por eles como bárbaros. É o que Losurdo destacará ao retornar em Las Casas e perceber que, para ele, os turcos e os mouros “[...] são infiéis e bárbaros, mas não em uma acepção meramente negativa, como no caso dos índios, os quais não tiveram a sorte de entrar em contato com a mensagem cristã antes; não, os islâmicos não só rejeitam a mensagem há séculos (obstinando-se como toda racionalidade em pecados feios e em costumes bestiais), mas também a combatem com fúria” (2010, p. 145)

¹⁹¹ No desenrolar da história moderna o diferente, o diverso, o *Outro*, ou seja, todo aquele que não comungasse da estética do colonizador e conquistador europeu, foi sendo estabelecido e, conseqüentemente, identificado – socialmente marcado – não só como diferente, mas, sobretudo,

cristãos da modernidade (MAGALHÃES, 2017, p. 4-5), haja vista, que para ele, os habitantes originários das Américas, não representavam, fidedignamente, um exemplo cristão do que seja o *Ser* moderno, ou seja, aquele que foi *criado a imagem e semelhança de Deus*¹⁹², tendo, portanto, nascido para servir aos seus superiores¹⁹³.

Assim, a primeira grande característica sob a qual a modernidade se fundará – através e durante o processo de afirmação da superioridade europeia sobre todos os demais povos – como racionalidade paradigmática para a construção de um modelo novo de

como inferior, alguém que necessitava da subjugação perpetrada por essa entidade que lhe era superior, o colonizador europeu e cristão, a fim de que, a partir de então – e somente daí em diante – fosse possível alcançar a qualidade de humano, de igual, de civilizado, de moderno. É o que Brandão nos destaca ao afirmar que “Para dominá-lo e obter dele os proveitos materiais do domínio e, sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático civilizado” (1986, p. 8). Brandão destaca ainda nesse ponto, o fato de que a vida sociocultural dos habitantes originários de *Abya Yala* ter sido encoberta e uniformizada por aqueles valores que fundamentavam a estética do europeu – ocidental, cristão, homem, branco e, posteriormente, burguês –, para que, a partir dessa aproximação, fosse possível enquadrá-los à cultura ocidental, a fim de que, a partir de então, tais pessoas tivessem a capacidade de servirem ao colonizador europeu como mão de obra durante a conquista, desbravamento e exploração do novo mundo, ou seja, “aos índios se reduzia, se aldeava, se civilizava. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjugados, aos interesses dos negócios dos brancos” (1986, p.9). Por fim, importante também são as palavras de Wallerstein sobre esse cenário, pois, segundo ele, “por um período, mais ou menos do século XVI até a primeira metade do século XX, predominou a doutrina de Sepúlveda – a legitimidade da violência contra os bárbaros e o dever moral de evangelizar – e as objeções de Las Casas constituíam uma posição claramente minoritária. A partir daí, com as grandes revoluções anticoloniais de meados do século XX e em especial no período de 1945 a 1970, o direito moral dos povos oprimidos de recusar a supervisão paternalista dos povos que se diziam civilizados passou a ter legitimidade ainda maior nas estruturas políticas mundiais” (2007, p. 46).

¹⁹² Conforme se discutirá ainda nesse tópico, foi a partir de uma concepção divinal acerca da origem – criação – do Homem que, aquilo que fosse identificado como sendo diferente, diverso, dos padrões e fundamentos estabelecidos a partir do cristianismo europeu, especialmente, o entendido pelo colonizador espanhol, passou a ser compreendido como algo errado, fora dos padrões – pagão, monstruoso – e, portanto, passível de todo tipo de condutas, mesmo as violentas, cuja finalidade estava em submeter tais pessoas, aos dogmas e fundamentos principiologicos contidos nas doutrinas cristãs da modernidade europeia. Diante dessas premissas, é importante destacar que Las Casas não convenceu o Rei espanhol de que seus colonizadores, em nome de Deus, promoviam enormes e violentas atrocidades com os índios latino-americanos (DUSSEL, 1994, p. 81). Por fim, ao compreendermos, neste sentido, o corpo humano como sendo um simples reflexo da alma – o que, na modernidade, se deu a partir dos fundamentos cristãos –, todo aquele que fosse diferente da estética moderno-ocidental de base europeia, branca, masculina e cristã, era – e deveria ser – percebido como diabólico. Essa identificação, para o diferente, significava ser passível de sofrer a imposição de qualquer tipo de interferência evangelizante, mesmo que dessa interferência, para os casos perdidos, isso significasse a morte (GALEANO, 1998, p.25).

¹⁹³ Como visto acima, portanto, o professor Ginés de Sepúlveda construiu a racionalidade por detrás de seus argumentos que destacam a inferioridade dos índios face aos Europeus, especialmente, aos cristãos espanhóis, a partir de princípios e diretrizes retirados dos escritos de Aristóteles em sua obra *A Política*, haja vista o fato de que, segundo o próprio Sepúlveda, todo o ideal de inferioridade de uns – neste caso, dos habitantes originários de *Abya Yala* – face a outros, fundamenta-se na ideia do “domínio da perfeição sobre a imperfeição, da força sobre a fraqueza, da eminente virtude sobre o vício” (SEPÚLVEDA, p. 20, *apud* TODOROV, 2010, p. 183).

convívio social, estruturado sob a forma do Estado nacional, está no fato de que toda essa construção, como temos discutido desde a introdução alhures, possuir seu *locus* epistemológico enraizado a partir da realidade europeia-ocidental¹⁹⁴, o que sustentará, no contexto da conquista das Américas, o controle, o domínio do *Centro* – Europa – sobre a *Periferia* (Américas), a partir, sobretudo, de uma premissa desenvolvimentista.

O processo desencadeado, a partir de então, da necessidade de afirmação, uniformizante e homogeneizantemente, de uma identidade nacional às bases de construção do Estado moderno, decorre desse fundamento inerente a racionalidade moderna, ínsita ao encobrimento do *Outro*, do diverso, do diferente, caracterizada pela construção do *modus vivendi* moderno-ocidental, reflexo da estética europeia, fez de *Abya Yala* a primeira colônia da Europa.

Ou seja, através de uma premissa desenvolvimentista, onde a Europa passa a ser compreendida como aquilo que existe de mais desenvolvido, para onde todos devem se voltar caso almejem desenvolver-se, o continente Americano – mas especialmente, a América Latina – se consubstancia na primeira grande periferia mundial¹⁹⁵, pois

¹⁹⁴ Acerca desse cenário de identificação da Europa como centro de onde se desencadeiam as premissas de afirmação, estruturação e desenvolvimento da racionalidade moderna, especialmente, daquela que produzirá os alicerces sob os quais se fundamentará o Estado nacional moderno, Dussel nos chama atenção para o fato de que “[...] o processo de constituição da subjetividade moderna, do “ego” que, de 1492 a 1636 (momento em que Descartes expressa definitivamente o *ego cogito* em sua obra *Discurso do Método*), ocorre o primeiro momento de construção histórica da Modernidade. A Espanha e Portugal [...] de finais do século XV já não são mais um momento do mundo propriamente feudal. São mais bem nações renascentistas: são o primeiro passo para a Modernidade propriamente dita. Foi a primeira região da Europa que tem a originária experiência de constituir o *Outro* como dominado, baixo ao controle do conquistador, ao domínio do centro sobre uma periferia” (1994, p. 11 – *tradução nossa*).

¹⁹⁵ Sobre tais contextos, é importante refletirmos que, a partir de então, “em toda a América Latina, o topo da pirâmide sociopolítica consistia em recém-chegados da Espanha e de Portugal, conhecidos como *gapuchines* (os que usavam esporas) e *chapetones*; olhavam com arrogância para todas as outras pessoas e monopolizavam os cargos mais importantes, tanto seculares quanto eclesiásticos. Depois deles, o grupo dos brancos nativos, ou *creoles*, cujos membros abastados ocupavam cargos nos cabildos também funções de autoridade de nível mais baixo” (CREVELD, 2004, p. 432). Assim, talvez como destaca Dussel (1994, p. 21 – *tradução nossa*), podemos concluir que tal fato foi o principal acontecimento para a consubstanciação do eurocentrismo moderno, a ponto do citado autor criticar Habermas e Hegel por não compreenderem esse evento como importante para a fixação e desenvolvimento do eurocentrismo, de modo que nas palavras de Dussel “para Habermas, como para Hegel, o descobrimento da América não é um fator determinante para constituição da Modernidade. Desejamos demonstrar o contrário. A experiência não só do descobrimento, senão especialmente da conquista será essencial na constituição do “ego” moderno, mas não só como subjetividade, senão como subjetividade de centro e fim da história”.

permitiu ao europeu se identificar como o *Centro* – eurocentrismo¹⁹⁶ – de onde tudo o mais não passará de Periferia. Sobre isso, Dussel conclui que

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 sendo o Mesmo; mas não como objeto de uma práxis guerreira, de pura violência, e sim, de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, é dizer, a dominação do outro começa com o domínio dos corpos femininos das índias pelos homens¹⁹⁷, pela dominação da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas pela burocracia política europeia [...] (1994, p. 49 – tradução nossa).

O descobrimento, mas sobretudo, a conquista da América, portanto, possui papel fundamental na construção do *ser* moderno-europeu, não só como um *modus vivendi* qualquer, inerente a um determinado povo, mas como o padrão que, uniformizado e homogeneizado, deveria ser levado a todos os povos, tornando a Europa o centro e o fim de toda a história, ou seja, assim como os rios correm ao mar, tudo deveria ser conduzido ao modo europeu.

A conquista da América pela península Ibérica foi de grande importância para a sobreposição dos povos da Europa – em sua parte ocidental – sobre os demais povos, a ponto de Todorov concluir, nesse ponto, que “[...] a descoberta da América, ou melhor, a dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história” (2010, p. 5).

¹⁹⁶ É importante compreendermos que a perspectiva sobre o eurocentrismo que desenvolvemos neste trabalho, parte de uma premissa descolonial, de modo que é importante a identificarmos não como “[...] uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular”, pois, por eurocentrismo devemos entender o fato de que tal expressão “[...] não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo” (QUIJANO, 2005a, p. 126), ou seja, a premissa que nos fundamenta ao discutirmos tudo que surge a partir do estudo acerca do eurocentrismo, denota-se de uma compreensão desse cenário como algo pontual na história da humanidade, algo que se funda, dentre outros aspectos, com a conquista de *Abya Yala* em 1492, e se desenvolve a partir da construção de uma identidade nacional à modernidade, tal como discutido aqui.

¹⁹⁷ Em relação ao processo de dominação da sexualidade das índias, ou seja, a utilização de seus corpos para as práticas sexuais que os europeus desejassem, ver DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994, p. 51 e 52 e TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, Cap. 2 e 3.

Uma característica dessa sobreposição está no fato de que, por exemplo, o Novo Mundo americano “descoberto” – conquistado – pelo europeu ter servido de instrumento de enriquecimento daqueles europeus que, pobres na Europa, vieram a *Abya Yala*, serem proprietários e colonizadores dessas terras “sem-dono” (DUSSEL, 1994, p. 20-21).

A modernidade e sua racionalidade, de onde se emerge a formação do supracitado dispositivo moderno – *Nós X Eles* –, especialmente a partir da construção de uma identidade nacional, portanto, possuem um endereço – a parte ocidental da Europa, especialmente, as potências ultramarinas da época¹⁹⁸, Espanha, num primeiro momento, e Portugal posteriormente – de modo que podemos visualizar, a partir de então, que “o Estado Moderno nasce da intolerância com o diferente”, dependendo, portanto, “[...] de políticas de intolerância para sua afirmação” (MAGALHÃES, 2012a, p. 24), que se estruturaram, como discutiremos aqui, a partir do *modus vivendi* europeu¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Esse aspecto é ressaltado por Dussel como parte integrante da formação da forma europeia moderna de *ser*, pois, segundo o citado autor, “[...] só Espanha, graças a habilidade política do Rei Fernando de Aragão e a ousadia de Colombo, intentou formal e publicamente, com os direitos outorgados correspondentes (e em franca competição com Portugal), lançar-se ao Atlântico para chegar a Índia. Esse processo não é anedótico ou simplesmente histórico; é, ademais, o processo originário de construção da subjetividade moderna” (1994, p. 12 – *tradução nossa*). Mas sobre a importância desses dois países para a formação da subjetividade moderna, identificada acima em Dussel e, a partir da qual extraímos a importância do descobrimento e conquista da América – mas especialmente da América Latina – para referido processo de formação subjetiva do *ser* moderno, também é importante destacar que a exploração colonial daí decorrente, transformou a economia desses países, pois, a partir de tais eventos, saíram, progressivamente, de um contexto econômico pautado em manufaturas, para uma economia eminentemente de base extrativista – pois, “[...] o império espanhol herdado por Filipe II no Velho Mundo começava a tornar-se economicamente insustentável em meados do século XVI: caberia ao Novo Mundo reabastecer o seu tesouro e prolongar a sua desunião” (ANDERSON, 1995, p. 69) – o que serviu como mecanismo político-social de onde se estagnou a ainda incipiente manufatura desses países, pois “o fluxo de metais preciosos do Novo Mundo produziu também um parasitismo que progressivamente minou e paralisou as manufaturas [...]” (ANDERSON, 1995, p. 71), a ponto de que “[...] no fim do século, os produtos têxteis castelhanos tornavam-se vítimas da prata boliviana. [...] a Espanha transformara-se na América da Europa, um escaudouro para mercadorias estrangeiras” (ANDERSON, 1995, p. 72). Desse modo, quando o extrativismo ibérico do Novo Mundo começa a mostrar seus primeiros sinais de cansaço e estagnação, Espanha e Portugal perdem, e muito, as características que os fizeram ser reconhecidos como potências ultramarinas no passado, haja vista que sem os metais, cada vez mais escassos e tendo paralisado ou atrasado seu desenvolvimento manufatureiro internamente, perdem importância no contexto europeu frente a outros países, como a Inglaterra e a França. Para compreensão mais aprofundada desse cenário da península ibérica durante o desenvolvimento dos Estados modernos na Europa absolutista e a perda de importância em relação a outros países que sofreram ao longo desse período, ver ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ªed. trad. por BASTOS, Suely e BRITTO, Paulo Henrique. Tatuapé: Editora Brasiliense, 1995, p. 58-83.

¹⁹⁹ Acerca dessas premissas é importante destacar que não queremos aqui negar a importância do pensamento moderno-europeu como mecanismo de estabelecimento de um sentido de desenvolvimento, importante e, muitas vezes, necessário à humanidade. Contudo, queremos afirmar a

Foi a partir dos influxos europeus que marcam os eventos – especialmente, a conquista de *Abya Yala* (América Latina) pelo colonizador europeu²⁰⁰ –, identificados acima a partir da data simbólica de 1492²⁰¹, e que são entendidos aqui como responsáveis pelo surgimento, mesmo que em seu início, do exercício de construção da subjetividade moderna a partir da afirmação, dentre outros aspectos importantes, da Europa como *locus* estético de “tudo”²⁰² – o conhecimento científico, a política, o direito, a forma de organização e vida em sociedade – aquilo que o sujeito deverá possuir para ser identificado como moderno e, conseqüentemente, desenvolvido.

necessidade de descobrirmos os diferentes, a diversidade, o *Outro*, refletido na América, especialmente na Latina, conquistada a partir das *invasões* europeias do final do séc. XV, que ficou – e ainda fica – às margens das teorias clássicas de estudo do Estado. Portanto, “contra o racionalismo universalista não negaremos seu núcleo racional, senão seu momento irracional de mito sacrificial. Não negaremos então a razão, senão a irracionalidade da violência do mito moderno; não negaremos a razão, senão a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a razão do Outro para uma *mundialidade* transmoderna” (DUSSEL, 1994, p. 22 – *tradução nossa*). Assim, do mesmo modo como afirma Wallerstein, “não é que não possa haver valores universais globais. A questão é que ainda estamos longe de saber quais são esses valores. Os valores universais globais não estão dados; eles são criados por nós. A criação de tais valores é o maior empreendimento moral da humanidade. Mas só poderá concretizar-se quando formos capazes de ir além do ponto de vista ideológico dos fortes e de chegar a uma verdadeira apreciação conjunta (e, portanto, mais próxima de ser global) do bem” (2007, p. 60).

²⁰⁰ A conquista da América marca o *encerramento* do mundo, pois “[...] a Terra havia sido des-coberta como o lugar da história mundial; pela primeira vez aparece uma quarta parte (América), que se separa da quarta península asiática, desde uma Europa que se auto interpreta, também pela primeira vez, como centro do acontecer humano em geral, e portanto, determina seu horizonte particular como horizonte universal [...]” (DUSSEL, 1994, p. 36 – *tradução nossa*).

²⁰¹ O ano de 1492 é, portanto, especial para a formação da modernidade enquanto nova epistemologia de onde surgirá uma subjetividade nova, pautada no desenvolvimentismo colonial, a ponto de Todorov identificar a partir da conquista da América, desencadeada dessa data, que tal fato “[...] funda nossa identidade presente. [...]. Somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa a nossa genealogia [...]. Os homens descobriram a totalidade de que fazem parte. Até então, formavam uma parte sem todo” (2010, p. 7). Mas especificamente ao contexto Espanhol da época, mas que demonstra um aspecto geral da subjetividade em formação – o caráter dúplice acerca da revelação e, imediatamente, da recusa da alteridade humana – o mesmo autor ainda destaca que “o ano de 1492 já simboliza, na história da Espanha, este duplo movimento: nesse mesmo ano o país repudia seu outro interior, conseguindo a vitória sobre os mouros na derradeira batalha de Granada e forçando os judeus a deixar seu território; e descobre o outro exterior, toda essa América que virá a ser latina” (2010, p. 69).

²⁰² Segundo Dussel, esse contexto pode ser compreendido como o processo de europeização do mundo, por onde a Europa assume o papel de centro a partir do qual todos os demais povos e localidades passam a ser entendidos como sua periferia, ou seja, algo inferior, *um menos*, de modo que “ao descobrir a quarta parte [...] se produz uma auto interpretação diferente da mesma Europa. A Europa provinciana e renascentista, mediterrânea, se transforma na Europa centro do mundo: na Europa moderna. Dar uma definição europeia à Modernidade [...] é não entender que a Modernidade da Europa constitui a todas as outras culturas como sua Periferia. Se trata de chegar a uma definição Mundial da Modernidade (em que o outro da Europa será negado e obrigado a seguir um processo de modernização, que não é o mesmo que Modernidade)”, ou seja, a Europa passou de uma “[...] particularidade sitiada pelo mundo mulçumano, a uma nova universalidade descobridora” (1994, p. 32; 34 – *tradução nossa*).

A uniformização e a homogeneização almeçadas como instrumentos de alicerçamento do absolutismo como novo modelo de organização estatal introduzido, a partir de características retiradas no medievo, pela modernidade europeia, proporcionou, neste desiderato, que a Europa passasse a se afirmar, conforme destacado acima, como o pilar de onde a subjetividade moderna seria criada para, posteriormente, ser levada aos *quatro cantos* da terra na expansão moderna do *modus vivendi* europeu²⁰³, a ponto do “[...] século XVI ver se perpetrar o maior genocídio da história da humanidade” (TODOROV, 2010, p. 7), o genocídio dos habitantes originários de *Abya Yala*²⁰⁴.

Para a imposição desse novo paradigma de subjetividade epistemológica do *Ser* a partir do referido cenário, é importante destacar que a imposição dependerá da afirmação, por exemplo, da Europa como proprietária do *Novo Mundo*, tratando-se as terras *descobertas*, como extensão dos territórios dos Estados europeus²⁰⁵ – especialmente, nesse primeiro momento, de Espanha e Portugal – a ponto de tal

²⁰³ Uma característica interessante sobre esse ponto, acerca da expansão moderna a partir da Europa, está no fato de que o Europeu, ao se deparar com os habitantes originários da América, buscar características à essas pessoas que indicam uma atitude do sujeito em um dado momento, sem, portanto, demarcar, a partir delas, um sentimento, uma vontade de conhecer esse sujeito. Tal situação pode ser vista no modo como Colombo se reporta aos índios, reduzindo a personalidade e as atitudes desses entre aqueles que são bons e aqueles que são maus, de modo que “[...] o que mais chama atenção aqui é o fato de Colombo só encontrar, para caracterizar os índios, adjetivos do tipo bom/mau, que na verdade não dizem nada: além de dependerem do ponto de vista de cada um, são qualidades que correspondem a extremos e não a características estáveis, porque relacionadas à apreciação pragmática de uma situação, e não ao desejo de conhecer” (TODOROV, 2010, p. 51-52). É disso também que Mamani fala ao destacar que “no plano ideológico, a conquista buscou justificar o etnocentrismo europeu e a ideia do bom e do mal selvagem, do complexo de superioridade, da falsa percepção de um vazio cultural dos povos conquistados, de que a terra não é dos indígenas” (2014, p. 3 – *tradução nossa*). A partir de então “o Outro é a besta de Oviedo, o futuro de Hegel, a possibilidade de O’Gorman, a matéria bruta para Alberto Caturelli: massa rústica descoberta para ser civilizada pelo ser europeu da Cultura Ocidental, mas encoberta em sua Alteridade” (DUSSEL, 1994, p. 37 – *tradução nossa*).

²⁰⁴ Essa é uma das marcas trabalhadas por Todorov ao destacar que “toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada” (2010, p. 69).

²⁰⁵ Esse processo de expansão, a partir da Europa, dos fundamentos que fazem do Estado moderno o padrão a ser seguido por todos aqueles povos que desejam civilizar-se ou se desenvolver, é identificado por Wellerstein como os pilares em que o sistema-mundo moderno será construído, pois segundo ele “a história do sistema-mundo moderno tem sido, em grande parte, a história da expansão dos povos e dos Estados europeus pelo resto do mundo. [...]. O argumento mais comum é que tal expansão disseminou algo invariavelmente chamado civilização, crescimento e desenvolvimento econômico ou progresso” (2007, p. 29). Portanto, é possível a partir dessas premissas, concluir que “no cenário mundial, o poder de Estado pretendia civilizar o mundo não-moderno. A administração colonial, juntamente com as estruturas do direito, a regulamentação contratual e a liberdade de operações, permitiam que a matéria-prima fosse levada para a Europa por meio de pilhagem explícita, escravização e assassinato” (MORRINSON, 2012, p. 317).

necessidade se refletir nas primeiras condutas dos desbravadores e colonizadores europeus ao chegarem em *Abya Yala*, pois

O primeiro gesto de Colombo em contato com as terras recentemente descobertas (consequentemente, o primeiro contato entre a Europa e o que será a América) é uma espécie de ato de nomeação de grande alcance: é uma declaração segundo a qual as terras passam a fazer parte do reino da Espanha. Colombo desce à terra numa barca decorada com o estandarte real, acompanhado por dois de seus capitães, e pelo crivão real, munido de seu tinteiro. Sob os olhares dos índios, provavelmente perplexos, e sem se preocupar com eles, Colombo faz redigir um ato de tomada de posse” (TODOROV, 2010, p. 39-40).

A Europa pode ser compreendida, por tudo isso, como o endereço sob o qual a modernidade será gestada²⁰⁶, desde suas origens – com muitas características cujas raízes estão no medievo, tal como discutido acima – até o estabelecimento e desenvolvimento do Estado nacional, como principal instrumento de construção e afirmação da unidade e universalidade²⁰⁷ inerente a identidade nacional, necessária, não só ao Estado nacional em ascensão, mas também a própria modernidade, em seu exercício de criação de uma subjetividade a partir dos desdobramentos provocados pelo eurocentrismo²⁰⁸.

²⁰⁶ Acerca desse cenário, importantes são as contribuições descoloniais de Quijano, para quem “o fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. [...] o notável disso [...] é que os europeus [...] foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder” (2005a, p. 122).

²⁰⁷ Discutindo essa característica importante à subjetividade moderna a partir dos influxos produzidos pelo eurocentrismo que, desde a ascensão dos Estados nacionais absolutistas no século XVI, até os dias atuais, marca profundamente o modelo de Estado que deveremos seguir como forma de organização da vida em sociedade, Wallerstein nos chama atenção para o fato desse universalismo ter seus pilares fundamentais na Europa, de modo que, para ele, “[...] o universalismo dos poderosos sempre foi parcial e distorcido, um universalismo que chamo de universalismo europeu por ter sido promovido por líderes e intelectuais pan-europeus na tentativa de defender os interesses do estrato dominante do sistema-mundo moderno” (2007, p. 27). A partir de então, conclui o citado autor que “em certo sentido, todos os sistemas históricos conhecidos afirmaram basear-se em valores universais. O sistema mais voltado para si mesmo, mais solipsista, normalmente diz agir da única maneira possível, ou a única maneira aceitável para os deuses. [...]. Ou seja, o povo de um dado sistema histórico dedica-se a práticas e apresenta explicações que justificam essas práticas porque acreditam (aprenderam a acreditar) que tais práticas e explicações são a norma do comportamento humano” (WALLERSTEIN, 2007, p. 73).

²⁰⁸ É destas premissas epistemológicas da subjetividade moderna, colonial, ocidental e europeia, que Gomes e Santos retiram a conclusão de que “o modelo estatal dominante é produto de um processo colonizador que não apenas resumia-se à exploração do capital, mas também à imposição de uma cultura. Buscou-se adestrar seres humanos a certas práticas e valores, a fim de assegurar a coexistência social orientada segundo padrões externos. O projeto moderno colonizador teve um sentido além de explorar a terra: o de uniformizar os colonizados” (2014, p. 67).

A segunda grande característica que marca a subjetividade epistemológica moderna, inerente a formação de uma identidade ao ser moderno, estrutura sobre a qual se faz surgir uma identidade nacional capaz de unificar, uniformizar, homogeneizar e universalizar a forma nacional do Estado moderno a partir do absolutismo insito aos primeiros modelos estatais da Modernidade, está no fato de que todo esse aparato ser construído sob a perspectiva da sobreposição do homem face a mulher, ou seja, a subjetividade moderna é masculina²⁰⁹.

Uma importante característica dessa submissão inerente a subjetividade moderno-ocidental-europeia, está no modo como, por exemplo, os colonizadores e conquistadores europeus se relacionavam com as índias americanas durante a conquista e a colonização. Assim, é possível percebermos que

o europeu acha as mulheres índias bonitas; não lhe ocorre, evidentemente, a ideia de pedir a ela consentimento para “pôr seu desejo em execução”. Dirige esse pedido ao Almirante, que é homem e europeu como ele, e que parece dar mulheres a seus compatriotas com a mesma facilidade com que distribui guizos entre os chefes indígenas (TODOROV, 2010, p. 67-68).

Tal situação inerente às índias durante a conquista, é discutida por Las Casas ao ressaltar que – na região onde hoje é Cuba – “algumas mães afogavam seus filhos pequenos por desespero; outras, ao descobrir que estavam grávidas, abortavam com a ajuda de certas ervas que fazem parir filhos mortos” (LOSURDO, 2010, p. 38).

Essa premissa de masculinização da subjetividade moderna é possível de ser percebida, muito facilmente, por exemplo, no modo como as mulheres nativas de *Abya Yala*, mais do que seus companheiros, sofreram um “duplo” processo de coisificação²¹⁰ e dominação pelo colonizador e conquistador europeu, pois além de

²⁰⁹ Um dos efeitos dessa sobreposição, foi estudado por Grosfoguel ao discutir as estruturas do conhecimento das universidades ocidentalizadas pela racionalidade e subjetividade moderno-ocidental eurocêntrica, de onde pôde observar a existência, nesse contexto de produção de conhecimento científico que, inclusive, a modernidade afirmará como o único verdadeiro, o único que deve ser levado em consideração, de racismos, sexismos e epistemicídios, pois, para o citado autor “esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo” (2016, p. 25).

²¹⁰ Sobre tal situação Todorov nos chama atenção para o fato de que “ser índio, e ainda por cima mulher, significa ser posto, automaticamente, no mesmo nível que o gado” (2010, p. 67), ou seja, “as mulheres índias são mulheres, ou índios ao quadrado; nesse sentido, tornam-se objeto de uma dupla violação” (2010, p. 68). Acerca dessa coisificação, discutindo como o liberalismo eurocêntrico inerente

servirem de mão de obra para o desenvolvimento do modelo extrativista, ínsito a realidade colonial pós-conquista, também eram vistas como “instrumentos de procriação de mão de obra”

Desse modo, a dominação colonial do conquistador europeu face aos habitantes originários destas terras, significou para as nativas, uma diminuição de seu *status quo* humano, ainda mais gravemente do que aquele pelo qual passaram os homens originários destas terras, pois, conforme exemplo retirado de Ribeiro, quando esse discute a chegada do colonizador português – após meses de travessia do Atlântico – às terras brasileiras e o início, a partir de então, do processo de construção do *povo brasileiro*, é possível identificarmos que

Não vieram mulheres solteiras, exceto, ao que se sabe, uma escrava provavelmente moura, que foi objeto de viva disputa. Consequentemente, os recém-chegados acasalaram-se com as índias, tomando, como era uso na terra, tantas quantas pudessem, entrando a produzir mais mamelucos²¹¹ (1995, p. 89).

ao Estado constitucional burguês, também pode ser visto como um momento histórico que nos capacita identifica-lo, Losurdo destaca que “não apenas às populações coloniais foi negada a plenitude da dignidade humana. Se Locke reduz o escravo negro à condição de mercadoria ou o igual ao cavalo, um século mais tarde, Edmund Burke [...] reduz o trabalhador braçal ou trabalhador assalariado à categoria de *instrumentum vocale* e, portanto, retomando uma divisão clássica, o coloca entre os instrumentos de trabalho, junto ao boi (*instrumentum semivocale*) e ao arado (*instrumentum mutum*)” (2006, p. 100-101).

²¹¹ O processo de formação do povo brasileiro, a partir da chegada do colonizador português às nossas terras, através da junção, forçada ou não, de portugueses com os habitantes originários, deu início a “produção” de um povo mestiço, cujo primeiro exemplo, é o *mameluco*, também chamados de *brasilíndios*, de onde decorre, como resultado, os primeiros processos de encobrimento do Outro (indígena ou mestiço) em solo brasileiro. A partir de então, sobre a mestiçagem que marca as origens do povo brasileiro, segundo Ribeiro (1995, p. 109) “[...] o mameluco caía numa terra de ninguém, a partir da qual constrói sua identidade de brasileiro”, pois não se identificavam nem com sua matriz paterna (na grande maioria dos casos, portuguesa), nem com sua matriz materna (indígena), haja vista o fato de que “[...] foram vítimas de suas rejeições drásticas. A dos pais, com quem queriam identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra, aproveitavam bem seu trabalho enquanto meninos e rapazes e, depois, os integravam a suas bandeiras, onde muitos deles fizeram carreira. A segunda rejeição era a do gentio materno. Na concepção dos índios, a mulher é um simples saco em que o macho deposita sua semente. Quem nasce é o filho do pai, e não da mãe, assim visto pelos índios” (RIBEIRO, 1995, p. 108). É a partir desse contexto de encobrimento e exclusão, que na contemporaneidade Santos destacará que “os povos indígenas demandam ser reconhecidos não só como culturas diversas senão como nações originárias ou nacionalidades, isto é, sujeitos políticos coletivos com direito a participar nos novos pactos de Estado, que se configuram assim como Estados Plurinacionais” (2010c, p. 13 – *tradução nossa*), haja vista o fato de que, conforme destaca o mesmo autor, “dentro de uma mesma cultura ou nação pode se preferir algumas versões em detrimento de outras, já que as diferentes nações ou identidades culturais em presença estão longe de ser homogêneas” (2010c, p. 82 – *tradução nossa*).

Mas o caráter masculino da identidade moderna, universalizada a partir do estabelecimento do Estado nacional, não se percebe – como destacado acima – somente a partir da draconiana realidade das índias americanas durante o processo de conquista e colonização europeia de *Abya Yala*²¹².

O próprio contexto de explicação clássica da formação do pensamento moderno-ocidental-europeu, que decorre desde a antiguidade grega e romana, passando pelo medievo europeu, até a ascensão do Estado²¹³ – num primeiro momento absolutista e, posteriormente, constitucional – nacional, demonstra como as mulheres são relegadas a papéis secundários – quando possuem algum papel reconhecido historicamente por aqueles que narram a construção histórica do Estado²¹⁴.

A palavra *feminino*²¹⁵, por exemplo, que serve para designar o sexo das mulheres, em contraposição ao *masculino*, designativo do sexo dos homens, etimologicamente, nos

²¹² Sobre o fato de que a inferioridade da mulher face ao homem não se dar, tão somente, no contexto da conquista europeia das Américas e de seus povos nativos, Grosfoguel destaca que a modernidade produziu um cenário de privilégio epistêmico aos homens, pois, segundo ele, “o privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais” (2016, p. 25).

²¹³ Se a construção histórico-eurocêntrica da humanidade, a partir dos desdobramentos moderno-ocidentais, pode ser compreendido como um mecanismo que “[...] sequestrou e monopolizou as definições de democracia, direitos humanos, libertação da mulher, economia etc.”, uma perspectiva descolonial, a partir de uma reavaliação dos fundamentos do Estado nacional, como instrumento de identificação do modelo plurinacional como primeiro exemplo de ruptura epistemológica com aquele, “[...] implica uma redefinição desses elementos, em diferentes direções, de acordo com a diversidade epistêmica do mundo, em direção a uma multiplicidade de sentidos até um mundo pluriversal” (GROSFOGUEL, 2016, p. 44).

²¹⁴ Esse esquecimento histórico do papel desempenhado pelas mulheres ao longo da afirmação da subjetividade moderna, que consubstancia a explicação da história humana, a partir do contexto europeu, é discutida por Elias, para quem “ouvimos ocasionalmente falar de mulheres que, por temperamento e inclinação, pouco diferiam dos homens. A senhora do castelo era nesse caso uma “megera” de temperamento violento, paixões ardentes, submetida desde a juventude a todos os tipos de exercícios físicos e que tomava parte em todos os prazeres e perigos dos cavaleiros que a cercavam” (1993, p. 75).

²¹⁵ Aos buscarmos decompôr radicalmente a palavra feminino, buscando suas origens etimológicas, identificaremos que seu radical latim vem de *fei minus*, ou seja, numa tradução ao pé da letra, menos fé. Ser feminino, portanto, é ser aquele que possui menos fé, fato que, conforme discutiremos abaixo, levou a Santa Inquisição a perseguir e, em muitos casos, a torturar, enforcar e queimar vivas, milhares de mulheres ao longo da história, acusadas, em sua grande maioria, de atos de bruxaria (GROSFOGUEL, 2016, p. 26) ou contrários as determinações cristãs – heresias – cuja capitulação se encontrava no “manual” da Inquisição, e que ficou conhecido como *Malleus Maleficarum* (“O Martelo das Feiticeiras”). Desse modo, “milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade. Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também

permite compreender o processo histórico, a partir da racionalidade moderna binária, que promove o estabelecimento de um padrão – neste caso, o masculino – e o rebaixamento, automático, de todos ou tudo, àqueles ou aquilo, que não lhe seja idêntico.

Tal cenário, portanto, nos ajuda a entender a existência de todo um arcabouço epistemológico, social, econômico, político e cultural, que explica a inferiorização das mulheres face aos homens²¹⁶, e faz da modernidade, tal como construída, um *locus* racional-epistemológico, eminentemente, dominado pela racionalidade masculina, essa, a única entendida como boa ou correta.

Podemos perceber essa dominação, por exemplo, ao revisitarmos, conforme demonstrado por Elias, a sociogênese do feudalismo e, a partir de então, entendermos que “a dominação da mulher pelo homem continuava intacta”, haja vista de fato de que “em todas as páginas das crônicas da época são citados cavaleiros, barões e grandes senhores que têm oito, dez, doze ou mesmo mais filhos homens” (1993, p. 59).

Ou seja, a figura feminina sequer é lembrada no citado contexto, fato que demonstra o encobrimento histórico, político, social e, sobretudo, cultural-religioso, perpetrado desde sempre, em face das mulheres, pois

destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia” (GROSFUGUEL, 2016, p. 42). Tais premissas podem ser entendidas mais facilmente, haja vista seu contexto lúdico, a partir do filme *Sombras de Goya*, que conta a história de uma jovem acusada de judaísmo por não ter aceitado, quando lhe fora oferecido, carne de porco e que, a partir de então, passa a ser torturada nos porões da Santa Inquisição Espanhola para confessar as práticas judaicas das quais era acusada.

²¹⁶ A inferiorização da qual falamos acima, também é discutida em Elias, quando o citado autor, por exemplo, discute o papel das mulheres no período de transição do medievo para a modernidade e o estabelecimento do modelo absolutista de estado, ao identificar o fato de que “de modo geral, as mulheres eram consideradas inferiores. Haviam mulheres em número suficiente e elas serviam para satisfazer as pulsões masculinas nas suas formas mais simples. As mulheres eram dadas ao homem para “sua satisfação e deleite” (1993, p. 78), de modo que podemos concluir que “a perseguição dessas mulheres começou na Baixa Idade Média. Entretanto, intensificou-se nos séculos XVI e XVII, com o advento das estruturas “modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais” de poder” (GROSFUGUEL, 2016, p. 42). Contudo, não podemos deixar de ressaltar sobre esse debate, que na realidade histórica, racional e epistemológica andina, a presença feminina não é só necessária como está em igualdade de importância à masculina, uma vez que “pode observar-se que tanto as coyas incas como as rainhas das quatro regiões manifestam uma presença clara da mulher na cosmovisão andina: junto ao varão (o Sol) está sempre a mulher (a Lua)” (DUSSEL, 2010, p. 377).

Os cavaleiros do século IX e X, e mesmo a maioria dos cavaleiros posteriormente, não se portavam com especial delicadeza com suas próprias esposas e, de maneira geral, com mulheres de classes mais baixas. Nos castelos, as mulheres ficavam expostas às “cantadas” grosseiras do homem mais forte. Podiam defender-se mediante estratagemas, mas, nesses locais, era o homem quem mandava (ELIAS, 1993, p. 75).

Esse cenário possui reflexos que podem ser sentidos até hoje, pois se nos dispormos a fazer um exercício simples, de perguntas e respostas²¹⁷, seja com estudantes do ensino médio ou superior e, em muitos casos, até mesmo estudantes de Direito – curso, por exemplo, em que se estudam teorias para explicação, fundamentação e legitimação do Estado, especialmente, aquelas que o fazem, conforme debatido acima, a partir de uma perspectiva que explica o surgimento do Estado como produto de uma racionalidade, tão somente, moderna – perceberemos o caráter masculino da subjetividade racional construída a partir da Modernidade²¹⁸.

Talvez toda essa história de dominação e violência perpetrada contra a mulher desde a antiguidade, no medievo²¹⁹ e, também na modernidade²²⁰, especialmente, contra as

²¹⁷ Basta-nos, por exemplo, perguntar a alguém que, como estudante de ensino médio ou superior, já tenha estudado filosofia, o nome dos cinco filósofos que primeiro vier a sua cabeça. O resultado dessa brincadeira, demonstrará, dentre outras coisas, que a filosofia e, conseqüentemente, a racionalidade estudada e compreendida desde muito cedo, nos bancos das escolas, diz respeito, tão somente, àquela produzida por homens, haja vista que a resposta ao questionamento proposto, sempre traz – na quase totalidade dos casos – somente filósofos homens, pois “[...] o conhecimento produzido por mulheres (ocidentais ou não ocidentais) é também visto como inferior e fora do elenco do cânone do pensamento” (GROSFUGUEL, 2016, p. 28). Nos resta, a partir de então, compreender que o modo como a racionalidade moderna se construiu, promoveu, sobremaneira, a sobreposição do masculino face ao feminino, sob pena de – se assim não percebermos – aceitarmos algo que não é – nunca foi ou será – verdade: *só os homens pensam* (racional e filosoficamente).

²¹⁸ Essa premissa também é percebida e discutida por Elias ao afirmar que “as relações entre os sexos eram reguladas, como aliás em todas as sociedades guerreiras com governo mais ou menos pronunciado do homem, pelo poder e, frequentemente, por lutas abertas ou veladas que cada um travava com os meios de que dispunha” (1993, p. 75). Tal contexto produziu a submissão das mulheres face aos homens de modo tal que, em últimas conseqüências, esses últimos poderiam até discipliná-las quando necessário, ou espancá-las quando lhe aprouvesse, ou seja, “[...] com frequência, ouvimos também falar do outro lado da moeda, do guerreiro, fosse Rei ou simples Senhor, que espancava a esposa. Parecia ser um hábito quase tradicional do cavaleiro, enraivecendo-se, socar a esposa no nariz até o sangue correr” (ELIAS, 1993, p. 75-76).

²¹⁹ Na maior parte desse medievo e de sua formação social-político-econômica, “[...] o homem mandava e a dependência das mulheres era visível e quase irrestrita, nada o obrigava a conter suas pulsões e a impor-lhes controles”, de modo que quase nunca se falava em amor nesse contexto social, a ponto de, refletindo sobre ele, podermos compreender que “[...] um homem apaixonado teria parecido ridículo nesse meio de guerreiros” (ELIAS, 1993, p. 78).

²²⁰ Sobre a inferiorização moderna das mulheres, substrato básico para a racionalidade masculina em construção, Elias destaca que “o lugar da mulher era em seus aposentos privados. Essa atitude, tal como a base social que a produzia, persistiu durante muito tempo. Seus traços podem ser encontrados na literatura francesa até o próprio século XVI, [...]” (1993, p. 77). Contudo, sobre esse período, também é importante destacar, assim, que “[...] a dominação masculina não foi absolutamente quebrada como aconteceu algumas vezes, posteriormente, nas cortes absolutistas. Para o senhor da corte, sua função

mulheres nativas de *Abya Yala*, nos ajude a compreender por qual motivo, ainda hoje, em pleno século XXI, exista um sentimento – e condutas, o que é pior – de superioridade do masculino frente ao feminino, o que, em contextos periféricos como o brasileiro, ajuda a alavancar, ainda hoje, índices aterrorizantes de violência física, psíquica e, em muitos casos, letal, contra as mulheres²²¹.

Até aqui, portanto, conseguimos identificar que o processo de formação da subjetividade moderno-ocidental, através dos influxos étnico-eurocêntricos fazem com que a modernidade, bem como seu principal instrumento de afirmação e estruturação desse cenário, o Estado nacional, possuam um endereço – a Europa – e um sexo – masculino – de modo que a partir de agora, buscaremos compreender como a questão racial²²² também foi – e ainda é – importante para o estabelecimento dos dispositivo binário – *Nós X Eles* – discutido aqui.

Para tanto, usaremos uma perspectiva descolonial²²³, haja vista que já termos introduzido acima, ao revisitarmos a formação teórica do Estado, desde a antiguidade

como cavaleiro e chefe militar continuava a ser a principal e sua educação, igualmente, era a de um guerreiro afeito ao manejo de armas. Apenas por essa razão, as mulheres superavam-no na esfera da sociedade pacífica. Como aconteceu com tanta frequência na histórica do Ocidente, não foram os homens, mas as mulheres de alta classe os primeiros liberados para o desenvolvimento intelectual, para a leitura” (ELIAS, 1993, p. 78), mesmo que tal contexto não reduza os efeitos da sobreposição masculina sobre as mulheres durante toda a história da humanidade, assim como construída pela subjetividade moderna.

²²¹ Acerca dos índices de violência letal contra as mulheres no Brasil, segundo levantamento feito em parceria pelo Portal G1 e o Núcleo de Estudos da Violência da USP e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em 2017 foram cometidos 4.473 homicídios contra mulheres, bem como 946 feminicídios – a conduta letal praticada pelo fato da vítima ser mulher – o que representa um aumento médio de 6,5% em relação ao ano de 2016, de modo que no Brasil, segundo o citado levantamento, em média, uma mulher é morta a cada duas horas no Brasil, o que faz possuímos, em média, 4,3 mortes para cada 100 mil mulheres. Esses dados colocam o Brasil na 7ª posição de país mais violento contra as mulheres, num ranking com outros 83 países. Para maiores informações sobre a referida pesquisa e seus dados, ver Monitor da Violência, disponível em: <<https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/cresce-n-de-mulheres-vitimas-de-homicidio-no-brasil-dados-de-femicidio-sao-subnotificados.ghtml>>. Acessado em 20 de maio de 2018.

²²² A ideia de raça é percebida, numa perspectiva descolonial, sul-latino-americana, como “[...] o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos”, pois tendo sido produzida no começo da formação da subjetividade racional moderno-ocidental, durante as rupturas paradigmáticas do período compreendido entre os séculos XV e XVI, nos séculos seguintes, a questão racial foi imposta, a partir da Europa, em face de todos os demais povos do planeta, como parte – talvez a principal delas – integrante do instrumento moderno – identidade nacional – de dominação colonial europeia (QUIJANO, 2000b, p. 1).

²²³ Sobre as premissas descoloniais desenvolvidas aqui, bem como em outras partes desse trabalho, é importante ressaltar que tais discussões serão encabeçadas a partir, especialmente, dos escritos e debates promovidos por Aníbal Quijano, tal como destacado acima, uma vez que sua perspectiva crítica acerca da colonialidade do poder, aqui nos servirá de instrumento para fundamentação de possíveis rupturas paradigmáticas a partir do Sul global, pois nos abre os olhos, de um modo crítico-reflexivo, em

até sua primeira forma absolutista moderna, a compreensão das bases escravagistas e servis²²⁴ sob as quais, a quase totalidade da história humana se construiu, mesmo que essas linhas gerais, tenham sido analisadas fora de uma compreensão descolonial, tal como a faremos agora.

Ademais, antes de seguir, é importante ressaltar que a perspectiva descolonial que trabalharemos aqui – bem como em outras partes do presente estudo – é aquela desenvolvida por autores sul-latino-americanos, dentre eles, especialmente, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, um dos principais debatedores das perspectivas descoloniais no contexto sul-latino-americano.

A escolha de Quijano se deu por compreendermos que suas construções teóricas, ao debater a colonialidade do poder²²⁵ a partir de uma realidade de dominação racial do colonizador europeu face aos habitantes originários de *Abya Yala*, não só nos possibilita discutir o aspecto racial, inerente a subjetividade racional moderno-ocidental, como também, apreender o papel que a afirmação de uma superioridade racial, desencadeada com a conquista das Américas pelo colonizador Europeu a partir

vários campos do conhecimento (história, filosofia, ciências sociais, especialmente, àquelas desenvolvidas na realidade sul-latino-americana e a partir dela (SEGATO, 2015, p. 36). Contudo, outros autores também serão importantes para esse momento, bem como para todo o restante do trabalho, tais como, por exemplo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado Torres, Walter Mignolo, Chaterine Walsh, Josef Estermann, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Rita Laura Segato, Santiago Castro Gómez, Julio Mejía Navarrete, Enrique Leff, Ramón Grosfoguel, Eduardo Gudynas, Antonio Carlos Wolkmer, entre outros.

²²⁴ Discutindo a escravidão indígena perpetrada a partir da conquista, distinguindo-a da servidão do período feudal, a ponto de separá-las, por diferenças estruturais no modo como o do dominante se relacionava com o dominado, Quijano nos chama atenção para o fato de que “a servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário” (2005a, p. 120).

²²⁵ A partir de Quijano, é importante destacar que o que discutiremos nesse trabalho como colonialidade, especialmente, colonialidade do poder, não poderá ser compreendido, a princípio, como uma expressão sinônima àquilo que designamos como colonialismo, pois “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial / étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e a escala social” (2014m, p. 285 – *tradução nossa*). De outro lado, é possível compreendermos que colonialismo – dominação de um país sobre outro, transformando esse último, em sua colônia – é identificado por Quijano como aquilo que “[...] se refere estritamente a uma estrutura de dominação e exploração, onde o controle e a autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de um determinado povo, está contido nas mãos de outro, de diferente identidade, e cujas sedes centrais estão, ademais, em outra jurisdição territorial” (QUIJANO, 2014m, p. 285 – *tradução nossa*).

de 1492²²⁶, possuiu no estabelecimento do moderno sistema mundo²²⁷ colonial-liberal-capitalista, pois segundo ele “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América” (2005a, p. 117), pois

Com a formação da América se estabelece uma categoria mental nova, a ideia de “raça”. Desde o início da conquista, os vencedores iniciam uma discussão historicamente fundamental para as posteriores relações entre as gentes deste mundo, e em especial entre “europeus” e não-europeus, sobre se os aborígenes de América possuem “alma” ou não; em definitivo, se tem ou não natureza humana (QUIJANO, 2014a, p. 759 – *tradução nossa*).

A partir das premissas que identificam e justificam essa dominação, a partir de um sentimento de superioridade do europeu, podemos destacar que se admitiu uma natural visão de superioridade racial dos europeus face todos os integrantes do poder, pois “[...] o poder se elaborou também como uma colonização do imaginário, os dominados não sempre puderam defender-se com êxito de ser levados a se identificarem a partir dos – e com – os olhos de seu dominador” (QUIJANO, 2014a, p. 760 – *tradução nossa*).

Desse debate sobre a humanidade, ou não, dos habitantes originários de *Abya Yala*, nos é possível identificar como a ideia de raça²²⁸, e as práticas racistas dela

²²⁶ Acerca desse contexto, Quijano destaca que “a globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (2005a, p. 117).

²²⁷ Analisando o estabelecimento do moderno sistema mundo, especialmente a partir dos debates introduzidos, nesse sentido, pela obra de Wallerstein, Martins destacará que “o moderno sistema mundo deve ser entendido como o marco político superestrutural que permite o desenvolvimento do modo de produção capitalista” (2011, p. 30). Contudo, é preciso analisarmos essa construção epistemológica criticamente, pois, tal como nos destaca Mignolo, a compreensão de Wallerstein sobre o moderno sistema mundo não visualiza a importância, tal como deveria ocorrer, espanhola e portuguesa, na formação no Continente Americano, ou seja, segundo o citado autor “a dificuldade de Wallerstein para reconhecer a constituição do mundo moderno sem a participação da França e da Inglaterra – e, portanto, negar a contribuição de três séculos de colonialismo espanhol e português – é, sem dúvida, uma consequência do que concebe como geocultura. O imaginário da Europa do Norte, a partir da Revolução Francesa sobre a Espanha e Portugal como novas potências imperiais (2005, p. 48).

²²⁸ Como já discutimos, de certa forma, o que podemos compreender como nação, ao falarmos de raça, é preciso distanciar as duas premissas, a princípio, para que possamos identificar os fundamentos básicos sob os quais entendemos cada uma dessas premissas. Para tanto, usamos da mesma compreensão traçada por Alcoreza, para quem “[...] raça está relacionada com a divisão axial do trabalho na economia-mundo; é dizer, a antinomia centro-periferia. O conceito de nação está relacionado com a superestrutura política deste sistema histórico, com os Estados soberanos que constituem o sistema interestatal e se deriva dele” (2010, p. 53 – *tradução nossa*).

decorrentes, não se referiam – num primeiro momento e para o contexto em análise²²⁹ – tão somente às questões de diferença fenotípicas, tais como: cor de pele, olhos, cabelo, pois essas questões, a princípio, são banais ao relacionamento humano que se pretende construir a partir desse processo de dominação.

Mesmo que a história moderna tenha construído a compreensão de que a ideia por traz da raça, não passa de um fenômeno biológico, é importante compreender, através de uma perspectiva descolonial e, principalmente, através dos olhos dos povos inferiorizados por esse mecanismo, que a construção epistemológica por traz da ideia de raça, possui consequências – muito sérias e importantes – na história das relações de poder entre as pessoas.

Assim, ressaltamos que aquilo que entendemos por raça, decorre de nossa compreensão, a partir dos marcos teóricos escolhidos, da necessidade que temos de entender raça como um constructo ideológico “[...] que não tem, literalmente nada a ver com a estrutura biológica da espécie humana e tudo a ver, ao contrário, com a história das relações de poder dentro do capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado” (QUIJANO, 2000b, p. 3 – *tradução nossa*).

Portanto, ao se discutir, conforme destacado acima, a humanidade indígena, se discutia se os índios pertenciam, ou não, a espécie humana, chegando-se a conclusão de que deveriam ser entendidos como o mais incipiente nível de desenvolvimento humano, representando o selvagem, a besta, a partir da qual os seres humanos se desenvolvem até chegar ao padrão evolutivo, político-social-econômico e cultural, dos europeus (QUIJANO, 2014a, p. 759).

Dessa dominação racial, portanto, é que buscaremos, a partir das discussões destacadas pelos debates descoloniais de Aníbal Quijano entre outros, compreender

²²⁹ Debatendo esse contexto, Quijano chama atenção para o fato de que “a ideia de “raça” nasce com “América” e originalmente se refere, presumivelmente, as diferenças entre “índios” e conquistadores, principalmente “castelhanos””, de modo que, segundo ele, as primeiras pessoas dominadas sob as quais os europeus aplicam a ideia de cor “foram os escravos sequestrados e negociados desde as costas do que hoje se conhece como África, a quem se chamará “negros” (2000b, p. 5 – *tradução nossa*).

como essa racialização do *ser*²³⁰ moderno, a partir da divisão social pela cor da pele²³¹, é marca profunda da subjetividade eurocêntrica²³², responsável por firmar as bases sob as quais, não só a modernidade mas, sobretudo, o Estado nacional foram – e ainda são – construídos ao longo dos últimos cinco séculos, seja em sua forma absolutista ou constitucional.

É neste sentido, que ao debater a colonialidade do poder, fruto da ascensão da subjetividade moderno-ocidental europeia, que se reflete nos principais instrumentos, usados na modernidade para produção de dominação eurocêntrica – dos quais se destaca o Estado nacional – podemos concluir, desde já, que a questão racial também está associada a colonialidade do poder²³³, uma vez que “[...] estereótipos nacionais

²³⁰ É dessa premissa que Quijano estabelecerá que “a racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocêntrico do padrão do poder, material e intersubjetivo. É dizer, de sua colonialidade”, haja vista o fato de que, a partir de tal contexto, que começou com a conquista da América, é possível compreendermos a imposição mundial desse sistema em ascensão pela Europa ao resto do mundo, uma vez que “a população de todo o mundo foi classificada, antes de tudo, em identidades raciais, e dividida entre dominantes / superiores “europeus” e os dominados / inferiores “não-europeus” (2014m, p. 318 – *tradução nossa*). Ainda sobre esse processo de racialização, também não podemos deixar de ressaltar as palavras de Losurdo sobre o racismo biológico ao povo negro, retirado de dentro das premissas cristãs, já que os negros são “[...] identificados como os descendentes de Cam e Canaã, condenados por Noé à escravidão. Sugere-se aí o processo que mais tarde levará, na América colonial, a discriminar, de um lado, branco, cristão e livre e, do outro, negro, pagão e escravo” (2010, p. 147), sendo assim, “ao contrário dos cristãos medievais, o homem de cultura moderna [...] deve concentrar sua atenção não na religião, mas nas características raciais” (LOSURDO, 2010, p. 150), bem como as palavras de Bauman, especialmente, por esse identificar que “[...] a etnicidade, ao contrário de qualquer outro fundamento da unidade humana, tem a vantagem de naturalizar a história, de apresentar o cultural como um fato da natureza, a liberdade como necessidade compreendida (e aceita). [...] o Estado-nação foi o único caso de sucesso da comunidade nos tempos modernos, ou melhor, a única entidade que apostou no estatuto de comunidade com algum grau de convicção e efeito. A ideia de etnicidade (e da homogeneidade étnica) com base legítima da unidade e da autoafirmação ganhou com isso uma fundamentação histórica” (BAUMAN, 2001, p. 216).

²³¹ A partir desse debate histórico-descolonial, acerca da necessidade de compreendermos a racialização decorrente dos eventos do ano de 1492 – que marcou para o Europeu, a “descoberta” do *Outro* – Quijano destacará que “como os vencedores foram adquirindo durante a Colônia a identidade de “europeus” e “brancos”, as outras identidades foram associadas também a partir da cor da pele, “negros”, “índios” e “mestiços”. [...] nessas novas identidades quedou-se fixada, igualmente, a ideia de sua desigualdade, concretamente inferioridade, cultural e étnica” (2014a, p. 759 – *tradução nossa*).

²³² Sobre essa premissa, Quijano ressalta que “a racionalidade/modernidade eurocêntrica se estabelece, por isso, negando aos povos colonizados todo lugar e todo papel que não seja o de submissão, na produção e desenvolvimento dessa racionalidade” (2014a, p. 766 – *tradução nossa*), ou seja, “a produção da ideia de raça e a racialização das relações sociais deu lugar a uma nova perspectiva intersubjetiva, que impregnou todos e cada um dos âmbitos da existência social, e que passou a orientar, definir, legitimar as novas relações coloniais, em sua materialidade e em sua intersubjetividade, no mesmo momento histórico no qual a Europa Ocidental foi emergindo como sede do controle central do novo padrão de poder” global e colonial (QUIJANO, 2010b, p. 9 – *tradução nossa*).

²³³ A colonialidade como instrumento de afirmação eurocêntrica de uma identidade subjetivo-epistemológica à modernidade, “[...] se constituiu na pedra fundamental do padrão do poder mundial capitalista, colonial/moderno e eurocêntrico” (QUIJANO, 2000b, p. 1 – *tradução nossa*), de modo que

irão tornar-se ainda mais graves até se configurarem como verdadeiros processos de discriminação racista [...]” (LOSURDO, 2006, p. 41).

Desse modo, a busca por separar, a partir do discurso eurocêntrico, questões culturais das questões raciais, servirá, tão somente, como um instrumento de marcação das diferenças históricas entre os europeus e os não-europeus, ou seja, “[...] para marcar a desigualdade, a inferioridade, cultural desses com os europeus” (QUIJANO, 2014a, p. 763 – *tradução nossa*).

Ao iniciarmos a análise da questão racial como umas das principais características da identidade moderna, que sustentará a subjetividade em formação a partir, conforme discutido acima, do Estado nacional, unitária e universalmente, relacionado com o projeto de uniformização e homogeneização eurocêntrica, já podemos retirar uma primeira compreensão, qual seja, o fato da associação entre a cor das pessoas e sua raça²³⁴, ter ocorrido posteriormente ao início da conquista no final do século XV.

Isso é possível a partir dos fundamentos sob os quais observamos que a ideia de raça é anterior à compreensão sobre a cor das pessoas, pois, nesse primeiro momento - o de afirmação da conotação racial como mecanismo de subjugação cultural de todos os povos ao *ego conquiro*²³⁵ europeu – é possível identificarmos os índios americanos

se observarmos os dias atuais, mais de cinco séculos após as origens raciais da subjetividade moderno-ocidental eurocêntrica, perceberemos que “[...] para a esmagadora maioria da população mundial, incluídos os opositores e as vítimas do racismo, a ideia mesma de “raça”, como um elemento da natureza que possui implicações nas relações sociais, se manteve virtualmente intocada desde suas origens” (QUIJANO, 2000b, p. 2 – *tradução nossa*).

²³⁴ Não se pode confundir o que aqui se discute como raça, daquilo que aqui também se discutirá como cor, pois como Quijano nos demonstra “[...] se cor for raça, como sexo é gênero, cor teria algo a ver, necessariamente, com a biologia ou com algum comportamento biológico diferenciado de alguma parte do organismo. Sem dúvida, não existe indício algum, já que não existem evidências, de que algo, em algum dos subsistemas ou aparatos do organismo humano (genital ou sexual, da circulação sanguínea, da respiração, do filtro de toxinas e líquidos, de produção de glândulas, de produção de células, tecidos, nervos, músculos, neurônios, etc.) que tenha natureza, configuração, estrutura, funções ou papel diferente segundo a cor da pele, o da forma dos olhos, do cabelo, etc.” (2000b, p. 5-6 – *tradução nossa*).

²³⁵ No tocante ao citado *ego conquiro*, é importante destacar nesse momento, que o Ser moderno-europeu conquistador precedeu o Ser moderno-europeu pensante, uma vez que “a divisão cartesiana entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (material), a qual tem como uma de suas expressões a divisão entre mente e corpo, é precedida pela diferença colonial antropológica entre o ego conquistador e o ego conquistado” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134 – *tradução nossa*). Desse modo, podemos compreender como o ceticismo misantrópico, fruto do *ego conquiro*, se radicalizou no *ego cogito* cartesiano, a ponto de entendermos, diante disso, “[...] a razão pela qual a ideia de progresso sempre significou, na modernidade, progresso só para alguns, e porque os Direitos Humanos não se aplicam igualmente a todos, [...]” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 136 – *tradução nossa*). Portanto, “se o *ego cogito* foi formulado e adquiriu relevância prática sobre as bases do *ego conquiro*, isto quer

como a primeira raça moderna, não havendo, conforme destacado acima, qualquer documentação que associe, desde esse cenário, os índios à categoria da *cor* de pele.

Assim, somente após a consolidação e naturalização das premissas raciais que permitia a distinção entre europeus e não-europeu, é que o padrão racial se estabeleceu, também a partir da cor da pele dos indivíduos²³⁶, ou seja, foi entre os britânico-americanos durante a expansão da escravidão dos africanos no século XVII, que a questão da cor da pele começa a ser usada como fator racial.

A partir de então, o *ser branco* passa a ser designativo da identidade dos dominadores, enquanto todo o resto – especialmente, *pretos e pardos* (mestiços) – passa a ser identificado como aqueles indivíduos que serão dominados e colonizados às vontades de *seus senhores* (QUIJANO, 2000b, p. 5), de modo que

Esse novo padrão²³⁷ de poder se constituiu tramando, de uma parte, um novo sistema de dominação configurado em torno do invento ideológico de raça como desigualdade de natureza entre os colonizadores ibéricos e os colonizados aborígenes daquilo que será América. E de outra parte, um novo sistema de exploração consistente na articulação de todas as formas até então existentes de exploração (QUIJANO, 2003, p. 54 – *tradução nossa*).

A racialização do mundo a partir da conquista de *Abya Yala* (QUIJANO, 2014m, p. 317), portanto, produziu o cenário propício para a estruturação colonial do poder (dominação), o que se deu, desde a ascensão da subjetividade moderno-ocidental, através do Estado nacional – primeiro sobre o prisma uniformizador, homogeneizador,

dizer que “penso, logo sou”, tem ao menos duas dimensões insuspeitas. Debaixo do “eu penso” poderíamos ler “outros não pensam”, e no interior de “sou” podemos localizar a justificação filosófica para a ideia de que os “outros não são” ou estão desprovidos de ser” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 144 – *tradução nossa*).

²³⁶ É desse cenário que Quijano retirará suas perspectivas sobre a colonialidade do poder, a partir da classificação da população do mundo, como desdobramento da ideia de “raça”, em “[...] europeus ou brancos e não-europeus (índios, negros, etc.) e mestiços”, marcando e distribuindo o poder social a partir dessas premissas (2014c, p. 611 – *tradução nossa*), pois “[...] essa classificação não parte do lugar que as pessoas ocupam no poder, mutável historicamente, senão pelo contrário: as diferenças de lugar no poder se determinam e se explicam pela diferente natureza das pessoas” (QUIJANO, 2014c, p. 619 – *tradução nossa*).

²³⁷ Sobre isso, Quijano destacará que esse novo padrão moderno, colonial e hegemônico do poder, compreendido a partir da racialização dos povos a partir do eurocentrismo do conquistador europeu, “foi um produto mental e social específico daquele processo de destruição de um mundo histórico e de estabelecimento de uma nova ordem, de um novo padrão de poder, e emergiu como um modo de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição: a ideia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural” (2005b, p. 17).

universalista e totalizante²³⁸ do absolutismo europeu, e depois, através do constitucionalismo burguês de corte liberal-capitalista²³⁹ – cujo papel histórico até os dias atuais, ainda é central no que tange a classificação social²⁴⁰ e a vida em sociedade das pessoas, principalmente em contextos sociais de modernidade tardia ou subdesenvolvimento.

A raça branca, a partir desse contexto histórico de afirmação colonial do poder hegemônico, eurocêntrico, moderno e ocidental, que sustentará a afirmação do moderno Estado nacional, passa a ser percebida como inerente ao colonizador e dominador europeu, de modo que todos as demais raças serão, em contraposição àquela, tratadas de forma inferior.

A cor da pele do sujeito, neste sentido, passa a ser compreendida como uma marca racial de diferenciação entre aqueles que dominarão, por serem identificados como

²³⁸ A totalidade universalizada do Estado nacional é uma das peculiaridades desse modelo gestado na modernidade europeia, uma vez que “[...] a organização e o controle contínuos de um espaço de dominação requerem que este seja percebido a todo tempo, explícita ou tacitamente, como uma totalidade”, pois, conforme destaca Quijano, “o Estado-nação e seu espaço de cominação se produzem reciprocamente, se deslindam e se ordenam, no curso da modernidade europeia” (2014f, p. 746 – *tradução nossa*).

²³⁹ Sem adiantarmos um debate que faremos a seguir, é importante destacar nesse ponto a simbiose existente entre o Estado nacional e a formação da sociedade burguesa de onde surgirá, estrutural e organizadamente, o capitalismo moderno, pois “o processo de constituição da racionalidade e da modernidade, como categorias intelectuais e como práticas sociais não só foi coetânea, mas também implicou na emergência e consolidação do Estado-nação e da sociedade burguesa na Europa” (QUIJANO, 2014f, p. 743 – *tradução nossa*), de modo que é possível concluirmos, a partir desse contexto, que “a nação moderna não existe senão como Estado-nação, esse que é, até recentemente, a instituição pública central do poder no capitalismo. O Estado-nação moderno foi se construindo na Europa do mesmo modo, no mesmo movimento histórico do capitalismo e como parte do padrão eurocêntrico do poder” (QUIJANO, 2014c, p. 617 – *tradução nossa*).

²⁴⁰ Só é possível falarmos em classificação social se analisarmos a distribuição do poder em uma sociedade, ou seja, “[...] é essa distribuição do poder entre as pessoas de uma sociedade que as classificam socialmente, determina suas recíprocas relações e gera suas diferenças sociais, já que suas características, empiricamente observáveis e diferenciáveis, são resultado dessas relações de poder, seus sinais e suas pegadas” (QUIJANO, 2014m, p. 312 – *tradução nossa*), premissas essas que talvez nos servirão, na caminhada traçada em busca de explicação ao cenário atual de desigualdade social extrema (RIBEIRO, 1995, p. 219), entre ricos – em sua grande maioria brancos – e pobres – em sua grande maioria pretos ou pardos – por exemplo, no Brasil, ao analisarmos, historicamente, o fato da distribuição do poder na América colonizada, ter começado a partir da ideia eurocêntrica de raça. Ademais, sobre a questão da desigualdade e o preconceito sócio racial no Brasil, Ribeiro destaca que “[...] mais do que preconceitos de raça ou de cor, têm os brasileiros arraigado preconceito de classe” (1995, p. 236), pois aqui “[...] as classes ricas e as pobres se separam umas das outras por distâncias sociais e culturais quase tão grandes quanto as que medeiam entre povos distintos” (RIBEIRO, 1995, p. 210).

superiores (os brancos europeus) e aqueles que lhes são inferiores (os pretos, indígenas e mestiços não-europeus)²⁴¹.

O sistema estatal que se estruturará a partir do Estado nacional durante a ascensão fundamental, por onde se fixam as bases epistemológicas que conduzirão a construção de um padrão colonial, eurocêntrico, ocidental, ao poder de controle e regulação da vida das pessoas em sociedade, a partir da formação de uma subjetividade uniformizadora e homogeneizante possui como elemento de sua fundação, a ideia de raça – compreendida aqui, tal como em Quijano (2005b, p. 17) – como a primeira categoria social, política, cultural e econômica da modernidade.

A colonialidade do poder decorrente, portanto, do estabelecimento nas origens da modernidade, da raça como característica ínsita ao ser moderno, separando as pessoas em sociedade, em relação, principalmente, ao acesso delas ao poder do Estado nacional, implicou, por exemplo, ao contexto latino-americano – e ainda hoje implica – algo fundamental a estruturação e imposição²⁴² desse cenário,

[...] a invisibilidade²⁴³ sociológica dos não-europeus, índios, negros e seus mestiços, ou seja, da esmagadora maioria da população da América e,

²⁴¹ Aos dominadores do poder colonial, a subjetividade moderna atribuiu a cor branca, já aos subalternos, inferiores, essa mesma modernidade, fixou como identidade as demais cores, pois “[...] se adjudicou aos dominadores / superiores europeus o atributo da raça branca, e a todos os dominados / inferiores não europeus, o atributo de raças de cor. A escala de gradação entre o branco de raça branca e cada uma das outras cores de pele foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação social racial da sociedade” (QUIJANO, 2014m, p. 319 – *tradução nossa*). Desse modo, podemos compreender o fato de que “[...] nas Américas [...] os povos conquistados, e logo os povos não-europeus em geral, são constitutivamente inferiores e, portanto, devem assumir a posição de escravos e servos” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 138 – *tradução nossa*).

²⁴² Essa imposição é percebida no momento em que “sobre os escombros daquelas sociedades e sobre a população sobrevivente, os conquistadores impuseram sua dominação colonial, e foi dessa matriz que emergiu uma nova sociedade colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade” (QUIJANO, 1992a, p. 74). Desse modo, para ser possível discutirmos – como faremos na terceira parte desse trabalho – a possibilidade de compreendermos alternativas a subjetividade moderna construída a partir dos influxos de formação do *modus vivendi* europeu, tal como discutido aqui, será “[...] necessário abandonar o paradigma eurocêntrico de nação e de estado-nação, libertando dessas prisões a questão da identidade” (QUIJANO, 1992a, p. 76), pois “[...] a questão da identidade implica, sem dúvida, uma questão de autonomia, a qual só deveria ser abordada, ou resolvida, como dimensão de um projeto histórico de autoprodução democrática da sociedade. Nessa perspectiva, a descolonização das relações de poder é, na América Latina, marco e ponto de partida de todo debate, de todo projeto, de todo exercício de identidade histórica autônoma” (QUIJANO, 1992a, p. 79).

²⁴³ Será nesse ponto que Júnior ressaltará que “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque

sobretudo, da América Latina, com relação a produção de subjetividade, de memória histórica, de imaginário, de conhecimento racional. Logo, de identidade (QUIJANO, 2005b, p. 24).

A partir de então, já podemos perceber que a subjetividade moderno-ocidental, eurocêntrica, além do endereço (Europa), do sexo (masculino), também possui uma cor de pele, uma raça (branca)²⁴⁴, a partir da qual produzirá uma classificação social ao distinguir, na busca por fazer se naturalizar – uniforme, homogênea e universalmente – o reconhecimento de uma identidade nacional, como padrão estético do *ser* moderno, aqueles que participarão da condução do poder estatal e, portanto, se reconhecerão como superiores, daqueles que serão subalternizados pela colonialidade daí decorrente.

A partir de então, é preciso, antes de analisarmos os desdobramentos desse processo de racialização e branqueamento do *ser* moderno, no tocante a classificação socioeconômica a partir da qual o Estado burguês – fruto de uma transição entre o Estado nacional absolutista e o Estado nacional constitucional – de corte liberal-capitalista, assumirá a condução do Estado nacional, compreendermos como o fator religioso²⁴⁵ também é importante para a identificação, legitimação e desenvolvimento da supracitada subjetividade moderna.

ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do século XX, à expansão comunista (neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (2014, p. 101).

²⁴⁴ Acerca desse ponto, Losurdo destaca que “[...] o desenvolvimento do colonialismo, que anda ao lado da construção de uma pirâmide racial, em cujo vértice brilha a raça branca, nórdica, ocidental, ariana”, pois, até mesmo “[...] no interior da raça superior, verifica-se uma posterior hierarquização que vê a preeminência dos teutões ou anglo-saxões sobre os latinos ou, segundo outros ideólogos, dos povos insulares sobre os povos continentais” (2010, p. 200), o que como visto acima, Santos (2010a), discute a partir do *Norte* e do *Sul* Globais. Portanto, podemos concluir por colonialismo aquilo que, no modelo eurocêntrico, se conhece como ignorância, selvageria, subalternidade, de modo que sua realização produz o aparecimento de uma “[...] concepção do outro como objeto e, conseqüentemente, o não reconhecimento do outro como sujeito” (SANTOS, 2011c, p. 30).

²⁴⁵ A religião, no sentido aqui destacado, pode ser vista como uma – importante e, em muitos aspectos, necessária – ferramenta para a formação, estruturação e legitimação de um *ser* europeu, pois através dela, é possível identificarmos uma ética, uma racionalidade, que, surgindo como resultado dos consensos e dissensos do cristianismo, possibilitou a modernidade – e, conseqüentemente ao europeu – homogeneizar as crenças religiosas, passando a atuar de forma repressiva à tudo aquilo que fosse diferente, contrário – ou, sendo similar – não seguisse os dogmas e valores cristãos inerentes a Igreja Católica (RAMOS, 2012, p. 98). Contudo, Todorov ao analisar o cenário da conquista americana pelo colonizador e conquistador europeu do final do século XV e por todo o século XVI, de forma crítica, destaca que “[...] os conquistadores espanhóis pertencem, historicamente, à época de transição entre uma Idade Média dominada pela religião e a época moderna, que coloca os bens materiais no topo de

Sobre a religião que se colocará, conforme dito acima, como fator importante de demarcação do *modus vivendi* europeu, a partir do qual, a modernidade e – para o estudo proposto aqui – especialmente, o Estado nacional que daí se estrutura, é necessário compreendermos que o estabelecimento de uma nacionalidade, decorrerá, dentre outros aspectos, do estabelecimento de valores e sentimentos comuns.

É necessário que se tenha – e se compreenda – a partir de então, que “a religião, qualquer que seja seu conteúdo, é um discurso transmitido pela tradição, e que importa enquanto garantia de uma identidade cultural” (TODOROV, 2010, p. 116).

Desse modo, mesmo que o cenário de reconstrução descolonial de uma estética da colonialidade do poder, imposta ao resto do mundo, especialmente à América sul-latino-americana, a partir do processo de conquista e colonização eurocêntrica, nos demonstre como a religião foi importante para, no mínimo, se uniformizar o discurso moderno, culturalizando o indígena ou expulsando o diferente – com a queda de Granada e a expulsão de mouros e judeus da península ibérica – é preciso que se compreenda, que aqui não estamos demonizando ou santificando qualquer religião.

Tão somente, buscamos demonstrar como a religiosidade esteve presente na formação estética da identidade moderna do Estado nacional, até porque, compreendemos que não existe religião em si mesma mais racional ou verdadeira que outra, pois todas derivam da fé, algo eminentemente cultural, coletivo mas, também, individual.

Desse modo, o fator religioso aparece, como um dos principais valores para a unificação e homogeneização de um povo, ou seja, para a afirmação de uma identidade nacional, através da afirmação dos mencionados valores e sentimentos comuns, o que, conforme poderemos perceber, por exemplo, ocorreu durante a formação do Estado espanhol, pois “[...] a Espanha nasce com a expulsão dos

sua escala de valores. [...] a conquista terá esses dois aspectos essenciais: os cristãos vêm ao Novo Mundo imbuídos de religião, e levam, em troca, ouro e riquezas” (2010, p. 58).

mulçumanos e posteriormente judeus. Ser espanhol era ser católico, e quem não se comportasse como um bom católico era excluído” (MAGALHÃES, 2012, p. 24).

A malfadada formação do Estado espanhol a partir do casamento de Fernando (Aragonês) com Isabel (Castelhana), tal como já discutido acima, não conseguiu, no tempo em que Rei e Rainha viveram, dar origem a um reino totalmente unificado, ou, até mesmo, criarem uma moeda única, de modo que o único exemplo de unidade do Estado monárquico espanhol desse contexto, estava a cargo da Santa Inquisição.

Sobre ela, Anderson destacará que “a Inquisição – invenção singular na Europa daquela época – deve ser entendida neste contexto: ela foi a única instituição unitária espanhola na península, um elaborado aparelho ideológico que compensava a divisão e a dispersão administrativas do Estado” (1996, p. 65).

Desse modo, a Igreja Católica, como instituição religiosa das monarquias absolutistas em ascensão, era identificada como um importante coordenador da vida das pessoas em sociedade, haja vista deter o monopólio da fé e, portanto, da salvação, tendo em seu braço repressivo e policialesco, a Santa Inquisição (Santo Ofício), um mecanismo para ouvir “[...] denúncias e calúnias na busca de heresias e bestialidades”, pois dentre todas as suas tarefas, cabia a ela julgar, condenar, encarcerar e até queimar vivos os mais ousados (RIBEIRO, 1995, p. 38).

O cristianismo, portanto, como religião que se desenvolve desde a antiguidade – inicialmente, no Oriente, mas depois levada ao Ocidente e, especialmente, à Europa, ainda durante o Império Romano – tem papel fundamental e muito importante na formação da estética nacional ínsita a identidade nacional produzida pela subjetividade e racionalidade eurocêntricas da modernidade ocidental.

Conforme destaca Creveld, ao analisar as obras de Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes – importantes teóricos da política e do Estado moderno – acerca do fator religioso a ser usado – ou identificado – pelos governantes como instrumento de uniformização e estabilização social de um povo, é importante termos em mente que

Ao comentar sobre sua tão admirada república romana, Maquiavel afirmou que um dos segredos da estabilidade política consistia em as classes altas usarem a religião para manter o povo em seu lugar. [...]. Influenciado por Galileu, Hobbes buscou fundamentar seu sistema político na física de seu tempo, eliminando qualquer fator que não pudesse ser visto, sentido e medido. Foi o primeiro a proclamar que a crença em Deus (caso Ele existisse) era irrelevante para a política; quanto as formas externas, seguiu Maquiavel ao recomendar que os súditos fossem obrigados a praticar a religião indicada pelo soberano por ser a mais adequada à manutenção da ordem pública (2004, p. 101; 103).

Assim, o estabelecimento de premissas religiosas na condução do Estado – ou até mesmo, o reconhecimento de uma religião oficial²⁴⁶ ao Estado moderno – pode ser compreendida, ao longo do processo civilizador a partir do qual a modernidade se construiu nos últimos séculos, como uma característica inerente e, marcadamente, presente na subjetividade do ser moderno.

Foi também dessas premissas religiosas, portanto, que se extraiu a capacidade moderna, ocidental e europeia, de produzir um modelo de desenvolvimento colonial e racional que permitisse, aos colonizadores europeus no âmbito do Estado nacional absolutista, o encobrimento *etnocida* ou *epistemicida* de milhões de pessoas, de múltiplas e plurais matrizes culturais, durante – principalmente – os primeiros séculos da conquista.

Segundo Machado e Lages o processo desencadeado após a conquista, sobretudo a partir das regras Papais sobre a colonização europeia de *Abya Yala* e a expansão do cristianismo, produziu um profundo encobrimento de saberes, de conhecimentos e práticas cotidianas indígenas, pois, segundo as citadas autoras, “os estilos de vida, os conhecimentos práticos e as visões de mundo são elementos da cultura indígena que foram por muito tempo consideradas inferiores perante a cultura europeia” (2012, p. 106).

²⁴⁶ O estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Estado absolutista espanhol, por exemplo, pode nos ser útil para compreendermos como o espectro moderno de formação de um *modus vivendi* europeu-ocidental produziu, dentre outros aspectos, o reconhecimento uniforme e homogêneo, da unicidade familiar ou acerca da propriedade, pois “esta modernidade uniformizadora decorre de duplo movimento interno nestes novos estados que podem ser representados com clareza na expulsão dos mais diferentes [...] simbolizada pela queda de Granada em 1492 e a uniformização dos menos diferentes pela construção de uma nova identidade nacional (espanhóis e portugueses, por exemplo), por meio de um projeto narcisista de afirmação de superioridade sobre o outro [...] e da uniformização de valores por meio da religião obrigatória que se reflete no direito moderno com a uniformização do direito de família e do direito de propriedade que permite e sustenta o desenvolvimento do capitalismo como base da economia moderna [...]” (MAGALHÃES, 2012c, p. 133).

Acerca das influências das regras advindas do Vaticano para a colonização latino-americana a partir da conquista, bem como para a expansão do cristianismo, Ribeiro ressalta que através das encíclicas e bulas Papais foi concedido “[...] aos reis de Portugal e, posteriormente, aos espanhóis, o direito de invadir, conquistar e subjugar a quaisquer [...] inimigos de cristo, suas terras e bens e a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes” (1995, p. 67).

O uso da religião como fator de colonização²⁴⁷ capaz de produzir a assimilação do índio²⁴⁸ e do negro – o representante originário de *Abya Yala*, ou aquele fruto de uma imigração forçada – com o objetivo de que estes se auto reconheçam como subalternos, como inferiores ao colonizador, facilitando, assim, seu uso como mão de obra servil e escrava²⁴⁹, pode ser melhor compreendido, a partir das supracitadas premissas, através da epistemologia e racionalidade jesuítica.

Ao nos referirmos ao modelo de assimilação cultural por meio das premissas jesuíticas²⁵⁰, conforme destacado acima, concluímos que através de tal perspectiva

²⁴⁷ Essa característica é possível de ser analisada ao compreendermos o processo de formação, por exemplo, das comunidades neobrasileiras a partir da conquista, por onde, através de uma perspectiva ideológica, é possível concluirmos que se buscou construir “uma Igreja oficial, associada a um Estado salvacionista, que depois de intermediar a submissão dos núcleos indígenas através da catequese impõe um catolicismo de corte messiânico e exerce um rigoroso controle sobre a vida intelectual da colônia, para impedir a difusão de qualquer outra ideologia e até mesmo do saber científico [...]” (RIBEIRO, 1995, p. 76).

²⁴⁸ Em relação ao papel e o uso que lhe foi dado pelo colonizador europeu na afirmação racional da estética sob a qual a modernidade se estruturou nos últimos cinco séculos, Todorov destacará acerca da assimilação indígena durante a conquista que “o desejo de fazer com que os índios adotem os costumes dos espanhóis nunca vem acompanhado de justificativas; afinal, é algo lógico. Na maior parte do tempo, este projeto de assimilação confunde-se com o desejo de cristianizar os índios, espalhar o Evangelho” (2004, p. 59).

²⁴⁹ A desumanização do ser, ou seja, o processo de coisificação que leva e possibilita, racionalmente, a escravidão indígena, deve ser visto não através de uma perspectiva moderno-ocidental, de índios preguiçosos, ingênuos, totalmente desprovidos de qualquer civilidade, pois conforme destaca Ribeiro, “frente à invasão europeia, os índios defenderam até o limite possível seu modo de ser e de viver. Sobretudo depois de perderem as ilusões dos primeiros contatos pacíficos, quando perceberam que a submissão ao invasor representava sua desumanização como destas cargas” (1995, p. 49). A supracitada compreensão da preguiça (e também da incompetência) também é atrelada a miséria dos pobres que, numa lógica liberal, insita ao Estado constitucional burguês analisado abaixo, deverão ser extintos por não representarem o melhor, o único capaz de sobreviver, ou seja, “[...] a miséria não questiona a ordem social existente, os pobres são os fracassados, aqueles que, por causa da sua preguiça ou incapacidade, têm sofrido uma derrota ou uma perda no âmbito daquela imparcial luta pela existência, [...]. seria insensato e criminoso querer obstaculizar as leis cósmicas que exigem a eliminação dos incapazes e fracassados: todo o esforço da natureza é para se desfazer deles, limpando o mundo de sua presença e deixando espaço aos melhores” (LOSURDO, 2006, p. 96).

²⁵⁰ Essa racionalidade é discutida de forma bastante crítica por Darcy Ribeiro ao destacar o papel, no mínimo, contraditório dos padres e freis jesuítas que vieram para o Brasil – especialmente – frutos do catolicismo cristão da península ibérica que, “[...] sagrando-se sobre o novo mundo, se tingia com as

foi possível a modernidade colonial, ocidental e europeia, produzir um cenário de graves e drásticas práticas de uniformização, homogeneização e encobrimento da diversidade, práticas essas, responsáveis por escamotear dos índios (e, posteriormente, também dos povos africanos escravizados) os valores culturais que um dia possuíram em seu auto reconhecimento como parte integrante de um povo não-europeu.

A religião cristã (católica, apostólico-romana em suas origens) pode ser percebida, portanto, como elemento indicativo de parte importante da estética moderna sob a qual a subjetividade identitária, que produziu o moderno Estado nacional, principalmente, em sua primeira formulação absolutista, se realizou e universalizou como padrão aos demais povos não-europeus.

É no cenário do absolutismo do Estado nacional moderno, que aquelas influências medievais, já trabalhadas acima, podem mais facilmente ser identificadas no contexto diário das pessoas, desde o final do século XV, até as convulsões sociais inglesas do século XVII mas, principalmente, as grandes rupturas norte-americanas e francesas do século XVIII, quando o eurocentrismo nacional do Estado moderno se

tintas de Roma. Prometia que, à torpeza índia, faria suceder a prudência e a piedade cristãs, até converter os infiéis servos do demônio em cristãos, tementes do pecado e da perdição, adoradores do verdadeiro Deus” (1995, p. 58). A partir de então observamos que, se de um lado, “na ordem secular, a legitimidade da hegemonia europeia se estabeleceu soberana”, de outro, “na ordem divina, os jesuítas e os franciscanos pretenderam, porém, afiançar que estavam destinados a criar repúblicas pias e seráficas de santos homens com os índios recém-descobertos, a fim de que, como prescrevia o Livro dos Atos, todos os que creem vivessem unidos, tendo todos os bens em comum” (RIBEIRO, 1995, p. 59). Portanto, os serviços para o qual se propunha, fazia com que os missionários não identificassem a transplantação dos modos europeus para o Novo Mundo, como um caminho a ser seguido, mas, diversamente, buscassem “[...] recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas” (RIBEIRO, 1995, p. 60-61). Contudo, *nem tudo são flores*, pois essa epistemologia jesuítica fora instalada em *Abya Yala* sem qualquer espírito ou escrúpulo humanitário, o que pode ser percebido nas palavras de elogio do Padre José de Anchieta ao governador Mem de Sá, esse conhecido por suas guerras de subjugação (para escravidão) e extermínio (dos rebeldes) contra os indígenas, mas que segundo Anchieta, em passagem apontada por Ribeiro, “[...] estava executando rigorosamente o plano de colonização proposto pelo Padre Nóbrega em 1558. Esse plano inclemente é o documento mais expressivo da política indigenista jesuítico-lusitana. Em sua eloquência espantosa, um dos argumentos de que lança mão é a alegação da necessidade de pôr termo à antropofagia, que só cessará, diz ele, pondo “fim à boca infernal de comer a tantos cristãos”. Outro argumento não menos expressivo é a conveniência de escravizar logo aos índios todos para que não sejam escravizados ilegalmente” (1995, p. 50). Portanto, o projeto jesuíta durante a conquista, como procedimento de culturalização dos habitantes originários de *Abya Yala*, também pode ser visto como “um somatório de violência mortal, de intolerância, prepotência e ganância” (RIBEIRO, 1995, p. 51), pois “durante décadas não disseram nenhuma palavra de piedade pelos milhares de índios mortos, pelas aldeias incendiadas, pelas crianças, pelas mulheres e homens escravizados, aos milhões” (RIBEIRO, 1995, p. 62).

constitucionalizou através de processos revolucionários de fundamentação e interesse burguês, tal como passaremos a discutir a partir de agora.

Com o processo de *transformação* do Estado nacional absolutista ao Estado nacional constitucional, é possível compreendermos que a estrutura racional por traz do modelo nacional do Estado moderno, ocidental e eurocêntrico, de base uniformizadora e homogeneizante, faz com que seja razoável identificarmos, a partir de todas as premissas até aqui discutidas, que

A nação Estado se converteu por isso, antes de tudo, não somente como imitação dos atributos do dominador, na aspiração universal das pessoas em todo o mundo do capital. O padrão eurocêntrico de poder se converteu em modelo para todas os povos (QUIJANO, 2014c, p. 620).

Ainda sobre esse momento histórico de afirmação da burguesia face, principalmente, à estrutura estabelecida a partir das necessidades da nobreza da época, Wallerstein discutirá como é possível compreendermos nessa transição, também as origens do que ele chama de capitalismo histórico, pois, segundo o citado autor, “a correta imagem de fundo é a de que o capitalismo histórico surgiu através da transformação da aristocracia fundiária em burguesia, porque o sistema velho estava se desintegrando” (2001, p. 91).

Assim, acerca da breve revisão sobre a transição do Estado moderno-nacional-absolutista ao Estado nacional-burguês, que propomos aqui, como último traço identificativo de uma estética moderna, ínsita ao próprio Estado eurocêntrico, é importante deixar assentado de forma clara, que também usaremos uma perspectiva descolonial, sul-latino-americana, para realização dessa caminhada, já que neste ponto do trabalho buscamos afirmar uma posição sobre a modernidade a partir da realidade subalternizada, colonial e periférica sob a qual fomos inseridos, enquanto latino-americanos – parte integrante do Sul global – nos últimos quinhentos anos.

A transição entre o absolutismo e o Estado constitucional-burguês, neste ponto, marcou-se a partir do momento em que se deflagrou o surgimento de interesses

mercadológicos – burgueses – de forma cada vez mais arraigada no seio social²⁵¹, ou seja, a medida em que as sociedades aumentaram seu relacionamento econômico, o que se deu, principalmente, dentro de seus próprios territórios – agora unificados sob a tutela de um Estado nacional – mas, também, em volumes cada vez maiores, se naturalizou as transações comerciais entre os Estados europeus – abarrotados de mercadorias vindas das colônias americanas.

Os interesses burgueses, confluídos para assegurar a pujança, cada vez mais evidente, das relações mercantis que estruturarão – conforme discutiremos mais precisamente no tópico a seguir – um modelo de Estado nacional, de fundamento capitalista e mercadológico, e que se afirmará como instrumento de fundação e expansão desse novo contexto de Estado nacional constitucional-liberal-burguês em ascensão, promovem uma desconfiança acerca da presença do Estado na regulamentação dessas relações.

Será desse receio, inclusive, que se fundamentará as referidas formulações liberais ao constitucionalismo clássico europeu e norte americano dessa época, pois “a exigência totalizadora do Estado, ou melhor, do público, não pode ser negada. Contudo, deve ser admitida somente até o limite do indispensável para garantir a existência e a atuação do privado [...]” (QUIJANO, 2014f, p. 751 – *tradução nossa*).

A relação entre público e privado, portanto, marcará as bases sob as quais os supracitados interesses burgueses vão sendo afirmados como integrantes de uma nova racionalidade social, política, econômica e cultural, o Estado de Direito, ou seja, uma forma estatal construída a partir das normas, de leis, dentre as quais, a mais importante, será chamada de *Constituição*, de modo que é possível extrairmos desse contexto, a perspectiva sob qual esse Estado de Direito é o reflexo da busca burguesa por segurança.

²⁵¹ Essa também é uma premissa discutida por Quijano, ao afirmar que “quando se estabelece e se expande um novo interesse social, que é o burguês, em conflito com aquilo que se encampa e defende no Estado Absolutista, este responde com um poder central, externo e hostil, a esse interesse. Desde o ponto de vista dos interesses burgueses e os associados a eles, a *res publica* é percebida como parte de um poder hostil, que se arroga no controle absoluto do público e que intervém, em seu nome, no patrimônio e nos negócios privados da burguesia e, pior ainda, com a forma de agir, arbitrária e despótica, da Coroa absolutista” (2014f, p. 751 – *tradução nossa*).

A Constituição como a segurança sob a qual a burguesia em ascensão buscará a solidificação e suas bases epistemológicas, permitiu, como dito acima, a formação de um Estado cuja principal atribuição é garantir que aquilo que foi tutelado como direito ou como dever, nas leis que passaram a sustentar as relações sociais, possa ser, efetivamente, cumprido.

Desse modo, é possível concluirmos que a burguesia, como uma das três importantes classes sociais da época, ao lado do Clero e da Nobreza, se desenvolverá a partir da proteção do Rei, e mais, que será a partir, justamente do momento que a burguesia consegue mais poder econômico que a nobreza, que aquela passará então a buscar o poder político, o que foi possibilitado pelas Revoluções Burguesas eurocêntricas e norte-americanas, de modo que

o constitucionalismo moderno surge da necessidade burguesa de segurança nas relações econômicas, nos contratos. Constitucionalismo significa, portanto, segurança. [...]. A essência do constitucionalismo liberal será a segurança nas relações jurídicas por meio da previsibilidade, respeito aos contratos e proteção à propriedade privada. Agora, pela primeira vez, existia uma lei maior que o Estado: a Constituição. [...]. A norma constitucional é capaz de oferecer segurança, uma vez que é superior a todas as outras normas e poderes do estado (MAGALHÃES, 2012a, p. 36).

A partir de então, se o Estado não atuará mais de forma absoluta, principalmente em decorrência de sua saída das relações mercantis produzidas em sociedade – relações essas de base mercadológica e estritamente embasadas pelas premissas econômicas liberais em fundamentação²⁵² – cujo domínio passa a ser da burguesia²⁵³, uma classe

²⁵² Uma das premissas da racionalidade que fundamenta a economia de mercado, diz respeito a seu caráter instrumental face a reciprocidade que, por exemplo, marca a vida comunitária. Desse modo, Quijano destaca que “[...] a racionalidade do mercado não tem como admitir um conteúdo que não seja a razão instrumental mais desnuda. O mercado exclui, por seu caráter, a reciprocidade, ou só poderá admiti-la de modo excepcional como um de seus meios, para seus próprios fins” (1988a, p. 38 – tradução nossa). Assim, essa razão instrumental, inerente a racionalidade mercadológica, é fruto do processo de dominação do capital, do mercado, pela burguesia ascendente, como instrumento de desenvolvimento e, sobretudo, de afirmação da modernidade, possuindo reflexos até os nossos dias, afinal “a hegemonia da razão instrumental, ou seja, da associação entre razão e dominação, contra a razão histórica, ou associação entre razão e libertação, não somente se consolidou e mundializou com a predominância dos Estados Unidos através do imperialismo capitalista e com a imposição da paz americana depois da Segunda Guerra Mundial, senão também, alcançou uma vigência exacerbada. Tem sido a partir deste imperialismo que todas as instâncias da sociedade e cada um de seus elementos tem terminado submetidos as exclusivas demandas do poder do capital” (QUIJANO, 1988a, p. 54 – tradução nossa).

²⁵³ A ascensão da burguesia também é estudada por Hardt e Negri, ao destacar, a partir de uma discussão retirada de Sieyès, que “o Terceiro Estado é poder: a nação é sua representação totalizante; o povo é sua fundação sólida e natural; e a soberania nacional é o ápice da História. Toda alternativa

social até então, como todo o restante do povo, subordinada àquelas que governavam e, efetivamente, exerciam o poder político-social e econômico, no modelo absolutista (a nobreza e o clero), caberá a ele, de outro lado, exercer legitimamente a força²⁵⁴ necessária para se fazer cumprir as regras do mercado.

A atuação do Estado de direito burguês como “cão de guarda” das relações sociais de natureza privada, estabelecidas a partir dos influxos do mercado, ocorre nesse sentido, porque “as relações privadas praticadas em sociedade não se estabelecem pela violência imediata, precisam, portanto, de uma norma institucionalizada” (QUIJANO, 2014f, p. 752 – *tradução nossa*), de modo que “na sociedade burguesa a força só pode ser exercida legitimamente pela autoridade que não provém, necessariamente, do status social prévio de quem a exerce” (QUIJANO, 2014f, p. 752 – *tradução nossa*).

Conforme visto acima, a atuação do Estado nacional, a partir dessas premissas, passa a ser de mero garantidor dos contratos privados, estabelecidos por sujeitos livres e iguais, tal como apregoado por todas as constituições que vão se construindo ao longo desse período setecentista mas, especialmente, oitocentista, como resultado dos grandes movimentos políticos, econômicos, sociais e culturais que passam a ser chamados, nas aulas de Teoria do Estado ou da Constituição, de *Revoluções Burguesas*²⁵⁵.

histórica à hegemonia burguesa foi, dessa forma, definitivamente ultrapassada pela própria história revolucionária da burguesia. Essa formulação burguesa da soberania nacional [...] consolidou uma imagem particular e hegemônica de soberania moderna, a imagem da vitória da burguesia, que ela, portanto, historicizou e universalizou” (2010, p. 122).

²⁵⁴ Neste ponto, Aquino chega a dizer que “o Estado Moderno surge para proteger a propriedade dos nobres e burgueses, não sendo isso possível sem os mecanismos para a repressão dos pobres e excluídos do capitalismo” (2012, p. 28). Assim, “o privado burguês requer, por sua natureza, uma esfera diferenciada de si mesmo, ainda que articulada a si mesmo: um âmbito institucionalizado cuja capacidade mediadora, arbitral o de imposição não se constitua só com elementos, pessoais ou normativos, provenientes só de um dos estatutos sociais ou a partir de seu controle direto e imediato, como no absolutismo” (QUIJANO, 2014f, p. 752 – *tradução nossa*).

²⁵⁵ As Revoluções Burguesas do séc. XVIII no contexto europeu, especialmente a francesa, produziu mais transformações no tecido social, do que somente a ideia corrente de ascensão da burguesia – o 3º Estado – face a nobreza ou o clero. Essa é a premissa defendida por Elias quando destaca que “[...] a Revolução de 1789 não foi simplesmente uma luta da burguesia contra a nobreza. Através dela, o estado da classe média – em especial o da robe, os servidores privilegiados do terceiro estado e também os das velhas guildas de ofícios – é tão destruído quanto a própria nobreza. Esse fim comum iluminou de uma só vez todo o emaranhamento social, a constelação específica de forças da fase precedente. [...]. Nunca ousaram avançar demais em sua luta com a nobreza, pois isso implicava cortar a própria carne; qualquer golpe decisivo contra ela, como instituição, abalaria todo o Estado e a estrutura social e por isso mesmo derrubaria, como num jogo de boliche, a existência da burguesia

A ascensão da burguesia ao poder político a partir desse contexto revolucionário, demonstra que, tal como desenhado por Reinhard, “a habilidade das elites do poder em explorar a guerra, a religião e o patriotismo com a finalidade de estender seu poder se fez decisiva” (1997, p. 25 – *tradução nossa*), pois

[...] a Revolução deu maior ímpeto ao crescente poder do Estado desencadeando as forças do nacionalismo. As guerras revolucionárias haviam de provar até que ponto os homens estavam dispostos a morrer por sua nação. Para os donos do poder do estado isso equivalia a uma oportunidade a mais para angariar recursos (REINHARD, 1997, p. 29 – *tradução nossa*).

Tendo a burguesia conquistado aquilo que Elias chama de monopólios estatais²⁵⁶ (1993, p. 100-104), ela produziu uma ruptura institucional entre as classes dominantes – ou como prefere Reinhard (1997) “as *Elites do Poder*” ou Faoro (2001) “os *Donos do Poder*” – de modo que assumiu ela o papel central na condução do Estado, agora pautado em um conjunto bem delimitado de normas, essas que passarão a ser elaboradas por aqueles que, dentre os cidadãos componentes do povo, foram “escolhidos” para esse fim, através da democracia indireta-representativa.

Assumiu, portanto, a burguesia a última das principais características trabalhadas aqui como elementos identificativos da racionalidade subjetiva eurocêntrica moderna que, estruturada através do desenvolvimento de uma identidade nacional à modernidade, bem como ao Estado²⁵⁷ que dela se construiu, deu origem a colonialidade do poder,

privilegiada. [...]. Em outras palavras, nas grandes transformações sociais que tornam os grupos burgueses funcionalmente mais fortes e os aristocráticos mais fracos, ocorre uma fase em que uns e outros [...] se equilibram no poder de que dispõem” (1993, p. 154-155).

²⁵⁶ Sobre o pensamento de Elias acerca da ascensão burguesa aos monopólios estatais, tais como o da tributação, o militar, o econômico e, principalmente, o político, é importante destacar suas palavras quando discute que “[...] a burguesia conquista os monopólios da força física e da tributação, juntamente com todos os demais monopólios governamentais que nele se baseiam. A burguesia, nessa fase, é uma classe que, como um todo, controla certas oportunidades econômicas à maneira de um monopólio organizado. [...] O que os burgueses procuram alcançar na luta pelo governo monopolista, e finalmente conseguem, não é a divisão dos monopólios existentes, mas uma nova distribuição de seus ônus e benefícios” (1993, p. 104-105).

²⁵⁷ Antes de finalizarmos esse tópico, é importante trazer ao presente trabalho, as discussões lançadas por Hardt e Negri ao discutirem sobre os ideais nacionais e a formação do Estado nação através do desenvolvimento de uma identidade nacional. A partir disso, destaca-se nos citados autores, que sua premissa racional sobre a nação parte do sentido de que seu surgimento se deve a necessidade de se restabelecer a ordem e o comando, fragmentados pelo absolutismo, de modo que “o conceito de nação na Europa desenvolveu-se no terreno do Estado patrimonial e absolutista. O Estado patrimonial foi definido como propriedade do monarca”. Desse modo, “a nação é sempre apresentada como força ativa, como forma geradora de relações sociais e políticas”, de modo que nada mais é do que “[...] uma espécie de atalho ideológico que tenta livrar os conceitos de soberania e modernidade dos

exposta neste ponto, a partir de um endereço (a Europa²⁵⁸ Ocidental), um sexo (Masculino), uma Raça – cor de pele – (Branca), uma religião (Cristã) e uma classe social (Burguesia).

Foi dessas cinco características, construídas a partir do empreendimento moderno dos últimos cinco séculos, cujo início foi marcado pelos eventos de 1492, destacados acima, especialmente, pela conquista das Américas, que a colonialidade do poder – que subalternizou, inferiorizou, encobriu a diversidade, especialmente, a diversidade naturalmente existente em *Abya Yala* – não só produziu uma estética ao *ser* moderno, como também, se firmou como instrumento de expansão dessa estética aos quatro cantos do mundo.

1.3 – O Estado Nacional e o Capitalismo – o sistema de mercado capitalista de corte liberal²⁵⁹ como fundamento moderno do estado

Para iniciarmos essa última parte do primeiro capítulo deste trabalho, é preciso percebermos que a compreensão acerca do capitalismo que trabalharemos aqui – e que já estamos discutindo desde a introdução acima – é retirada das premissas sociológicas, descoloniais e sul-latino-americanas de Quijano para quem “[...] o

antagonismos e crises que os definem”. De outro lado, compreendem a identidade nacional como sendo “[...] uma identidade cultural e integradora, fundada numa continuidade biológica de relações de sangue, numa abrangência espacial de território, e em comunalidade linguística”, de modo que “a identidade é, dessa maneira, concebida não como resolução de diferenças sociais e históricas mas como produto de uma unidade primordial, a nação” (2010, p. 111; 113-114; 118)

²⁵⁸ Informação importante para corroborar essa compreensão acerca da centralidade europeia na colonialidade do poder através da ascensão moderna do Estado nacional e de sua estruturação a partir de uma estética a subjetividade epistemológica sob a qual o *ser* moderno foi construído ao longo dos últimos cinco séculos – especialmente, nos últimos dois –, Martins, ao discutir a obra de Paul Kennedy – *Ascensão e Queda das Grandes Potências* – destaca que “[...] no ano de 1800 os europeus ocupavam ou controlavam 35% da superfície terrestre do mundo; em 1878, esse número tinha aumentado para 67% e, em 1914, para 84%” (2011, p. 66).

²⁵⁹ Uma importante característica, discutida neste trabalho, e que marca o corte liberal do constitucionalismo moderno do Estado burguês, que substituiu o modelo absolutista, conforme discutido acima e também neste tópico, está no fato de que “a simetria liberal moderna – todo o Estado é de direito e todo direito é do Estado – é uma das grandes inovações da modernidade ocidental. É também uma simetria muito problemática não somente porque desconhece toda a diversidade de direitos não estatais existentes nas sociedades, senão também porque afirma a autonomia do direito em relação com o político no mesmo processo em que faz depender sua validade do Estado”, de modo que é a partir daí que, conforme discutiremos abaixo, “o constitucionalismo plurinacional constitui uma ruptura com esse paradigma ao estabelecer que a unidade do sistema jurídico não pressupõe sua uniformidade” (SANTOS, 2010c, p. 88 – *tradução nossa*).

capitalismo é uma estrutura de exploração/dominação onde se articulam todas as formas historicamente conhecidas de exploração do trabalho, em torno de um eixo comum: as relações capital-salário” (2014m, p. 307 – *tradução nossa*).

A partir de então, também é importante fixarmos aqui, a partir dessas premissas, a ideia de que “o capitalismo cria uma nova totalidade: o sistema econômico mundial, cujas implicações políticas e culturais são enormes” (POMER, 1985, p. 72), de modo que uma dessas transformações ínsitas a referida novidade, está no fato de que, dos substratos do capitalismo, “[...] a modernidade deixou que as múltiplas identidades e os respectivos contextos intersubjetivos que a habitavam fossem reduzidos à lealdade terminal ao Estado, uma lealdade devoradora de toas as possíveis lealdades alternativas” (SANTOS, 1994, p. 38).

De outro lado, quanto a formação do mercado como modelo sob o qual o Estado se estruturará, especialmente, conforme destacado na parte final do tópico anterior, a partir das grandes Revoluções Burguesas, universalizando-se, cada vez mais e agora com o aparato do Estado constitucional como fiel cumpridor de suas regras e princípios fundamentais, é percebida por Quijano desde as origens modernas.

Isso porque, dessa perspectiva, é possível compreendermos que a formação do mercado mundial na modernidade, se deu através da conquista da América pelo colonizador europeu, pois, segundo o citado autor, “[...] a conquista da América fora o primeiro momento de formação do mercado mundial, como contexto real dentro do qual emergirá o capitalismo e sua lógica mundial, fundamento material da produção da modernidade europeia” (1998a, p. 11 – *tradução nossa*).

Assim, após demarcarmos as características que reputamos serem ínsitas ao pensamento e subjetividade moderno, ocidental e eurocêntricos, é preciso darmos sequência ao trabalho, compreendendo mais especificamente, o estabelecimento do Estado – entendido aqui como a principal configuração da política nas sociedades modernas (TÁPIA, 2010, p. 95) –, a partir da ascensão da burguesia, através dos movimentos revolucionários do século XVII (na Inglaterra da Revolução Gloriosa) e, especialmente, os do século XVIII, na França e nos Estados Unidos da América, todos

com o mesmo corte constitucional de limitação dos poderes das monarquias absolutistas até então pilar de sustentação do Estado moderno²⁶⁰.

Acerca dos movimentos franceses e de sua importância para o constitucionalismo moderno, é importante percebermos que a partir dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, a Revolução Francesa – sete e oitocentista – é compreendida aqui, como tendo sido o principal movimento revolucionário de sua época, já que por suas peculiaridades, nos é possível perceber, de forma bem cristalina, como a burguesia teve papel fundamental para o estabelecimento do referido constitucionalismo ascendente.

Essa compreensão está pautada no fato de que a Revolução Francesa, reconhecida historicamente como tendo sido deflagrada no ano de 1789, a partir da queda da *Bastilha* – mesmo que essa compreensão nos distancie de todos os influxos e discussões que antecederam a esse evento ou data, bem como daqueles que ocorreram posteriormente – pode ser percebida como o momento em que a busca por uma identidade nacional, símbolo da estética moderna eurocêntrica, pela primeira vez na história, se transformou em um *movimento de massa*, pois “[...] as aspirações de formar Estados-nações a partir de Estados que não fossem nações era um produto da Revolução Francesa” (HOBSBAWM, 1997a, p. 128).

De modo que é preciso identificarmos nesse cenário o fato de que mesmo tendo sido os referidos movimentos revolucionários, eminentemente, movimentos de matiz burguesa – já que proporcionaram a elevação da burguesia ao poder de governo do Estado moderno eurocêntrico, dando a este, pretensamente, um sentido novo (constitucional e democrático²⁶¹), bem como uma fundamentação e legitimação, não

²⁶⁰ Interessantes sobre o que chamou de *Era das Revoluções*, e que marca um período de ascensão liberal-capitalista na moldura racional, epistêmica e política dos Estados constitucionais em formação, são as palavras de Hobsbawm sobre esses períodos revolucionários, destacando que “a grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da “indústria” como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade burguesa liberal; não da economia moderna ou do Estado moderno, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte)” (1997b, p. 17).

²⁶¹ A premissa democrática destacada acima, será melhor trabalhada a seguir, principalmente através da compreensão do modo como seu estabelecimento, através do Estado constitucional-burguês setecentista, a partir de uma racionalidade representativa, ajudou a corroborar, ainda mais, o afastamento do outro, do diferente, do subalterno, do exercício do poder, haja vista o fato de que “na própria metrópole capitalista, além de interpor obstáculos de fato à participação popular na vida política,

mais por meio das características pessoais do monarca, mas, ao contrário, a partir de um Texto Constitucional – devem ser compreendidos como situações que demonstram, aprioristicamente, o surgimento de uma *sociedade civil* – ou parte dela, a burguesia – aos debates governativos do Estado nacional.

Essa centralidade burguesa na condução dos movimentos sociais inerentes aos períodos revolucionários a partir do qual produziu-se sua ascensão ao poder, demonstra que, devemos compreender tal contexto sempre de forma crítica, pois, mesmo havendo – de forma ainda bem tímida – o surgimento de uma sociedade civil, sua centralidade burguesa, fez com que o cenário social de desenvolvesse da seguinte forma: “por razões óbvias, as camadas mais tradicionais, atrasadas ou pobres de cada povo eram as últimas a se envolver em tais movimentos: trabalhadores, empregados e camponeses que seguiam o caminho traçado pela elite instruída” (HOBBSAWM, 1997a, p. 136), ou seja,

[...] a burguesia capitalista desempenha em nível mundial uma dupla função revolucionária: uma direta, que consiste na exportação de relações sociais capitalistas [...]; a outra indireta, [...] na medida em que produz seus próprios coveiros. Ou seja, estamos na presença de uma classe social duplamente revolucionária no sentido em que, por um lado, ela é protagonista de uma revolução vinda do alto e, por outro, acaba por trazer à luz do dia os protagonistas de uma revolução anticapitalista vinda de baixo que se vira contra a própria burguesia (LOSURDO, 2006, p. 26).

Assim, todo esse contexto pode ser percebido quando identificamos que o nacionalismo, fundamental à estética eurocêntrica da modernidade, possibilitou a junção de todas as oitenta províncias do território francês do período – mesmo que cada qual possuísse sua língua, seus costumes e suas leis – em prol de um único objetivo: a afirmação, a estruturação e a expansão de uma identidade nacional do povo francês.

a classe dominante recorre a pequenos (os pretensos pequenos) pormenores da legislação eleitoral que excluem dos direitos políticos as mulheres a camada inferior proletária propriamente dita” (LOSURDO, 2006, p. 57). Portanto, sem perdermos a presente crítica de vista, é importante fixarmos, desde então, que nos filiamos àquilo que Losurdo diz sobre a democracia, principalmente, a democracia representativa, de matriz liberal-burguesa, que, segundo ele, pode desencadear o fato de um país e um regime político serem definidos como democráticos, “[...] independentemente da sorte dos excluídos, por mais amplo que possa ser o seu número e mais cruel a sua sorte” (2006, p. 17), chegando a conclusão, ao analisar a democracia contemporânea, que essa terá pela frente, a árdua tarefa de superar “[...] as três grandes discriminações: censitária, racial e sexual, que por tanto tempo excluíram do gozo dos direitos políticos os não-proprietários, as “raças inferiores” e as mulheres” (2006, p. 123).

Foi esse sentimento de nação, decorrente desse instante histórico, que produziu, de forma cada vez mais forte, por exemplo, a busca pela unificação dos traços nacionais²⁶² do que serviriam para identificar o povo francês, pois

Daí a importância crucial das instituições²⁶³ que podiam impor a uniformidade nacional, que eram principalmente o Estado, especialmente a educação do Estado, emprego do Estado e nos países que adotavam serviço militar obrigatório. Os sistemas educacionais dos países desenvolvidos expandiram-se substancialmente durante esse período, em todos os níveis (HOBSBAWM, 1997a, p. 142).

Portanto, precisamos compreender como essa nova premissa epistemológica, usada para fundamentação, legitimação e expansão da subjetividade eurocêntrica, desenrolou-se por meio de um constitucionalismo liberal, centrado nos desígnios e necessidades da classe burguesa ascendente, estabelecendo, a partir da ideia de *Constituição*, um novo marco de identificação do Estado, capaz de substituir a figura central do monarca absolutista.

Tal necessidade decorre do fato de que sem esse aprofundamento e entendimento de como os movimentos constitucionais²⁶⁴ ínsitos aos debates revolucionários

²⁶² Um desse traços da unificação da identidade nacional, almejada nos termos acima, estava contida no processo de homogeneização da língua francesa, já que nesse momento, apenas, aproximadamente, 13% da população de toda a França (que já se aproximava de 27 milhões de pessoas) falava o francês. Somente após a unificação idiomática de todo o povo francês, seria possível que todos desfrutassem de forma igualitária de sua cidadania dentro – e, principalmente, em face – do Estado (CREVELD, 2004, p. 281), ou seja, “[...] deveria haver somente uma língua e um meio de instrução oficiais, [...], e que as outras deveriam afundar ou nadar na melhor forma que pudessem” (HOBSBAWM, 1997a, p. 132).

²⁶³ Analisando a importância dessas instituições para a uniformização do povo em torno dos ideais nacionais, Hobsbawm concluirá que “[...] para os novos Estados-nações, essas instituições eram de importância crucial, pois apenas através delas a “língua nacional” [...] podia transformar-se na língua escrita e falada do povo, pelo menos para algumas finalidades. Os meios de comunicação de massa – nesse momento a imprensa – só podia transformar-se em tal quando uma massa alfabetizada na linguagem padrão fosse criada” (1997a, p. 143).

²⁶⁴ Os movimentos de onde nos é possível extrair os traços marcantes do constitucionalismo moderno, eminentemente, europeu dos sécs. XVII e XVIII, poderá ser compreendido como reflexo das muitas discussões que surgiram no âmbito da sociedade civil da época, mesmo que essa se reduzisse a uma ínfima parcela dessa sociedade, compreendida entre a burguesia (que ascendeu ao poder), a nobreza e o clero. Foi pensando em tais circunstâncias que Santos percebe que esse mecanismo não foi aquele que dará, posteriormente, as bases originárias ao constitucionalismo latino-americano, haja vista o fato de que, “[...] nas Américas ele foi imposto de cima para baixo; foi uma imposição porque, como vocês sabem, aqui, ao contrário do continente africano, a independência não foi conquistada pelas populações nativas, mas, ao contrário, pelos descendentes dos conquistadores (2009, p. 207 – *tradução nossa*). Partilhando das mesmas intelecções de Santos destacas acima, Eric J. Hobsbawm apontará que “[...] os estados latino-americanos (ao menos os espanhóis) que emergiram das guerras de independência não eram nações ou estados-nação de nenhum ponto de vista realista, nem foram resultado de movimentos de libertação nacional. [...]. Sugiram como o produto da reorganização colonial da monarquia espanhola no século XVIII, e em alguns casos daquela do final do século XVIII”

destacados acima, eurocêntricos, foram necessários para afirmação da estética moderna, ou seja, como a constituição, entendida aqui como um mecanismo de salvaguarda, um instrumento para se alcançar segurança, surge como mais um reflexo da colonialidade do poder²⁶⁵.

Um instrumento, portanto, percebido por todos aqueles que foram encobertos pela estética moderna, como mais um meio de dominação e subalternização na relação entre *Nós/Eu X Eles/Outro*, relação essa estruturada, como já discutido acima, no fato desse Outro/Eles, ser necessário para a construção subjetiva e epistemológica do Eu/Nós, pois “a construção negativa de outros não europeus é, finalmente, o que funda e sustenta a própria identidade europeia” (HARDT e NEGRI, 2010, p. 141).

Mas é preciso destacar que não é só a simples ideia de constituição que carrega consigo essa premissa colonial, eurocêntrica, mas, sobretudo, o modelo escolhido como premissa fundamental desses movimentos constitucionais, qual seja, o liberalismo.

Isso em decorrência do fato de que ele estabelece às relações humanas em sociedade, entre aqueles que dominam o poder e seus subalternos, a mesma lógica

(2010, 313-314 – *tradução nossa*). E mais, sobre as bases desse constitucionalismo latino-americano, Wolkmer destacará que “[...] na América Latina, tanto a cultura jurídica imposta pelas metrópoles ao longo do período colonial, quanto as instituições jurídicas formadas após o processo de independência (tribunais, codificações e constituições) derivam da tradição legal europeia. [...], na formação da cultura jurídica e do processo de constitucionalização latino-americanos pós-independência, há de se ter em conta a herança das cartas políticas burguesas e dos princípios iluministas e liberais inerentes às declarações de direitos, bem como provenientes agora da nova modernidade capitalista, de livre mercado, pautada na falsa tolerância e no perfil liberal-individualista” (2013a, p. 22-23).

²⁶⁵ Conforme discutiremos nesse tópico do trabalho, “[...] o colonialismo acompanhou a expansão e a acumulação do capitalismo. Concretamente, a irrupção do colonialismo em escala mundial tem, imediatamente, haver com a acumulação originária do capital a escala mundial e com o nascimento da modernidade”, pois, “o colonialismo é a forma mundial de dominação desatada pelas formas hegemônicas do capitalismo, formas implantadas sucessivamente durante os distintos ciclos do capitalismo” (ALCOREZA, 2010, p. 47 – *tradução nossa*). É importante destacar aqui, mesmo que não seja estritamente o modo como compreendemos tal fenômeno, que será dessas premissas que a compreensão marxista identificará o Estado como mais uma forma de dominação, pois, segundo destaca Castilho, a partir de leitura marxista, “o próprio Estado deriva da divisão do trabalho [...]. O Estado, na concepção de Marx, representa o interesse particular (que se quer crer coletivo, utilizando-se, para isso, da ideologia) e constitui verdadeiro instrumento de dominação” (2012, p. 163). Contudo, sobre a leitura marxista do Estado, destaca Morrinson que “[...] nem Marx nem os teóricos marxistas subsequentes tomaram o Estado como uma unidade autossuficiente de análise. Em resultado, não só o nacionalismo foi um dos pontos fracos da análise marxista e um dos motivos do fracasso de sua capacidade preditiva, como também as forças de configuração do direito não foram vistas através das lentes da nação-Estado; [...]” (2012, p. 293).

econômica e comercial aplicada ao mercado – estrutura subjetiva, racional e epistemológica sob a qual se construiu o capitalismo – pois, “[...] o eurocentrismo se distinguiu de outros etnocentrismos (como o sinocentrismo) e alcançou proeminência global principalmente porque foi apoiado pelos poderes do capital. A modernidade europeia é inseparável do capitalismo” (HARDT e NEGRI, 2010, p. 103).

Essa construção, eminentemente mercadocêntrica, que se afirmou historicamente como o principal instrumento de condução governamental do Estado constitucional (liberal) ascendente, algo que já vinha sendo estruturado ao longo de vários séculos, e que se desdobrou, como dito, no capitalismo²⁶⁶, nos faz compreender, a partir de então, a modernidade e seus desdobramentos, “[...] como cultura global do capitalismo mundial” (ALCOREZA, 2010, p. 49 – *tradução nossa*), ou seja,

O surgimento da supremacia europeia foi determinado, em grande parte, pelo desenvolvimento e pela difusão do capitalismo, que alimentou a aparentemente insaciável fome de riqueza da Europa. A expansão global do capitalismo, entretanto, não constituiu um processo uniforme nem unívoco. Em várias regiões e entre diferentes populações o capitalismo desenvolveu-se de modo desigual [...]. Um desses caminhos tortuosos é traçado pela história da produção escrava colonial de larga escala na América, entre o fim do século XVII e meados do século XIX (HARDT e NEGRI, 2010, p. 137-138).

Desta feita, o capitalismo e todo seu aparato racional e subjetivo, produziu as bases e os fundamentos para a construção do primeiro modelo constitucional do Estado de

²⁶⁶ Partindo dessa compreensão é importante destacar também, que ao discutirmos sobre o Estado nacional e os influxos pelos quais sua afirmação histórica – pelo menos aquela inerente aos três últimos séculos através da premissa constitucional – se deu, compreendemos, assim como o faz Alcoreza que “[...] falar de Estado e sociedade é fazê-lo desde determinadas estruturas de categorias, desde determinadas correntes teóricas, desde determinados lugares do campo filosófico e do campo das ciências sociais. [...] quando falamos de Estado o fazemos desde a perspectiva do Estado-nação, e quando falamos de sociedade o fazemos nos referindo a formações históricas atravessadas por relações de produção, comercialização e consumo capitalistas”, pois, conclui o citado autor “não poderíamos entender estas sociedades sem compreender por sua vez, o desenvolvimento mundial, regional e local do capitalismo, ainda que este haja tido resistências e as tenha todavia, ainda que podemos identificar possibilidades de alternativas ao capitalismo” (2010, p. 42-43 – *tradução nossa*). Ainda sobre o processo histórico de afirmação do capitalismo, tal como exposto acima, não menos importantes são as palavras de Arrigí, ao destacar a existência de ciclos para sua expansão – os quais não discutiremos, pormenorizadamente neste trabalho, por não ser parte específica de seu recorte epistemológico – afirmando que “podem identificar-se quatro ciclos sistemáticos de acumulação, cada um deles definidos por uma unidade fundamental da agência primária e da estrutura dos processos de acumulação de capital em escala mundial: um ciclo genovês, que se estendeu desde o século XV até princípios do século XVII; um ciclo holandês, que durou desde finais do século XVI até o final do século XVIII; um ciclo britânico, que abarcou a segunda metade do século XVIII, e todo o século XIX e os primeiros anos do século XX, e um século americano, que começou ao final do século XIX e que continuou até a fase atual de expansão financeira” (1999, p. 19 – *tradução nossa*).

direito²⁶⁷, perfazendo-se a partir das vontades e interesses da classe burguesa, e demarcando o pilar de sustentação, que a partir daí estruturará toda uma era²⁶⁸.

Tal compreensão nos é possível, pois desde esse momento fundante até os nossos dias, os ciclos pelos quais o Estado constitucional passou, não deram origem a mutações ou transformações significativas para se pôr fim a estética moderno-ocidental-colonial do poder, refletida nas estruturas do Estado nacional soberano²⁶⁹, uniforme e homogêneo, da modernidade, cujo padrão percebido como o melhor, aquilo que deve ser seguido por todos que busquem a democracia, o Estado de direito, o progresso, ou seja, a civilidade humana de um modo geral é, atualmente, euro-norte-americano²⁷⁰.

Assim, é possível que identifiquemos um cenário onde esses movimentos constitucionais²⁷¹, que nascem com a – e por meio da – transição entre os Estados

²⁶⁷ Será desse contexto de ascensão do constitucionalismo liberal, como fundamentos para o Estado de Direito, que Linera discutirá como o Estado pode ser compreendido como uma espécie de relação material de dominação política entre os dominantes e os dominados, pois, segundo o citado autor, “[...] entendendo o Estado, por uma parte, como uma correlação política de forças entre blocos e classes sociais com capacidade de influenciar, em maior ou menor medida, na implementação de decisões governamentais o, se se referir, como construção de uma coalisão política dominante [...]” (2010b, p. 8 – *tradução nossa*). Conclui o citado autor, a partir dessas premissas, que um bom modo de percebermos o Estado, contemporâneo, é percebê-lo como “[...] um processo de construção histórica de dominação a partir de três grandes monopólios: o da coerção, o da riqueza pública e o da legitimação política [...]” (2010b, p. 10 – *tradução nossa*).

²⁶⁸ É neste sentido que Hobsbawm – ao escrever sobre “a era das revoluções” – preceitua que “os quatro séculos da história do mundo em que um punhado de Estados europeus e de forças capitalistas europeias estabeleceram um domínio completo, embora temporário – como é hoje evidente – sobre o mundo inteiro, estava para atingir seu clímax. A dupla revolução – burguesa e industrial – estava a ponto de tornar irresistível a expansão europeia, embora estivesse, também, a ponto de dar ao mundo não europeu as condições e o equipamento para seu eventual contra-ataque” (1997b, p.42).

²⁶⁹ É em decorrência dessas premissas e peculiaridades, que Hardt e Negri chegam a conclusão de que “a soberania europeia moderna é soberania capitalista, uma forma de comando que superdetermina a relação entre individualidade e universalidade como função do desenvolvimento do capital”, de modo que “[...] a síntese de soberania e capital é plenamente alcançada, e a transcendência do poder é completamente transformada no exercício transcendental da autoridade, a soberania torna-se uma máquina política que governa toda a sociedade” (2010, p. 104-105).

²⁷⁰ Neste sentido, segundo Hobsbawm, “o argumento mais simples dos que identificavam o Estados-nação com o progresso era negar o caráter de nações reais aos povos pequenos e atrasados, ou então afirmar que o progresso iria reduzi-os a meras idiosincrasias provinciais dentro das grandes nações reais ou mesmo leva-los ao desaparecimento por assimilação [...]” (1997a, p. 131). A ponto de Losurdo destacar nesse ponto o fato de que “[...] as chamadas nações civilizadas da Europa oprimem as nações menos civilizadas e mais desejosas de democracia da Ásia que desconhecem o direito à autodeterminação e ao *self-government*, negando na prática esses princípios que no entanto não se cansam de apregoar como seu título de glória e de legitimidade imperial” (2006, p. 19).

²⁷¹ Para Bahia, esse contexto de surgimento dos movimentos constitucionais que colocaram fim ao absolutismo dos primeiros séculos modernos, inaugurando um novo momento epistemológico da modernidade, de base ocidental e europeia (agora também, e cada vez mais, norte-americana), guardadas as particularidades de cada caso, possui a mesma matriz racional, qual seja, o iluminismo

absolutistas e o Estado constitucional descrito acima, almejam se estruturar através de uma homogeneização política, econômica, cultural e social ainda maior.

Ou seja, podemos concluir a partir dessas premissas, que será de todo esse contexto constitucional, que a afirmação de uma identidade nacional, como estética moderna do Estado constitucional nacional, fica mais evidente, ao passo que o constitucionalismo moderno também quer ser uniforme, homogêneo e monocultural²⁷².

Desse contexto de afirmação do constitucionalismo clássico moderno, de base europeia – e também, norte-americana, mesmo que esse se diferencie em poucos aspectos de sua matriz radical europeia – é possível identificarmos, portanto, que todas as demais perspectivas sócio-políticas e culturais, reconhecidamente avessas a determinadas homogeneidades produzidas e extraídas da cultura hegemônica, deveriam a ela se adequar.

racionalista, pois “[...] seja de um lado do Atlântico (com as revoluções inglesa e francesa), seja do outro lado (com a revolução americana), [...], em todas elas, está presente a ideia de um poder constituinte que dá origem a (ou reconhece) direitos e que constitui/organiza o Estado, o povo e o território” (2014, p. 120). É desse cenário que extrairemos o sentido de constituição, como a norma fundamental do Estado de Direito produzida pelos supracitados movimentos constitucionais e que marca, a partir de então, o surgimento do governo limitado, cuja atuação se dará, tão somente, a partir da premissa legal (princípio da legalidade), trazendo à relação dos indivíduos para com seu Estado, a segurança necessária à garantia de seus direitos, reconhecidos agora em um texto constitucional. Sobre a constituição, a partir de então, e as possíveis intelecções que esse termo pode nos ensejar, é preciso, assim como fizeram Soares e Barros, destacar que “a constituição em sentido formal, consiste, pois, em um conjunto de princípios e normas fundamentais e superiores, que regula o modo de produção das demais normas do ordenamento jurídico e restringe o seu conteúdo. Em figuração próxima ao seu conceito ideal, a Constituição em sentido material, organiza o exercício do poder político, define os direitos fundamentais, entroniza valores e indica fins públicos a serem realizados” (2014, p. 158).

²⁷² Discutindo a citada premissa epistemológica inerente ao constitucionalismo euro-norte-americano da época, principalmente, o constitucionalismo de corte liberal, que proporcionou o primeiro exemplo ou modelo a ser seguido, aos movimentos revolucionários da época, Santos (2009, p. 206) apontará que desse cenário se extrairá – a partir do que se desdobra da colonização latino-americana pela da Europa – o resultado fático de que os futuros Estados constitucionais latino-americanos, também terem nascido através de uma uniformização cultural, ou seja, “os conceitos fundamentais do constitucionalismo moderno são, assim, os de soberania popular e homogeneidade do povo (é dizer que o povo é homogêneo). Quando se fundou as Nações Unidas, a grande maioria dos países latino-americanos declararam que não tinham minorias étnicas. [...]. Tudo isso para criar um Estado que representasse uma nação e também uma cultura” (*tradução nossa*). Assim, a grande maioria das “constituições latino-americanas que transcenderam ao séc. XX apareceram dentro de um mesmo molde [...], um modelo particular [...] estavam claramente apoiadas em uma filosofia particular [...]. Dita filosofia era liberal e elitista [...]” (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 20 – *tradução nossa*).

Caso contrário, como ocorrido em inúmeras situações – já discutidas acima – seriam abolidas²⁷³, pois a premissa monocultural da estética europeia, onde também se assentaram os movimentos constitucionais em discussão, buscava a promoção de uma identidade nacional, constitucionalmente reconhecida e validada, capaz de ser trasposta à todas as pessoas e em todo o território nacional.

Carregando as mesmas premissas uniformizantes e homogeneizantes inerentes ao Estado nacional absolutista que busca substituir, os debates constitucionais²⁷⁴ que produziram a ascensão da burguesia, bem como a conclamação das massas populares aos movimentos revolucionários, cuja marca mais fundamental, foi traduzida pela promessa francesa de formação de uma sociedade livre, igual e fraterna, não podem ser percebidos como uma ruptura epistemológica e racional com a colonialidade do poder ínsita ao Estado nacional eurocêntrico.

Desse modo, de todas essas premissas, características e perspectivas, sejam de matriz social, econômica, cultural ou política, tal como discutimos acima, os Estados constitucionais, de fundamentação burguesa e eurocêntrica, surgiram a partir – e com – a mesma premissa (de encobrimento e exclusão), daqueles que lhes antecederam, qual seja: a busca pela construção, afirmação e expansão de uma identidade nacional, (estética do poder) não mais para a sociedade do Estado em questão ou de suas colônias, mas, ao contrário, para todo o mundo, dado as subjetividades ínsitas ao mercado capitalista globalizado²⁷⁵, pois

²⁷³ Esse processo de homogeneização e monoculturalização imposta pelo Estado moderno nacional, também é discutido por Smith, quando acentua, a despeito desse contexto, a premissa de que o movimento eurocêntrico, ocidental e moderno, de afirmação, estruturação e expansão de um modelo constitucionalista de legitimação e fundamentação do pacto social estabelecido e reconhecido na figura do Estado europeu – especialmente, o moderno – sobre todas as demais formas, foi “deixando para traz uma esteira de protestos e terror, de guerras e revoluções, promovendo a inclusão de alguns, e a exclusão de muitos” (2000, p. 25 – *tradução nossa*), ou seja, nas mesmas linhas do citado pensador, Hobsbawm acentua que “algumas nações – as maiores, as avançadas, as estabelecidas, incluindo certamente a própria nação do ideólogo – estavam destinadas pela história a prevalecer ou [...] a triunfar na luta pela existência; outras não” (1997a, p. 131).

²⁷⁴ Este sentido identificado ao constitucionalismo moderno em suas origens, também é discutido por Santos ao destacar que “[...] em todas as suas características, o constitucionalismo moderno quer ser monocultural. Os conceitos fundamentais do constitucionalismo moderno são, assim, o de soberania popular e homogeneidade do povo (quer dizer que o povo é homogêneo)” (2009, p. 206 – *tradução nossa*).

²⁷⁵ Assim, também nos destaca Losurdo que “de um lado, a globalização generaliza o encontro-desencontro entre culturas; de outro, a imposição de um mercado mundial, que deveria ser totalmente autorregulado, envolve já na metrópole capitalista, e mais ainda nas colônias ou nos países periféricos,

[...] qualquer que fosse seu status, as atividades comerciais e manufatureiras floresciam de forma exuberante. O Estado mais bem-sucedido da Europa no século XVIII, a Grã-Bretanha, devia plenamente o seu poderio ao progresso econômico, e por volta da década de 1780 todos os governos continentais com qualquer pretensão a uma política racional estavam conseqüentemente fomentando o crescimento econômico, e especialmente o desenvolvimento industrial [...] (HOBSBAWM, 1997b, p. 36).

Referido contexto, que atualmente é de fácil percepção e entendimento, não só por aqueles que discutem o Estado contemporâneo, mas por toda e qualquer pessoa que, em sociedades periféricas, sofrem com os efeitos (para tais contextos sociais) devastadores, por mais distantes que estejam, espacial e temporalmente, das crises econômicas enfrentadas pelos países centrais, também já era passível de ser entendido no século XIX, pois, conforme destaca Hobsbawm por volta do ano de 1848, “[...] nada impedia o avanço da conquista ocidental sobre qualquer território que os governos ou os homens de negócios ocidentais achassem vantajoso ocupar, como nada a não ser o tempo se colocava ante progresso da iniciativa capitalista ocidental” (1997b, p. 19).

Diante de todos esses apontamentos acerca de como o constitucionalismo clássico, em suas origens, ajudou a replicar a lógica de dominação eurocêntrica a partir da estética produzida na modernidade, cuja a última característica analisada alhures, foi o fato da burguesia ser a classe sob a qual a modernidade universalizará, através da lógica liberal do mercado capitalista, a referida estética a todos os povos periféricos do mundo.

Uma das premissas dessa racionalidade liberal, que trabalharemos mais abaixo, está no fato dela ter como fundamento epistemológico a compreensão de que a posição social ocupada por cada indivíduo em sociedade dependerá, única e exclusivamente, desse mesmo indivíduo, ou seja, um eventual fracasso social seu, não poderá ser transferido, em sua explicação ou justificativa, a outra pessoa ou estrutura social.

Isso porque, tal como as premissas ínsitas a tradição liberal, mesmo havendo variantes ideológicas relevantes dessa perspectiva, “[...] a miséria tem relação com o

a destruição dos laços comunitários e das identidades culturais e de grupo enraizadas em uma tradição secular” (2010, p. 88).

demérito individual, a falta de sorte e o acaso, a ordem natural e inclusive providencial das coisas, mas, de forma alguma, questiona as relações econômico-sociais e instituições políticas” (LOSURDO, 2006, p. 98).

Daí ser possível perceber como o primeiro modelo constitucional do Estado eurocêntrico moderno, ter trazido a pretensa busca pela libertação dos grilhões absolutistas, como mecanismo de superação do domínio do Estado monárquico-real, que se dava, até então, não só em face da política, mas sobretudo, em face do capital, de modo que o Estado Liberal decorrente, possui como premissa fundamental, colocar um fim ao julgo político da realeza absolutista sobre a sociedade – especialmente, a parte dessa compreendida pela burguesia.

A partir desse cenário, é possível identificarmos que burguesia almejava, já que detinha grande parcela do poder econômico da época, também o controle do poder político do Estado constitucional ascendente, de modo que “o nacionalismo, portanto, parecia manejável dentro da estrutura do liberalismo burguês e compatível com ele. Um mundo de nações viria a ser, acreditava-se, um mundo liberal, e um mundo liberal seria feito de nações” (HOBBSAWM, 1997a, p. 145).

Assim, o corte liberal do Estado constitucional, como premissa desse modelo estatal pós revoluções burguesas, deve ser melhor compreendido, já que foi responsável por permitir, a partir da subjetividade racional ínsita ao Estado moderno, não só a estruturação do capitalismo como modelo social, político, econômico e cultural, baseado nas necessidades e debates fincados no mercado, como também e, principalmente, promoveu sua expansão como única racionalidade possível²⁷⁶.

²⁷⁶ De outro lado, mas a partir dessa mesma premissa crítica do liberalismo eurocêntrico que sustentou os estados constitucionais burgueses da época, Losurdo destaca que “[...] os dirigentes da burguesia liberal tentaram de todas as maneiras obstar a emancipação econômica e, portanto, também política das peles vermelhas e negras; por outro lado, os imigrantes provenientes de países mais atrasados são vítimas de discriminação salarial nos postos de trabalho dos países capitalistas” (2006, p. 19). Desse modo, o estabelecimento do liberalismo como única racionalidade possível, decorrerá do fato de que “fora do clube liberal, não há salvação. Os governos sabem disso, já que se submetem àquilo que representa, sem dúvida, uma ideologia, mas que a nega tanto mais quanto a característica dessa ideologia resulta na recusa, na reprovação do próprio princípio de ideologia” (FORRESTER, 1997, p. 45), pois, conclui Losurdo, “[...] do ponto de vista das potências coloniais e imperiais, não merecem sequer o nome de povos (porventura serão povos os asiáticos e os africanos?)” (2006, p. 19).

Discutindo essa premissa inerente ao liberalismo que passou a guiar a racionalidade estatal moderna, a partir do estabelecimento do Estado constitucional burguês, introduzindo a premissa nova da constituição, mas sem promover as rupturas com a colonialidade do poder necessárias ao desocultamento do outro que, àquela altura, já possuía aproximadamente trezentos anos, Forrester chega à conclusão que “está instalada, entretanto, a era do liberalismo, que soube impor sua filosofia sem ter realmente que formulá-la e nem mesmo elaborar qualquer doutrina, de tal modo estava ela encarnada e ativa antes mesmo de ser notada” (1997, p. 45).

O liberalismo como corrente epistemológica de fundamentação racional e subjetiva do Estado constitucional em debate, portanto, pauta-se, especialmente, em alguns ideários, tais como: a individualidade das pessoas e a livre competição daí decorrente; a universalidade de suas premissas a partir de seu estabelecimento por meio do mercado e, principalmente, a liberdade em toda sua ampla compreensão, de modo que é possível identificar a partir do liberalismo uma compreensão que coloca a felicidade do sujeito como conquista alcançada por suas próprias ações (LOSURDO, 2006, p. 95).

A partir de uma premissa marxista sobre esse cenário, Losurdo nos destaca que “[...] o emergir da histórica universal pressupõe o emergir do mercado mundial, mas o processo de construção deste último não é de modo nenhum a marcha triunfal descrita e celebrada pelos teóricos liberais” (2006, p. 25), pois foi a periferia, a partir da conquista de *Abya Yala*, que proporcionou o substrato necessário ao comércio mundial, condição sem a qual não existiria a industrialização eurocêntrica novecentista, bem como conferiu a possibilidade da escravatura sem a qual todo *modus vivendi* moderno, ocidental e eurocêntrico não seria possível.

Será da universalização liberal apontada, que se construirá, dentre outros aspectos, a compreensão *unilinear* da história humana²⁷⁷ – discutida acima – já que toda a história antiga será reduzida a história europeia grega ou romana, sendo que dessas,

²⁷⁷ Acerca do debate sobre a unilinearidade da história humana, Bauman destaca o papel que a racionalidade moderna tem nesse ponto, afirmando que “a história do tempo começou com a modernidade. De fato, a modernidade é, talvez mais que qualquer outra coisa, a história do tempo: a modernidade é o tempo em que o tempo tem uma história” (2001, p. 140).

a história da humanidade confluirá para a modernidade eurocêntrica, assim como um *rio corre em direção ao mar*.

Desse modo, a partir dessa unilinearidade tempo-histórica da humanidade, tudo o que existe de civilização, seja a antiga, a medieval ou a moderna, possui como premissa epistemológica racional o eurocentrismo, já que pela “[...] filosofia burguesa da história [...] o Ocidente e as raças superiores se sentem investidos da sagrada missão de conquistar e civilizar o mundo inteiro²⁷⁸” (LOSURDO, 2006, p. 33), haja vista que

O direito-dever do Ocidente de intervir em qualquer canto do mundo é enunciado agitando palavras-de-ordem universalistas, que proclamam a absoluta transcendência das normas éticas, para além das fronteiras estatais e nacionais. [...]. Ao se arrogarem o direito de declararem superada a soberania de outros Estados, as grandes potências atribuem-se uma soberania dilatada, exercida bem além de seu território nacional (LOSURDO, 2006, p. 85).

Ademais, é preciso destacar que o projeto moderno, eurocêntrico, ínsito a missão civilizadora do centro para com a periferia mundiais, não aparece descrito, pelas ciências sociais, como pilar de formação da modernidade e de seu instrumental político, econômico e social, de modo que a colonialidade, que trabalharemos mais abaixo como parte integrante do ser moderno, passa despercebida, invisibilizada, cuja consequência mais drástica está no fato de que o capitalismo, tal como a modernidade, aparecem “[...] como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza” (MIGNOLO, 2005, p. 36).

Assim, dos fundamentos liberais introduzidos ao Estado constitucional burguês da modernidade ocidental-europeia, universalizados ao resto do mundo por meio das

²⁷⁸ É desse cenário em que a subjetividade eurocêntrica toma para si o direito-dever de civilizar os subalternos, selvagens, colonizados do *Sul Global*, dentre eles, especialmente, os sul-latino-americanos, que podemos compreender, dentre outros aspectos, que “quando nos deparamos com um conflito no qual se chocam culturas diferentes e em estágios diferentes de seu desenvolvimento, uma tendência bastante difusa se poupa o cansaço da análise concreta para enfileirar-se imediatamente com o contendente que encarna ou parece encarnar a cultura mais moderna e mais avançada. O resultado objetivo desse modo de se comportar é a justificação do expansionismo colonial até em suas expressões mais brutais e mais sanguinárias. [...] quem o perpetra são países e povos de enraizadas tradições liberais e democráticas, que se orgulham de uma cultura nitidamente superior àquela de suas vítimas” (LOSURDO, 2010, p. 93-94).

relações coloniais daí decorrentes²⁷⁹, podemos retirar que a diversidade – o *outro*, o subalterno – sempre foi considerada suspeita, ameaçadora, selvagem, a ponto de suas diferenças legitimarem sua dominação física – pela escravidão – ou psicológica – através das diretrizes e linhas gerais do mercado capitalista global²⁸⁰ ou, em último caso – mas sempre que necessário –, seu extermínio (*etnocida* ou *epistemicida*)²⁸¹.

A liberdade, substrato racional a partir do qual o Estado constitucional, de corte liberal, se estrutura, tal como discutido até então, é algo que não pertencerá a todos aqueles que faziam – ou, em tempos atuais, fazem – parte das relações de poder, ou seja, quando se fala em ascensão de um constitucionalismo liberal no século XVIII, em realidades fora do centro hegemônico e dominante, da colonialidade do poder, deve-se ter em mente, estando do lado de cá da linha abissal – discutida acima a partir de Santos (2010a) –, no *Sul Global*, que tal “liberdade” não se mostrou na vida das pessoas, para além de mais uma premissa colonial imposta àquele subalternizado.

²⁷⁹ Pois segundo Losurdo, “[...] a Europa continuou sinônimo de cultura e as populações coloniais de barbárie”, sem nos esquecermos, é claro, que em sua expansão europeizada, burguesa, liberal e capitalista do restante do mundo, característica inata a cultura liberal, “[...] o colonialismo europeu caminha até as portas do genocídio” (2006, p. 107).

²⁸⁰ Tal perspectiva é encontrada em Forrester quando a mesma acentua, ao analisar a ameaça do outro a partir da subjetividade racional liberal, que “é bem verdade que o outro em questão sempre foi considerado suspeito. Por ser inferior, é claro – esse é o núcleo e a polpa do credo. Por ser ameaçador também, e sem outro valor a não ser os serviços que prestava, que quase não presta mais e cada vez menos, já que quase não há mais e cada vez menos serviços que ele possa prestar” (1997, p. 46). De outro lado, discutindo os tipos de “coação” depreendidos das relações econômicas extraídas do liberalismo, Losurdo nos aponta para o fato de que “[...] não existe só uma coação física, mas também econômica. A dominação econômica e o monopólio ou o controle das “mercadorias” permite “tiranizar” aqueles que estão privados destas mercadorias e vivem em condições de absoluta precariedade econômica” (2006, p. 92).

²⁸¹ Paralelo a esse cenário, mas não menos importante, é o debate que identifica no processo de nacionalização da identidade nacional, estética do poder eurocêntrico do Estado moderno, especialmente, daquele de corte liberal, burguês e capitalista, como sendo um processo de etnocídio e epistemicídio, haja vista que “[...] a nacionalização da identidade cultural é o processo pelo qual as identidades móveis e parcelares dos diferentes grupos sociais são territorializadas e temporalizadas no espaço-tempo nacional. A nacionalização da identidade cultural reforça os critérios de inclusão/exclusão que subjazem à socialização da economia e à politização do Estado, conferindo-lhes uma duração histórica mais longa e uma maior estabilidade”, ao passo que a “[...] nacionalização da identidade cultural assentou no etnocídio e no epistemicídio. Conhecimentos, memórias, universos simbólicos e tradições diferentes daqueles que foram eleitos para ser incluídos e convertidos em nacionais foram suprimidos, marginalizados ou descaracterizados, e com eles os grupos sociais que os sustentavam” (SANTOS, 1998, p. 8-9). A partir de então, podemos observar que “a colonialidade instaura uma subalternização dos saberes e conhecimentos que não correspondam ao logocentrismo ocidental, encarnado na razão instrumental própria do conhecimento científico. Daí que seja possível falarmos da colonialidade do saber como uma categoria que daria conta desta específica dimensão da colonialidade” (RESTREPO, 2007, p. 301 – *tradução nossa*).

Destacando a colonialidade do poder como algo presente no tempo moderno de formação eurocêntrica do Estado nacional, especialmente no tocante ao Estado constitucional, liberal e burguês oitocentista e novecentista, Quijano afirma que “a colonialidade do poder, entretanto, esteve e está de todo modo ativa, pois faz parte do contexto global dentro do qual ocorrem os processos que afetam todos os espaços concretos de dominação” (2002, p. 13), algo que, como debatido acima, começou com a conquista da América pelo invasor europeu, mas que possui no Estado-nação, junto com a família burguesa, o capitalismo e o eurocentrismo, as bases fundamentais para identificarmos na modernidade, o *locus* de estruturação e, principalmente, europeização e expansão da colonialidade do poder (QUIJANO, 2002, p. 12).

É desse modo que, do cenário de exclusão perpetrado pelo constitucionalismo liberal do Estado burguês europeu (e, também, norte-americano²⁸²) identificado acima, podemos compreender, tal como destacado já na introdução desse trabalho, o fato de estarmos imersos em um contexto de crise, de transformações, de rupturas, um momento sombrio, haja vista o fato da “crise da contratualização moderna²⁸³ consistir na predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão” (SANTOS, 1998, p. 15).

As referidas premissas liberais, portanto, compreendem toda uma nova subjetividade ao Estado moderno, constitucional e eurocêntrico, e que agora também já fora introduzido, sob as mesmas premissas identitárias, do outro lado do Atlântico, não só

²⁸² Sobre o liberalismo norte-americano e a referida premissa de exclusão dos diferentes, dos subalternizados, mas em um debate já no século XX, Losurdo destaca, em passagem de estudo que faz sobre o que chamou de *A Linguagem do Império*, que “muito antes da chegada de Hitler ao poder, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, é publicado em Mônaco um livro que, já no título, indica os Estados Unidos como modelo de “higiene racial”. O autor, vice-cônsul do Império Austro-Húngaro em Chicago, celebra o Estados Unidos pela “lucidez” e pela “pura razão prática” da qual dão prova ao enfrentar, com a devida energia, um problema tão importante, no entanto tão frequentemente afastado, a saber: violar as leis que proíbem as relações sexuais e matrimoniais inter-raciais pode levar até dez anos de reclusão, além dos protagonistas, também de seus cúmplices”, de modo que “[...] a respeito da “higiene racial”, a Alemanha está muito atrás dos Estados Unidos” (2010, p. 107).

²⁸³ Complementando a passagem destacada acima, Santos destacará que essa crise da contratualização moderna, ínsita a prevalência dos processos sociais de exclusão face os de inclusão, se apresentará sob duas formas, aparentemente contraditórias: “[...] o pós-contratualismo e o pré-contratualismo. O pós-contratualismo é o processo pelo qual grupos e interesses sociais até agora incluídos no contrato social são dele excluídos sem qualquer perspectiva de regresso. [...]. O pré-contratualismo consiste no bloqueamento do acesso à cidadania por parte de grupos sociais que anteriormente se consideravam candidatos à cidadania e tinham a expectativa de a ela aceder” (1998, p. 15-16).

às ex-colônias norte-americanas, mas com o alvorecer do século XIX, também as ex-colônias hispano-portuguesas – sob as quais voltaremos a falar na terceira parte do trabalho abaixo.

Ademais, sobre o fundamento da exclusão que é inerente ao liberalismo constitucional que marcou o Estado pós-revoluções burguesas setecentistas do século XVIII, mas, sobretudo, seu desenvolvimento durante os séculos seguintes, importante destacar passagem em Losurdo que traz à discussão o reconhecimento pelo presidente norte-americano Clinton (1997), em entrevista ao jornal italiano *Corriere della Sera*, de que “nos anos 1960 mais de quatrocentos homens de cor do Alabama foram usados como cobaias humanas pelo governo. Doentes de sífilis não foram curados porque as autoridades queriam estudar os efeitos da doença em uma amostra da população” (2010, p. 123).

Poderíamos, a partir de então, buscar meios para compreender mais claramente o motivo pelo qual os norte-americanos, já no século XX, possuem um zelo em, por exemplo, discutir e denunciar a vergonha e o horror do antissemitismo, mas, ao seu lado, promovem um silêncio fúnebre acerca de todas as vítimas do colonialismo e do imperialismo euro-norte-americano por toda a periferia mundial (LOSURDO, 2010, p. 125).

Assim, tal como já destacado acima, é possível observarmos que a concepção da modernidade em seus primórdios tem a ver com a formação, a partir de um processo racializado de conquista, expulsão e encobrimento do outro, do diferente, do subalterno e inferior, cujo início, simbolicamente, estabelecemos a partir da data de 1492, de uma estética do poder, verdadeira identidade nacional, eurocêntrica, da colonialidade do poder nos últimos cinco séculos das relações de poder no mundo.

Estética essa que possuirá, nos processos constitucionalistas inerentes ao liberalismo burguês setecentista, seu marco mais importante de afirmação dessa nova realidade, haja vista o estabelecimento do modelo capitalista embasado no mercado, como mecanismo de sustentação de toda a subjetividade política, econômica, cultural e

social, não só através da centralidade colonial do *Norte Global* (euro-norte-americano) mas, sobretudo, por sua imposição ao restante do mundo, sua periferia²⁸⁴.

Com o estabelecimento dos interesses burgueses, estabelecidos a partir das necessidades fisiológicas do mercado, motor de condução econômica de uma realidade liberal que reduz a presença do Estado nacional no âmbito de controle da economia social, formou-se nesse cenário, uma sociedade de produção²⁸⁵, o que nos fica mais claro quando, no século XIX, compreendemos o processo de industrialização pela qual o *mundo civilizado* – Norte global – passou.

A compreensão que temos desse momento de fixação de um modelo de sociedade pautada, em suas regras institucionais e político-econômicas, pelas linhas epistemológicas do liberalismo burguês eurocêntrico, é retirada de Marx, para quem “toda e qualquer produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no quadro e por intermédio de uma forma de sociedade determinada” (2011, p. 231).

²⁸⁴ Portanto, assim como Santos (2011a, p. 31), concebemos “[...] a modernidade ocidental como um paradigma sociocultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre os finais do século XVIII e meados do século XIX”. É desse cenário moderno, que o referido autor extrairá a existência, segundo ele, da relação conturbada entre movimentos e subjetividades inerentes a regulação social e, de outro lado, subjetividades e movimentos de emancipação social. A partir de então, ele concluirá que será desse cenário conturbado da relação entre essas duas premissas, que nos é possível verificar que “a tensão entre regulação social e emancipação social é constitutiva das duas grandes tradições teóricas da modernidade ocidental – o liberalismo político e o marxismo. As diferenças entre elas são significativas, pois enquanto o liberalismo político confina as possibilidades de emancipação ao horizonte capitalista, o marxismo concebe a emancipação social num horizonte pós-capitalista” (2011a, p. 31). Contudo, sobre o marxismo destacado por Santos como um mecanismo de ruptura, é importante destacar que nossa compreensão dessa premissa filosófico-racional, por mais que nos pareça diferente – e é – do liberalismo dito acima, é a mesma destacada por Quijano ao atrelar o marxismo, também, a uma premissa eurocêntrica, pois, segundo ele “é imprescindível anotar, de todos os modos, que sua visão das relações entre a Europa e o resto do mundo não deixou de ser prisioneira de uma perspectiva eurocêntrica. As questões de raça, de colonialidade mundial do poder, de heterogeneidade histórica do que se articulava no capitalismo mundial, entre outras, ingressaram de modo tardio, parcial e, finalmente, não resolvido, no debate marxista do conhecimento” (1998b, p. 81 – *tradução nossa*).

²⁸⁵ Sobre a passagem da sociedade de produção à sociedade de consumo – essa que será melhor analisada no capítulo seguinte – é importante destacar, que tal discussão não faz parte do recorte epistemológico do presente trabalho, por ser entendida como etapa a partir da qual o modelo de sociedade de consumo, de hiperconsumo do século passado, mas, sobretudo, do presente século XXI, se estabeleceu. Desse modo, a título de resumo desse cenário de transição, trazemos as palavras de Marx para quem “[...] na produção, os membros da sociedade adaptam (produzem, dão forma) os produtos da natureza em conformidade com as necessidades humanas; a distribuição determina a proporção em que o indivíduo participa na repartição desses produtos; a troca obtém-lhe os produtos particulares em que o indivíduo quer converter a quota-parte que lhe é reservada pela distribuição: no consumo, finalmente, os produtos tornam-se objetos de prazer, de apropriação individual. A produção cria os objetos que correspondem às necessidades; a distribuição reparte-os segundo as leis sociais; a troca reparte de novo o que já tinha sido repartido, mas segundo as necessidades individuais; no consumo, enfim, o produto evade-se desse movimento individual, que satisfaz pela fruição. A produção surge assim como o ponto de partida, o consumo como o ponto de chegada” (2011, p. 232-233).

É a partir de uma identificação da apropriação da natureza pelo Homem, que atualmente vem se discutindo, como veremos mais abaixo, a necessidade de repensarmos formas alternativas a essa que compreende o meio ambiente como patrimônio único e exclusivo dos seres humanos e que, como tal, está passível de toda e qualquer ingerência à vontade ou necessidade destes.

A subjetividade liberal descrita acima, é refletida no instrumental normativo constitucional do Estado moderno, de base eurocêntrica, através de uma linguagem em que a Constituição, peça importante desse instrumental, como o fundamento máximo de todo o ordenamento jurídico do Estado – ordenamento esse que terá como suas e, conseqüentemente, de todo o povo, as premissas epistemológicas colocadas pela vontade e/ou necessidade burguesa – bem como as instituições, tais como, o parlamento, fundamentado sobre as bases da democracia representativa (indireta).

A democracia – e em especial, a democracia representativa – tal e qual afirmada e estruturada a partir dos interesses e necessidades inerentes ao liberalismo burguês do Estado constitucional pós-revoluções setecentistas, a partir das discussões destacadas desde a introdução acima, pode ser compreendida nesse cenário, como uma *ideologia do nosso tempo*, o que se dá, provavelmente, não por qualquer tipo de convicção ou hábito, mas pela suposta e simples falta de uma premissa que estabelecesse algo diferente, mas com o mesmo poder de agregação social em prol de uma mesma finalidade (ZAGREBELSKY, 2011, p. 36).

E será em decorrência do lançamento dessas premissas sobre os valores sociais, políticos, econômicos, idealizados ao Estado moderno, através do constitucionalismo burguês de matriz eurocêntrica, que buscaremos brevemente, assim como discutimos em relação ao constitucionalismo e ao liberalismo, voltar os olhos para a democracia representativa²⁸⁶, modelo sob o qual o poder passará a ser exercido no centro hegemônico como meio de afirmação dos primeiros textos constitucionais.

²⁸⁶ Comentado a obra de George Burdeau, Francis Hamon e Michel Troper acerca desse cenário, Magalhães destaca que na Constituição burguesa francesa de 1814, por exemplo, não esteve em questão em nenhum momento a adoção do sufrágio universal pelos liberais, ou seja, “[...] o direito de sufrágio não é considerado um direito inerente a qualidade de homem. O voto depende da capacidade dos indivíduos, e a fortuna aparecia como uma forma de demonstrar atitude intelectual e maturidade de espírito, além de garantir uma opinião conservadora típica (é claro) dos ricos. Neste período, o direito de voto depende de uma condição de idade (30 anos) e uma condição de riqueza. Para poder votar

É preciso destacar que a identificação da democracia representativa como instrumento de afirmação do modelo constitucional liberal, burguês capitalista, do Estado moderno, pós-revoluções setecentistas, parte da compreensão de que o ideal traçado pelo constitucionalismo ascendente, pautado na visão da Constituição como segurança, é incompatível com o ideal de transformação inerente a democracia, uma vez que “a lógica do modelo reside em que os cidadãos devem se proteger contra o mau uso que possam fazer do poder público seus próprios representantes democraticamente eleitos” (PASTOR, 2104, p. 13).

O modelo representativo, desse modo, em que somente parcela dos integrantes do povo, poderiam exercer o poder de escolha de seus representantes, e parcela ainda menor, poderia ser escolhido, estabelece ao ideal democrático, os limites constitucionais necessários para a manutenção do poder da classe ascendente.

É possível compreendermos que o constitucionalismo não só não se forjou democraticamente, como reduziu, a partir de então, a capacidade de transformação inerente a democracia, ao estabelecer as bases do que veio a ser reconhecido como o governo do povo a partir de então (a democracia de tipo representativa).

Assim, a presença do espírito democrático, compreendido nesse momento aqui – do modo mais singelo possível – como o instrumento de tomada de decisão e exercício do poder estatal no âmbito das sociedades moderno-constitucionais, nas Constituições modernas euro-norte-americanas é, portanto, no mínimo *esquizofrênico*²⁸⁷.

era necessário pagar 300 francos de contribuição direta, o que, para a época, era uma quantia considerável. Para se candidatar as exigências eram ainda maiores: 40 anos de idade e pagar 1000 francos de contribuição direta. Em toda a França o número de eleitores não passava de 100.000 (1 eleitor para cada 300 habitantes) e o número de pessoas que podia se candidatar não passava de 20.000 (2012a, p. 37). É a partir de todo esse contexto não democrático, que Eley, já no início de sua discussão sobre a democracia na Europa, destaca que ela é um “[...] acontecimento relativamente recente, frágil, contestado e inacabado. Data da crise revolucionária que se seguiu à Primeira Guerra Mundial e foi transitória, antes de ser brutalmente varrida. Só depois de 1945, como resultado da vitória sobre o fascismo, os direitos democráticos foram realmente alcançados”, pois, conclui o citado autor, “[...] a democracia não foi implantada em lugar algum no mundo durante o século XIX e só chegou a quatro países antes de 1914: Nova Zelândia (1893); Austrália (1903), Finlândia (1906) e Noruega (1913)” (2005, p. 23).

²⁸⁷ A esquizofrenia está no fato de que “[...] a essência do constitucionalismo liberal será a “segurança” nas relações jurídicas por meio da previsibilidade, respeito aos contratos e proteção à propriedade privada”, pois “agora, pela primeira vez, existia uma lei maior que o Estado: a Constituição” (MAGALHÃES, 2012a, p. 36), ou seja, se a constituição é um instrumento de salvaguarda, de

Essa característica decorre do fato de que, enquanto a premissa constitucional busca garantir a conservação, já que pela ideia de Constituição podemos compreender o sentido de segurança, por outro lado, o ideal democrático, como veremos no decorrer do trabalho, deve ser visto como um modelo em que a pluralidade, a diversidade e as múltiplas possibilidades, estão – e devem sempre estar – passíveis de ocorrer.

É pensando no sentido de insegurança trazido pelo espírito democrático, com todas as suas peculiaridades, e que poderá produzir rupturas com o estabelecido pelos textos constitucionais dos Estados liberais burgueses, que podemos identificar por qual motivo o Estado passa a se estruturar, organizar e declarar direitos a partir de uma Constituição²⁸⁸ que, como lei fundamental do ordenamento jurídico estatal, poderá, por exemplo, dizer quem serão as pessoas – e como elas farão – que poderão participar dos pleitos eleitorais através do modelo representativo do ideal democrático, constitucionalmente estabelecido.

A democracia representativa estabelecida como o modelo burguês para o desenvolvimento constitucional do Estado nacional moderno, pós-revoluções burguesas, ajudará a produzir, assim, mesmo que séculos mais tarde, um modelo de sociedade – especialmente aquelas identificadas como em desenvolvimento, de modernidade tardia ou (semi)periféricas²⁸⁹ – em que há um grande afastamento do povo do exercício do poder do Estado nacional.

conservação do *status quo*, de segurança à elite do poder (burguesia) e a democracia, a seu turno, traz consigo a semente da transformação – ou no mínimo, de sua possibilidade –, relacionar ambas premissas, se torna complicado, pois o constitucionalismo moderno, europeu e burguês, nasceu liberal e, portanto, afastado dos fundamentos democráticos. Sob tal discussão, conclui Santos que “[...] a democracia liberal é de baixa intensidade, uma vez que se limita a criar uma ilha de relações democráticas num arquipélago de despotismos (econômicos, sociais, raciais, sexuais, religiosos) que controlam efetivamente a vida dos cidadãos e das comunidades” (2016, p. 80).

²⁸⁸ Face a essas premissas inerentes ao constitucionalismo moderno de onde se extrai a compreensão, discutida acima para o ideal constitucional daquela época, Santos nos aponta que “[...] o constitucionalismo moderno [...] que prevaleceu sem oposição até pouco tempo atrás, foi um constitucionalismo construído de cima para baixo, pelas elites políticas do momento, com o objetivo de construir Estados institucionalmente monolíticos e sociedades homogêneas, o que sempre envolveu a sobreposição de uma classe, uma cultura, uma raça, uma etnia, uma região em detrimento de outras” (2016, p. 83).

²⁸⁹ Sobre essa especificidade dos países (semi)periféricos, Santos (2016, p. 7), destacará que “[...] os países semiperiféricos tendem a ser caracterizados por grande instabilidade política”, de modo que “[...] as sociedades que foram colonizadas ainda hoje estão divididas entre dois grupos de populações: os que não podem esquecer e os que não querem lembrar. Os que não podem esquecer são aqueles que tiveram de construir como sua a pátria que começou a lhes ser imposta por estrangeiros; os que não querem lembrar são aqueles a quem a custa reconhecer que a pátria de todos tem, em suas raízes,

Esse contexto se produzirá, tal como abordado por Santos, a partir de uma tensão de natureza dialética, entre o Estado e o povo (sociedade civil), haja vista o fato de que o Estado nacional moderno, de fundo liberal e burguês, mesmo se apresentando como mínimo – uma vez que ao mercado capitalista é reconhecido a tarefa de regulação dos interesses sociais em comunidade – continua sendo, potencialmente, um Estado grande e poderoso, “[...] pois a sociedade civil, enquanto o outro Estado, auto-reproduz-se através de leis e regulações que dimanam do Estado e para as quais não parecem existir limites” (SANTOS, 2005a, p. 19).

Diante disso, o referido afastamento dos ideais democráticos tem, nos últimos anos de nosso tempo, produzido um cenário mundial e em pleno século XXI, sobretudo, em contextos como o brasileiro, de pouca maturidade democrática, onde tem prevalecido discursos políticos conservadores e antidemocráticos, ou seja, “estamos vivendo em sociedades politicamente democráticas, mas socialmente fascistas²⁹⁰” (SANTOS, 2016, p. 13).

uma injustiça histórica que está longe de ser eliminada e que é tarefa de todos eliminar gradualmente” (2016, p. 103).

²⁹⁰ Segundo Santos, o “Fascismo Social” é um regime que constituirá o outro lado das democracias de baixa intensidade (2016, p. 21). Esse cenário pode ser melhor compreendido quando atrelamos a sua existência ao surgimento, expansão e afirmação globalizada, dos movimentos neoliberais entre meados e o final do século XX, pois a referida derivação neoliberal dos ideais democráticos inerentes ao modelo representativo-liberal, para Santos, pode ser percebido a partir de uma concepção de grau zero da Democracia, haja vista que, para ele, “[...] a democracia representativa liberal atingiu seu grau zero, minada por dentro por forças antidemocráticas, velhas e novas oligarquias com poder econômico para capturar o sistema político e o Estado e os pôr a serviço de seus interesses. Nunca como hoje se tornou tão evidente que vivemos em sociedades politicamente democráticas, mas socialmente fascistas” (2016, p. 107). Isso posto, podemos identificar como a democracia buscou, a partir de suas premissas liberais, especialmente, as do último quarto do século passado (neoliberais), dando origem, assim, ao modelo mais recente de democracia, a *democracia neoliberal*, haja vista o fato de que, “[...] a história da democracia ao longo do século XX foi em boa parte contada por aqueles que tinham um interesse, não necessariamente democrático, em promover certo tipo de democracia, a liberal, e inviabilizar ou, quando impossível, demonizar outros tipos de democracia. [...]. A partir do fim da década de 1980, o pluralismo e a diversidade foram desaparecendo, e o debate, ou não debate, passou a centrar-se na democracia liberal, enquanto esta sub-repticiamente se transformava em algo bem distinto: a democracia neoliberal” (SANTOS, 2016, p. 13). Por fim, é importante destacarmos, ainda em Santos, buscando um melhor entendimento do motivo através do qual ele reconhece a referida democracia de nosso tempo atual, como um modelo estruturado a partir de um corte neoliberal, é salutar destacarmos o que referido autor entende como sendo a premissa epistemológica identificada como neoliberalismo. Assim, para ele, “em um nível global, esse modelo econômico, social e político tem essas características: prioridade da lógica de mercado na regulação não só da economia como da sociedade em seu conjunto; privatização da economia e liberalização do comércio internacional; diabolização do Estado enquanto regulador da economia e promotor de políticas sociais; concentração da regulação econômica global em duas instituições multilaterais, ambas dominadas pelo capitalismo euro-norte-americano (o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional), em detrimento das agências da ONU que antes supervisionavam a situação global; desregulamentação dos mercados financeiros; substituição da regulação econômica estatal (*hard law*) pela autorregulação controlada por empresas multinacionais (*soft law*)” (2016, p. 113), ou seja, resumidamente, poderíamos, então,

O afastamento, tal como descrito acima, como reflexo do estabelecimento de um modelo representativo-liberal aos ideais democráticos introduzidos ao constitucionalismo do Estado moderno constitucional pós-revoluções burguesas, pode ser compreendido também a partir da análise, tal e qual desenvolvida por Santos, acerca da distância entre a teoria política e a prática política em contextos de modernidade tardia, tais e quais o latino-americano, por onde o citado autor identifica a existência de quatro razões para tal distanciamento, ou seja,

primeiro, a teoria política foi desenvolvida no Norte global, basicamente em cinco países: França; Inglaterra; Alemanha; Itália e Estados Unidos. Foram estes países aqueles que, desde meados do século XIX, inventaram todo o marco teórico que se considerou universal e que se aplicou a todas as sociedades. [...]. A segunda razão tem a ver com o fato de que a teoria política ter desenvolvido teorias de transformação social tal como esta foi desenvolvida no Norte, ficando muito distante das práticas transformadoras em geral. [...]. A terceira razão é que toda a teoria política é monocultural, tem como marco histórico a cultura eurocêntrica que se adapta a contextos onde essa cultura eurocêntrica que se adapta mau a contextos onde essa cultura tem que conviver, de uma maneira ou de outra, com culturas ou religiões de outro tipo, não ocidentais, como as culturas indígenas. Por último, [...] a teoria política e as ciências sociais, em geral, têm herdado que a independência dos países na América latina pôs um fim ao colonialismo sem reparar que, depois da independência, o colonialismo social continuou, sob outras formas, como a de colonialismo social ou de colonialismo interno (2009, p. 195-196 – *tradução nossa*).

Com essas premissas epistemológicas e eurocêntricas acerca da democracia representativa de corte liberal, poderíamos concluir, portanto, que os fundamentos liberais produziram reflexos político-sociais capazes de dar origem a uma democracia de baixa intensidade – principalmente, em decorrência do afastamento do povo (seu real titular) das arenas de exercício do poder do Estado nacional moderno – no tocante a tomada de decisão, o que não pode nos conduzir a uma falsificação do ideal democrático a partir das bases indiretas da democracia representante, pois

A democracia política (representativa) não é falsa; é pouca, é insuficiente, e essa insuficiência só pode ser superada pela articulação da democracia política com outros tipos de democracia e outros campos de democratização, articulação essa que designo como democracia radical, democracia de alta intensidade ou democracia revolucionária (SANTOS, 2016, p. 139).

perceber que “o neoliberalismo representa uma forma de regulação da economia-mundo que prioriza as economias externas em relação às economias internas” (MARTINS, 2011, p. 141), concluindo que a partir dessas premissas, “[...] o neoliberalismo vê no desenvolvimento da dimensão política e social da humanidade uma ameaça à propriedade privada, e busca destruí-lo para preservá-la de qualquer ameaça de ressignificação comandada por este” (MARTINS, 2011, p. 143).

A derivação mais atual das premissas liberais setecentistas e, principalmente, das oitocentistas, é vista e entendida pelos teóricos contemporâneos, especialmente, os da política, da economia e do direito, por meio do que se designou como neoliberalismo²⁹¹ que, de meados do século XX para cá, tem produzido, um modelo neoliberal de democracia, principalmente em contextos sociais e políticos como o latino-americano²⁹².

Tal fato, conforme visto acima, ajudou de forma especial, a agravar o cenário de afastamento descrito, diminuindo ainda mais a intensidade de exercício democrático do poder do Estado – o que só veio ajudar na promoção, via de consequência, de uma hegemonização, cada vez mais restrita à *poucas mãos*, do poder dentro Estado de nossos tempos²⁹³ – cada vez mais sombrios – atuais.

Sobre os nossos dias, é preciso racionalizarmos o fato de que, durante todo o século XX, o discurso democrático assumiu centralidade no debate político, a ponto de que, em decorrência dessa centralidade, no contexto social-político de encobriu a possibilidade de sua permanente análise, o que promoveu, via de consequência, uma falta de cuidado com a compreensão de suas origens, sob a qual, é possível identificar um predomínio, eminentemente, de processos históricos de lutas, debates e diálogos sociais.

²⁹¹ No tocante ao referido neoliberalismo, partimos aqui, do mesmo pressuposto que Sader, qual seja, que “a América Latina foi o laboratório de experiências neoliberais, região na qual o modelo se estendeu e assumiu suas formas mais radicais”, mas que, contudo, “[...] começou a sentir uma ressaca neoliberal e a construir um escalão mais débil da cadeia neoliberal, bem como foi também onde mais surgiram governos eleitos com o objetivo de combater o neoliberalismo, assumindo a contramão das tendências mundiais” (2008, p. 77 – *tradução nossa*). Outrossim, é importante destacar também, que “atualmente há uma espécie de debilitação do modelo neoliberal em todo o mundo, mas ainda não existe nenhum modelo alternativo que dispute com ele” (SADER, 2008, p. 10 – *tradução nossa*).

²⁹² O estabelecimento das premissas neoliberais no referido contexto político-social latino americano foi instrumentalizado pela centralidade social do Estado nacional, ou seja, “o agente central desse processo de neoliberalização da economia latino-americana e da reconfiguração da estrutura do poder, dos interesses sociais, de seus agentes, de seus agrupamentos e instituições, tem sido o Estado. E isso indica que os grupos sociais de interesse associados a esses processos e beneficiários deles, obtiveram a força necessária para chegar ao controle do mesmo e das condições adequadas para impor suas políticas” (QUIJANO, 2004, p. 25 – *tradução nossa*).

²⁹³ O perfil do parlamentar integrante, por exemplo, da Câmara de Deputados do Congresso Nacional brasileiro atual é de um representante do sexo masculino (menos de 1/10 das vagas foram preenchidas por mulheres), branco (79,9% do total), de classe média alta ou rico (50% dos deputados eleitos declararam patrimônio superior a 1 milhão de reais), com instrução de nível superior (80,1% concluíram o ensino superior), empresário, ruralista ou religioso (essas três origens correspondem a 411 deputados de um universo de 513, ou seja, 80,11% do total de deputados). Esses dados estão disponíveis, dentre outros, em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/a-face-e-os-numeros-do-novo-congresso/>>. Acesso em 08 de setembro de 2018.

Os debates e diálogos inerentes aos ideais democráticos surgem da premissa epistemológica inerente ao discurso democrático, de que para se contornar possíveis conflitos, dissensos, entre os indivíduos em sociedade, se faz necessário promover a criação de uma vontade, um senso, de natureza coletiva, pois essa vontade coletiva, a seu turno, será formada a partir da compreensão da necessidade de restrição da liberdade do sujeito, como caráter incondicional e absoluto de fixação de uma vontade coletiva.

Assim, ainda que numa perspectiva restritiva, a democracia surge como mecanismo capaz de permitir e proporcionar ao indivíduo, todos aqueles meios através dos quais ele possa expressar, livremente, sua vontade, sem que, contudo, invada o espaço de liberdade e vontade alheias, a ponto de ser necessário, a partir de então, compreendermos os ideais democráticos como sendo resultados de um processo social, político, econômico e cultural, de muita luta, haja vista que

[...] a democracia não é uma dádiva, nem é assegurada. Ela exige conflito, a saber, o desafio corajoso da autoridade, a assunção de riscos e atos de coragem temerária, o testemunho ético, confrontações violentas e crises gerais em que se rompe a ordem político-social dada. Na Europa, a democracia não foi resultado da evolução natural ou da propriedade econômica. [...]. Ela se desenvolveu porque uma grande quantidade de pessoas se organizaram coletivamente para reivindicá-la (ELEY, 2006, p. 24).

Toda a ideologização do termo democracia produziu um contexto em que nos dias atuais não temos nos preocupado em (re)discutir os ideais democráticos, ao passo que transpassamos a democracia – e nesse sentido, a democracia representativa²⁹⁴ – durante o século XIX e, especialmente o século XX, a um lugar comum, em que o termo passa a ser usado sem se preocupar com toda sua profundidade.

²⁹⁴ É daí que, a partir dos estudos sobre ideologia e dos debates que Pêcheux faz sobre os aparelhos ideológicos de Estado, podemos retirar a compreensão de que “[...] os Aparelhos Ideológicos de Estado não são a expressão de dominação da ideologia dominante, isto é, da ideologia da classe dominante [...], mas o local e o meio de realização dessa dominação” (1996, p. 144), pois, “[...] a ideologia é sempre regulada pela exterioridade do Estado e de seus Aparelhos Ideológicos” (ZIZEK, 1996a, p.25). A seu turno, também são importantes as discussões sobre ideologia trabalhadas por Zizek, ao destacar que no processo de ideologização – descrito acima a partir do uso da palavra democracia – é preciso perceber que “[...] a ideologia não é simplesmente uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade; antes, é essa mesma realidade que já deve ser concebida como “ideológica”: *ideológica é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”* (ZIZEK, 1996b, p. 305-306 – *grifos do autor*)

Fazendo, assim, da arena democrática, sob a qual os pilares da democracia se apresentam, um local intocável, o que acabou possibilitando, mesmo que em corte liberal – e nas últimas décadas, neoliberal²⁹⁵ – tal como discutido alhures, um caminho cada vez mais nítido de separação entre o povo e seus representantes (SANTOS, 2016, p. 14).

A intocabilidade de determinadas premissas subjetivas e epistemológicas ínsitas a estética moderna ocidental, nacional e eurocêntrica, do Estado de direito, deve ser sempre percebida com desconfiança, pois, por exemplo, a democracia – especialmente, a democracia representativa – deve ser vista não só como um sistema de regimento político imperfeito, mas, de outro lado, como um sistema que tirará sua força e validade de tais imperfeições, ou seja, é natural, bom e necessário que sempre estejamos discutindo seus limites (ZAGREBELSKY, 2011, p. 139).

Ao buscar explicações, partindo dessas bases, para o perfil dos movimentos que fundamentarão e sustentarão a democracia atual, de matiz neoliberal – que podemos, inclusive, identificar como uma espécie contemporânea de democracia de baixíssima intensidade – Santos ressaltará que

[...] a democracia neoliberal dá total primazia ao mercado dos valores econômicos e, por isso, o mercado dos valores políticos tem de funcionar como se fosse um mercado de ativos econômicos. Ou seja, mesmo no domínio das ideologias e das convicções políticas, tudo se compra e tudo se vende. [...]. Vivemos, pois, uma conjuntura perigosa, na qual foram desaparecendo ou sendo descaracterizados ao longo dos últimos cem anos os vários imaginários de emancipação social que as classes populares geraram com suas lutas contra a dominação capitalista, colonialista e patriarcal (2016, p. 22).

²⁹⁵ Essa situação é cada vez mais nítida no contexto neoliberal em decorrência de que, “diferentemente do movimento liberal, dos séculos XIX e XX, que vinculou, em maior ou menor medida, a liberdade às lutas contra o absolutismo, à garantia da soberania popular e à extensão do direito de representação, o neoliberalismo, inversamente, critica a interferência da política sobre a economia, vendo no sufrágio universal e nos direitos sociais de representação a possibilidade de coerção da vontade coletiva sobre a liberdade individual de escolher” (MARTINS, 2011, p. 143). É por tais características, ínsitas ao modelo neoliberal, que Santos chega à conclusão de que “as democracias neoliberais estão a transformar-se em formas de legitimação do neoliberalismo; os direitos sociais a saúde, educação e segurança social estão a transforma-se em escandalosos privilégios; os sistemas políticos estão a ser insidiosamente corrompidos para atender exclusivamente aos interesses das facções dominantes do capital; [...] a normalidade constitucional convive com o estado de exceção permanente que transforma o cidadão comum num suspeito e o imigrante num ser sub-humano ao qual se oferece a escolha entre a escravidão laboral e o campo de internamento” (2016, p. 162).

Mesmo se tratando de um modelo democrático de *baixíssima intensidade*, tal como o neoliberal atual, e mesmo que tal perspectiva esteja mergulhada numa série de crises estruturais em nossos *tempos sombrios*, especialmente, crises de legitimidade, não será tão simples²⁹⁶ – tal como discutiremos no decorrer do trabalho – se efetivar a abertura de espaços de ruptura, capazes de proporcionarem o surgimento de outros conceitos para a política ou a democracia²⁹⁷.

É preciso, portanto, reconhecer como importante a busca pelo cidadão de meios para que todo o povo – e não apenas pequena parte dele – possa ter meios de se fazer presente e atuante no momento de exercitar – ao ser reconhecido como o fundamento mais elementar e básico do modelo democrático – o poder do Estado, a ponto de superar esse contexto moderno, nacional, constitucional e liberal (e, atualmente, neoliberal) de seu distanciamento das decisões de Estado.

Possibilitando, a partir de então, inclusive, a origem a uma concepção democrática diversa, tal como destaca Santos (2016, p. 79), ao dizer que tratar a democracia como

²⁹⁶ A despeito das referidas dificuldades, Santos destacará que “apesar de evidente, essa crise sente dificuldade de abrir espaço para a emergência de novos conceitos de política e democracia. Essa dificuldade tem duas causas. Por um lado, o domínio das relações capitalistas, cuja reprodução exige hoje a coexistência entre a democracia de baixa intensidade e os fascismos sociais. Por outro lado, a hegemonia da democracia liberal no imaginário social, muitas vezes por meio de recurso a supostas tradições ou memórias históricas que a legitimam” (2016, p. 82).

²⁹⁷ Discutindo ainda a destacada dificuldade, importante são as contribuições de Lipovetsky que, ao debater o comportamento humano a partir de análises sobre o meio ambiente que, nos últimos anos, surgiram mundialmente e, com maior incidência, na segunda metade do século XX, concluiu que “[...] a ideia de que a Terra está em perigo de morte, impôs uma nova dimensão de responsabilidade, uma concepção inédita das obrigações humanas que ultrapassa a ética tradicional, circunscrita às relações inter-humanas imediatas (2004, p. 244)”. Desse pensamento compreendemos, portanto, que o perigo pelo qual o presente modelo de sociedade nos inseriu, especialmente a partir de um afastamento – que vem se agigantando cada vez mais – do povo em face a seus representantes, fruto do exercício contínuo nos últimos séculos, de um modelo democrático percebido a partir de uma premissa representativo-liberal, e que sempre se agrava, se tornando ainda mais deletéria em contextos onde existam crises institucionais, faz com que surgisse a necessidade de pensarmos, como hipótese racional para uma futura pesquisa, a existência de uma *dimensão de responsabilidade* popular ínsita a um dever de desobediência civil, sempre que esse povo se encontrar em contextos de democracias de *baixíssima intensidade*, pois “[...] a democracia não é uma “dádiva”, nem é “assegurada”. Ela exige conflito, a saber, o desafio corajoso da autoridade, a assunção de riscos e atos de coragem temerária, o testemunho ético, confrontações violentas e crises gerais em que se rompe a ordem político-social dada” (ELEY, 2005, p. 24). Por fim, sobre isso Bauman destaca que tal cenário não representa uma simples renegociação ou delimitação da fronteira entre o público (Estado) e o privado (sociedade civil), pois “o que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos” (2001, p. 90), de modo que a principal consequência desse contexto, está no “[...] desaparecimento da política como a conhecemos – da Política dom P maiúsculo, a atividade encarregada de traduzir problemas privados em questões públicas (e vice-versa)”, pois o que tem sido considerado política é, cada vez mais, “[...] os problemas privados de figuras públicas” (2001, p. 91).

se deve, não é só “[...] a levar muito além dos limites da democracia liberal, mas também criar um conceito de democracia novo: a democracia como todo o processo de transformação de relações de poder desigual em relações de autoridade partilhada”.

A supracitada dificuldade também está presente, é preciso ressaltar, dentre outros aspectos, em decorrência de termos compreendido, especialmente a partir do surgimento e afirmação do Estado de Direito, criado do desdobramento dos movimentos revolucionários burgueses e cuja consubstanciação, através do constitucionalismo moderno dos séculos XVII e XVIII, passou a compreender a legitimidade de uma norma, a partir da legalidade que a ela fosse inerente, dando origem, assim, ao ideal do qual a legitimidade do poder exercido pelo Estado, decorrer de uma ideia normalizada de sua legalidade.

A partir de então, é preciso voltarmos nossa análise, neste ponto do trabalho, para os desdobramentos modernos, a partir do estabelecimento e expansão dos movimentos constitucionalistas e, conseqüentemente, de seu papel na origem do Estado de Direito, bem como das Revoluções burguesas que ascenderam a racionalidade subjetiva liberal como premissa estética da identidade eurocêntrica, responsável pelo estabelecimento do *modus vivendi* moderno-ocidental sob o qual o mundo contemporâneo fora estruturado em bases capitalistas.

A premissa epistemológica liberal-burguesa estruturou, a partir das necessidades do mercado burguês, o paradigma econômico-social-político-cultural da estética moderna e, a partir de então, o modelo capitalista de sociedade e de relacionamento humano²⁹⁸, de modo que é preciso compreendermos como o capitalismo aparece, a partir de então, como um dos principais fundamentos do Estado nacional moderno,

²⁹⁸ Importantes são, neste sentido, as palavras de Marx, talvez o maior de todos os críticos ao modelo capitalista burguês-liberal ascendente no século XIX, ao discutir como o capitalismo, ao se estabelecer a partir do Estado nacional constitucional como um dos fundamentos da estética eurocêntrica burguesa daí decorrente, deve ser visto a partir de uma perspectiva de modificação do cenário político-social da época, pois estabeleceu-se, a partir de então, uma nova realidade social, haja vista que “só aparece o capital quando o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra o trabalhador livre no mercado vendendo sua força de trabalho, e esta única condição histórica determina um período da História da humanidade. O capital anuncia, desde o início, uma nova época no processo de produção social” (2014, p. 200).

seja para seu estabelecimento como única forma válida e civilizada de organização social, seja para sua expansão para todas as partes da Terra.

Dessas discussões, é preciso ressaltar, que o capitalismo será trabalhado aqui, dentre outros aspectos, a partir das discussões perpetradas por Wallerstein (2001) ao discutir o que chamou de capitalismo histórico²⁹⁹, pois percebemos, para os objetivos do presente estudo, que tal perspectiva nos ajudará a compreender muitos aspectos do modelo capitalista, especialmente aqueles que o identificam como instrumento de expansão e afirmação da estética moderno-eurocêntrica do Estado nacional que, pós-revoluções burguesas, mercantilizou, ainda mais, a vida em sociedade, haja vista que

[...] o capitalismo histórico incluiu a ampla mercantilização de processos – não só os de troca, mas também os de produção e de investimento – antes conduzidos por vias não mercantis. [...]. Como o capitalismo é centrado em si mesmo, nenhuma relação social permaneceu intrinsecamente isenta de uma possível inclusão. O desenvolvimento histórico do capitalismo envolveu o impulso de mercantilizar tudo (WALLERSTEIN, 2001, p. 15)

²⁹⁹ Sobre o que significa estabelecer a premissa epistemológica e racional dos debates acerca do capitalismo através da expressão *capitalismo histórico* tal como entendido pelo supracitado autor, é importante destacarmos que para ele “[...] o capitalismo histórico é o *locus* concreto – integrado e delimitado no tempo e no espaço – de atividades produtivas cujo objetivo econômico tem sido a acumulação incessante de capital; esta acumulação é a “lei” que tem governado a atividade econômica fundamental, ou tem prevalecido nela” (WALLERSTEIN, 2001, p. 18), sendo que, a partir de então, conclui o citado autor, “[...] o capitalismo histórico é um sistema patentemente absurdo. Acumula-se capital para que se possa acumular mais capital. Os capitalistas são como ratos brancos numa roda de gaiola, correndo cada vez mais rápido para poder correr cada vez mais rápido” (2001, p. 37). Alinhado a essa perspectiva sobre o capitalismo, Santos também destacará que “o capitalismo entregue a si mesmo só transita para mais capitalismo, por mais trágicas que sejam as consequências” (2016, p. 103).

A mercantilização³⁰⁰ – entendida aqui como o processo de transformação de todas as coisas existentes em sociedade em mercadorias, tais como, o dinheiro³⁰¹ ou o trabalho humano³⁰² – é, portanto, inerente ao capitalismo e, principalmente, ao modelo capitalista já bem mais amadurecido pós-revoluções burguesas e pós estabelecimento do Estado de direito estruturado sob uma Constituição.

Desse modo, a premissa liberal, ínsita ao primeiro modelo constitucional, eurocêntrico do Estado moderno nesse contexto, foi essencial, tal como discutido acima, para a afirmação do capitalismo como caminho através do qual a civilização deverá caminhar para sufragar a barbárie e selvageria dos não-europeus, uma vez que “[...] a criação do capitalismo histórico como sistema social reverteu dramaticamente uma tendência

³⁰⁰ Acerca desse processo de mercantilização da vida social através do qual as bases capitalistas vão sendo fincadas na modernidade, Marx destaca que “a circulação das mercadorias é o ponto de partida do capital. A produção de mercadorias e o comércio, forma desenvolvida da circulação de mercadorias, constituem as condições históricas que dão origem ao capital. O comércio e o mercado mundiais inauguram no século XVI a moderna histórica do capital” (2014, p. 117). E tal contexto se dá nestes termos, pois para o citado autor, “a riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em imensa acumulação de mercadorias, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza” (2014, p. 57). Assim, podemos então concluir que “o fetichismo da mercadoria é um aspecto central da cultura imperial: ele é uma espécie de pseudo-religião [...], que transforma a mercadoria – assim como o mercado e o dinheiro – em fetiches, em ídolos que exigem sacrifícios humanos. Os princípios deste culto idólatra, que exerce uma verdadeira ditadura cultural em escala planetária [...], visam à redução de cada relação humana, de cada sentimento humano, de cada produção simbólica [...] em uma mercadoria, a ser comprada ou vendida segundo o seu valor mercantil” (LÖWY, 2004, p. 373).

³⁰¹ Discutindo a transformação da ideia por traz da afirmação do dinheiro como elemento central do comércio, especialmente, dentro de um modelo capitalista, instrumentalizado a partir dos interesses mercadológicos, Marx ressalta que “no comércio mundial, as mercadorias expressam seu valor universalmente. Por isso, sua forma autônoma de valor confronta-as como dinheiro universal. Só no mercado mundial adquire plenamente o dinheiro o caráter de mercadoria cujo corpo é simultaneamente a encarnação social imediata do trabalho humano abstrato; sua maneira de existir torna-se adequada a seu conceito” (2014, p. 169). Assim, “a mercadoria, como valor de uso, satisfaz uma necessidade particular e constitui um elemento específico da riqueza material” (MARX, 2014, p. 159), tendo a compreensão monetária por traz do ideal dinheiro, a capacidade de produzir um cenário em que o dinheiro apagará, enquanto nivelador radical, todas as distinções, ou seja, “[...] todas as diferenças qualitativas das mercadorias” (MARX, 2014, p. 158-159).

³⁰² Em relação ao trabalho humano, Marx nos chama atenção para o processo de sua mercantilização, quando, nas premissas do capital, “a utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho consome-a, fazendo o vendedor dela trabalhar. Este, ao trabalhar, torna-se realmente no que antes era apenas potencialmente: força de trabalho em ação, trabalhador” (2014, p. 211). A partir de então, “nosso capitalista põe-se então a consumir a mercadoria, a força de trabalho que adquiriu, fazendo o detentor dela, o trabalhador, consumir os meios de produção com seu trabalho” (MARX, 2014, p. 218). Desse modo, é possível concluirmos que a premissa epistemológica que guiará a conduta do capitalista, ou seja, daquele que detém o capital, estará atrelada a compreensão de que “[...] o capital é uma relação natural universal e eterna; sim, mas com a condição de negligenciar precisamente o elemento específico, o único que transforma em capital o instrumento de produção, o trabalho acumulado” (MARX, 2011, p. 228). A partir de então é possível compreendermos de modo mais claro, o fato de que “no capitalismo histórico, como era de se esperar, os Estados legislaram para aumentar a mercantilização da força de trabalho, abolindo várias restrições tradicionais que limitavam o movimento dos trabalhadores de um tipo de emprego a outro” (WALLERSTEIN, 2001, p. 45).

que preocupava os estratos superiores³⁰³, estabelecendo em seu lugar uma outra que serviria muito melhor aos seus interesses” (WALLERSTEIN, 2001, p. 40).

A partir de então, a relação que o Estado nacional, euro-norte-americano, de base nacionalista e burguesa-liberal passou a ter com o capitalismo centrado nos interesses de mercado, foi estabelecida a partir da necessidade que o capital possuiu de usar das estruturas de poder desse modelo estatal³⁰⁴, não só para se afirmar como realidade epistemológica possível, mas, sobretudo, para se expandir como a única possível.

O capitalismo, portanto, deve ser apreendido como uma construção histórica – algo que “[...] nunca foi um dado, e muito menos algo constante” (WALLERSTEIN, 2001, p. 57) – que se desenvolveu desde as origens epistemológicas e subjetivas da modernidade, mas que veio se afirmar e expandir, efetivamente, a partir do

³⁰³ Segundo nos destaca Wallerstein sobre esse ponto de sua análise, “a econômica da Europa feudal passava nesse período por uma crise interna muito profunda, que sacudia seus alicerces sociais. [...]. As coisas estavam de fato desmoronando. Continuasse a Europa no caminho em que estava, é difícil acreditar que seus padrões medievais feudais, com seu sistema de ordens altamente estruturado, pudessem consolidar-se novamente” (2001, p. 39).

³⁰⁴ Como a premissa de estudo e análise do capitalismo desataca acima, se dá a partir de Wallerstein e do que ele chamou de capitalismo histórico, é preciso, mesmo que resumidamente, destacar como ele discutirá essa relação entre os interesses do capital, do mercado burguês, e o poder estatal. Assim, segundo o citado autor, o primeiro aspecto dessa relação está inserido no elemento estatal da jurisdição e da capacidade de o Estado fazer valer suas decisões dentro de seu território, pois “Estados têm fronteiras juridicamente determinadas, em parte por proclamação do próprio Estado em questão, em parte por reconhecimento diplomático por parte de outros Estados. [...]. Cada Estado tinha jurisdição formal sobre o movimento de bens, dinheiro-capital e força de trabalho através de suas fronteiras” (2001, p. 42-43). O segundo elemento analisado pelo citado autor na relação entre o poder dos Estados e o capitalismo, está no que ele chama direito legal, reservado aos Estados, de determinar suas próprias regras de governabilidade social, principalmente, no tocante a produção de mercadorias no interior de seu território. De outro lado, a terceira característica decorre a possibilidade do Estado cobrar impostos, haja vista que “[...] a taxação não foi uma invenção do capitalismo histórico; estruturas políticas anteriores também a usaram como fonte de renda para os aparatos estatais. Mas o capitalismo histórico alterou a cobrança de impostos de duas maneiras diferentes. A taxação se tornou a principal (e esmagadora) fonte regular de renda estatal, em oposição à renda oriunda de requisições irregulares, feitas pela força [...]. Em segundo lugar, [...] os impostos tiveram uma expansão constante, como percentagem do valor total criado ou acumulado” (2001, p. 46), ou seja, em resumo, poderíamos concluir que “[...] o poder de cobrar impostos foi um dos meios mais imediatos através do qual o Estado ajudou o processo de acumulação de capital em favor de alguns grupos em vez de outros” (2001, p. 47). Por fim, o quarto aspecto da mencionada relação, está no fato de que “[...] os Estados têm monopolizado, ou buscado monopolizar, as forças armadas. Os contingentes policiais são equipados para manter a ordem interna, garantindo a aceitação, pela força de trabalho, dos papéis e recompensas a ela atribuídos” (2001, p. 48). De todos esses aspectos decorrentes do relacionamento entre o exercício do poder a partir das estruturas orgânicas do Estado nacional moderno e o capitalismo, é possível concluirmos, assim como o faz Wallerstein, que “de maneiras diferentes, o Estado tem sido crucial como mecanismo para otimizar a acumulação. Contudo, nos termos da sua ideologia, espera-se que o capitalismo expresse a atividade de empreendedores privados, livres da interferência dos aparatos estatais. Na prática, isso nunca foi verdade em lugar nenhum” (2011, p. 49).

estabelecimento, em patamar constitucional, dos interesses burgueses liberais, pós-revoluções setecentistas, o que nos permite perceber o fato de que

Sob o capitalismo, o direito reflete a estrutura econômica de relações econômicas desiguais e espoliativas e traz inscrito em si o rótulo dos interesses da classe dominante – um rótulo legitimado como representação da necessidade de o direito refletir a economia política ou a busca por relações socialmente justas. [...]. O segredo da dominação através do direito³⁰⁵ consiste em ocultar a dominação. [...] a hegemonia – ou a situação em que os dominados percebem os instrumentos de dominação como forças que zelam pelos seus principais interesses – é a forma mais eficaz de assegurar que os dominados se deixem guiar pelos desejos dos dominadores (MORRISON, 2012, p. 309-310).

Com a industrialização do século XIX, que proporcionou a origem de um mercado global, de produção em larga escala³⁰⁶, proporcionando, via de consequência, o caminho pelo qual o modelo capitalista, centrado no consumo de massa, se estruturaria durante o século XX, podemos compreender o aspecto histórico do

³⁰⁵ É dessa perspectiva que podemos destacar o fato de que, mesmo que em sua atividade jurisdicional o magistrado possa estar motivado por algum tipo de desejo de mudança, de transformação, de progresso, através, por exemplo, da concretização de uma sociedade mais justa, “[...] uma vez que os juristas tenham chegado a esse ponto não podem fugir aos limites de uma ideologia; mesmo que o desenvolvimento do direito consista, para eles, no empenho em levar as relações entre os homens para mais perto da justiça eterna, essa suposta justiça eterna não é, na verdade, nada mais que a expressão ideológica, celestial, das relações econômicas. [...]. Portanto, é impossível encontrar uma verdadeira teoria do direito natural incorporada a um Estado justo, uma vez que todos os padrões mentais dos juristas modernos se estruturam em termos de propriedade, permuta e contrato. O jurista está, portanto, simplesmente reproduzindo as relações de troca que exprimem certos poderes à espreita por dentro e por trás das formas jurídicas da estrutura capitalista” (MORRISON, 2012, p. 314).

³⁰⁶ Esse contexto social conturbado e de exploração da mão de obra humana, pode ser compreendido a partir de Forrester quando a mesma destaca ser o capitalismo “um programa no qual a exclusão não é mencionada, no qual não se trata de substituí-la, mas sim de justificar o sistema que a estabelece ou, pelo menos, a consente. Um programa instituído por e para uma sociedade que parece em grande parte julgar lógica, desejável e até insuficiente a exclusão desses jovens e de seus familiares. Um programa no qual os jovens, supostamente integrados, podem ter a impressão de estar tacitamente reservados aos papéis de párias” (1997, p. 78). Todo esse contexto de exclusão do excedente de mão de obra não ocupada pelo mercado de trabalho, em nossos dias, atinge um grande número de pessoas, uma vez que a regra não é o emprego farto, mas o desemprego abundante, pois é esse que “[...] invade hoje todos os níveis de todas as classes sociais, acarretando miséria, insegurança, sentimento de vergonha em razão essencialmente dos descaminhos de uma sociedade que o considera uma exceção à regra geral estabelecida para sempre” (FORRESTER, 1997, p. 125). Um dos efeitos dessa escassez de emprego, também é identificada por Sassen ao dizer sobre um dos fundamentos da violência urbana que “a violência urbana ocorre, em boa parte, devido à destruição de economias rurais de pequenos proprietários em consequência do processo de apropriações de terras para a formação de latifúndios para agricultura de monocultura, mineração e da perda da vida da própria terra devido a estes usos. Fugir para as cidades era a única opção para um número crescente de pessoas do meio rural, mas as próprias cidades contavam com pouca geração de empregos” (2016, p. 31). Por fim, sobre tal contexto, conclui a mesma Forrester “pela primeira vez, a massa humana não é mais necessária materialmente, e menos ainda economicamente, para o pequeno número que detém os poderes e para o qual as vidas humanas que evoluem fora de seu círculo íntimo só têm interesse, ou mesmo existência – isso se percebe a cada dia mais –, de um ponto de vista utilitário (1997, p. 136).

capitalismo em comento, pois se trata de “[...] uma criação que precisa ser constantemente recriada e ajustada” (WALLERSTEIN, 2001, p. 57).

O ato de consumir é inerente ao modelo de capital, estruturado a partir de um mercado, pois, tal como destaca Marx, “a repetição ou renovação da venda para comprar, como o próprio processo, encontra sua medida e seu objetivo numa finalidade situada fora da operação, a saber, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades” (2014, p. 182).

Também discutindo o consumo como a satisfação de necessidades que estão fora, propriamente, do produto em si, Hardt e Negri abordam, a partir de sua compreensão sobre a formação de um império global, centrado nos influxos do mercado e de seus principais atores, que

as grandes potências industriais e financeiras produzem, desse modo, não apenas mercadorias, mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores (2010, p. 51).

Portanto, essa produção em larga escala nos dá a compreensão de que “o capitalismo histórico foi capaz de criar bens materiais em escala monumental, mas criou uma desigualdade igualmente monumental da distribuição da recompensa” (WALLERSTEIN, 2001, p. 64), ou seja, a grandiosidade da produção capitalista, não proporcionou, à totalidade dos indivíduos em sociedade, as mesmas melhorias nos padrões socioeconômicos de vida que proporcionou às elites burguesas e nobres do passado – ou, também, as atuais.

O cenário decorrente da ascensão oitocentista, de um capitalismo liberal, que transformou o Estado constitucional a partir das necessidades burguesas, produziu, como reflexo, um contexto que Forrester (1997) chamou de *horror econômico*, pois o contexto social do século XIX pode ser compreendido como um momento em que se relacionou a expansão industrial, atrelada ao constitucionalismo liberal, como racionalidade estruturante do Estado nacional.

Esses fatores em conjunto com as necessidades e interesses do capital mercantilizado, dando origem, a partir daí, a um cenário de grandes índices de desemprego ou subemprego, de exploração laborativa daqueles que detinham o monopólio do fator de produção, face àquelas pessoas que, não possuindo, precisavam vender-lhes sua força de trabalho³⁰⁷.

O modelo capitalista a partir da Modernidade e, principalmente, do Estado Constitucional burguês pós-revoluções, portanto, pode ser compreendido como um sistema político-econômico-social, cujas premissas subjetivas e epistemológicas (tais como: individualismo e competição) nos ajudarão a compreender a fundamentação da economia de mercado que se centralizou como o modelo – único – a ser universalizado³⁰⁸ ao restante do mundo a partir da civilização europeia, especialmente, à periferia sul-latino-americana³⁰⁹, bem como, em linhas gerais, o seu desdobramento neoliberal³¹⁰ contemporâneo.

³⁰⁷ Sobre isso Bauman discutirá a diferença de um capitalismo pesado e solidificado, tal qual o industrial do século XIX e primeira metade do século XX, para um capitalismo fluido, leve, da segunda metade do século XX até nossos dias atuais – especialmente, quando da ascensão do programa neoliberal no centro hegemônico e colonial do poder econômico global – destacando que “se a ciência da administração do capitalismo pesado se centrava em conservar a mão de obra e força-la ou subordiná-la a permanecer de prontidão e trabalhar segundo os prazos, a arte da administração na era do capitalismo leve consiste em manter afastada a mão de obra humana, ou melhor, força-la a sair” (2001, p. 154), o que, talvez, nos explique os altos índices de desemprego nos países periféricos durante o exercício da cartilha político-econômica neoliberal. Essas também são as conclusões alcançadas por Quijano ao destacar que no atual momento de nossa existência social, política e econômica, os níveis de capital acumulado, financeirizado, entendido como um tipo de relação econômico-social específica, “[...] tem modificado tão profundamente sua relação com o trabalho assalariado que não está produzindo emprego e obviamente nunca mais vai produzi-lo, ao contrário, o emprego assalariado somente se produzirá do médio para baixo e por isso a necessidade de produção da categoria empírica chamada desemprego estrutural, acompanhado de reformas de variados nomenclaturas, todas objetivando a flexibilização e precarização do trabalho” (QUIJANO, 2009, p. 12 – *tradução nossa*).

³⁰⁸ A busca pela universalização do capitalismo, bem como do colonialismo, já destacado acima, decorre do fato de que “os sistemas de dominação como o capitalismo ou o colonialismo apropriam-se das grandes escalas (global e universal) porque são elas que garantem a hegemonia (as que desacreditam as alternativas) e a reprodução alargada” (SANTOS, 2016, p. 130).

³⁰⁹ Essa expansão, especialmente em terras sul-latino-americanas, do modelo capitalista destacado acima, carregou consigo, em suas origens, muita violência. É o que destaca Morrison ao estabelecer que “o capitalismo nasce vertendo sangue e imundices por todos os poros, da cabeça aos pés; o acúmulo de capital ocorre por meio de conquista, escravização, roubo, assassinato; numa palavra, pela força; e tudo isso é conquistado e legitimado através da promulgação de leis. [...]. No cenário mundial, o poder de Estado pretendia civilizar o mundo não moderno. A administração colonial, juntamente com as estruturas do direito, a regulamentação contratual e a liberdade de operações, permitia que a matéria-prima fosse levada para a Europa por meio de pilhagem explícita, escravização e assassinato” (2012, p. 317).

³¹⁰ Ao discutir o contexto contemporâneo a partir das premissas aventadas pelo neoliberalismo, Santos nos afirma que “[...] o capitalismo, na forma de neoliberalismo, voltou plenamente a sua pulsão originária: acumulação infinita, concentração da riqueza, transformação potencial de qualquer atividade humana ou da natureza em mercadoria” (2016, p. 163). Ademais, ao analisar tal contexto, Walsh chega à conclusão de que pela estética do mundo contemporâneo podemos observar que “[...] estamos frente

Acerca das características da individualidade e da competição, destacadas acima, é importante ressaltar que ambas são inerentes ao capitalismo histórico, pois tratam de elementos de sua afirmação racional, uma vez que sem o sentido de individualidade, bem como de competição, se sobrepondo a compreensão, por exemplo, de comunidade, não haveria a possibilidade de desenvolvimento capitalista a partir de um mercado de consumo³¹¹, cada vez mais globalizado³¹² e fincado no indivíduo, pois

[...] a humanidade no seu conjunto constitui-se agora de indivíduos fechados na esfera de suas próprias vidas e de seus interesses privados, cujo único objetivo é a necessidade natural, a necessidade e o interesse privado, a conservação da propriedade e da própria egoística pessoa (LOSURDO, 2006, p. 125).

Existe, portanto, um fator cultural na afirmação do capitalismo, a partir das premissas lançadas pelo Estado constitucional liberal-burguês, capaz de ensejar a formação de um modelo econômico-social com uma linguagem própria, uma vez que a unidade nacional deveria prevalecer, sendo o Estado, a partir de então, o responsável por inserir, seja como fosse, o espectro capitalista em suas estruturas político-econômico-sociais³¹³.

a uma concepção única, globalizada e universal de mundo, governada pela primazia total do mercado e da cosmovisão neoliberal e como parte dela, por uma ordem política, econômica e social, uma ordem também de conhecimento” (2005, p. 41 – *tradução nossa*).

³¹¹ Ao discutirmos o capitalismo de matriz liberal-burguesa, contemporaneizado através de um modelo de sociedade de consumo, podemos destacar que “[...] o que constitui a forma ocidental de ver e atuar no mundo, sobretudo a partir do último terço do séc. XIX, é o processo de separação entre a economia e o restante das instituições sociais. Em outras palavras, a instauração do mercado capitalista como ideologia, racionalidade e fundamentos de nossa vida em sociedade. Todas as facetas da existência humana, de comprar um automóvel até fazer amor, foram reduzidas ao misterioso mecanismo oferta-demanda-preço. [...]. As diferentes formas de colonialismo e imperialismo funcionais a tais relações sociais dominadas pelo capital foram generalizando essa maneira particular e peculiar de enfrentar a vida como se fosse o único modo de ver, entender e atuar no mundo” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 57 e 58). Para um aprofundamento maior acerca das bases e da relação do capitalismo com o Estado moderno e a formação de uma sociedade de consumo, ver WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. Primeira Parte – Capitalismo Histórico; BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos**. Trad. por AGUIAR, Eliana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010a.

³¹² Esse aspecto é analisado por Losurdo ao destacar que “assim, então, desenvolve-se uma globalização capitalista que, junto a outros vínculos políticos, está agora empenhada em transformar o mundo inteiro, no plano econômico, em um livre mercado e, no plano político, em um livre mercado político, [...]. Generaliza-se a figura do indivíduo-consumidor que, já desprovido de toda determinação social e natural, resulta indefeso perante a superpotência financeira do grande capital” (2006, p. 125). De outro lado, Hobsbawm ressaltará que durante o contexto das Guerras Mundiais do século XX, essa perspectiva globalizante do capitalismo restou-se mitigada, pois, segundo ele “a crise econômica do período entreguerras reforçou a economia nacional autocontida da maneira mais espetacular. [...] enquanto uma violenta nevasca fustigava a economia como um todo, o capitalismo mundial refugiava-se nos iglus de suas economias de Estado-nação e de seus impérios associados” (1998, p. 160).

³¹³ É importante termos em mente ao compreendermos a inserção da estrutura capitalista, através do Estado nacional eurocêntrico, na realidade das pessoas despossuídas daquela realidade social, que

Foram os liberais os responsáveis, a partir da estruturação dos Estados constitucionais pós-revoluções, por anunciar (dominantemente) ao resto do mundo, um novo cenário político-cultural e social, a ser estruturado a partir do mercado e, sobretudo, das discussões e necessidades burguesas percebidas sob as premissas do capitalismo, como a ideologia fundante da econômica mundial capitalista, predispondo, a partir de então, uma nova era de progresso³¹⁴ e desenvolvimento humano.

Já em nossos dias – contemporaneamente – o capitalismo tem sido discutido a partir do debate neoliberal³¹⁵, cujas origens pós-Guerras mundiais³¹⁶, transformou o

“para funcionar de forma ótima, a economia capitalista exigiu migrações disseminadas e contínuas, forçadas ou voluntárias, de povos, em vista de satisfazer as necessidades de mão de obra em áreas geográficas específicas. Paralelamente, ocorreu uma etnização da força de trabalho mundial, de modo que em toda parte se vê a população dividida em vários agrupamentos étnicos (o marcador dessa etnicidade pode ser percebido como cor da pele, língua, religião ou algum outro constructo social)” (WALLERSTEIN, 2001, p. 103). Portanto, tal como já destacamos acima a partir de várias obras de Aníbal Quijano, o discurso racial foi pedra angular na formação da modernidade e, como visto, também para estruturação dos fundamentos do capitalismo, pois, “[...] a etnização da força de trabalho mundial requer uma ideologia racista, cujos termos definem amplos segmentos da população mundial como subclasse, seres humanos inferiores e portanto merecedores de qualquer destino que afinal lhes caiba na luta social e política imediata” (WALLERSTEIN, 2001, p. 104). Extraíndo resultados práticos desse contexto, Santos destaca que “[...] o racismo resulta da divisão entre força de trabalho central e periférica, ou seja, da etnicização da força de trabalho como estratégia para remunerar um grande setor da força de trabalho abaixo dos salários capitalistas normais, sem com isso correr riscos significativos de agitação política” (1994, p. 41).

³¹⁴ Sobre a ideia de progresso que se fez presente no discurso de afirmação do capitalismo, importante são as palavras de Wallerstein para quem “a ideia de progresso justificou a transição do feudalismo para o capitalismo. Legitimou que a oposição remanescente à mercantilização de tudo fosse destruída e permitiu descartar os aspectos negativos do capitalismo com base na noção de que os benefícios superavam em muito os prejuízos. [...]. Não é verdade que o capitalismo como sistema histórico tenha representando um progresso em relação aos vários sistemas históricos anteriores que ele destruiu ou transformou” (2001, p. 83-84).

³¹⁵ Santos destacará que o debate neoliberal, introduzido no século XX, possui uma miragem essencial, cuja premissa básica, está em cada vez mais aprofundar “[...] a hegemonia de dominação capitalista por sobre o colapso das condições que a tornaram possível no período anterior, que alguns designam como o período do capitalismo organizado. É assim que a lógica e a ideologia do consumismo podem conviver sem grande risco político com a retração brutal do consumo entre camadas cada vez mais amplas da população mundial, vivendo em pobreza extrema” (1994, p. 42).

³¹⁶ Para uma melhor e mais aprofundada compreensão das origens fundamentais do neoliberalismo, ver DOS SANTOS, Theotonio. *O Neoliberalismo como Doutrina Econômica*. In.: **Econômica – Revista da Pós-Graduação em Economia da UFF**. Niterói, Ano 1, n. 1, jun. 1999, p. 123-151 e ANDERSON, Perry. *Balanço do Neoliberalismo*. In.: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (orgs.). **Pós-Neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 3ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b, p. 9-23. De outro lado, Hardt e Negri ao discutirem a formação do que chamam de Império, atrelam suas premissas fundantes à segunda metade do século XX, pois, segundo eles, foi nesse momento histórico que, “as grandes corporações transnacionais constroem o tecido conectivo fundamental do mundo biopolítico em certos e importantes sentidos. O capital sempre foi, de fato, organizado com vistas à esfera global inteira, mas só na segunda metade do século XX corporações industriais e financeiras multinacionais e transnacionais começam de fato a estruturar biopoliticamente territórios globais” (2010, p. 50).

capitalismo, até então industrial, de fábrica, em um capitalismo de consumo³¹⁷ que, segundo Bauman (2010a, p. 8) deve ser entendido como uma espécie de *capitalismo parasitário*, uma vez que sua força está, sobremaneira, atrelada a possibilidade de descobrir “[...] novas espécies hospedeiras sempre que as espécies anteriormente exploradas se tornarem escassas ou se extinguirem” (BAUMAN, 2010a, p. 9).

Ao discutir a formação do neoliberalismo como releitura das premissas liberais, Martins nos destaca que os fundamentos neoliberais surgem pós “[...] Segunda Guerra Mundial na Europa Ocidental e na América do Norte, como reação teórica e política ao Estado intervencionista e de bem-estar. Seu ponto de partida é o livro *O caminho da servidão* (1944), de Friedrich Hayek” (2011, p. 142).

Ainda sobre as origens do neoliberalismo, também é importante destacar que a partir desse ponto inicial do conjunto teórico que sustentará o modelo neoliberal ascendente, do qual fará parte, dentre outros, importantes nomes tais como Milton Friedman, Ludwig Von Mises e Karl Popper, além, é claro, do próprio Hayek já destacado acima.

O conjunto de discussões que a perspectiva neoliberal busca realizar diz respeito a necessidade, para seus idealizadores, de se contrapor ao keynesianismo, bem como ao liberalismo político, identificados por tais autores, como modelos maquiados de socialismo, de modo que, a partir de então, fosse possível prepararmos os pilares de

³¹⁷ Discutindo essa transição do modelo capitalista, de uma premissa solidificada, imobilizada, reconhecida e vivenciada no “chão da fábrica”, cujo modelo máximo, que caracteriza bem esse cenário, pode ser visto a partir do fordismo, para uma premissa fluída, líquida, centrada no consumo de massa, Bauman destaca a distinção entre um capitalismo pesado e um capitalismo leve. Assim, “o fordismo era a autoconsciência da sociedade moderna em sua fase pesada, volumosa, ou imóvel e enraizada, sólida”, isso porque, “nesse estágio de sua história conjunta, capital, administração e trabalho estavam, para o bem e para o mal, condenados a ficar juntos por muito tempo, talvez para sempre – amarrados pela combinação de fábricas enormes, maquinaria pesada e força de trabalho maciça” (2001, p. 75), o que permitia a sensação, político-social, de que concatenar práticas do dia-a-dia com um objetivo final, rascunhado pela solidez da vida capitalista em seu momento sólido-pesado. De outro lado, em sua fase leve-líquida, o capitalismo – de fundamento neoliberal – produz a sensação de desgovernança, de ausência de objetivo, de condução de uma sociedade cujo cotidiano não se dá por interesses coletivos, mas por decisões cujos tomadores inexistem enquanto pessoas, pois estão espalhados por toda uma imbricada teia mercadológica, neoliberal e globalizada, ou seja, “[...] os passageiros do avião capitalismo leve descobrem horrorizados que a cabine do piloto está vazia e que não há meio de extrair da caixa preta chamada pilo automático qualquer informação sobre para onde vai o avião, onde aterrizará, quem escolherá o aeroporto e sobre se existem regras que permitem que os passageiros contribuam para a segurança da chegada” (BAUMAN, 2001, p. 77).

sustentação de um capitalismo mais rígido, que fosse cada vez mais fundado no ideal da livre competição, bem como no liberalismo econômico (ANDERSON, 1995b, p. 9-10 e DOS SANTOS, 1999, p. 127).

O neoliberalismo, neste sentido, possui como premissa fundamental³¹⁸ o individualismo e, cada vez mais exacerbadamente, a livre competição, requerendo do Estado, a partir de então, tão somente a proteção necessária para que, a partir do livre mercado, a sociedade possa se organizar sem a presença do Estado como agente de regulação, seja da economia, seja dos interesses do próprio mercado de consumo, de modo que é possível percebemos, assim, que “o ponto de partida do neoliberalismo é o indivíduo, e o seu objetivo, o de garantir sua liberdade” (MARTINS, 2011, p. 143).

Desse modo, é possível compreendermos que o capitalismo, como premissa epistemológica e subjetiva, inata aos interesses burgueses característicos do Estado nacional constitucional-liberal, nunca foi contra ou negou a necessidade do Estado ou de seu sistema de exercício do poder, pautado no ideal soberano, haja vista ser o Estado elemento importante no desenvolvimento do sistema capitalista liberal – e, atualmente, neoliberal – pois,

A possibilidade de acumular capital, que é a essência do capitalismo, depende dos Estados, e seria impossível se os Estados não existissem ou se enfraquecessem a ponto de serem apenas o Estado “guarda-noturno” hipotético. Os capitalistas precisam de Estados para duas coisas: possibilitar níveis significativos de lucro e ajudar alguns capitalistas a se darem bem às expensas de outros capitalistas (WALLERSTEIN, 2002, p. 10).

A doutrina neoliberal, fruto de um debate euro-norte-americano – e, portanto, do Norte Global, em sua parte ocidental –, ganha força e se impõe ao mundo como único

³¹⁸ Sobre os fundamentos mais elementares da doutrina neoliberal, de onde nos foi capaz retirar a compreensão sobre o individualismo e a livre competição do âmbito do mercado, como premissas de organização da vida das pessoas em sociedade, seja na questão econômica, seja na questão política, importantes são as palavras de Martins, pois para ele “entre os principais fundamentos do programa dos ideólogos neoliberais estão: a) a drástica redução da intervenção direta e indireta do Estado na economia, com ênfase na privatização de empresas públicas e na desregulamentação da economia. b) o abandono das políticas de déficits públicos como estimuladoras do pleno emprego e do crescimento econômico potencial. [...]. c) [...] a liquidação unilateral das barreiras tarifárias e paratarifárias e a adoção do câmbio flexível, que variaria de acordo com os movimentos do mercado. [...]. d) restrição à ação dos sindicatos, entendidos pelos neoliberais como monopólios que provocam desvios de preços e impedem a correta fixação da remuneração do fator trabalho, provocando o desemprego” (2011, p. 144).

modelo político-econômico³¹⁹, durante toda a segunda metade do século XX, contrabalanceando-se, a nível mundial, com as políticas econômico-sociais inerentes aos países que formaram o eixo comunista-socialista, atrelados a antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), chegando ao seu auge epistemológico, quando esse último regime ruiu com a queda do Muro de Berlim no final da década de 1980³²⁰.

Uma importante e diferente discussão sobre esse momento de ascensão das bases epistemológicas neoliberais a nível mundial, especialmente no contexto latino-americano da década de 1990, é realizado por Wallerstein ao discutir que a derrocada comunista foi também, na verdade, o colapso do liberalismo, uma vez que se tirou “[...] da cena mundial a única justificativa ideológica sólida que os Estados Unidos tinham para legitimar sua hegemonia, uma justificativa tacitamente apoiada por seu oponente ideológico ostensivo” (2002, p. 23).

Ou seja, o citado autor compreende que a queda do Muro de Berlim, que marca o fim do regime soviético, também marca *o fim do mundo como o concebemos* – um mundo construído a partir do contrabalanceamento de hegemonias estatais – ao passo que sem seu antagonismo necessário, a justificativa para um Estado hegemônico, não se faz mais necessário, de modo que, podemos retirar, dessas premissas, por exemplo, o substrato necessário para a discussão acerca da substituição do modelo de Estados hegemônicos, para o modelo de um Império mercadológico, capitalista, reflexo dos

³¹⁹ Uma das análises mais atuais sobre a neoliberalização do capitalismo mundial, é desenvolvida por Hardt e Negri quando discutem o que convencionaram chamar de Império, pois, para eles, a junção do poder econômico e do poder político inerente a ordem capitalista neoliberal atual, é o sustentáculo por onde se construirá uma ordem global imperial, haja vista o fato de que “em termos constitucionais, os processos de globalização já não são apenas um fato mas também uma fonte de definições jurídicas que tende a projetar uma configuração única supranacional de poder político” (2010, p. 27), identificada hoje, como ordem econômica mundial, ou simplesmente, nas palavras dos citados autores, como *Império*. Para uma melhor e mais abrangente compreensão do termo império, tal e qual discutido aqui, ver HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Império**. 9ªed.. trad. por VARGAS, Berilo. Rio de Janeiro: Record, 2010; _____. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. trad. por MARQUES, Clóvis. Rio de Janeiro: Record, 2005.

³²⁰ Acerca de como essa premissa neoliberal se articulou-se na América Latina em sua relação com a economia global, Martins destaca que “o neoliberalismo apresentou duas grandes fases de articulação da América na economia mundial. A primeira nos anos de 1980, quando o país hegemônico, mergulhado em sua crise de longo prazo, drenou os excedentes da economia mundial e não ofereceu nenhum tipo de reorganização da divisão do trabalho ou projeto de desenvolvimento para a região; a segunda, que se estabelece no início dos anos de 1990, quando os Estados Unidos se organizam para um novo ciclo expansivo e estabelecem um novo conjunto de políticas públicas chamadas de Consenso de Washington” (2011, p. 313).

influxos e necessidades de atores multinacionais do capitalismo global, tal como estabelecido por Hardt e Negri (2010).

De outro lado, é preciso compreendermos que, se houve um auge na compreensão neoliberal a nível mundial, a ponto – especialmente – dos países latino-americanos, passarem por um processo de neoliberalização de suas políticas econômico-sociais, também houve um movimento de resposta³²¹ às referidas políticas neoliberais, principalmente na realidade desses países, ao se depararem com os efeitos sociais drásticos de suas políticas, especialmente, no tocante ao aumento das desigualdades sociais.

Contudo, mesmo que recentemente tenhamos presenciado, especialmente no contexto sul-latino-americano, uma série de movimentos – percebidos através dos governos dos países – de resposta a neoliberalização do continente das últimas décadas, tais condutas não foram suficientes para provocar uma ruptura com as premissas neoliberais de forma mais nítida, pois “a superação do neoliberalismo³²² exige a articulação de alternativas globais” (MARTINS, 2011, p. 145).

³²¹ Esse cenário de resposta, demonstra a existência, nesse momento, de uma crise do consenso neoliberal, o que pode ser melhor percebido quando identificamos, por exemplo, no contexto latino-americano, o fato desse momento ter provocado a derrocada de quase a totalidade dos regimes que se autodeclaravam neoliberais, dando-se origem, a partir de então, a novos modelos de governos “[...] de centro-esquerda, como os de Lula (2002, 2006) e Tabaré Vasquez (2004), que combinam políticas de terceira via, ou à iniciativas mais contundentes de nacionalistas, expressa nas vitórias de Chávez (1999, 2000, 2004, 2006), Néstor e Cristina Kirchner (2003, 2007), Evo Morales (2005, 2008), Manuel Zelaya (2005), Rafael Cooera (2006), Daniel Ortega (2006), Fernando Lugo (2008), José Mujica (2009) e Humala Ollanta (2011)” (MARTINS, 2011, p. 145).

³²² Sobre a superação do neoliberalismo, não podemos deixar de ressaltar que tal busca apresenta inúmeras dificuldades, dentre as quais, especialmente, está o fato de que, em grande medida, “[...] o neoliberalismo é debatido e combatido como uma teoria econômica, quando na realidade deve ser compreendido como o discurso hegemônico de um modelo civilizatório, isto é, como uma extraordinária síntese dos pressupostos e dos valores básicos da sociedade liberal moderna no que diz respeito ao ser humano, à riqueza, à natureza, à história, ao progresso, ao conhecimento e à boa vida”, assim, temos que “a sociedade liberal constitui – de acordo com essa perspectiva – não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. Essa é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, sociedade sem ideologias, modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida”. (LANDER, 2009, p. 8 – *tradução nossa*). Desse modo, como o neoliberalismo passa a ser um extrato purificado, isento de qualquer tipo de tensão ou contradição, sobre as mais variadas tendências ou opções civilizatórias na longa história da sociedade ocidental, fato que lhe possibilita a capacidade de constituir-se como parte integrante do senso comum da sociedade líquido-moderna de nossos dias. É a partir daí, que podemos concluir que “a busca por alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno, exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal” (LANDER, 2009, p. 8 – *tradução nossa*), o que buscaremos analisar aqui, a partir das teorias latino-americanas da descolonialidade do poder (saber, ser e da vida mesma), inerente às novas tendências constitucionais sul-latino-americanas.

Desse modo, a ausência de um contexto global, abriu o espaço necessário para que as políticas econômico-sociais neoliberais ressurgissem ao contexto político, econômico, social e, até mesmo cultural, latino-americano, agora “[...] em formas que aprofundam suas características regressivas” (MARTINS, 2011, p. 145), fazendo o Estado, mas do que em qualquer outro momento, um instrumento não só de salvaguarda de todo o sistema capitalista neoliberal, mas, especialmente, de sua aplicação mais radical, o que pode ser percebido

[...] no último terço do século XX com a derrota global dos movimentos de libertação social, com a drástica e global reconcentração do controle do poder do capitalismo e com o começo do esgotamento do processo de mercantilização da força de trabalho, nos níveis dominantes do capitalismo colonial/moderno (QUIJANO, 2011, p. 1).

Será a partir dessas premissas neoliberais das últimas décadas, que compreenderemos a existência de um contexto global e, especialmente, latino-americano, de inúmeras crises que passam a abalar os fundamentos do Estado nacional, eurocêntrico, capitalista, estabelecido nos últimos cinco séculos através da imposição, pela colonialidade do poder, de uma estética nacional como estrutura sob a qual a realidade estatal se estabelece, a ponto de ser necessário, tal como identificado e buscado aqui, (re)discutirmos o papel do Estado para o século XXI – identificado como um momento de transição, de rupturas.

Acerca do momento de transição paradigmática em que estamos inseridos no século XXI, fruto de todo o debate sobre as premissas que sustentaram o mundo globalizado até aqui, Alcoreza destaca que “chegamos aos limites do mundo, estamos situados em um local fronteiro das transformações, também das experiências, das sensações, assim como das formas de pensar, de significar e simbolizar o mundo” (2010, p. 85 – *tradução nossa*).

Assim, como não podemos conceber um contexto de crise perpétuo, esse cenário conturbado sob o qual o século XXI se iniciou, faz com que possamos, tal como o faremos mais adiante, compreendê-lo como um momento ímpar da humanidade, já que se constitui em um momento de ruptura, tal e qual descrito acima.

É dessa realidade, que Linera (2010b, p. 32) discutira o que chamou de ponto de bifurcação, ou seja, aquele momento em que se buscará uma estabilização, um equilíbrio, necessário, tanto para a continuidade estatal, como para a construção de uma nova realidade.

Podemos perceber, desse modo, que “o pensamento fronteiro surge da diferença imperial/colonial do poder na formação das subjetividades” (MIGNOLO, 2007, p. 35 – *tradução nossa*), nos possibilitando identificar, a partir do Sul global, premissas epistemológicas para promoção de um giro descolonial capaz de nos conduzir a uma nova realidade político, social, econômica e cultural no século XXI.

É preciso ressaltar, também que o referido contexto de crise, se deve ao fato de, dentre outros motivos, estarmos vivendo um cenário de desilusão com as premissas liberais³²³, que não foram suficientes para mudar a realidade social, política, econômica dos indivíduos em sociedade, tal como pretendia as promessas modernas propagadas pelos revolucionários burgueses setecentistas, da construção de uma sociedade livre, igual e fraterna (essa mesma promessa aparece, duzentos anos mais tarde, como um dos objetivos fundamentais da República brasileira, reconhecido na Constituição de 1998 em seu art. 3º, I).

Os movimentos de releitura teórico-política e econômica das premissas subjetivas e epistemológicas ínsitas ao liberalismo³²⁴ desenvolvidas, sobretudo, durante o século

³²³ É discutindo essa desilusão com os fundamentos liberais, que Wallerstein apontará que “o liberalismo prometeu essencialmente que reformas graduais iriam melhorar as desigualdades do sistema-mundo e reduzir a polarização aguda. A ilusão de que isso seria possível dentro da estrutura do sistema-mundo moderno foi de fato um grande elemento estabilizador, pois legitimou os Estados aos olhos das suas populações e lhes prometeu o paraíso na terra num futuro previsível. O colapso dos comunismos, juntamente com o colapso dos movimentos de libertação nacional do Terceiro Mundo e o colapso da fé no modelo keynesiano no mundo ocidental foram reflexos simultâneos da desilusão popular com a validade e a realidade dos programas reformistas por eles propagados” (2002, p. 33), o que nos faz perceber que os objetivos lançados pelas premissas epistemológicas liberais, não se concretizaram e em nossa atualidade, chegamos ao cenário onde 10% das pessoas mais ricas do mundo, respondem por mais de 85% de toda riqueza global (BAUMAN, 2015a, p. 9).

³²⁴ De forma bem reduzida, extraímos de Martins a compreensão dos movimentos neoliberais descritos acima, podendo-os discutir a partir dos seguintes pontos: “[...] a) pelo aumento da intervenção do Estado na economia, dos déficits públicos, da dívida pública, das taxas de juros e de seu peso no PIB. [...]. b) por sua articulação com o territorialismo. Como vimos, o neoliberalismo se inscreve numa etapa de redirecionamento do pêndulo sistêmico para o cosmopolitismo. [...] o neoliberalismo se estabelece numa etapa em que a expansão física e territorial do sistema mundial se completou. [...]. c) pela desigualdade com que se impõem os princípios da concorrência, abertura comercial e flexibilidade cambial. [...]. os países centrais e, principalmente, o Estado hegemônico buscam muito mais conquistar

XIX, através da compreensão neoliberal, possuem como mecanismo de identificação da atuação do Estado em sociedade, portanto, uma premissa básica, qual seja, a construção de uma sociedade contemporânea pautada no individualismo³²⁵ (hiper)consumista, intimamente ligada aos interesses e necessidades do mercado e afastada, cada vez mais, do exercício do poder do Estado, que passa a ser conduzido na direção da realização desse objetivo.

Desse modo, é possível concluirmos essa parte do trabalho em que discutimos a relação *simbiótica* entre o Estado nacional, tal como destacado acima, e o modelo de regulação política, social, cultural e econômica entendido como liberal-capitalista (e atualmente, neoliberal-capitalista), através do estabelecimento de uma premissa epistemológica sob a qual podemos fixar o referido modelo político-econômico como parte integrante da estética moderna do Estado nacional – especialmente, em sua reconfiguração burguesa-constitucional.

Será desse contexto neoliberal, de estabelecimento de um modelo político, econômico, social e cultural, pautado, eminentemente, nos interesses do mercado de consumo, limitador de uma visão emancipatória e libertária para o Estado, ao passo que em sua estrutura e em seu agir, o Estado tem tido, especialmente em realidades periféricas como as sul-latino-americanas, única e exclusivamente, uma atuação e presença mitigada face aos influxos macroeconômicos e globalizados do mercado

mercados e fontes de investimento do que abrir seus mercados a terceiros. [...]. d) pelos desequilíbrios financeiros e comerciais. [...]. o Estado hegemônico tem usado uma política monetária conservadora para valorizar o câmbio, estimular os ingressos especulativos de capital estrangeiro e manter o poder econômico mundial de sua burguesia. [...]. e) por seu ataque ao Estado de bem-estar social e instrumentos histórico-morais desenvolvidos pelos trabalhadores para a reprodução de sua força de trabalho. Esse ataque surge por meio da flexibilização das leis trabalhistas, da abertura dos mercados internos à livre circulação de capitais e mercadorias, e da interdição da ampliação da cidadania e ordem democrática para espaços supranacionais” (2011, p. 146-149). Para uma discussão mais aprofundada acerca do neoliberalismo e seus influxos a partir da globalização no contexto latino-americano – o que, sinteticamente, não é objetivo desse trabalho – ver MARTINS, Carlos Eduardo. **Globalização, Dependência e Neoliberalismo na América Latina**. São Paulo: Boitempo, 2011, Caps. 1-3; 6 e 7.

³²⁵ É nesse sentido que Bauman discute que os tempos atuais são tempos fluidos, pós-fordistas – já que o fordismo é característico de um capitalismo pesado, sólido e enraizado – de modo que, segundo ele, é nesse cenário que poderemos compreender a ascensão de um individualismo exacerbado, pois “[...] o mundo pós-fordista, moderno fluido, dos indivíduos que escolhem em liberdade, não mais se ocupa do sinistro *Grande Irmão*, que puniria os que saíssem da linha. Neste mundo, no entanto, tampouco há espaço para o benigno e cuidadoso Irmão *Mais Velho* em quem se podia confiar e buscar apoio para decidir que coisas eram dignas de ser feitas ou possuídas e com quem se podia contar para proteger o irmão mais novo dos valentões que se punham em seu caminho; e assim as utopias da boa sociedade também deixaram de ser escritas. Tudo, por assim dizer, corre agora por conta do indivíduo” (2001, p. 80).

mundial, agindo social e economicamente, quando muito, para salvaguardar ou reestabelecer o consumo de massa, que o debate seguirá no capítulo seguinte.

Estado esse que, desde a antiguidade ou o medievo mas, sobretudo, a partir da modernidade, é visto como um elemento integrante da vida humana em comunidade, seja numa visão mais simples, como presença de uma força maior agregadora da vida em sociedade, seja através de uma compreensão mais complexa, ínsita a perspectiva do Estado moderno, através de um sistema pautado numa identidade nacional soberana, construída através de características medievais – inerentes ao primeiro modelo estatal absolutista –, mas, especialmente, através da formação de uma estética – europeia, masculina, branca, cristã, burguesa – da colonialidade do poder.

Assim, através da análise da formação desse contexto de condução do Estado nacional, especialmente a mais recente, a partir do século XX, é que, por meio das discussões baumanianas sobre a liquidez dos tempos moderno-contemporâneos, estruturadas a partir dos desdobramentos do capitalismo moderno e, sobretudo, de sua concepção liberal – e, atualmente, neoliberal – inerentes a formação de uma sociedade de consumo³²⁶, por todo o próximo capítulo, discutiremos a necessidade de repensarmos, em decorrência de nossos *tempos sombrios* atuais, o papel do Estado nacional – dos últimos cinco séculos – no século XXI.

³²⁶ O mundo do consumo, do hiperconsumo, do consumo de massa, inerente ao modelo líquido-moderno de Bauman, é um mundo de incontáveis possibilidades, ou seja, “[...] é como uma mesa de bufê com tantos pratos deliciosos que nem o mais dedicado comensal poderia esperar provar de todos. Os comensais são consumidores, e a mais custosa e irritante das tarefas que se pode pôr diante de um consumidor é a necessidade de estabelecer prioridades: a necessidade de dispensar algumas opções inexploradas e abandoná-las. A infelicidade dos consumidores deriva do excesso e não da falta de escolha” (2001, p. 82). Será, dessa perspectiva, baumaniana, portanto, que trabalharemos a sociedade de consumo, identificadora do momento de transição, dos tempos líquido-sombrios-modernos que estamos inseridos.

2 – A MODERNIDADE LÍQUIDA – A Necessidade de Refundação do Estado no Século XXI³²⁷

Após termos discutido, na primeira parte do trabalho, aspectos gerais de um olhar, epistemologicamente diverso daquele realizado pelas teorias clássicas do Estado nacional, o que se deu, sobretudo, através de um debate, ainda que breve, que introduziu uma análise sul-latino-americana sobre as influências medievais ao pensamento moderno – de onde se extraiu o citado modelo estatal – bem como, as peculiaridades, por meio de um olhar descolonial, do que representou – e ainda representa – a formação de uma estética colonial do poder na Modernidade e, via de consequência, ao Estado nacional.

É preciso, a partir de então, dar sequência ao estudo, debatendo os feitos do capitalismo de corte liberal³²⁸ – e, recentemente, neoliberal –, caracterizado acima como um dos principais pilares de sustentação da estética colonial do poder dentro do Estado nacional moderno, especialmente, seus efeitos no que tange a construção de uma sociedade contemporânea estruturada sob um ideal consumista.

Ideal esse que, ao ser globalizado, produziu, como discutiremos nessa etapa do trabalho, uma compreensão sobre a felicidade humana que está atrelada àquilo que o sujeito possa ter³²⁹, possa consumir, ou seja, uma realidade onde ser feliz, está

³²⁷ Discutiremos aqui o presente, ou seja, o momento em que estamos inseridos e a partir do qual se faz necessário repensarmos o Estado nacional em crise para que observemos como – e se – esse modelo estatal sobreviverá ao século XXI, seja como “mero cão de guarda do Império”, seja como instrumento de exercício descolonial do poder. Assim, importantes são as palavras de Camacho para quem “[...] do fracasso da teoria do Estado moderno devemos avançar, não há que se destacar e abandonar as considerações e elementos teóricos, senão a trabalhar a partir dos desafios e exigências que nos impõe tanto a crise da teoria como do Estado, já que a crise é, por uma parte, o limite ou exaustão de uma forma e sua implementação, e, por outra, a oportunidade de modificar ou transformar a figura conceitual e os modos de funcionamento. [...] E, não pode ser mais oportuno quando estamos assistindo a um curso global de incertezas e das formas econômicas, político-sociais e ecossistemas. Uma turbulência do sistema capitalista global” (2010, p. 132-133 – *tradução nossa*).

³²⁸ É preciso destacar, de antemão, que esse modelo produziu um cenário de ruptura entre o que é interesse político e o que é interesse econômico, a ponto de ser possível concluir diante disso que “[...] a separação entre político e econômico permitiu, por um lado, a naturalização da exploração econômica capitalista e, por outro, a neutralização do potencial revolucionário da política liberal, dois processos que convergiram para a consolidação do modelo capitalista das relações sociais. [...] é no campo das relações políticas, as relações na esfera pública, que as sociedades capitalistas mais inequivocamente representam o progresso civilizacional” (SANTOS, 2013, p. 154).

³²⁹ Mesmo que seja em um singelo texto, escrito em forma de crônica, Frei Betto destaca sobre esse momento da humanidade, que “o mercado que tudo oferece em sedutoras embalagens, não é capaz de ofertar o que todos nós mais buscamos – a felicidade. Então, tenta nos incutir a ideia de que a

intimamente conectado, com a capacidade do indivíduo de exercitar o *modus vivendi* do *homo consumens*, um modo de vida onde a vida em sociedade é organizada em torno do consumo,

[...] ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quererem voláteis – não mais por regulação normativa. [...] uma sociedade de consumidores se baseia na comparação universal – e o céu é o único limite. A ideia de luxo não faz muito sentido, pois a ideia é fazer dos luxos de hoje as necessidades de amanhã, e reduzir a distância entre o hoje e o amanhã ao mínimo – tirar a espera da vontade (BAUMAN, 2001, p. 99).

Mas para compreendermos todo esse cenário conflituoso decorrente dos influxos mercadológicos dos últimos três séculos – especialmente, do último século XX –, onde o capitalismo ganhou *status* constitucional e passou a conduzir o poder do Estado nacional a partir de seus interesses³³⁰ e, portanto, através de uma condução estruturada pela colonialidade do poder, tal como debateremos abaixo a partir da obra de autores descoloniais latino-americanos, é preciso lançar mão do referencial teórico que nos sustentará na análise pretendida.

Como o objetivo geral da pesquisa, delimitado na introdução acima ao se estabelecer, através de uma pergunta problema, por onde esse trabalho caminhará, podemos identificar que, *a priori*, por toda essa segunda parte do estudo, buscaremos retirar do cenário atual descrito, as justificativas para um estudo das estruturas do Estado nacional (antítese) através de um debate sobre o nosso tempo atual em suas mais importantes características – a formação de uma sociedade globalizada e individualista³³¹, que relaciona a felicidade humana ao consumo de massa, onde o ter

felicidade resulta da soma dos prazeres. Possuir aquele carro, aquela casa, fazer aquela viagem, vestir aquela roupa [...]” (2014, p. 22).

³³⁰ Essa condução do Estado nacional, sobretudo em tempos líquido-modernos, através da imposição à sua atuação, dos interesses do mercado capitalista atual, pode ser percebida em atitudes que são tomadas no âmbito estatal e que configuram a criação de melhores condições para o exercício das atividades comerciais no Estado, o que é feito por meio da utilização dos instrumentos jurídico-políticos inerentes as atividades estatais, “[...] isto é, usando todo o poder regulador à disposição do governo a serviço da desregulação, do desmantelamento e destruição das leis e estatutos restritivos às empresas, de modo a dar credibilidade e poder de persuasão à promessa do governo de que seus poderes reguladores não serão utilizados para restringir as liberdades do capital” (2001, p. 189).

³³¹ Ao discutir o tempo atual, a partir do que chamou de modernidade líquida, bem como seus reflexos para a vida contemporânea, Bauman destaca sobre a individualização presente nesse momento que “a sociedade moderna existe em sua atividade incessante de individualização, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamento chamada sociedade” (2001, p. 43), ou seja, resumidamente, poderíamos compreender que “[...] a individualização consiste em transformar a identidade humana de um dado em uma tarefa e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos

passa a ser fundamento do ser, bem como, as discussões que decorrem do direito à diversidade.

Para tanto, a premissa epistemológico-racional escolhida para a condução dessa etapa, está naquilo que Bauman³³² (2001) chamou de liquidez, ou seja, será a partir da obra e das discussões baumanianas que buscaremos os fundamentos para a compreensão e análise dos tempos atuais – *tempos sombrios* –, a partir do momento em que, ao introduzirmos sua compreensão sobre a liquidez, passamos a identificar a incompatibilidade do modelo de Estado nacional, estruturado através de uma estética moderno-ocidental, eurocêntrica e colonial (sólido), com a contemporaneidade, neoliberal, globalizada e consumista (líquido).

É importante destacar que, dentre muitos autores que discutem o tempo atual, a escolha por Zygmunt Bauman, além do caráter de afinidade com suas premissas teóricas, se deu por sua história pessoal pois, desde os momentos decorrentes da 2ª Guerra Mundial em sua terra natal (Polônia), até seu amadurecimento intelectual, seja nos EUA ou em seu retorno a Europa, ela nos demonstra que Bauman vivenciou – de

colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de a autonomia *de facto* também ter sido estabelecida” (BAUMAN, 2001, p. 44).

³³² Dentre outras obras baumanianas, trabalharemos aqui, especialmente, aquela parte em que citado autor discutirá sua visão sobre a liquidez dos tempos atuais, para tanto ver BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. por DENTZIEN, Plínio. Rio de Janeiro: Zahar, 2001; _____. **Globalização: as consequências humanas**. Trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Zahar, 1999; _____. **Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos**. Trad. por AGUIAR, Eliana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010a; _____. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro, 2008a; _____. **O Mal Estar da Pós-Modernidade**. Trad. por GAMA, Mauro e OUTRA. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a; _____. **Tempos Líquidos**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2007; _____. **A Cultura no Mundo Líquido Moderno**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013a; _____. **Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2004; _____. **Medo Líquido**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b; _____. **Vida Líquida**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b; _____. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno**. Trad. por PEREIRA, Vera. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a; _____. **A Ética é Possível em um Mundo de Consumidores?**. Trad. por WERNECK, Alexandre. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b; _____. **A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Trad. por GRADEL, José. Rio de Janeiro: Zahar, 2008c; _____. **Danos Colaterais: desigualdades sociais numa era global**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013c; _____. **Em Busca da Política**. trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000; BAUMAN, Zygmunt e LYON, David. **Vigilância Líquida**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013; _____. e DESSAL, Gustavo. **O Retorno do Pêndulo: sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017; _____. e BORDONI, Carlo. **Estado de Crise**. Trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Zahar, 2016; _____. e DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral – a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

muito perto, diga-se de passagem –, todas as transformações pelas quais a humanidade passou no século XX, estudando-as, buscando caminhos teóricos, epistemológicos, racionais, através de um olhar sociológico ou filosófico, de tudo aquilo que fez do século passado, um momento único da história humana.

Bauman, portanto, é alguém que aprendeu e tentou compreender, não só o que foram os mencionados eventos, mas, sobretudo, quais são os significados deles, bem como seus desdobramentos nas transformações de nossos tempos atuais, de modo que sua vida está refletida em sua obra, escrita de uma forma tão singela, acessível a qualquer um, seja um cientista (sociólogo, filósofo, jurista, etc.) ou alguém que está do lado de fora das linhas abissais que separam a ciência, em sua perspectiva moderna, de todos os demais habitantes desse mundo moderno.

Neste ponto, é importante ressaltar, a partir da distinção entre capitalismo pesado e sólido – de fundamentação fordista – e capitalismo leve e líquido, tal como estruturada acima, que o contexto líquido moderno atual – de fundamentação neoliberal e consumista pós-fordista –, se traduz em uma espécie de capitalismo leve, de modo que, é preciso fixarmos a compreensão, diante disso, que

O capitalismo leve, amigável com o consumidor, não aboliu as autoridades que ditam as leis, nem as tornou dispensáveis. Apenas deu lugar e permitiu que coexistissem autoridades em número tão grande que nenhuma poderia se manter por muito tempo e menos ainda atingir a posição de exclusividade. [...]. Quando as autoridades são muitas, tendem a cancelar-se mutuamente, e a única autoridade efetiva na área é a que pode escolher entre elas. [...]. As autoridades não mais ordenam; elas se tornam agradáveis a quem escolhe; tentam e seduzem (BAUMAN, 2001, p. 83).

Contudo, antes de discutirmos, efetivamente, as premissas baumanianas sobre a liquidez de nossos tempos atuais, é preciso destacarmos uma premissa racional delimitadora dos motivos que nos levam a discutir os fundamentos do Estado nacional moderno em pleno século XXI³³³, qual seja, o momento de crise estrutural pelo qual

³³³ Sobre esse momento de transição contemporâneo, é preciso frisarmos, a partir da perspectiva baumaniana, que “a sociedade que entra no século XXI não é menos moderna que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente” (BAUMAN, 2001, p. 40), ou seja, vivenciamos tempos líquidos, tempos em que a fluidez toma espaço do sólido, transformando as bases solidificadas das estruturas epistemológicas modernas, dentre as quais, o Estado nacional, especialmente, no momento em que o sistema capitalista, estabelecido a partir dos interesses da classe burguesa, se globaliza e passa, a partir de um corte liberal – e, atualmente, neoliberal – a liquefazer as relações humanas em sociedade, pela inserção de um modelo político-

estamos passando a partir da imposição de uma racionalidade econômico, social, política, jurídica e cultural, derivada dos interesses do mercado, neoliberal e globalizado, de consumo de massa.

Essa estrutura que acabou provocando, agressivamente, uma patrimonialização da natureza (*Pachamama*³³⁴), entendida como propriedade dos seres humanos que dela podem usar, indistintamente e *sem se preocupar com o amanhã*, bem como, uma maior individualização das relações sociais³³⁵, por onde o privado substituiu os valores públicos inerentes ao bem comum da coletividade face a condução – colonializada – do Estado nacional em nossos dias.

A crise dos tempos atuais³³⁶ – que nos permite, tal como apontado alhures, lhe destacar uma adjetivação (*sombrios*) – é fruto daquilo que Bauman (2001; 2007) chamará de fase líquida da modernidade, em que a solidez dos pilares sob os quais se construiu parte do pensamento moderno, começa a se desintegrar com a fluidez

econômico fincado no individualismo consumista. Assim, Bauman destacará duas diferenças básicas entre a modernidade sólida e a modernidade líquida atual, quais sejam: “a primeira, é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável na mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados [...]. A segunda mudança é a desregulamentação e a privatização das tarefas e deveres modernizantes” (BAUMAN, 2001, p. 41).

³³⁴ Não podemos nos esquecer que “desde a filosofia ou cosmovisão indígena, a *Pachamama* ou mãe natureza é um ser vivo – com inteligência, sentimentos, espiritualidade – e os seres humanos são elementos dela” (WALSH, 2012, p. 71 – *tradução nossa*).

³³⁵ Sobre essas premissas que são percebíveis em nossa atualidade, Bauman discutirá que “[...] o espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas. Ele deixa de desempenhar sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas”. A partir de então, o citado autor destaca que “na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos”, de modo que por todas essas “[...] circunstâncias, a perspectiva de que o indivíduo *de jure* venha a se tornar algum dia indivíduo *de facto* (aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação) parece cada vez mais remota”, pois, conclui Bauman, “o indivíduo *de jure* não pode se tornar indivíduo *de facto* sem antes tornar-se cidadão” (2001, p. 55).

³³⁶ Trata-se de uma crise estrutural sobre os fundamentos próprios do pensamento moderno, pois tal como nos chama atenção Quijano “o mundo hoje transita na beira de um perigoso caminho entre um padrão de poder que agora mostra suas mais violentas entranhas, e um novo horizonte histórico que pugna por sua plena construção”, de modo que, a partir de então, podemos observar que a citada crise, “não é, por consequência, somente uma crise do capital nem somente do capitalismo – essa configuração historicamente excepcional na qual se associam todas as formas de exploração social, em torno da hegemonia do capital, e que se formou e existe, portanto, como um dos eixos fundamentais mais importantes de tal padrão do poder – o que está nesse momento em crise, é todo um padrão de poder, e esse padrão de poder colocou em jogo, ademais, a crise planetária da natureza” (2010b, p. 4-5 – *tradução nossa*).

inerente, por exemplo, a globalização³³⁷ de um mercado de consumo centrado nos interesses, não mais de quem trabalha e produz, ou seja, dos anseios de *bem comum* da coletividade³³⁸, mas, tão somente, daqueles que especulam, individualizadamente³³⁹, no mercado financeiro global.

Ressalta-se, nesse sentido, que essa financeirização das relações humanas a partir da imposição de um *modus vivendi* euro-norte-americano, estética moderna, sobretudo, da colonialidade do poder, que se dá, especialmente, a partir do centro hegemônico da econômica mundial – EUA – ao contexto sul-latino-americano, bem como ao resto do mundo, ajuda a agravar a crise do Estado nacional nesse contexto político, social, cultural e econômico, já muito fragmentado pelas políticas neoliberais das últimas décadas.

³³⁷ Ao falarmos de globalização, é preciso, de antemão, destacar que nunca é fácil trabalhar com esse conceito, haja vista o fato de que “a globalização é muito difícil de definir. Muitas definições centram-se na economia, ou seja, na nova economia mundial que emergiu nas últimas duas décadas como consequência da intensificação vertiginosa da transnacionalização da produção de bens e serviços e dos mercados financeiros [...]”. Assim, a partir dessas premissas podemos perceber que aquilo que “[...] designamos por globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalização. Nestes termos, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações; em rigor, este termo só deveria ser usado no plural”. Portanto, assim como proposto por Santos, compreendemos aqui que “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição ou entidade rival” (2005a, p. 20-21), ou seja, é o meio de realização do padrão do poder mundial, um padrão que se iniciou com a constituição da América e da Europa a partir de 1492 (QUIJANO, 2014d, p. 263 – *tradução nossa*), e que atualmente tem produzido “[...] a contínua aceleração e aprofundamento extremos das tendências capitalistas de polarização da população mundial entre uma minoria, cada vez mais reduzida, que controla o trabalho, a autoridade e a riqueza mundiais, e uma maioria crescente que é despojada de acesso ao controle de cada uma dessas instancias do poder” (QUIJANO, 2012, p. 4 – *tradução nossa*).

³³⁸ A privatização dos interesses coletivos ou a individualização do bem comum coletivo, é discutida por Bauman ao destacar que “o público é colonizado pelo privado; o interesse público é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e as confissões de sentimentos privados (quanto mais íntimos, melhor)” (2001, p. 51), ou seja, a partir dessas premissas é que o citado autor chega à conclusão de que em tempos líquido modernos “as duas coisas úteis que se espera e se deseja do poder público são que ele observe os direitos humanos, isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam em paz – protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de assaltantes, pervertidos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus” (2001, p. 50).

³³⁹ Para o supracitado autor, “[...] agora, como antes – tanto no estágio leve e fluido da modernidade quanto no sólido e pesado –, a individualização é uma fatalidade, não uma escolha. Na terra da liberdade individual de escolher, a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada” (2001, p. 47), e isso é assim, pois, segundo Bauman, houve uma “[...] realocação do discurso ético/político do quadro da sociedade justa para o dos direitos humanos, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado” (BAUMAN, 2001, p. 42).

E isso é assim, mesmo tendo existido momentos de realização de políticas públicas de *bem-estar social* e distribuição de renda, tais como aquelas realizadas, por exemplo, com governos tidos como *de esquerda* – pois, teoricamente, romperiam com a lógica neoliberal *da direita* – como por exemplo, os governos dos presidentes Lula da Silva e Dilma Rousseff no Brasil, não deixaram de lado a lógica financeira de drenagem de grande parcela das riquezas nacionais em prol de abastecer o referido sistema³⁴⁰.

Vivenciamos, portanto, “uma época caótica e dividida e, portanto, estamos em termos coletivos, no meio de uma luta global³⁴¹ sobre o tipo de sistema-mundo que queremos construir para substituir o sistema-mundo em colapso em que vivemos” (WALLERSTEIN, 2007, p. 88), ou seja,

O nosso é um tempo de cadeados, cercas de arame farpado, ronda dos bairros e vigilantes; e também de jornalistas e tabloides investigativos que pescam conspirações para povoar de fantasmas o espaço público funestamente vazio de atores, conspirações suficientemente ferozes para liberar boa parte dos medos e ódios reprimidos em nome de novas causas plausíveis para o pânico moral (BAUMAN, 2001, p. 53).

E é desse cenário conturbado, introduzido aos tempos atuais, especialmente na realidade da grande maioria dos países sul-latino-americanos nas últimas décadas,

³⁴⁰ É desse cenário que Alcoreza tira sua perspectiva sobre a crise do Estado nacional no século XXI, ao discutir que “[...] no contexto de declive da hegemonia norte-americana, em pleno deslocamento da crise do ciclo do capitalismo estadunidense, no esfumaçado momento crítico caracterizado pela hipertrofia financeira, que opta por acabar com a crise através da financeirização, ocasionando não outra coisa senão a agudização e aprofundamento da crise em si, a forma de Estado-nação entra também em crise, ou mais bem, revive sua crise de modo mais manifesto” (2010, p. 79 – *tradução nossa*).

³⁴¹ Neste ponto, interessantes também são as palavras de Alcoreza sobre o momento em que estamos inseridos – um momento de crise estrutural, não só do modelo político, econômico, social e cultural do capitalismo substanciado pelo consumo de massa, mas, sobretudo, do próprio modelo de Estado nacional, estabelecido, globalmente, através de uma estética colonial do poder, do centro às periferias – pois, segundo o citado autor, podemos visualizar alternativas a partir do contexto plurinacional, haja vista o fato de que “em plena crise estrutural do capitalismo a condição plurinacional, a condição prolifera do plural, adquire outra conotação, convertendo-se em uma alternativa ao mundo único, ao pensamento único. Temos chegado aos limites do mundo, estamos situados em um lugar fronteiro acerca das transformações, também das experiências, das sensações, assim como das formas de pensar, de significar e simbolizar o mundo” (2010, p. 85 – *tradução nossa*). Esse modelo plurinacional, identificado em Alcoreza como alternativa, será discutido na última parte desse trabalho, a partir das premissas descoloniais sob as quais se estrutura, mas não como uma alternativa pronta e acabada, mas, diversamente, como o início de estruturação de uma ruptura paradigmática a partir da qual o modelo de Estado nacional se fragmentará, sendo, tal como discutiremos abaixo, o século XXI o momento histórico que marcará a transição do modelo nacional, colonial, eurocêntrico e hegemônico do Estado moderno, para uma estrutura nova, provavelmente, voltada para interesses comunitários, locais, mas que só o tempo futuro nos dirá concretamente.

através do estabelecimento de um modelo social centrado nos ideais capitalistas de fundamentação neoliberal, é que buscaremos a compreensão da crise pela qual o Estado nacional está passando – juntamente com, e de forma cíclica e em períodos cada vez mais curtos, o modelo de mercado capitalista estruturado no consumo de massa – que clarifica o fato de que “[...] o Estado não mais promete ou deseja agir como plenipotenciário da razão e mestre de obras da sociedade racional, [...]” (BAUMAN, 2001, p. 64).

É preciso destacar, a partir de então, que todo o fundamento baumaniano acerca da liquidez dos tempos atuais, esses tempos que se mostram, cada vez mais, sombrios, decorrem de debates que promove sobre a centralização das relações humanas a partir da lógica racional do mercado de capitalista, centrada no consumismo e de base neoliberal³⁴².

Daí, portanto, poderemos extrair de seu pensamento, acerca desse contexto, a premissa racional sob a qual Bauman identificará o fato de o ideal liberal, introduzido ao Estado nacional pós-revoluções setecentistas, ter nascido de uma espera, por parte da classe dominante (burguesia) da época, dos perigos que a estrutura estatal nacional poderia representar ao espaço vivencial privado, haja vista se perceber na figura de um Estado nacional, soberano³⁴³, alguém que pudesse desferir *golpes*,

³⁴² De outro lado, ao discutir a referida centralização das relações humanas a partir dos movimentos e necessidades do mercado, especialmente, o mercado voltado para o consumo de massa, fruto de desdobramentos neoliberais de fragilização das estruturas econômico-sociais do Estado nacional face as interfaces globalizadas do mercado mundial, Alcoreza destaca, ao discutir de onde vem a autonomia e a predominância de todo esse debate econômico na vida das pessoas em suas relações em sociedade, lança mão de uma hipótese em que o consumo se torna a mola propulsora da alienação e coisificação mercadológica, através, tal como debatido acima, de uma aproximação da felicidade humana com os padrões de consumo estabelecidos para tal, ou seja, “o fenômeno da autonomização econômica é moderno, corresponde ao desenvolvimento do capitalismo, que tem convertido ao espaço econômico não só em autônomo senão, como predominante face a outros espaços da vida social. A economia tem se expandido, tem se irradiado em todas as áreas, mercantilizando suas relações e suas atividades. Há um domínio quase absoluto da economia, ainda que isso se dê no sentido do fetichismo da mercadoria, ou seja, como alienação, como coisificação; se concebe as relações entre humanos como se fossem relações entre coisas” (2010, p. 81 – *tradução nossa*).

³⁴³ O Estado nacional é, portanto, identificado como uma forma de organização da vida das pessoas em sociedade, uma forma de organização política, de modo que ao se estabelecer, desde a modernidade, sob tais premissas, é possível percebermos que “essa macroinstituição, essa forma de soberania, foi a instância de uma forma de organização política de escala mundial. Os Estados-nação se situaram como em uma pirâmide hierárquica distribuindo-se o controle mundial para os países centrais e um relativo controle local para os países periféricos” (ALCOREZA, 2010, p. 84 – *tradução nossa*).

invadindo e colonizando o privado, o subjetivo, o individual, inerente as relações humanas.

Pouquíssima atenção foi dada, neste sentido, nos últimos três séculos, “[...] aos perigos que se ocultava no estreitamento e esvaziamento do espaço público e à possibilidade da invasão inversa: a colonização da esfera pública pela privada” (BAUMAN, 2001, p. 68), a ponto de produzirmos o momento líquido moderno atual, em que os interesses individuais e privados, assimilaram-se, pela lógica mercadocêntrica do capitalismo globalizado³⁴⁴ e neoliberal, às estruturas governamentais dos Estados nacionais contemporâneos, desviando-os de seus objetivos para com a coletividade³⁴⁵ – as promessas modernas (liberdade, igualdade e fraternidade), pois

[...] o novo capitalismo selvagem, que aposta em políticas neoliberais e de globalização, recria grandes diferenças, quiçá abissais, entre pobres e ricos em todos os países e em todas as cidades. De alguma maneira a forma de Estado-nação ocultou essas diferenças, essas hierarquias, essas dominações polimorfos (ALCOREZA, 2010, p. 84 – *tradução nossa*).

Assim, é nítido que no último século da histórica humana, a relação entre o público e o privado caminhou a passos largos para a sobreposição do segundo face ao primeiro, de modo que as estruturas usadas para a afirmação – desde que as bases epistemológicas da modernidade começaram a ser fixadas através dos eventos do final do século XV – do Estado a partir do que discutimos acima sobre a identidade nacional, passou por mutações significativas, a ponto do ideal nacional, a premissa

³⁴⁴ Uma das principais características do Estado nacional moderno, eurocêntrico, tal como discutimos na parte final do primeiro capítulo acima, está no estabelecimento do capitalismo, centrado nos interesses do mercado burguês liberal, como parte integrante da estrutura estatal a ser mundializada. Tal cenário, proporcionou que o Estado nacional, se transformasse em um instrumento, talvez o mais importante deles, de desenvolvimento e salvaguarda dos interesses capitalistas desde o século XIX mas, sobretudo, no século XX. Desse modo, ainda hoje – século XXI – estamos vivenciando um momento em que a globalização dessas premissas, reafirmam a existência de uma colonialidade do poder, pois, tal como expõe Alcoreza, “os Estados-nação centrais, sobretudo os que estão na frente da seguridade das Nações Unidas, seguem impondo suas condições ao resto do mundo, sem importarem com o direito internacional e o direito das nações a autodeterminação” (2010, p. 79 – *tradução nossa*).

³⁴⁵ É desse cenário que Bauman concluirá que “dada a natureza das tarefas de hoje, os principais obstáculos que devem ser examinados urgentemente estão ligados às crescentes dificuldades de traduzir os problemas privados em questões públicas, de condensar problemas intrinsecamente privados em interesses públicos que são maiores que a soma de seus ingredientes individuais, de recoletivizar as utopias privatizadas da política-vida de tal modo que possam assumir novamente a forma das visões da sociedade boa e justa” (2001, p. 68-69).

racional que permitiu a ascensão do Estado na modernidade, hoje ser posto em discussão.

Diante desse cenário, a realidade atual do Estado nacional nas últimas décadas – desde as finais do século XX e as primeiras do século XXI – se dá por um contexto em que os efeitos da modernidade líquida, introduzidos pelo modelo econômico-social neoliberal e capitalista, promovem uma aceleração extraordinária do processo de globalização (HOBBSAWM, 2007, p. 89) de valores que sobrepõem as necessidades individuais sobre as coletivas³⁴⁶.

Um dos principais e mais drásticos efeitos desse interim – além dos econômicos, ambientais e culturais – está no movimento e mobilização dos seres humanos, em grandes fluxos migratórios³⁴⁷ entre Estados nação periféricos e os do centro hegemônico do poder global, fato esse que nos demonstra, dentre outros aspectos, a necessidade de repensarmos as bases sob as quais os Estados nacionais se fundaram.

Esse grande movimento globalizante das premissas líquidas, leves, de um modelo social, político, econômico e, especialmente, cultural, cujos efeitos, como dito, descambaram para os graves problemas migratórios que hoje³⁴⁸, e que já tomam

³⁴⁶ No tocante ao citado processo de globalização, importantes são as palavras de Santos sobre o que ele entende por globalização uma vez que, “as implicações mais importantes desta definição são as seguintes. Em primeiro lugar perante as condições do sistema-mundo ocidental não existe globalização genuína; aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. Em outras palavras, não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica. [...]. A segunda implicação é que a globalização pressupõe localização. De fato, vivemos tanto em um mundo de localização como de globalização” (SANTOS, 2001, p. 11).

³⁴⁷ Ao analisar os fenômenos da globalização, do terrorismo e da democracia, e sua relação com a estrutura nacional sob a qual o Estado moderno se afirmou mundialmente nos últimos cinco séculos, Hobsbawm chega à conclusão que o nacionalismo – um movimento de busca por uma identidade homogênea, ou seja, pela identificação de uma nação sob a qual fosse possível relacionar a existência da vida coletiva, ínsita a natureza humana, com um poder de organização desse meio – está se fragmentando, pois, conforme ele mesmo diz, “[...] na Europa, a pátria original do nacionalismo, as transformações da economia mundial estão desfazendo o que as guerras do século XX, com seus genocídios e transferências em massa de populações, pareciam produzir, ou seja, um mosaico de Estados nacionais etnicamente homogêneos” (HOBBSAWM, 2007, p. 90).

³⁴⁸ Sobre os fluxos migratórios que hoje refletem, dentre outros aspectos, a necessidade de repensarmos as bases sólidas sob as quais a identidade nacional, estruturou o Estado moderno, eurocêntrico, capitalista e, atualmente, neoliberal, é importante destacarmos que não se tratam de algo atípico na história humana, pois, segundo Bauman, esses movimentos não são de forma alguma recentes, pois “[...] têm acompanhado a era moderna desde seus primórdios (embora com frequência mudando e por vezes revertendo a direção), já que nosso modo de vida moderno inclui a produção de

conta de várias regiões do mundo, inclusive do contexto latino-americano – seja na migração rumo a melhores condições de vida, de sobrevivência, tais como as promovidas por haitianos e, mais recentemente, venezuelanos, seja por trabalho, emprego e perspectiva de crescimento econômico-social, que levam milhões, por exemplo, de mexicanos e brasileiros, a se arriscarem na travessia aos EUA.

Ao considerarmos todas as perspectivas destacadas acima, tal como Bauman analisa, é provável que esse movimento continue por muito tempo, ou seja, “[...] é improvável que a migração em massa venha a se interromper, seja pela falta de estímulo, seja pela crescente engenhosidade das tentativas de sustá-la³⁴⁹” (2017a, p. 10), de modo que a relação que foi estabelecida pelo Estado-nação moderno, em que cada povo compreenderia a existência de um Estado, uma nação, fruto de um processo econômico, social, político e, especialmente, cultural, de formação de uma identificação nacional, hoje já se encontra em franco descenso.

Se de um lado a migração em massa é, portanto, um dos graves – talvez, sob o aspecto dos laços humanos, o mais deletério – efeitos do contexto atual de nossos *tempos sombrios*, a resposta nacionalista aos efeitos desse cenário, talvez seja ainda mais grave e deletéria, pois se mostra através de práticas xenófobas, o que nos ajuda

peças redundantes (localmente inúteis, excessivas ou não empregáveis, em razão do progresso econômico; ou localmente intoleráveis, rejeitadas por agitações, conflitos e dissensões causados por transformações sociais/políticas e subseqüentes lutas por poder)” (2017a, p. 9). Assim, conclui o citado autor, “refugiados da bestialidade das guerras, dos despotismos e da brutalidade de uma existência vazia e sem perspectivas têm batido à porta de outras pessoas desde o início dos tempos modernos” (2017a, p. 13).

³⁴⁹ Um dos grandes problemas decorrentes desse cenário de enfrentamento entre os nacionais e os *estranhos que batem à porta* (BAUMAN, 2017a), está no fato de que daí se produzem movimentos xenófobos, já identificados como um dos graves problemas do esfacelamento globalizante das premissas sólidas do nacionalismo moderno. Essas práticas decorrem de uma duradoura tradição popular, inerente ao nacionalismo, de se fazer economicamente, dentre outros aspectos, hostil à imigração em massa e de resistência ao que se vê como ameaças à identidade cultural coletiva, ou seja, “a força real da xenofobia é percebida no fato de que a ideologia do capitalismo globalizado dos mercados livres, que se implantou nos principais governos nacionais e instituições internacionais, fracassou redondamente no estabelecimento da livre movimentação internacional da força de trabalho, ao contrário do que ocorreu com o capital e o comércio” (HOBBSBAWM, 2007, p. 92). Desse modo, chegamos ao contexto em que ser nacional de um país se torna uma “[...] característica (a única viável?) que situa seus compatriotas na mesma categoria das pessoas boas, nobres, imaculadas e poderosas situadas no topo, simultaneamente situando-os acima de estrangeiros também miseráveis, os sem pátria recém-chegados” (BAUMAN, 2017a, p. 19).

a compreender a existência, nesse sentido, de uma crise de identidade nacional³⁵⁰ em concomitância com todo esse fluxo migratório de escala cada vez mais global, pois

[...] a xenofobia também reflete a crise de uma identidade nacional culturalmente definida no contexto dos Estados nacionais, nas condições de acesso universal à educação e à informação e em uma época em que a política das identidades coletivas exclusivas, sejam étnicas, religiosas ou de gênero e estilo de vida, busca expressamente a regeneração de uma [...] comunidade em uma [...] sociedade cada vez mais remota. O processo que transformou camponeses em franceses e imigrantes em cidadãos americanos está sendo revertido e dissolve as grandes identidades, como a do Estado nacional [...]" (HOBBSAWM, 2007, p. 95).

Além dos problemas inerentes a migração em massa decorrente da globalização de um modelo capitalista, centrado no consumismo, cujo espectro político está atrelado ao neoliberalismo, tal como destacado, a relação que as pessoas possuem com a política – entendida aqui, como o conjunto de meios de exercício do poder do Estado – também passa por problemas, de modo que a democracia representativa, de corte liberal, escolhida na modernidade como o instrumento sobre o qual a civilização deveria conduzir o exercício do poder no âmbito dos Estados nacionais, também está em crise³⁵¹.

³⁵⁰ Um dos aspectos mais relevantes para compreensão dessa crise identitária presente hoje na relação que se mantém com o Estado nacional, está no fato de que as forças armadas – *exército nacional* –, um dos elementos agregadores da compreensão de nação e, portanto, usados pelo Estado nacional moderno para sua ascensão, já não carregam, como outrora, esse sentido, pois, conforme destaca Hobsbawm, “se os Estados do século XXI agora preferem fazer suas guerras com exércitos profissionais, ou mesmo através da terceirização de serviços bélicos, não é apenas por razões técnicas, mas porque já não se pode confiar em que os cidadãos se deixem ser recrutados, aos milhões, para morrer no campo de batalha em nome dos seus países. Homens e mulheres podem estar preparados para morrer (mais provavelmente para matar) por dinheiro, ou por algo menor, ou por algo maior, mas, nos lugares onde se originou o conceito de nação, não mais pelo Estado nacional” (2007, p. 96).

³⁵¹ Essa crise é entendida quando observamos que “hoje nos defrontamos com um divórcio bastante óbvio dos cidadãos com relação à esfera da política” (HOBBSAWM, 2007, p. 103), de modo que é preciso refletirmos sobre um questionamento: “se a eleição popular é o critério principal da democracia representativa, até que ponto se pode falar da legitimidade democrática de uma autoridade eleita pela terça parte do eleitorado potencial, [...]?” (HOBBSAWM, 2007, p. 103). De modo que é preciso, ao refletirmos sobre esse cenário, buscarmos efetivar uma reanálise das premissas nacionais sob as quais o Estado nação se afirmou mundialmente como o modelo a ser seguido, haja vista que “[...] o povo (qualquer que seja o grupo humano definido como tal) é hoje a base e o ponto comum de referência de todos os governos nacionais, exceto os teocráticos”, a ponto de que “nem as ditaduras logram sobreviver por muito tempo quando seus súditos perdem a disposição de aceitar o regime” (HOBBSAWM, 2007, p. 102). Refletindo também sobre a democracia, Betto chega a conclusão de que “a democracia ocidental continuará a ser uma falácia enquanto não criar condições para que todos tenham acesso aos bens essenciais a uma vida digna e feliz” (2014, p. 81). Será a partir dessa busca pela felicidade, inerente a existência humana sob a Terra, é que na terceira parte desse trabalho, como desdobramento de uma análise do plurinacionalismo sul-latino-americano, buscaremos compreender o conceito de *buen vivir* (*sumak kawsay*) como premissa racional para afirmação de uma ruptura, mesmo que inicial, mas sem volta, face as estruturas epistemológicas sob as quais, historicamente, o

Acerca desse cenário conturbado em que o *modus vivendi* líquido moderno dos *tempos sombrios* atuais nos inseriu, ao discutir a democracia representativa de corte liberal, até então entendida como o único modelo de exercício político do poder universalizável e, portanto, único caminho para se alcançar a civilização e o progresso humano, cujo final estaria atrelado ao padrão eurocêntrico, Hobsbawm chega à conclusão que “[...] a fase atual do desenvolvimento capitalista globalizado a está afetando e que isso terá e já está tendo sérias implicações para a democracia liberal, tal como é atualmente entendida” (2007, p. 103).

Ou seja, em nossos tempos atuais, chegamos a um cenário em que existe um distanciamento cada vez maior entre a esfera política e os cidadãos³⁵², que já não conseguem se ver presentes na condução do Estado moderno nacional, de modo a não se identificarem mais como verdadeiros titulares de todo poder do Estado nacional³⁵³, tal como fora estabelecido e idealizado pela premissa nacionalista pós-revoluções burguesas.

Outro aspecto relevante sobre o momento atual em que estamos inseridos, bem como sobre os problemas que dele podemos extrair, com intuito de compreendermos de onde Bauman buscará sua afirmação sobre a liquidez, a partir da qual ele identifica a contemporaneidade, pode ser visto no fato de que a globalização, o capitalismo liberal – e, atualmente neoliberal – centrado nos interesses do mercado de consumo,

Estado nacional moderno se afirmou e globalizou, especialmente, àquelas decorrentes de uma colonialidade do poder.

³⁵² É em razão disso, contudo, que Freitas e Moraes nos chamam atenção para o fato de que “[...] o novo constitucionalismo latino-americano pode ser compreendido como uma bússola que aproxima mais ainda o povo do poder político democrático na busca e na construção de seu bem-viver” (2013, p. 14). Desse modo, podemos concluir então, que “o novo constitucionalismo latino-americano avança nos postulados clássicos da teoria constitucional, priorizando a necessidade de implementação da soberania popular como fonte de legitimidade do Estado” (COSTA e FREITAS, 2013, p. 56), de modo que “[...] a soberania popular passa por uma revisão conceitual, em que o cidadão é chamado a participar também da aprovação da Constituição e da fiscalização da Administração Pública. Respeitando-se a heterogeneidade imanente ao grupo, a sociedade tem a possibilidade constitucional de se unir para discutir o Estado e sua gestão administrativa” (UNNEBERG, 2013, p. 73)

³⁵³ Sob tais aspectos, vale ressaltar as conclusões em que chega Bauman ao apontar que “nos tempos modernos, a nação era a outra face do Estado e a arma principal em sua luta pela soberania sobre o território e sua população”, já “sob as novas condições, a nação tem pouco a ganhar com sua proximidade do Estado. O Estado pode não esperar muito do potencial mobilizador da nação de que ele precisa cada vez menos, à medida que os massivos exércitos de conscritos, reunidos pelo frenesi patriótico febrilmente estimulado, são substituídos pelas unidades *high-tech* elitistas, secas e profissionais, enquanto a riqueza do país é medida, não tanto pela qualidade, quantidade e moral de sua força de trabalho, quanto pela atração que o país exerce sobre as forças friamente mercenárias do capital global” (2001, p. 230).

produziu um cenário global em que os Estados nacionais coexistem com forças econômica, sociais, culturais e, quiçá, políticas, que possuem – senão mais –, ao menos impacto semelhante ao do Estado³⁵⁴, na vida diária das pessoas.

Essas forças decorrem do processo histórico, a partir da globalização de um modelo econômico capitalista, especialmente neoliberal, centrado nos interesses e necessidades de um consumo de massa, e que Hardt e Negri irão de chamar de *Império*, o que, segundo eles, se mostra como “[...] uma forma fundamentalmente nova de mando” (2010, p. 164).

Mesmo que seja importante para esse momento do trabalho as contribuições de Hardt e Negri acerca do que chama de *Império*, é preciso destacar que, assim como Maldonado-Torres, compreendemos nesse ponto que

Embora revele importantes dinâmicas na estrutura da soberania do mundo pós-moderno, o não-espço do *Império* também pode servir um propósito ideológico, na medida em que esconde da vista a colonialidade ou a moderna lógica da condenação. [...]. Os espaços pós-modernos podem ser definidos de uma forma pós-colonial, isto é, para além das restrições da relação entre império e colônias, mas isso significa que, quer a raça, quer a colonialidade se tenham visto o seu poder reduzido. Sendo verdade que, até certo ponto, poderia existir um *Império* sem colônias, não existe *Império* sem raça ou colonialidade. O *Império* (se é que existe) opera dentro da lógica global ou da marca d’água da raça e colonialidade (2010, p. 421).

Desta feita, da relação do Estado nacional com o aquilo que os supracitados autores chamam de *Império* também podemos extrair, a partir de então, a necessidade de buscarmos compreender o cenário atual como um *locus* de transição paradigmática³⁵⁵, pois [...] os Estados-nação eram os atores principais da moderna organização imperialista de produção e intercambio global, mas para o mercado

³⁵⁴ Com a ascensão do mercado mundial como um elemento de influência e condução da vida das pessoas, quando não de sua dominação, é possível percebermos a fragmentação do ideal nacional, a ponto de Hobsbawm nos dizer, resumidamente, sobre as características do nacionalismo contemporâneo, quando destaca que “a fase atual do nacionalismo [...] possui três características: 1) sua justificação é essencialmente étnico-linguística y/o religiosa; 2) é amplamente separatista a respeito da fissura de Estados mais grandes, como o Canadá, Espanha e Grã-Bretanha; e 3) é fortemente historicista, já que utiliza o passado religioso, cultural ou político como ponto de referência e, em casos extremos, define um programa para o futuro [...]. Também se poderia dizer que 4) está majoritariamente dirigido contra os inimigos internos (um governo central, os imigrantes, outras minorias, etc.) mas do que contra outros Estados” (2010, p. 323 – *tradução nossa*).

³⁵⁵ Isso demonstra como o sistema-mundo moderno está, atualmente, mergulhado numa crise sistêmica, ou seja, estamos vivenciando provavelmente a “morte” do capitalismo enquanto sistema histórico da modernidade europeia (WALLERSTEIN, 2001, p. 79).

mundial³⁵⁶ eles parecem cada vez mais meros obstáculos (NEGRI e HARDT, 2010, p. 169).

É de todo esse cenário em que nos inserimos desde o século XX até os dias atuais, que podemos compreender a necessidade de buscarmos alternativas³⁵⁷ ao Estado nacional moderno, estruturado – política, organizacional e economicamente – através, especialmente, dos movimentos constitucionalistas liberais revolucionários do século XVIII, e que, colonialmente, ajudaram a globalizar a premissa eurocêntrica como modelo civilizacional sob o qual os Estados periféricos à Europa, deveriam ser construídos, uma vez que contemporaneamente enfrentamos “[...] os problemas do século XXI com um conjunto de mecanismos políticos flagrantemente inadequados para resolvê-los” (HOBBSAWM, 2007, p. 114).

³⁵⁶ É desse cenário em que toda uma estrutura mercadológica, globalizada a partir dos auspícios neoliberais das últimas décadas, responsável pela formação de uma realidade cada dia mais individualizada e fragmentária, que Hardt e Negri buscarão compreender a premissa racional que conduz as organizações transnacionais do mercado global – o que, segundo Bauman (2001), é um dos fatores de identificação de uma modernidade líquida – de modo que, segundo eles “a cultura dentro dessas organizações também adotou os preceitos do pensamento pós-moderno. As grandes corporações transnacionais que ficam escarranchadas em fronteiras nacionais e ligam o sistema global são, elas próprias, internamente muito mais diversas e fluidas do ponto de vista cultural do que as corporações paroquiais de anos passados” (2010, p. 171), ou seja, a liquidez, a fluidez, é marca presente nas corporações transnacionais que estruturam, globalmente, os tempos líquidos atuais. Esse fenômeno, portanto, introduziu um cenário no tocante ao Estado nacional em que a vontade do povo tem sido – e cada vez mais é assim – relegada ao prazer dos intelectuais tecnocratas e economistas de plantão, o que pode ser percebido quando Hobsbawm nos chama atenção para o fato de que a globalização ter sido obra, nas últimas décadas, “[...] de governos que sistematicamente removeram todos os obstáculos que se lhe antepunham, seguindo os conselhos dos economistas mais influentes, autorizados e tecnicamente competentes. Depois de vinte anos sem prestar atenção nas consequências sociais e humanas de um capitalismo global incontido, o presidente do Banco Mundial chegou à conclusão de que, para a maior parte da população mundial, a palavra globalização sugere medo e insegurança em vez de oportunidade e inclusão” (2007, p. 111). Portanto, “o jogo da dominação na era da modernidade líquida não é mais jogado entre o maior e o menor, mas entre o mais rápido e o mais lento. Dominam os que são capazes de acelerar além da velocidade de seus opositores”, haja vista o fato de que “o poderio da elite global reside em sua capacidade de escapar aos compromissos locais, e a globalização se destina a evitar tais necessidades, a dividir tarefas e funções de modo a ocupar as autoridades locais, e somente elas, com o papel de guardiões da lei e da ordem (local)” (BAUMAN, 2001, p. 234).

³⁵⁷ Segundo Hobsbawm, ao discutir essas alternativas, é preciso compreendermos que “a solução, ou a mitigação, desses problemas requererá – tem de requerer – medidas que, com quase toda a certeza, não encontrarão apoio na contagem de votos nem na determinação das preferências dos consumidores” (2007, p. 115).

2.1 – A Transformação da Sociedade e do Estado em Tempos Líquido-modernos³⁵⁸

Após termos introduzido os problemas decorrentes do contexto em que estamos inseridos atualmente, enquanto comunidade política, estruturada sob os pilares nacionais do Estado moderno, especialmente, aqueles identificados a partir do movimento constitucionalista, pós-revoluções burguesas, de onde o aspecto democrático-representativo e o capitalismo liberal, centrado nos interesses do mercado, podem ser vistos como marcas profundas capazes de nos explicar o cenário contemporâneo, é preciso voltarmos nossas discussões, para a compreensão de liquidez estabelecida na obra de Zygmunt Bauman.

Portanto, tal como destacado acima, será através da compreensão do tempo atual como um tempo líquido-moderno³⁵⁹, que almejamos compreender os motivos pelos quais buscamos, com a presente pesquisa, realizar um debate sobre o papel do

³⁵⁸ Buscaremos realizar uma análise das transformações que o século XX, especialmente em sua fase neoliberal e globalizada, impôs, a partir do centro hegemônico da colonialidade do poder, às periferias mundiais. Segundo Bauman, essa transformação pode ser compreendida, por exemplo, ao se analisar o período sólido e pesado da modernidade e do capitalismo e a relação, a partir de então, entre o capital e o trabalho humano, com o período fluido e leve. Assim, o citado autor destaca que “a modernidade sólida era, de fato, também o tempo do capitalismo pesado – de engajamento entre capital e trabalho fortificado pela mutualidade de sua dependência. Os trabalhadores dependiam do emprego para sua sobrevivência; o capital dependia de empregá-los para sua reprodução e crescimento. Seu lugar de encontro tinha endereço fixo; nenhum dos dois poderia mudar-se com facilidade para outra parte – os muros da grande fábrica abrigavam e mantinham os parceiros numa prisão compartilhada” (2001, p. 182). De outro lado, acentua o citado autor “a presente versão liquefeita, fluida, dispersa, espalhada e desregulada da modernidade pode não implicar o divórcio e ruptura final da comunicação, mas anuncia o advento do capitalismo leve e flutuante, marcado pelo desengajamento e enfraquecimento dos laços que prendem o capital ao trabalho” (2001, p. 187), concluindo, ao final, que dessa relação entre capitalismo pesado e capitalismo leve, produziu-se um cenário envolvendo diferente para a relação entre o capital e o trabalho, pois “essa situação mudou, e o ingrediente crucial da mudança múltipla é a nova mentalidade de curto prazo, que substituiu a de longo prazo. [...]. Flexibilidade é o slogan do dia, e quando aplicado ao mercado de trabalho augura um fim do emprego como o conhecemos, anunciando em seu lugar o advento do trabalho por contratos de curto prazo, ou sem contratos, posições sem cobertura previdenciária, mas com cláusulas até nova ordem. A vida de trabalho está saturada de incertezas” (2001, p.185).

³⁵⁹ Sobre isso, Bauman (1998a, p. 110) nos chama atenção para o fato de que “a projeção do espaço sobre o tempo forneceu ao tempo traços que só o espaço possui naturalmente: a época moderna teve direção, exatamente como qualquer itinerário no espaço. O tempo progrediu do obsoleto para o atualizado, e o atualidade foi desde o início a obsolescência futura. O tempo tinha sua frente e seu atrás: uma pessoa era incitada e empurrada a andar para a frente com o tempo. [...]. E, assim, os homens e as mulheres modernos viveram num tempo-espaço com estrutura, um tempo-espaço rijo, sólido, durável [...]”. Diante disso, é possível percebermos que a busca por uma compreensão não linear do tempo através, por exemplo, de uma discussão descolonial, se faz presente no cenário atual em que o tempo, poroso, nos permite, fluidamente, compreendê-lo sem a solidez e as amarras de outrora, especialmente, através de uma perspectiva múltiplo-dialética, como a inserida nesse trabalho.

Estado no século XXI, especialmente, ao partirmos da premissa epistemológica dos ideais nacionalistas estruturados pela colonialidade do poder, através da afirmação histórica de uma identidade nacional como elemento de ascensão de uma estética moderna à realidade estatal.

Ademais, sobre a premissa racional de compreensão daquilo que aqui chamamos de *tempo*, é ainda importante destacar que a modernidade introduz, tal como discutido na primeira parte do trabalho, um ideal linear ao tempo, em que se sai de uma realidade passada – bárbara e selvagem – para uma futura – moderna e civilizada. A primeira, fruto de um contexto periférico; a segunda, estruturada a partir da Europa, tal como a epistemologia estética do eurocentrismo.

Assim, a busca por tal compreensão, especialmente a partir da obra do supracitado autor, se dá pelo fato de que entendemos, assim como ele, que “[...] o estado-nação não cumpriu o prometido; que por uma ou outra razão ele está agora falido como fonte de escolha significativa do modo de viver; [...]” (BAUMAN, 1998a, p. 236).

Ou seja, percebemos que, em nossa contemporaneidade, a estrutura estética moderno-ocidental e eurocêntrica estabelecida globalmente pela colonialidade do poder na condução dos Estados nacionais, especialmente, pós-revoluções burguesas, já não é suficiente para conduzir-nos em sociedade daqui em diante, de modo que podemos concluir que “a integridade do corpo político em sua forma atualmente mais comum de Estado-nação está em apuros, e assim é necessário procurar urgentemente uma legitimação alternativa” (BAUMAN, 2007, p. 21), o que será, mais detidamente, discutido na parte final desse trabalho a partir do plurinacionalismo.

É da compreensão de que vivemos tempos líquidos, um tempo de transição, de fluidez, em que toda a solidificação estrutural inerente à modernidade, que se fez – e ainda se faz – presente no contexto estatal nacional, começa a se desfazer a partir da ascensão de uma racionalidade pautada pelos interesses do capital, do mercado, que se globalizou e, atualmente, é percebido pelos olhos do consumismo de massa, que visualizaremos as incertezas que, presentes à realidade atual, nos impõem

compreender qual deverá ser – ou será – a função do Estado nacional daqui em diante.

A relação, portanto, entre o mercado e o Estado nacional é, nos tempos atuais, um tanto quanto peculiar, pois, tal como discutimos desde a parte final do primeiro capítulo acima, a afirmação histórico-política do capitalismo como uma das premissas racionais da modernidade, produziu um contexto em que “o estado-nação revelou-se a incubadora de uma sociedade moderna regida não tanto pela unidade de sentimentos como pela diversidade de frios interesses do mercado” (BAUMAN, 1998a, p. 238).

Acerca das mudanças que o nosso tempo nos introduz, Bauman destaca cinco premissas elementares para sua identificação, sendo a primeira delas, o que ele chama de passagem da fase sólida da modernidade para a sua fase líquida

[...] ou seja, para uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõem e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam (2007, p. 7).

De outro lado, a segunda característica apresentada por Bauman (2007, p. 8) para justificar as incertezas de nossos dias líquido-modernos, está no fato de que estamos inseridos em um cenário de separação, e provável divórcio, entre o poder – e todo o seu conjunto ideal – e a política – com sua estrutura epistemológica –, de modo que essa relação, base sob a qual se estruturou o Estado nacional moderno, hoje se mostra cada vez mais porosa³⁶⁰, já que o verdadeiro poder de condução da vida em

³⁶⁰ Sobre essa relação cada vez mais porosa entre o poder e a política no âmbito do Estado nacional, é possível destacarmos que nos tempos atuais, os referidos espectros estatais estão “destituídos de todo poder executivo real, sem autossuficiência e sem sustentação militar, econômica ou cultural”, de modo que “[...] esses Estados fracos, quase-estados, frequentemente estados importados [...] reivindicam soberania territorial – tirando partido de guerras de identidade e recorrendo a instintos tribais adormecidos ou, antes, estimulando-os”. De modo que é possível, a partir de então, percebermos um movimento global, contemporâneo e mercadocêntrico, por onde “as finanças, o comércio e a indústria de informações globais dependem, para sua independência de movimento e liberdade não coagida para perseguir seus fins, da fragmentação política do cenário mundial. Todos têm, poder-se-ia dizer, ampliado o capital investido em estados fracos [...]”, pois, “esses Estados podem ser facilmente reduzidos ao (útil) papel de distritos policiais da região, assegurando o pouco de ordem exigido para a condução dos negócios, mas não precisam ser temidos como freios eficazes à liberdade das companhias globais” (BAUMAN, 1998a, p. 84)

sociedade, conforme discutido acima, ao se debater o que Hardt e Negri (2010) chamam de Império, está cada vez mais dissociado das amarradas sólidas da realidade estatal³⁶¹.

A falta, cada vez mais evidente, dos laços sociais, pulverizados por uma vida cotidianamente centralizada no mundo virtual, que mitiga e deixa sem sentido o ideal comunitário³⁶², da vida em comunidade, é para Bauman, a terceira característica das incertezas contemporâneas, uma vez que “a comunidade, como uma forma de se referir à totalidade da população que habita um território soberano do Estado, parece cada vez mais destituída de substância” (2007, p. 8).

A quarta característica lançada por Bauman diz respeito àquilo que ele chama de colapso do pensamento, do planejamento e da ação a longo prazo, já que estamos

³⁶¹ Sobre essa premissa, Bauman conclui que “os verdadeiros poderes que moldam as condições sob as quais todos nós agimos hoje em dia fluem num espaço global, enquanto nossas instituições de ação política permanecem, em seu conjunto, presas ao chão; elas são, tal como antes, locais” (2004, p. 124), ou seja, ao nos inserirmos contemporaneamente numa realidade imaginada e globalizada a partir dos influxos produzidos pelo mercado mundial, nos é possível perceber que o poder está cada vez mais globalizado na figura do *Império*, enquanto as estruturas de condução e organização da vida em sociedade, cujo principal exemplo, é o Estado nacional, permanecem solidificadas localmente.

³⁶² E essa falta de sentido se faz notar naquilo que Bauman destaca ao traçar que “os laços inter-humanos, que antes teciam uma rede de segurança digna de um amplo e contínuo investimento de tempo e esforço, e valiam o sacrifício de interesses individuais imediatos (ou do que poderia ser visto como sendo do interesse de um indivíduo), se tornam cada vez mais frágeis e reconhecidamente temporários. A exposição dos indivíduos aos caprichos dos mercados de mão de obra e de mercadorias inspira e promove a divisão e não a unidade” (2007, p. 8-9). A partir de então, é possível percebermos de onde o citado autor retirará suas conclusões sobre esse aspecto a partir do momento em que diz que “a sociedade é cada vez mais vista e tratada como uma rede em vez de uma estrutura (para não falar em uma totalidade sólida): ela é percebida e encarada como uma matriz de conexões e desconexões aleatórias e de um volume essencialmente infinito de permutações possíveis” (2007, p. 9). Ao discutir os laços humanos e, a partir deles, o sentido do que entende por rede, Bauman destaca que “a palavra rede sugere momentos nos quais se está em contato intercalados por períodos de movimentação a esmo. Nela as conexões são estabelecidas e cortadas por escolha. A hipótese de um relacionamento indesejável, mas impossível de romper é o que torna relacionar-se a coisa mais traiçoeira que se possa imaginar” (2004, p. 12).

inseridos em um momento histórico em que o sujeito social vive³⁶³ uma realidade do *tudo, ao mesmo tempo e agora*³⁶⁴.

Ou seja, aquela realidade moderna de outrora, construída a partir de *objetos* – estéticos – sólidos e duráveis, foi substituída por um contexto de *produtos* construídos para sua imediata obsolescência, de modo que “num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca” (1998a, p. 112).

Esse *modus vivendi* imediatista, individualista, competitivo, consumista, inerente a contemporaneidade globalizada em que estamos inseridos como humanidade, produz uma vida fragmentada, ou seja, uma vida líquida, “[...] uma forma de vida que tende a ser levada adiante numa sociedade líquido-moderna. [...] A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer por muito tempo” (BAUMAN, 2009b, p. 7).

Por fim, a última característica que marca as incertezas de nossa contemporaneidade, está na individualização a partir da qual buscamos as respostas para tal contexto, ou seja, é o indivíduo o responsável máximo para encontrar e estruturar as respostas mais adequadas aos problemas gerados pela instabilidade e volatilidade de nossos tempos líquido-modernos, de modo que a virtude que marcará, profundamente, os indivíduos nesse contexto, será a flexibilidade – “[...] a prontidão em mudar repentinamente de táticas e de estilo, abandonar compromissos e lealdades sem arrependimento [...]” (BAUMAN, 2007, p. 10).

³⁶³ A forma instantânea com que temos levado nossas relações sociais, a partir do imediatismo líquido-moderno contemporâneo, produz um cenário em que a forma de se portar em sociedade, como parte integrante dela, especialmente, a forma de realização dos laços sociais que rotineiramente são produzidos por todos nós durante nosso dia-a-dia, se torna também líquido, a ponto de Bauman chamar atenção para o fato de que “em suma: a vida líquida é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante. As preocupações mais intensas e obstinadas que assombram esse tipo de vida são os temores de ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos, ficar para trás, deixar passar as datas de vencimento, ficar sobrecarregado de bens agora indesejáveis, perder o momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar um caminho sem volta” (2009b, p. 8).

³⁶⁴ *Tudo, ao mesmo tempo e agora*, pois é a velocidade, e não a duração, o que importa, haja vista o fato de que “com a velocidade certa, pode-se consumir toda a eternidade do presente contínuo da vida terrena” (BAUMAN, 2009b, p. 15).

Percebidas, portanto, as características que marcam as incertezas de nossos tempos atuais, é preciso aprofundarmos ainda mais a compreensão da liquidez que consubstancia todo esse cenário de incertezas, trazendo à lume as discussões, a partir das quais, Bauman buscará refletir sobre as bases epistemológicas nas quais identificará a contemporaneidade como um tempo-líquido moderno, seja através do debate que promove sobre a volatilidade³⁶⁵ dos sentimentos humanos, das relações humanas ou, especialmente, do padrão econômico, social e político pautado pelo consumismo de nossos dias.

A modernidade líquida, tal como estruturada sobre as premissas baumanianas pode ser compreendida como um momento de transição, de ruptura, de transformação do Estado nacional, sobretudo, pelo fato dos pressupostos inerentes aos Estados-nações já não se acharem tão claros, nessa realidade, como se achavam alhures, ou seja, as presunções básicas sob as quais o Estado nação se fixou, já não correspondem a realidade.

Sobre essas presunções, pressupostos, do Estado-nação, é preciso, a partir de Hobsbawm (2007, p. 104), identificarmos que dizem respeito a alguns fatos, tais como: primeiro, que o Estado nacional possui mais poder do que qualquer outra singularidade que se ache estruturada dentro de seu território; segundo, que o povo, parte integrante desse Estado, aceita, aprioristicamente, sua autoridade; e terceiro, que só o Estado nacional poderá prestar serviços – manutenção da lei e da ordem, por exemplo – no âmbito dessa sociedade de forma efetiva.

Toda essa construção epistemológica já não guarda mais relação direta com a existência do Estado no século XXI, pois desde meados do século passado para cá, a financeirização dos objetivos do Estado nacional através da imposição de uma agenda neoliberal³⁶⁶, centrada no consumo de massa, cujo pilar racional base está

³⁶⁵ Essa volatilidade dos tempos atuais (tempos sombrios) líquido-modernos, tem a ver com o fato de que, contemporaneamente, compreendemos que “o tempo realmente passa, e o truque é manter o mesmo ritmo dele. Se você não quer afundar, deve continuar surfando, ou seja, continuar mudando, com tanta frequência quando possível, o guarda-roupas, a mobília, o papel de parede, a aparência e os hábitos – em suma, você” (BAUMAN, 2013a, p. 27).

³⁶⁶ Essa agenda neoliberal é trabalhada por Hobsbawm quando discute o fato de que “[...] desde a década de 1970, pelo retorno, por parte de políticos e ideólogos, a um *laissez-faire* ultraradical, que critica o Estado e sustenta que seu papel tem de ser reduzido a qualquer preço”, ou seja, desde esse

assentado nos interesses do mercado³⁶⁷ e não mais, tão somente, na realização do bem comum, do bem público, produziu um cenário de em que “a participação no mercado substitui a participação na política. O consumidor tomou o lugar do cidadão” (HOBSBAMW, 2007, p. 106).

E diante desse contexto, político, social, econômico e, sobretudo, cultural, entendido aqui, como uma realidade líquido-moderna, um tempo de transição e rupturas, que foi entrelaçado às estruturas do Estado nacional – essas que foram construídas num cenário de solidez, sob o qual a modernidade deu origem a um *modus vivendi*, identificado acima, como um elemento estético-moderno do (e para o) *Ser* – podemos compreender, que o nacionalismo inerente a afirmação dos Estados modernos, já não consegue, por si só, mobilizar os indivíduos à organização da vida em sociedade³⁶⁸.

Essa ausência de capacidade de formação, através da figura central do Estado nacional, dos valores que agregam a vida social, produziu – e vem produzindo à medida que esse cenário se agrava – uma precarização das relações e laços humano-sociais, transformando o Estado nacional em um instrumento de desagregação social, de violação dos ideais solidários sob os quais o constitucionalismo moderno, pós-revoluções burguesas, especialmente, o tinha fixado, a partir, por exemplo, do estabelecimento nas cartas constitucionais daí decorrentes, de direitos humano-fundamentais.

momento, enfrentamos a imposição, via interesses do mercado globalizado, de uma premissa que percebe, “[...] mais por convicção teórica do que por evidência histórica, que todo e qualquer serviço que as autoridades públicas podem proporcionar ou são indesejáveis ou podem ser fornecidos pelo mercado de maneira melhor, mais eficiente e mais barata” (2007, p. 105).

³⁶⁷ Hobsbawm ainda discute, nesse ponto, a sobreposição dos interesses do mercado globalizado aos Estado nacional, esse que fora fincado sob a premissa epistemológica moderna de ser um instrumento de realização do bem comum, do bem público, um modelo de organização da vida em sociedade que se daria através da formação de uma identidade – estética – nacional, voltando-se todos os seus esforços para sua realização, mas que hoje já não cumpre mais com tal pressuposto, haja vista que “o ideal da soberania do mercado não é mais um complemento à democracia liberal, e sim uma alternativa a ela. É, na verdade, uma alternativa a todos os tipos de política, pois nega a necessidade de decisões políticas, que são justamente aquelas relativas aos interesses comuns ou grupais que se distinguem da soma das escolhas, racionais ou não, dos indivíduos que buscam suas preferências pessoais” (2007, p. 105-106).

³⁶⁸ Essa é uma perspectiva exposta por Hobsbawm quando afirma, ao discutir o cenário em que o Estado nacional está imerso, que “os dois séculos e meio de crescimento ininterrupto do poder, do alcance, das ambições e da capacidade de mobilizar os habitantes dos Estados territoriais modernos, qualquer que seja a natureza ou a ideologia dos seus regimes, parecem ter chegado ao fim” (2007, p. 106).

Assim, à medida que os interesses individualizantes, globalizantes e mercadocêntricos de uma racionalidade capitalista neoliberal assumem protagonismo no modo como as pessoas, vivendo em sociedade, se portarão e relacionarão umas com as outras, o ideal de formação de uma sociedade a partir das premissas, por exemplo, da solidariedade, passa a ser – pode ser – vista como algo utópico – no sentido de algo que não é materializável no mundo da vida – pois

Em outras palavras, laços e parcerias tendem a ser vistos e tratados como coisas destinadas a serem consumidas, e não produzidas; estão sujeitas aos mesmos critérios de avaliação de todos os outros objetos de consumo. [...]. Se o laço humano, como todos os outros objetos de consumo, não é alguma coisa a ser trabalhada com grande esforço e sacrifício ocasional, mas algo de que se espera satisfação imediata, instantânea, no momento da compra [...] então não faz sentido jogar dinheiro bom em cima de dinheiro ruim, tentar cada vez mais, e menos ainda sofrer com o desconforto e o embaraço para salvar a parceria. [...]. A precariedade da existência social inspira uma percepção do mundo em volta como um agregado de produtos para consumo imediato (BAUMAN, 2001, p. 205-206).

O referido protagonismo está presente, portanto, no fato de que “[...] num planeta aberto à livre circulação de capital e mercadorias, o que acontece em determinado lugar tem um peso sobre a forma como as pessoas de todos os outros lugares vivem, esperam ou supõem viver”, de modo que é possível extrairmos como consequência histórico-social, política e econômica, da realização global dos interesses capitalistas neoliberais do mercado mundial, o fato de que “o bem-estar de um lugar, qualquer que seja, nunca é inocente em relação à miséria de outro” (BAUMAN, 2007, p. 12).

Assim, constatamos um sentimento de ausência acerca da solidariedade, fato que é inerente a sociedade individualizada de nosso tempo, em decorrência do fato de que essa sociedade “[...] caracteriza-se pelo afrouxamento dos laços sociais, esse alicerce da ação solitária. Também é notável por sua resistência a uma solidariedade que poderia tornar esses laços duráveis – e seguros” (BAUMAN, 2008b, p. 32).

É possível percebermos, daí em diante, que a vida em sociedade, a vida do Homem contemporâneo, é uma vida cada vez mais solitária³⁶⁹, indo de encontro com as

³⁶⁹ A dita solidão do Homem contemporâneo acerca de sua existência social, decorre do fato de percebermos o relacionamento social de modo diferente do que percebíamos alhures, pois “como os compromissos de hoje são obstáculos para as oportunidades de amanhã, quanto mais forem leves e superficiais, menor o risco de prejuízos. Agora é a palavra-chave da estratégia de vida, ao que quer

premissas que sustentaram – e sustentam – a compreensão moderna do Estado nacional, haja vista essas se pautarem pelo sentido e ideal de uma vida comunitária, estabelecida através de princípios e valores extraídos da comunidade e afirmados, protegidos e realizados, através da estrutura estatal nacional.

Um dos graves problemas que se desdobram da formação de uma sociedade individualizada, tal como percebido acima, está no fato de que, na individualidade de sua existência, o sujeito está mais propenso a sentir medo³⁷⁰, a se ver refém das probabilidades mais draconianas³⁷¹ para seu bem-estar, e que podem acontecer a qualquer momento, vir de qualquer lugar, inclusive de outras pessoas, tais como, por exemplo, dos refugiados³⁷², dos imigrantes que passam a ser vistos como riscos ao indivíduo líquido-moderno.

Esse medo que toma conta do indivíduo em nosso tempo, é preciso destacar, é um medo de natureza líquida³⁷³, um medo sem raízes, um medo que vem e vai, de modo que, mesmo sendo assustador, é possível compreendermos que ele se dissipará como todos os demais medos do passado, pois sua racionalidade está atrelada ao

que essa estratégia se aplique e independente do que mais possa sugerir” (BAUMAN, 2001, p. 204). E isso é assim, pois “no mercado de consumo, os produtos duráveis são em geral oferecidos por um período de teste; a devolução do dinheiro é prometida se o comprador estiver menos que totalmente satisfeito” (BAUMAN, 2001, p. 205), de modo que, a partir de então, é possível concluirmos que, analogicamente a racionalidade entre a produção da mercadoria e seu consumo, os relacionamentos humanos estão cada vez mais porosos, individualizados, pois “ao contrário da produção, o consumo é uma atividade solitária, irremediavelmente solitária, mesmo nos momentos em que se realiza na companhia de outros” (BAUMAN, 2001, p. 206).

³⁷⁰ Ao discutir o sentimento do medo nos dias atuais, na contemporaneidade da vida líquido-moderna, Bauman chega à conclusão de que “Medo é o nome que damos a nossa incerteza: nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito – do que pode e do que não pode – para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance” (2008b, p. 8).

³⁷¹ Quanto mais “[...] difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço nem motivo claros” (BAUMAN, 2008b, p. 8) for a origem do medo, mais assustador ele nos parecerá, pois nos assombrará sem que haja uma explicação percebível, nos ameaçará e será vislumbrada e vista em todo lugar, tal e qual a pessoa perdida na floresta a noite, que vê em folhas secas, em galhos retorcidos, animais, insetos, prontos a lhe causar mau.

³⁷² Segundo Bauman, os refugiados são identificados como risco aos indivíduos presentes nos Estados nacionais, a ponto de lhe produzirem o medo, bem como todas as respostas daí decorrentes, pois “além de representarem o grande desconhecido que todos os estranhos em nosso meio encarnam, esses forasteiros em particular, os refugiados, trazem os ruídos distantes da guerra e o mau-cheiro de lares destruídos e aldeias arrasadas que lembram aos estabelecidos com que facilidade o casulo de sua rotina segura e familiar (segura porque é familiar) pode ser penetrado e rompido, e como deve ver ilusória a proteção proporcionada por sua posição na sociedade” (2007, p. 54-55).

³⁷³ A liquidez dos medos contemporâneos, surge do fato de que “nossa vida está longe de ser livre do medo, e o ambiente líquido-moderno em que tende a ser conduzida está longe de ser livre de perigos e ameaças. A vida inteira é agora uma longa luta, e provavelmente impossível dos medos contra os perigos, genuínos ou supostos, que nos tornam temerosos” (BAUMAN, 2008b, p. 15).

ideal de porosidade e flexibilidade que, assim como a vida líquida, imposta pelo ritmo frenético que toma conta da sociedade contemporânea, e que nos introduziu à lógica de uma existência fluida, estabelecida através da substituição rítmica – dia-após-dia –, nos permite compreender que um desafio, um hábito do sujeito – sempre provisórios e passageiros – logo darão lugar a outros – também provisórios e passageiros.

O medo líquido de nosso tempo, portanto, acaba produzindo um cenário em que uma das poucas certezas de nossa contemporaneidade, está no fato de que sentiremos medo face a algum dos elementos de nosso cotidiano (morte, desemprego, imigrantes, violência, etc.), haja vista o fato de que “as oportunidades de ter medo estão entre as poucas coisas que não se encontram em falta nessa nossa época, altamente carente em matéria de certeza, segurança e proteção. Os medos são muitos e variados” (BAUMAN, 2008b, p. 31).

Podemos extrair de toda essa discussão o fato de nossos dias atuais serem reflexos da leveza da modernidade líquida, que vem se estruturando em substituição da modernidade pesada e sólida sobre a qual o Estado nacional se construiu nos últimos cinco séculos, um momento em que os olhares dos Estados deixam de se virar para aspectos pesados e sólidos do passado, tais como a busca pela conquista territorial, dos primeiros séculos da era moderna, para se preocupar com a expansão macroeconômica de uma realidade cada vez mais abstrata, virtual, veloz e instantânea³⁷⁴.

Se de um lado a modernidade se inicia atrelada a busca pela expansão territorial, pela colonialidade do poder imposta, a partir do colonizador europeu do centro hegemônico do poder à realidade das periferias desse centro, dentre elas, especialmente, a realidade sul-latino-americana, portanto, podemos compreendê-la como uma fase territorial³⁷⁵, pesada, sólida – uma fase do *hardware* –, cuja realidade se identificava

³⁷⁴ É possível compreendermos essa instantaneidade como algo que “[...] aparentemente se refere a um movimento muito rápido e a um tempo muito curto, mas de fato denota a ausência do tempo como fator do evento e, por isso mesmo, como elemento no cálculo do valor. O tempo não é mais o desvio na busca, e assim não mais confere valor ao espaço. A quase instantaneidade do tempo do software anuncia a desvalorização do espaço” (BAUMAN, 2001, p. 149).

³⁷⁵ Ao analisar o debate cultural em um contexto de liquidez, Bauman destaca que o estabelecimento do Estado-nação no início da racionalidade moderna, “[...] logo enfrentou a necessidade urgente de buscar novos territórios além de suas fronteiras; territórios capazes de absorver o excesso de

por meio da compreensão racional do espaço, do estático, do perene, de um capitalismo de produção enraizado³⁷⁶ no *chão da fábrica*.

De outro, a modernidade líquida, se constrói e se globaliza a partir de uma premissa leve, líquida, virtual – uma fase do *software* –, consubstanciada pelo ideal da volatilidade, da flexibilidade, do instantâneo, de um capitalismo de consumo, sem raízes, sem compromissos, maleável tanto quanto necessário para sua realização, o que nos impõe perceber o contexto atual como sendo um tempo onde o “[...] mundo é percebido como múltiplo, complexo e rápido e, portanto, como ambíguo, vago ou plástico” (BAUMAN, 2001, p. 148).

Essa leveza e maleabilidade de nossos dias pode ser percebida quando discutimos também, por exemplo, o papel da cultura – do ideal cultural – no âmbito de uma busca contemporânea pela compreensão das relações humanas – sócio-político-econômicas – haja vista que, na realidade líquido-moderna, o referido papel dos debates culturais, sob os quais percebíamos os fundamentos para uma análise cultural, ter sido alterado.

Quando voltamos os olhos para o passado e buscamos identificar a ascensão de um debate cultural, por exemplo, na formação de uma estética moderna, eurocêntrica, homogênea e uniforme, a ser universalizada através da formação e, sobretudo, da imposição de uma identidade nacional a todos aqueles povos que, porventura, não partilhavam das mesmas premissas racionais, físicas, epistemológicas que o centro hegemônico, é possível que identifiquemos o valor da cultura como um importante mecanismo de solidificação, de equilíbrio, desse cenário.

população que ele não conseguia mais acomodar dentro de seus próprios limites” (2013a, p. 14), o que corrobora a perspectiva da solidez territorial da modernidade em suas bases epistemológicas, em comparação com a leveza e fluidez de nossos dias atuais.

³⁷⁶ Acerca da relação entre uma modernidade pesada e uma modernidade leve, bem como da discussão sobre um capitalismo fabril, fruto de uma realidade sólido-moderna, e de sua relação com o contexto atual em que estamos inseridos, é importante destacarmos que o mercado, o capital e o trabalho, no cenário político-social de uma modernidade pesada, estavam trancafiados em uma gaiola de ferro, sem a possibilidade de se soltar, de modo que, diante disso, é possível identificarmos que “a modernidade leve permitiu que um dos parceiros saísse da gaiola. A modernidade sólida era uma era de engajamento mútuo. A modernidade fluida é a época do desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil. Na modernidade líquida mandam os mais escapadiços, os que são livres para se mover de modo imperceptível” (BAUMAN, 2001, p. 153).

Contudo, atualmente, a cultura perde essa força quando nos deparamos com a liquidez de nossos tempos³⁷⁷, que transformaram a modernidade, modificando-a de uma fase sólida para uma fase líquida, de modo que nesse sentido, “[...] em tempos líquido-modernos, a cultura [...] é modelada para se ajustar à liberdade individual de escolha e à responsabilidade, igualmente individual, por essa escolha” (BAUMAN, 2013a, p. 17).

A individualidade, portanto, passa a ser o *modus vivendi* sob o qual a liquidez se pautará, de modo que, a partir de então, tem-se deixado de lado o sentido de agrupamento entre os sujeitos, inerente ao ideal cultural de outrora³⁷⁸, pois, a cada dia mais, se percebe que

A modernidade líquida é a arena de uma batalha constante e mortal travada contra todo tipo de paradigma – e, na verdade, contra todos os dispositivos homeostáticos que servem ao conformismo e à rotina, ou seja, que impõem a monotonia e mantêm a previsibilidade (BAUMAN, 2013a, p. 17).

Os efeitos daí extraídos são deletérios para a compreensão do ideal cultural, pois nesse momento da história humana, a cultura deixou de ser um elemento de estímulo a transformações inerentes ao debate intercultural, multicultural, e passou a ser vista como um elemento de conservação, de tranquilização³⁷⁹, da fluidez de nossos dias.

A cultura em nossos dias, neste sentido, não tem servido para discutirmos, por exemplo, os problemas que decorrem as estratificações e divisões das classes

³⁷⁷ E essa perda ocorre em decorrência do fato de que atualmente estamos inseridos em uma realidade sócio-política, em que “dissolver tudo que é sólido tem sido a característica inata e definidora da forma de vida moderna desde o princípio; mas hoje, ao contrário de ontem, as formas dissolvidas não devem ser substituídas (e não o são) por outras formas sólidas – consideradas aperfeiçoadas, no sentido de serem até mais sólidas e permanentes que as anteriores, e portanto até mais resistentes à liquefação. No lugar de formas derretidas e, portanto, inconstantes, surgem outras, não menos – se não mais – suscetíveis ao derretimento e, portanto, também inconstantes” (BAUMAN, 2013a, p. 16).

³⁷⁸ Segundo Quijano, ao discutirmos a ideia de ordem cultural, é possível extrairmos daí uma compreensão a partir da qual se percebe que “[...] nenhuma ordem cultural determinada, em uma determinada sociedade, existe como uma massa de elementos separados e inorganicamente conjugados, senão, constituem núcleos estruturalmente articulados que por sua vez se integram do mesmo modo com outros. As relações que tem lugar nessa estruturação são, normalmente, de hierarquização, de subordinação de uns elementos a outros, de convergência ou de conflito, em diversos modos e ganhos” (2014b, p. 672 – *tradução nossa*).

³⁷⁹ Diante disso, é importante ressaltar também que “as forças que impulsionam a gradual transformação do conceito de cultura em sua encarnação líquido-moderna são as mesmas que favorecem a libertação dos mercados de suas limitações não econômicas, sobretudo sociais, políticas e étnicas” (BAUMAN, 2013a, p. 20).

sociais, inerentes à desigualdade globalizada entre o centro hegemônico do poder – colonialidade do poder – e sua periferia.

Mas, ao contrário e tão somente, tem servido aos interesses de um mercado de consumo, orientado para a rotatividade, a flexibilidade, o imediatismo, o individualismo, ou seja, hoje a cultura tem se afastado de qualquer exigência ou padrão rígidos, de modo que “[...] aceita todos os gostos com imparcialidade e sem uma preferência unívoca, com flexibilidade de predileções (o termo politicamente correto com que hoje se designa a falta de coragem), com impermanência e inconsequência da escolha” (BAUMAN, 2013a, p. 18).

De modo que as tarefas que a cultura se incumbia, uma a uma, têm perdido importância, haja vista que, ou foram abandonadas ou passaram a ser concretizadas de outro modo, com outras ferramentas – as ferramentas do mercado global, fruto do capitalismo neoliberal e consumista – ou seja, é possível percebermos, portanto, que “a cultura hoje se assemelha a uma das seções de um mundo moldado como uma gigantesca loja de departamentos em que vivem, acima de tudo, pessoas transformadas em consumidores” (BAUMAN, 2013a, p. 20).

Assim, com a liquidez afrouxando cada vez mais os laços sociais, é possível percebermos que os nossos dias passam a ser tomados por várias formas de *fascismos sociais*³⁸⁰, que se descambam da porosidade com que o individualismo, inerente à modernidade líquido-moderna da sociedade capitalista, neoliberal e de consumo de massa, se estabeleceu como premissa racional dos relacionamentos humanos atuais – instantâneos.

Sobre esses fascismos sociais, importantes são as colocações de Santos (1998) sobre seus desdobramentos, uma vez que o referido autor estabelece a existência,

³⁸⁰ O *fascismo societal* – expressão essa usada por Santos (1998) – que toma conta de nossos dias não possui a mesma estrutura epistemológica, a mesma natureza política, do fascismo das primeiras décadas do século passado, mas ao contrário, possui como característica central, o fato de se portar mais como um modelo social do que um modelo ideológico da política contemporânea. Isso nos fica claro quando observamos que, “em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, promove a democracia até ao ponto de não ser necessário, nem sequer conveniente, sacrificar a democracia para promover o capitalismo. Trata-se, pois, de um fascismo pluralista e, por isso, de uma forma de fascismo que nunca existiu” anteriormente (SANTOS, 1998, p. 23).

em nossos dias, de seis formas de realização e identificação desse cenário social fascista, potencializado, tal como discutiremos por toda essa parte do trabalho, pelo modelo econômico neoliberal, capitalista, globalizado a partir dos interesses financeiros e individuais, de uma sociedade centrada no consumo de massa.

A primeira forma de fascismo social decorrente do referido cenário de nossos tempos sombrios, diz respeito àquilo que Santos chamará de fascismo do apartheid social, haja vista tratar-se “[...] da segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas” (1998, p. 23), ou seja, uma divisão social que coloca do outro lado da linha abissal das desigualdades, na periferia, no sul global, a incivilidade, a selvageria do Estado de Natureza tal como previsto na obra de Thomas Hobbes do século XVII.

Ao separarmos as pessoas através de uma premissa fascista, estamos impondo a todos aqueles que ficam do lado dos selvagens, uma perspectiva de possíveis violadores dos direitos daqueles que permaneceram deste lado da linha, ou seja, a vida na civilização é uma vida sob constante ameaça dos estranhos, dos diferentes, dos diversos, do *outro*³⁸¹, daquele que não carrega as mesmas premissas vitais e civilizatórias que *nós*, que *Eu*.

É desse contexto de *apartheid social* – descrito acima a partir dos debates estabelecidos por Santos (1998) como a primeira forma do que chamou de *fascismo societal* – que nos será possível compreender a segunda forma desse *modus vivendi* fascista contemporâneo, apontada pelo citado autor como o fascismo do Estado paralelo.

³⁸¹ É nesse ponto que Bauman e Lyon, ao discutirem a liquidez com que estabelecemos as premissas da vigilância em nossos dias sombrios, de medos líquidos, de valores e sentimentos para com nosso semelhante que se desfazem tão rápido como o apagar de uma luz, estabelecerão que nesse cenário de medos difusos, de vigilância extrema, acaba sendo necessário segregar, para o outro lado da linha abissal que separa os civilizados dos incivilizados – selvagens –, estigmatizando todos aqueles que porventura carregarem consigo características que, em nossos tempos sombrios, os fazem pessoas perigosas, tais como, sua cor de pele, corte de cabelo, religião, modo de se vestir, entre outras, pois “[...] o Outro é um vizinho, um transeunte, um vadio, um espreitador, em última instância, qualquer estranho. Mas então, como todos sabemos, os moradores das cidades são estranhos entre si, e todos somos suspeitos de portar o perigo; assim, todos nós, em algum grau, queremos que as ameaças flutuantes, difusas e incontroladas sejam condensadas e acumuladas num conjunto de suspeitos habituais” (2013, p. 98).

Ou seja, o fascismo de um modelo estatal que, dia após dia – e cada vez mais tem sido assim em sua atuação – tem agido ao arremedo da lei, distanciando o direito legislado, normatizado, das práticas do cotidiano da administração pública, pois

[...] em tempo de fascismo societal o Estado paralelo assume uma nova forma. Consiste num duplo padrão da ação estatal nas zonas selvagens e nas zonas civilizadas. Nas zonas civilizadas, o Estado age democraticamente, como Estado protetor, ainda que muitas vezes ineficaz ou não confiável. Nas zonas selvagens, o Estado age fascistamente, como Estado predador, sem qualquer veleidade de observância, mesmo aparente, do direito (SANTOS, 1998, p. 24).

De outro lado, a terceira forma do *fascismo societal* que toma conta de nossa contemporaneidade, especialmente nas realidades periféricas e subdesenvolvidas, como àquelas percebidas a partir de uma rápida análise dos países latino-americanos – uma realidade muito próxima da quase totalidade dos países do *Sul global*, a periferia do mundo – diz respeito ao que o citado autor chamará de fascismo paraestatal³⁸², reverberado em um momento histórico em que funções e prerrogativas estatais importantes (monopólio da força para coerção dos desvios sociais, regulação social, etc.), são usurpadas por atores sociais poderosíssimos – o mercado capitalista global em toda sua estrutura mercadocêntrica.

A quarta forma de *fascismo societal* destaca por Santos, diz respeito ao que chamou de fascismo populista, ou seja, a construção de uma ilusão à grande maioria das pessoas de que elas possuirão acesso às mais diversas formas de consumo, das sociedades do centro hegemônico, consistindo, assim, na realização da democratização daquilo que na sociedade capitalista é indemocratizável, o que se deu, como dito, “[...] através de dispositivos de identificação imediata com formas de

³⁸² É importante destacar sobre o fascismo paraestatal destacado acima, que o mesmo se desdobrará em duas vertentes principais, quais sejam: o fascismo contratual e o fascismo territorial. Sobre o fascismo paraestatal contratual, Santos concluirá que “o fascismo contratual é o que ocorre nas situações em que a diferença de poder entre as partes no contrato de direito civil é de tal ordem que a parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam. O projeto neoliberal de transformar o contrato de trabalho num contrato de direito civil como qualquer outro configura uma situação de fascismo contratual” (1998, p. 24). Na outra ponta, ao debater sobre o fascismo paraestatal territorial, Santos destaca que “[...] o fascismo territorial que existe sempre que atores sociais com forte capital patrimonial retiram ao Estado o controle do território onde atuam ou neutralizam esse controle, cooptando ou violentando as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses” (1998, p. 25).

consumo e estilos de vida que estão fora do alcance da maioria da população” (SANTOS, 1998, p. 25).

A penúltima forma do citado modelo fascista, deriva do que Santos chamará de *fascismo da insegurança*, ou seja, um tipo de fascismo que surge do estabelecimento, a partir da difusão em massa, de um sentimento de insegurança, de medo no cotidiano das pessoas, especialmente, daquelas que são vulnerabilizadas pelas precárias relações de trabalho, de modo que é possível compreendermos esse sentimento de insegurança, de incerteza, não só quanto ao presente, mas, sobretudo, quanto ao futuro, através do desdobramento de duas ilusões, uma retrospectiva e outra prospectiva.

A ilusão retrospectiva do fascismo da insegurança, atuará como instrumento de acentuação da memória da insegurança – afinal de contas, “[...] a batalha contra o crime é apresentada como um excitante espetáculo midiático-burocrático” (BAUMAN, 2008b, p. 189) –, o que sempre virá atrelado com a perspectiva, cada dia mais globalizada³⁸³, da ineficiência dos serviços estatais.

Ou seja, uma ineficiência acerca daquilo que o Estado deveria fazer – ou ter feito – para evitar as condutas que mergulharam seu povo nesse contexto de insegurança, fato que gerará no indivíduo – especialmente naqueles integrantes de realidades como as sul-latino-americanas, de países periféricos – um sentimento, frente a sua relação com o Estado, de raiva, de descontentamento, haja vista não ter retorno, do mínimo que seja, de tudo aquilo que o Estado lhe *toma* sob a batuta tributária³⁸⁴.

³⁸³ Acerca da globalização e de seus efeitos da difusão dos medos contemporâneos, Bauman chama atenção para o fato de que “[...] a globalização é um processo parasitário e predatório que se alimenta da energia extraída dos corpos dos Estados-nação e outros dispositivos de proteção de que seus súditos já usufruíram (e dos quais ocasionalmente foram vítimas) no passado” (2008b, p. 189-1900).

³⁸⁴ Todo esse cenário em que o fascismo da insegurança nos remete, especialmente a partir dessa premissa retrospectiva, nos conduzirá, na esteira de uma sociedade globalizada, estruturada sobre, e a partir, dos interesses do capital, do mercado neoliberal, a formação de um grande nicho mercadológico, ou seja, a insegurança, o sentimento de medo, de desesperança por parte das pessoas, acaba virando negócio, um negócio muito lucrativo, pois “enquanto a proteção pessoal se tornou um grande ponto de venda, talvez o maior, nas estratégias de marketing de mercadorias de consumo, a garantia da lei e ordem, cada vez mais confinada à promessa de proteção pessoal, se tornou um grande ponto de venda, talvez o maior, tanto nos manifestos políticos quanto nas campanhas eleitorais – ao mesmo tempo em que as ameaças à segurança pessoal foram promovidas à posição de grande trunfo, talvez o maior, na guerra de audiência dos veículos de comunicação de massa, aumentando ainda mais o sucesso dos usos comerciais e políticos do medo” (BAUMAN, 2008b, p. 188).

De outro lado, pelas ilusões prospectivas do fascismo da insegurança, é possível percebemos que tais ilusões “[...] visam criar horizontes de segurança produzidos no setor privado inflacionados pela invisibilização de certos riscos e pela ocultação das condições de prestação de segurança” (SANTOS, 1998, p. 26), a ponto de em nossos tempos, o *reduto* da segurança, ser o paraíso para todos aqueles que possuem meios de arcar com seu alto custo de manutenção³⁸⁵.

Por fim, a sexta e última forma – talvez a mais draconiana delas³⁸⁶ – de *fascismo societal* destacada por Santos (1998, p. 26-27), está no que chamou de fascismo financeiro, ou seja, um tipo de fascismo que está atrelado aos mercados financeiros de valores e moedas, a partir da formação globalizada³⁸⁷, de um cenário político-

³⁸⁵ Tendo discutido a vida contemporânea nas cidades, a partir do debate sobre a confiança e o medo de se viver em um cenário cada dia mais multifacetado e plural, Bauman destaca que em nossos tempos atuais, “[...] a nova estética da segurança decide a forma de cada tipo de construção, impondo uma lógica fundada na vigilância e na distância. Todos que têm condições adquirem seu apartamento num condomínio: trata-se de um lugar isolado que fisicamente se situa dentro da cidade, mas, social, e idealmente, está fora dela” (2009a, p. 39). Conduto, é preciso destacar que esse movimento, tem seu preço, pois “[...] como bem sabemos, as cercas têm dois lados. Dividem um espaço antes uniforme em dentro e fora, mas o que é dentro para quem está de um lado da cerca é fora para quem está do outro” (BAUMAN, 2009a, p. 39), de modo que o sentido de viver em comunidade tem sido, dia após dia, perdido nessa imensidão de individualidades que se tornou os tempos sombrios em que estamos mergulhados, “uma vez que a multiforme e plurilinguística cultura do ambiente urbano na era da globalização se impõe – e, ao que tudo indica, tende a aumentar –, as tensões derivadas das estrangeiridade incômoda e desorientadora desse cenário acabarão, provavelmente, por favorecer as tendências segregacionistas” (BAUMAN, 2009a, p. 43). Essa tendência é identificada pelo citado autor como mixofobia, o medo de se misturar com a diferença, a ponto desse medo se manifestar como o impulso através do qual as ilhas de identidade – os condomínios fechados, por exemplo – atuais, produzir uma “comunidade de semelhantes”, o que “[...] é um sinal de retirada, não somente da alteridade que existe lá fora, mas também do empenho na interação interna, que é viva, embora turbulenta, fortalecedora, embora incômoda” (BAUMAN, 2009, p. 45).

³⁸⁶ É a conclusão que chega Santos ao destacar que “esta forma de *fascismo societal* é a mais pluralista na medida em que os movimentos financeiros são o produto de decisões de investidores individuais ou institucionais espalhados por todo o mundo e, aliás, sem nada em comum senão o desejo de rentabilizar os seus valores. Por ser o mais pluralista é também o fascismo mais virulento porque o sem tempo-espaço é o mais refratário a qualquer intervenção democrática. [...]. E não esqueçamos que de cada cem dólares que circulam diariamente no globo apenas dois pertencem à economia real. Os mercados financeiros são uma das zonas selvagens do sistema mundial, se não mesmo a mais selvagem. A discricionariedade no exercício do poder financeiro é total e as consequências para os que são vítimas dele – por vezes, povos inteiros – podem ser arrasadoras” (1998, p. 27).

³⁸⁷ É dessa perspectiva globalizada do mercado financeiro mundial, que podemos concluir que “o poder agora existe num espaço global e extraterritorial, mas a política, que antes ligava interesses individuais e públicos, continua local, incapaz de agir em nível planetário. Sem controle político, o poder torna-se fonte de grande incerteza, enquanto a política parece irrelevante para os problemas e temores da vida das pessoas” (BAUMAN e LYON, 2013, p. 13), de modo que a estruturas nacional, ocidental, eurocêntrica e colonial, estabelecida como estética moderna ao Estado, já não tem dado conta de produzir as alterações e a conseguir a permanência daquilo que precisa ser alterado ou daquilo que precisa ser mantido, pois os influxos políticos, econômicos e sociais, desse contexto macroeconômico líquido, a impedem.

econômico em que há predominância da especulação financeira³⁸⁸, de uma economia de neoliberal³⁸⁹.

Esse fascismo, tem atrelado a si, a compreensão de que a economia deve ser compreendida sempre, como instância primária da existência social, das relações humanas em sociedade, o que lhe imputa uma matriz eurocêntrica, já que essa, ao estabelecer, no âmbito do Estado nacional moderno, a premissa do capitalismo como substrato básico desse modelo estatal, especialmente, a partir da ascensão burguesa sete e oitocentista, que fez eclodir o ideal econômico como a raiz de todas as necessidades e anseios sociais.

A matriz eurocêntrica, portanto, sob a qual o fascismo financeiro se estabelece, nos permite compreender o fato que existe, mesmo que implicitamente, uma proposta moderna, que carrega todas as características descritas acima, de radicar o discurso político, social e cultural, ao debate econômico,

[...] seja como sua instância material natural, eixo da ordem social, como no liberalismo, ou como fundamento material que dá, não só sustento, senão determinação e origem ao conjunto da existência social, como na versão eurocêntrica da herança de Marx, que se conhece como materialismo histórico (QUIJANO, 2008b, p. 14 – *tradução nossa*).

Um dos exemplos mais claros para identificarmos o funcionamento desse contexto fascista, está na atuação das empresas privadas globais de avaliação – *rating*³⁹⁰ –

³⁸⁸ Segundo Quijano, um dos efeitos dessa especulação financeira está no fato de que ela produz a formação de um sentido de vida, cujo motor acaba sendo o consumo de um estilo de vida, uma vez que, segundo ele, “a especulação no capitalismo, por seu próprio caráter está dirigida, antes de tudo, à produção de uma intersubjetividade voltada a aceitar como não só desejáveis, senão necessários, as engenhosas formas de atividade que são produzidas para o mercado. [...] a mercadoria não é tanto um objeto, um produto tangível, senão um serviço, um mundo, uma imagem, um estilo, um modo de viver. A subjetividade, a intersubjetividade, é o centro do mercado e o objeto mesmo do mercado” (2014g, p. 15 – *tradução nossa*). Desse modo, “a colonialidade do poder tem sido notavelmente útil e eficaz para levar as promessas desse horizonte de sentido ao pântano da estultícia que flui das promessas do neoliberalismo” (QUIJANO, 2014g, p. 16 – *tradução nossa*).

³⁸⁹ A partir de então, podemos observar que existe uma distinção muito clara entre os liberais dos tempos sólidos modernos, e os neo(liberais) dos tempos líquidos de nossa atualidade, pois para os primeiros “a liberdade individual precisa de proteção coletiva”, já para os neoliberais “[...] atuais e autoprotetores porta-vozes do liberalismo” o óbvio é o oposto, ou seja, “[...] a liberdade individual precisa do despedaçamento de todas as redes protetoras coletivamente tecidas – parcialmente, porque as redes dificultam os atos autoprotetores, mas, principalmente, porque elas são dispendiosas (isto é, seus custos de manutenção reduzem o montante de dinheiro à mão disponível para os indivíduos voltados para a autoproteção)” (BAUMAN, 1998a, p. 253-254).

³⁹⁰ São, atualmente, seis as agências internacionais de avaliação econômica dos Estados nacionais: *Moody's*; *Securities and Exchange Commission*; *Standard and Poor's*; *Fitch Investors Services*; *Duff*

dos Estados nacionais que, internacionalmente credenciadas para avaliar o momento financeiro dos Estados e, via de consequência, analisar os riscos e as oportunidades de investimentos que podem oferecer ao mercado financeiro – especulativo – mundial, usam critérios, em grande medida arbitrários, já que, por serem pessoas jurídicas privadas, não promovem um debate global sobre os mecanismos de avaliação.

Assim, após compreendermos como a realidade líquido-moderna pode nos expor à presença de um cenário repleto de condutas e modos de agir fascistóides, podemos estabelecer que as transformações pelas quais a sociedade contemporânea passou no século XX, especialmente, aquelas decorrentes da ascensão de um processo político-econômico neoliberal, individualista, centrado na globalização dos interesses do mercado financeiro e refletidas num cenário de consumo de massa e de virtualização das relações humanas, acabou introduzindo o caráter líquido desse contexto, a algumas circunstâncias ínsitas a vida em sociedade, tais como: o amor, o medo – e a vigilância daí decorrente –, a cultura, a identidade, a comunidade, entre outras.

Todo esse processo de transformação, a partir de então, nos fez mergulhar em uma realidade de mal-estar pós-moderno, que diferente do mal-estar moderno dos tempos sólidos, identificado pela estreiteza com que a liberdade escapava, rumo a felicidade individual – objetivo maior de todos nós que viemos à vida – às rígidas estruturas de segurança estabelecidas esteticamente, especialmente, por meio do Estado nacional, “[...] provém de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais³⁹¹” (BAUMAN, 1998a, p. 10).

and Phelps e Thomas Bank Watch – IBCA. Essas agências, tal como destaca Santos, através de um simples rumor acerca de uma próxima avaliação negativa de um dado país, poderão “[...] provocar enorme convulsão no mercado de valores de um país [...]” (1998, p. 29). Uma característica comum das supracitadas empresas de qualificação mercadológica dos Estados nacionais, é o fato de que todas estão localizadas em países pertencentes ao norte global, países hegemônicos, que dominam o mercado globalizado mundial através do que já destacamos acima como colonialidade do poder, de modo que é possível concluirmos sobre isso que “o fascismo financeiro em suas várias formas e âmbitos é exercido por empresas privadas cuja ação está legitimada pelas instituições financeiras internacionais e pelos Estados hegemônicos. São um fenômeno híbrido paraestatal e supraestatal. A sua virulência reside no seu potencial de destruição, na sua capacidade para lançar no estado natural da exclusão países pobres inteiros” (SANTOS, 1998, p. 30).

³⁹¹ Assim, é possível percebermos que “dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar” (BAUMAN, 1998a, p. 9).

É importante destacar nesse ponto também, que a própria racionalidade moderna, inerente a formação de uma estética moderna, de um *modus vivendi* moderno, deve ser compreendida como uma racionalidade de mudança, ou seja, com a transição, tal como destaca acima, do medieval para a modernidade, o período que ascendeu daí, é marcado por dismantelamentos da ordem tradicional, ínsita a antiguidade e ao medieval, de modo que a estrutura moderna do ser, o fez se deparar com um sempre começo, com um começo permanente³⁹².

O pensamento moderno, portanto, ao construir as bases modernas sobre a constante transformação – desde que essa transformação respeitasse os interesses do norte global e a ele estivesse atrelada em suas necessidades político, sociais e, sobretudo, econômicas – nos permite visualizar a modernidade, desde suas origens, mas, principalmente, em nossos tempos atuais líquidos, como um período que já nasceu fadado a *morrer*³⁹³, e são os mal-estares de nosso contexto atual, os resultado desse caminho ao término, que é inerente ao pensamento, em mutação, moderno.

Portanto, a modernidade pode ser vista como um momento em que, a partir da premissa eurocêntrica, se estabeleceu uma sociedade moderna, que identificava a si mesma, como uma atividade cultural, ou seja, como uma atividade de civilização³⁹⁴

³⁹² Essa permanência, constância, é o motor sob o qual a estrutura da sociedade de consumo está assentada, ou seja, é a partir do desejo insaciável do mercado de consumo de nossos tempos, que a estrutura neoliberal do capitalismo contemporâneo repousou, haja vista que o modelo estabelecido para o mercado global, é de um “[...] mercado inteiramente interessado em manter essa procura do consumidor e vigorosamente interessado em manter essa procura permanentemente insatisfeita, prevenindo, assim, a ossificação de quaisquer hábitos adquiridos, e excitando o apetite dos consumidores para sensações cada vez mais intensas e sempre novas experiências” (BAUMAN, 1998a, p. 23).

³⁹³ Segundo Bauman, ao discutir sobre isso em obra intitulada *O Mal-estar da Pós-Modernidade*, é possível visualizarmos que “no mundo moderno, notoriamente instável e constante apenas em sua hostilidade a qualquer coisa constante, a tentação de interromper o movimento, de conduzir a perpétua mudança a uma pausa, de instalar uma ordem segura contra todos os desafios futuros, torna-se esmagadora e irresistível. Quase todas as fantasias modernas de um mundo bom foram em tudo profundamente antimodernas, visto que visualizaram o fim da história compreendida como um processo de mudança. Walter Benjamin disse, da modernidade, que ela nasceu sob o signo do suicídio; Sigmund Freud sugeriu que ela foi dirigida por Tânatos – o instinto da morte” (1998a, p. 21).

³⁹⁴ Essa atividade de civilização, pensada sobre si, só foi imaginada pela sociedade moderna, de modo que, seja como cultura, seja como civilização, a modernidade pode ser compreendida como “[...] mais ou menos beleza (essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização), limpeza (a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização) e ordem (ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão)” (BAUMAN, 1998a, p. 7-8). Contudo, é importante destacar, a partir de então, que “nada predispõe naturalmente os seres humanos a procurar ou preservar a beleza, conservar-se limpo e observar a rotina chamada ordem” (BAUMAN, 1998a, p. 8), a ponto de que é possível,

que, se viu como um processo de transformação do bárbaro em civilizado, de modo que esse padrão deveria ser universalizado a todos os demais povos – como o foi, especialmente, a partir da conquista da América em 1492³⁹⁵, haja vista o fato de que

Os seres humanos precisam ser obrigados a respeitar e apreciar a harmonia, a limpeza e a ordem. Sua liberdade de agir sobre seus próprios impulsos deve ser respeitada. A coerção é dolorosa: a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos (BAUMAN, 1998a, p. 8).

A civilidade humana, neste sentido, antes de se tornar um atributo privado de cada indivíduo, deve ser compreendida como um processo de aprendizagem de natureza coletiva, ou seja, uma característica que está, iminentemente, atrelada ao contexto de nossa vida em sociedade, de nossa existência coletiva, sem a qual a apreensão privada e a prática individualizada, não seriam possíveis.

Atualmente a modernidade líquida que nos impõe determinados modos de relacionamento humano, de comportamento face aos outros indivíduos – sejam aqueles culturalmente semelhantes a nós, ou os estranhos que batem às nossas portas, fugindo do flagelo da fome, do contexto das guerras, em busca de melhores condições de vida para si e seus familiares³⁹⁶ – deve ser compreendida tal como destacado em nota de rodapé acima, como um momento em constante – e cada vez mais rápido isso ocorre – mutação.

entendida essa inexistência acerca da predisposição a beleza, limpeza e ordem (elementos configuradores do *ser* moderno), concluímos que a modernidade é fruto de uma construção, tal como discutida acima, de base epistemológica e racional eurocêntrica, colonial, hegemônica e, mais recentemente, capitalista de corte liberal – e hoje, neoliberal – centrada na premissa do *hiperconsumo*.³⁹⁵ O padrão civilizacional eurocêntrico, premissa estética para identificação daqueles reconhecidos como civilizados, de todos os demais, selvagens e bárbaros, passou a ser universalizado, especialmente, através da conquista da América em 1492, pois “[...] em certas situações, a preocupação com os estranhos assumiu um papel particularmente importante entre as muitas atividades abrangidas no cuidado diário da pureza, da renovação de um mundo habitável e organizado. Isso aconteceu assim que o trabalho de purificação e colocação em ordem se tornara uma atividade consciente e intencional, quando fora concebido como uma tarefa, quando o objetivo de limpar, em vez de se manter intacta a maneira como as coisas existiam, tornou-se mudar a maneira como as coisas ontem costumavam ser, criar uma nova ordem que desafiasse a presente; quando, em outras palavras, o cuidado significou a introdução de uma nova ordem, ainda por cima, artificial – construindo, por assim dizer, um novo começo” (BAUMAN, 1998a, p.19-20).

³⁹⁶ Um dos principais fatores para tal contexto de fuga em busca de uma nova realidade de vida, pode ser compreendido a partir dos contextos de violência urbana exacerbada, fruto daquilo que Sassen chama de *Expulsions*, pois segundo ela “a extrema violência é uma condição central para explicar essas migrações, assim como o são trinta anos de políticas de desenvolvimento internacional que deixaram muitos habitats mortos (devido à mineração, às apropriações de terras para a expansão latifundiária e à monocultura agrícola) e expulsaram comunidades inteiras de seus territórios” (2016, p. 31).

A premissa neoliberal, centrada nos interesses do sistema financeiro mundial, cujo centro hegemônico, norte-global, impõe a cartilha sob a qual as periferias mundiais, especialmente, a latino-americana, deverá seguir, estabeleceu que o critério de pureza civilizacional – a estética do belo, do correto, do limpo e do ordenado – a ser alcançada em nossos dias se dará através dos influxos e determinações estabelecidas pelo consumo de massa³⁹⁷ – tal como detalharemos a seguir, ao discutirmos como a cultura do consumismo, estabelecida no século XX e nas primeiras décadas século XXI, passa a ser compreendida como caminho para se alcançar a felicidade³⁹⁸.

O consumismo, neste ponto, imporá a todos aqueles que não congregarem dessa identidade comum, o fato sócio-político-cultural da necessidade de serem afastados, encobertos, encarcerados, transferidos aos *guetos*³⁹⁹ dos quais não deveriam ter saído, pois se não partilham dessa identidade (hiper)consumista, não são dignos de estarem à mesa, de desfrutarem das benesses do mundo do consumo, de modo que, enquanto consumidores falhos, sua exclusão⁴⁰⁰ é iminente ao bem *comum* – individualizado/individualizável – dos demais consumidores.

³⁹⁷ Esse critério da pureza é discutido por Bauman quando trabalha o mal-estar da pós-modernidade, ao destacar sobre ele que “[...] o critério da pureza é a aptidão de participar do jogo consumista, os deixados fora como um problema, como a sujeira que precisa ser removida, são consumidores falhos – pessoas incapazes de responder aos atrativos do mercado consumidor porque lhes faltam os recursos requeridos, pessoas incapazes de ser indivíduos livres conforme o senso de liberdade definido em função do poder de escolha do consumidor. São eles os novos impuros, que não se ajustam ao novo esquema de pureza” (1998a, p. 24). Assim, estamos vivenciando um contexto político, social, econômico e, sobretudo, cultural onde o consumir passou a ser visto como premissa de identificação dos seres humanos, de sua civilidade, de modo que os sujeitos em sociedade, buscarão, incessantemente, alcançar seu lugar na identidade social de civilizado, nestes termos, de consumidor. Sobre essa busca por pertencimento, por se ver parte integrante do todo, como elemento identificado deste lado de cá da linha que separa os civilizados consumidores, dos bárbaros, estranhos e incivilizados, é possível destacarmos que essa “[...] busca por uma identidade é uma busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme” (BAUMAN, 2001, p. 106).

³⁹⁸ Sobre o fato da felicidade em nossos tempos líquido-modernos estar atrelada, a cada dia mais, aos devaneios que o consumo incessante nos proporciona, Betto destaca que “[...] a felicidade se encontra nos bens infinitos. No entanto, a cultura capitalista que respiramos centra a felicidade na posse de bens finitos” (2014, p. 21).

³⁹⁹ Sobre a formação, a evolução e o que hoje é percebido como gueto, ver WACQUANT, Loïc. **As Duas Faces do Gueto**. trad. por CASTANHEIRA, Paulo Cesar. São Paulo: Boitempo, 2008. Cap. 5.

⁴⁰⁰ Segundo o próprio Bauman, ao ter predisposto a realidade líquido-moderna a partir das necessidades constantes e ilimitadas do consumo de massa, o capital mundial, o mercado globalizado neoliberal, nos fez padecer em uma realidade em que algumas conclusões acabam sendo inevitáveis, pois “se é mais barato excluir e encarcerar os consumidores falhos para evitar-lhes o mal, isso é preferível ao restabelecimento de seu status de consumidores através de uma previdente política de emprego conjugada com provisões ramificadas de previdência. E mesmo nos meios de exclusão e encarceramento precisam ser racionalizados, de preferência submetidos à severa disciplina da

Em atenção a fluência do texto, é preciso destacar que a palavra gueto aparece empregada aqui a partir de uma análise da obra de Wacquant (2008), através da qual, os guetos são percebidos como produtos de uma dialética móvel e tensa entre hostilidade externa – da racionalidade dominante (branca, ocidental, masculina, burguesa, cristã e capitalista) e afinidade interna (a diferença que une), que se traduz no nível da consciência coletiva pela ambivalência.

Será do isolamento imposto pelo exterior, que surge a necessidade de uma intensificação do intercâmbio social e da partilha cultural no interior dessas áreas uma vez que, se de um lado estão cada vez maiores, de outro se encontram mais e mais distantes do centro de consumo (WACQUANT, 2008, p. 82).

Diante dessas discussões é possível, ao retornarmos o debate sobre os fascismos sociais de nossos tempos, sobretudo, ao fascismo financeiro destacado anteriormente, concluirmos que hoje vivenciamos uma realidade em que nossa cultura – a cultura globalizada como estética civilizacional à todos aqueles que buscam ascenderem ao patamar seletivo dos que podem ser autodenominar civilizados – é uma cultura estabelecida e afirmada, universalmente, por meio da competitividade individualista.

Cenário esse que faz com que a cultura não mais se estruture a partir dos fundamentos ínsitos a solidariedade (BETTO, 2014, p. 33), tal como prometido pelos revolucionários franceses, ou pelos constituintes brasileiros ao estabelecer, como objetivo fundamental da República, a criação de uma sociedade *livre, justa e solidária*.

competição de mercado: que vença a oferta mais barata”. Desse modo poderíamos concluir sobre esse ponto que “a preocupação dos nossos dias com a pureza do leite pós-moderno expressa-se na tendência cada vez mais acentuada a incriminar seus problemas socialmente produzidos” (1998a, p. 25). Um dos efeitos da imposição de uma premissa sócio, cultural e política, centrada na economia de consumo, que separa e estabelece diferenças sociais entre os consumidores plenos e os falhos, se dá no *boom* do encarceramento que o mundo presenciou nas últimas décadas, seja nos centros de consumo mundial, ou em suas periferias, as populações carcerárias, salvo raríssimas exceções, aumentaram consideravelmente. Acerca disso, Wacquant destaca que tal fenômeno “não corresponde a nenhuma ruptura na evolução do crime e da delinquência [...] nem traduz um passo adiante na eficiência do aparelho repressivo [...] também não é produto dos avanços da ciência criminológica” (2007, p. 28 e 29). A ponto de podermos concluir, a partir de suas discussões, que “não foi tanto a criminalidade que mudou no momento atual, mas sim o olhar que a sociedade dirige para certas perturbações da via pública, isto é, em última instância, para as populações despossuídas e desonradas (pelo seu estatuto ou por sua origem) que são os seus supostos executores, para o local que elas ocupam na Cidade e para os usos aos quais essas populações podem ser submetidas nos campos político e jornalístico” (WACQUANT, 2007, p. 29).

Portanto, atualmente vivemos um cenário, em que a famosa passagem grega – que, independentemente de ser um simples conto fictício ou de ter sido a realidade dos acontecimentos, não a faz menor ou menos simbólica para o que se discute aqui – sobre o passeio de Sócrates pelo centro comercial de Atenas, onde vendedores, vendo-o observar os produtos expostos à venda, começaram a lhe indagar se desejava algo, se precisava de algo, a ponto de Sócrates lhes responder que estava observando a infinidade de coisas que existem, mas das quais ele não precisava para ser feliz, já não é mais cabível, uma vez, que o conto neoliberal, do consumo de massa⁴⁰¹, nos fez – e faz – romper com tais ensinamentos socráticos.

A modernidade líquida de nossos tempos sombrios atuais se mostra como um fator de transformação do Estado nacional, em suas estruturas, bem como em seu cabedal de relações políticas, sociais, econômicas e culturais – desde meados do século passado para cá, mas, sobretudo e de forma muito especial – no século XXI, um fator que nos imporá uma constante pressão a fim de que se despoje toda e qualquer interferência estatal-coletiva no destino individual, a fim de que se cultue as premissas da desregulamentação e da privatização, bem como, quando necessário, do encarceramento dos incivilizados, dos selvagens, dos bárbaros – dos consumidores falhos.

⁴⁰¹ Foi diante desse cenário que Betto (2014) destacou a existência de cinco mandamentos da era do consumo, a fim de que a conduta humana, seja em relação ao Estado sob qual está contido, seja em relação aos demais indivíduos que compõe sua sociabilidade, se dê através deles. Assim, segundo ele, o primeiro mandamento, nos determina *adorar o mercado sobre todas as coisas*, pois “segundo o mercado, tombam os seres humanos mas seguram-se os preços. [...] É melhor perder a ética, o decoro público, a dignidade, desde que se salve a saúde do mercado, [...]” (2014, p. 104-105). De outro lado, o segundo mandamento do consumismo está no ideal que nos impõe *não profanar a moeda, desestabilizando-a*, e isso se dá diante do fato de que “pela lógica neoliberal, a saúde dos bancos está acima da vida dos pobres” (BETTO, 2014, p. 105). O terceiro mandamento é *não pecar contra a globalização*, haja vista o cenário atual em que “as burguesias já não defendem interesses nacionais. São, cada vez mais, meras gerentes à iniciativa privada todas as atividades potencialmente lucrativas, restringindo-se a duas funções básicas: árbitro de litígios jurídicos e repressor do descontentamento popular. Afinal, como consta na bandeira do Brasil, sem ordem não há progresso” (BETTO, 2014, p. 106). O penúltimo mandamento diz respeito, a seu turno, sobre a necessidade de se *cobiçar os bens estatais em defesa da privatização*, pois “se não é o bem comum o valor prioritário, e sim o lucro, privatize-se tudo: saúde, educação, rodovias, praias, florestas, etc.”, afinal de contas, em nossos tempos sombrios, “temos celular, mas não com quem dialogar; estamos conectados na internet e nem sabemos o nome do vizinho do lado; dedicamos ao computador um tempo jamais concedido ao filho” (BETTO, 2014, p. 107). Por fim, o quinto e último mandamento do consumismo de nossos dias, se traduz na máxima do *cultuar os sagrados objetos de consumo*, uma vez que “sob a avalanche eletrônica que reduz a felicidade ao consumo, adotamos o mimetismo. O que é bom para o Primeiro Mundo é bom para a América Latina” (BETTO, 2014, p. 107).

Diante disso, é que Wacquant apontará para o fato de que “à ‘terrível miséria’ dos bairros deserdados, o Estado responderá não com um fortalecimento de seu compromisso social, mas com um endurecimento de sua intervenção penal. À violência da exclusão econômica, ele oporá a violência da exclusão carcerária” (2001, p. 74).

Esse cenário é o mais propício para o aparecimento – e afirmação, o que é pior – de uma vida coletiva no estar em sociedade, mas individualizada e repleta de incertezas, na concretude dos atos e decisões da realidade das pessoas, haja vista o fato de que “o mundo pós-moderno está-se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irredutível” (BAUMAN, 1998a, p. 32).

Toda essa incerteza acaba produzindo um sentido de medo liquefeito que, via de consequência, produzirá uma busca por vigilância, em seu grau mais elevado, como mecanismo de estabilização desse medo líquido que se espalha em um contexto de incertezas, haja vista o fato de que essa gestão do medo⁴⁰² – o necessário combate de todos aqueles que não conjugam das mesmas premissas estético-epistemológicas do ser civilizado – estará pautada na mesma lógica do mercado do capital.

Essa situação é facilmente percebida quando discutimos o fato de que desse cenário, decorrerá todo um complexo de aparelhos, instrumentos e sistemas de segurança que, via de consequência, estabelecerão todo um setor comercial, contribuindo, generosamente, para pujança do consumismo de massa.

⁴⁰² É nesse sentido que Magalhães – em leitura de Zizek – vai destacar que “esta construção de estórias pode ajudar a explicar porque milhões de pessoas agem contra seus próprios interesses, repetidas vezes na história da humanidade: é uma minoria que constrói as estórias que absorvem desejos e medos (e contemplam os recalques) de uma maioria, direcionando estes para outras finalidades que correspondem obviamente aos interesses desta minoria” (2012c, p. 130). E mais, Herrera Flores sobre esse cenário destacará que “se nos relacionamos mutuamente com medo, se nossa percepção cultural da natureza, dos outros e de nós mesmos se baseia no medo, este nos paralisará e permaneceremos passivos diante do que nos ocorra” (2009b, p. 137), de modo que o sentimento de insegurança que a cultura dominante possui – e nos impõe –, especialmente em face de todos aqueles entendidos como estranhos, diferentes, diversos, falhos, se converteu em uma espécie de carta branca na busca de consensos sociais gravitando em torno daquelas políticas públicas policialescas, discriminatórias e autoritárias, que, na grande maioria das vezes, redundará em conflito bélico, em morticínio, tal como no contexto brasileiro das últimas décadas em que mais de 350 mil jovens, entre 14 e 24 anos – quase todos pretos ou pardos, em sua esmagadora maioria pobres das periferias dos grandes centros urbanos do Brasil –, faleceram vítimas da violência urbana.

Um reflexo que se extrai da referida gestão do medo, tal como discutido acima, é o encarceramento em massa, já que “durante os últimos vinte e cinco anos, a população de encarcerados e de todos os que obtêm a sua subsistência da indústria carcerária – a polícia, os advogados, os fornecedores de equipamentos carcerários – tem crescido constantemente”, tendo o mesmo ocorrido, infelizmente, “[...] com a população de ociosos – exonerados, abandonados, excluídos da vida econômica e social” (BAUMAN, 1998a, p. 49).

A gestão do medo descrita acima, é importante destacarmos, se mostra, sobremaneira, como uma estória ideologizada, ou seja, algo que foi criado a partir de um sentido e de um sentimento de insegurança – de medo – em contraponto ao desejo – de segurança – onde a maioria dos indivíduos creem na pressão através do recrudescimento do Direito Penal, enquanto uma minoria dominante, só se interessa, cada vez mais, por inflar os presídios com todos os sujeitos que não participam da sociedade de consumo contemporânea – os pobres – pois, com isso, não há mais a necessidade de lhes garantir e concretizar seus direitos – *humano-fundamentais*.

Importantes sobre esse cenário, são as palavras de Losurdo, haja vista que nos servirão como mecanismo de destaque do fato de que, o sentimento de insegurança – universalizado pela racionalidade de combate ao *outro*, ao selvagem, ao bárbaro da modernidade, e ainda hoje presente nas relações entre os dominadores e os dominados – legitima qualquer violação aos direitos daqueles, a partir do momento em que “a ideia de que os ‘assassinos’ ou os ‘terroristas’ devem ser procurados entre os povos coloniais, e de que contra ele é legítimo, ou pelo menos compreensível, o recurso a todo tipo de arma” (2010, p. 52-53).

Todo esse momento histórico da humanidade, produzido especialmente pelo esfacelamento neoliberal, globalizado, capitalista e consumista das estruturas sólidas sobre as quais o Estado nacional se afirmou e, a partir de então, por seu constante – e cada vez maior – afastamento dos rumos sob os quais o poder é exercido⁴⁰³,

⁴⁰³ Ao discorrer sobre o referido afastamento do Estado nacional do verdadeiro poder que guia a vida em sociedade, Bauman destaca que “[...] o processo em curso de globalização do poder (isto é, a capacidade de fazer com que as coisas sejam feitas) não é acompanhado por uma globalização similar da política (isto é, a capacidade de decidir quais coisas devem ser feitas)” (2017a, p. 63), a ponto de podermos, a partir de então, compreender o fato de em nossos dias, o Estado nacional, tal como

podemos compreender que os influxos das migrações dos refugiados pelo mundo, não passa de um sintoma do mal-estar pós-moderno⁴⁰⁴ em que estamos mergulhados, e que não tem precedentes na história humana, pois

No início do século XXI, as migrações internacionais alcançaram uma dimensão sem precedentes. [...] é o planeta inteiro que está em movimento, especialmente o Sul. [...]. Nos últimos trinta anos, essas migrações se globalizaram. Desde meados dos anos de 1970 elas triplicaram: 77 milhões em 1975, 120 milhões em 1999, 150 milhões no início dos anos 2000 e atualmente 244 milhões. Esse processo tende a continuar, pois os fatores da mobilidade estão longe de desaparecer, eles são estruturais [...] (WENDEN, 2016, p. 18).

Tal contexto, também é trabalhado por Hobsbawm (2007, p. 89 e 90) ao analisar a movimentação inerente aos seres humanos, especialmente os movimentos decorrentes dos momentos do pós-guerras mundiais no século XX, e, sobretudo, da difusão hodierna da tecnologia – cujo efeito mais nocivo tem sido a virtualização dos laços humano-sócio-políticos –, com sua conseqüente disseminação cultural, como um fato que acabou produzindo um movimento das periferias para o centro hegemônico.

Ou seja, presenciamos hoje, como um dos mais graves problemas sociais de nossos tempos, um grande processo migratório⁴⁰⁵, entre países periféricos (sul-global) e

pensado no passado, já não cumprir com funções para além daquelas inerentes aos interesses e necessidades do mercado (globalizado, capitalista e neoliberal) atrelado ao consumo de massa, especialmente, porque “os poderes mais poderosos fluem ou flutuam e as decisões mais decisivas são tomadas num espaço distante da ágora ou mesmo fora do espaço público politicamente institucionalizado; para as instituições políticas do dia elas estão realmente fora dos limites e fora do controle” (BAUMAN, 2000, p. 14).

⁴⁰⁴ Um dos efeitos mais proeminentes desse contexto conturbado em que nos inserimos, sobretudo, no tocante aos grandes fluxos migratórios debatidos acima, está no fato de que esse cenário nos traz a mente uma visão do mundo que buscamos sempre mitigar, esquecer, encobrir, qual seja, aquela que nos demonstra a existência de um complexo emaranhado de forças políticas, sociais, econômicas e culturais que, ao tomarem suas mais diferentes decisões, impactarão drasticamente na vida de cada um de nós, ou seja, os estranhos que chegam à nossa porta “[...] nos tornam conscientes e nos lembram daquilo que preferíamos nos esquecer ou, melhor ainda, fazer de conta que não existe: forças globais, distantes, ocasionalmente mencionadas, mas em geral despercebidas, intangíveis, obscuras, misteriosas e difíceis de imaginar, poderosas o suficiente para interferir também em nossas vidas, enquanto desconsideram e ignoram nossas próprias preferências” (BAUMAN, 2017a, p. 21).

⁴⁰⁵ Como reflexo desse fluxo migratório, portanto, formamos uma realidade social, política e cultural que, atrelando-se aos influxos e desdobramentos do setor econômico do Estado, separa os sujeitos entre aqueles que são “bons” para os interesses do mercado consumista, e aqueles que são “descartáveis”, ou seja, os *matáveis* (essa expressão está aqui empregada no mesmo sentido em que fora trabalhada por Agamben, de modo que ela busca representar o que o citado autor chama de *Homo Sacer*, a vida que é matável. Para maiores esclarecimentos acerca do termo, ver AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002). E sobre esses termos e problemas, Bauman conclui que as causas da migração acabam ficando relegadas a um

países desenvolvidos (norte-global), um problema que tem se agravado, consideravelmente, à medida que o consumismo se estabelece como único caminho para a felicidade humana – destacando, neste terreno, aqueles que são consumidores e, portanto, civilizados, daqueles que não sendo, precisam ser apartados para não contaminarem o *modus operandi* consumista⁴⁰⁶, de modo que

[...] essa diferença que coloca o *eu* separado do *não-eu* e *nós* separados *d’eles*, [...] precisa ser construída e reconstruída, e construída uma vez mais, e de novo reconstruída, nos dois lados ao mesmo tempo, nenhum dos lados se gabando de maior durabilidade ou exatamente da gratuidade, do que o outro. Os estranhos de hoje⁴⁰⁷ são subprodutos, mas também os meios de produção no incessante, porque jamais conclusivo, processo de construção da identidade (BAUMAN, 1998a, p. 37).

Assim, é possível percebermos que “a humanidade está em crise – e não existe outra saída para ela senão a solidariedade dos seres humanos” (BAUMAN, 2017a, p. 24), de modo que repensar as bases nacionais, individualistas, globalizantes e, atualmente, neoliberais, sob as quais nosso relacionamento com o Estado – bem como com o *outro*⁴⁰⁸ – se dá, é parte integrante dos debates que deveremos travar a fim de perpassarmos esse período sombrio de nossa história, encontrando no caminho de nossa existência, as trilhas necessárias para fora do ponto em que nos encontramos.

segundo plano, pois dizem respeito, sobretudo, a estrutura macroeconômica sob a qual o mundo contemporâneo está fincado (2017a, p. 94).

⁴⁰⁶ Num contexto como o atual – consumista – é preciso compreender que o diferente, o outro, o selvagem, o bárbaro, aquele que precisa ser retirado da convivência dos civilizados, são identificáveis de um modo diferente de outrora, já que atualmente não há possibilidade de predefinição de quem comporá tal setor social, uma vez que a fluidez de nosso tempo, com as constantes mudanças a ele inerente, nos impõe perceber que “[...] ao lado do colapso da oposição entre a realidade e sua simulação, entre a verdade e suas representações, vêm o anuviamento e a diluição da diferença entre o normal e o anormal, o esperável e o inesperado, o comum e o bizarro, o domesticado e o selvagem – o familiar e o estranho, nós e os estranhos. Os estranhos já não são autoritariamente pré-selecionados, definidos e separados, como costumavam ser nos tempos dos coerentes e duráveis programas de constituição da ordem administrados pelo Estado. Agora eles são tão instáveis e protéticos como a própria identidade de alguém, e tão pobremente baseados, tão erráticos e voláteis” (BAUMAN, 1998a, p. 37).

⁴⁰⁷ Segundo Bauman, “os estranhos são pessoas que você paga pelos serviços que elas prestam e pelo direito de terminar com os serviços delas logo que já não tragam prazer” (1998a, p. 41).

⁴⁰⁸ Um dos motivos pelos quais Bauman aposta na necessidade de vincularmos nossas ações face e a partir do Estado nacional, por meio da solidariedade, desdobra-se do fato que, todo esse contexto em que o século XX nos trouxe, permitiu que chegássemos a um momento em que a relação social entre sujeitos diferentes, “tende, assim, a ser de vigilância e suspeita – um momento de vaga ansiedade, do impulso de buscar uma âncora, com mais nervosismo pelo fato de a ameaça não ser definida da maneira adequada. Nesse interregno, suspende-se a obediência aos princípios morais. Em vez de estimular seu despertar, a razão aconselha a circunspeção: deixe a moral adormecida em paz. E assim, estamos agora vivendo a maior parte do tempo num ressuscitado mundo hobbesiano de guerra de todos contra todos” (2017a, p. 109).

A discussão proposta nessa parte do trabalho, de demonstrar o momento atual como um momento de transição, um momento em que as estruturas sólidas dos Estados-nação modernos já não são bastantes para dar conta da fluidez pós-moderna, parte, portanto, da premissa baumaniana de que “as crenças não precisam ser coerentes para que se acredite nelas” (BAUMAN, 2000, p. 9).

Ou seja, cremos que essa realidade que nos conduz na contemporaneidade, de base líquido-moderna, é o ponto fulcral de percepção da necessidade de repensarmos o paradigma estatal – mesmo que numa visão contraposta, seja possível identificarmos essa hipótese, como incoerente.

Mas o certo é que, coerente ou não, a premissa baumaniana da modernidade líquida, nos faz perceber as coisas como realmente são, desanuviando o esfumaçamento da fluidez contemporânea, e promovendo uma ruptura com a convicção que nos tomou conta no século passado, de que “[...] pouco podemos mudar – sozinhos, em grupo ou todos juntos – na maneira como as coisas ocorrem ou são produzidas no mundo” (BAUMAN, 2000, p. 9), visão essa fez o liberalismo contemporâneo (neoliberalismo) se reduzir ao simples credo de que não existem alternativas (BAUMAN, 2000, p. 12).

Se em seu contexto sólido a modernidade, se construiu a partir da sobreposição, através da força, de uma estética nacional, identificada a partir de traços que, colonialmente, estiveram – e muitos ainda estão – presentes na formação das bases sob as quais o Estado moderno, ocidental, eurocêntrico e capitalista-liberal se afirmou, em sua fase líquida, a modernidade se estabelece através da pulverização epistemológica, racional e identitária ínsita ao *modus vivendi* consumerista, globalizado e neoliberal (BAUMAN, 2001, p. 109).

Essa pulverização globalizada e neoliberal, que escapa ao controle e, via de consequência, ao próprio sentido de existir do Estado nacional, pode ser percebida quando nos deparamos com o fato social de terem as cidades contemporâneas⁴⁰⁹ se

⁴⁰⁹ Acerca das cidades contemporâneas, Bauman chega à conclusão de que essas “[...] cidades são espaços em que estranhos ficam e se movimentam em estreita proximidade uns dos outros” (2007, p. 90), de modo que é possível percebermos que um dos efeitos desse convívio, está no fato de que o outro, o diferente, o estranho ao padrão político, social, econômico e cultural aceitável e do momento, passa a ser visto sempre como “[...] a incógnita em todas as equações, quando quer que decisões

tornado “[...] campos de batalha em que os poderes globais e os significados e identidades teimosamente locais se encontram, se chocam, lutam e buscam um acordo satisfatório, ou apenas tolerável” (BAUMAN, 2007, p. 87).

Em nosso tempo, o Estado nacional já não é capaz de cumprir com as promessas sob as quais bradou-se, num primeiro momento, a formação de uma identidade nacional, como elemento de uniformização e homogeneização necessários a ascensão da modernidade em substituição do medievo, tal como discutido na primeira parte do trabalho, bem como, num segundo momento, a partir da vinculação do capitalismo de corte liberal – enquanto racionalidade política e socioeconômica –, às estruturas nacionais do Estado moderno, se propôs a criação de uma realidade centrada na liberdade, na igualdade e na fraternidade.

A incapacidade destacada acima se refere ao fato de que, dentro de todo esse espectro político, social, econômico e cultural, é possível identificarmos que “os verdadeiros poderes, que modelam as condições sob as quais agimos atualmente, fluem num espaço global, enquanto nossas instituições de ação política permanecem amplamente presas ao solo – elas são, tal como antes, locais” (BAUMAN, 2007, p. 87).

Por assim dizer, estamos vivenciando tempos de incertezas, que nos demonstrarão a necessidade de identificarmos, buscarmos ou construirmos respostas, especial e necessariamente, por meio um debate acerca das estruturas estatais, já que um dos aspectos de sua existência, decorre do objetivo humano de se viver – civilizadamente – sob segurança, seja lá o que isso queira, efetivamente, dizer ou representar, de modo que um dos motivos para tal debate, está no fato de que

Em vez de cerrar fileiras na guerra contra a incerteza, praticamente todos os agentes institucionalizados eficientes de ação coletiva juntam-se ao coro neoliberal para louvar como estado natural da humanidade as forças livres do

sobre o que fazer e como comportar-se estejam sendo avaliadas pelos habitantes das cidades”, pois “a proximidade dos estranhos é seu destino, um *modus vivendi* permanente que deve ser diariamente examinado e monitorado, experimentado, testado e retestado, e (ao que se espera) colocado num formato que torne palatável o convívio com eles e tolerável a sua companhia” (2007, p. 91). A vida civilizada, tal como estabelecida pelo credo moderno, possui na segurança do sujeito, sua maior dádiva (BAUMAN, 2000, p. 24), de modo que a perda dessa segurança, ou o medo criado e globalizado a partir de um determinado fato, faz com que a se discuta a existência de um mal-estar pós-moderno.

mercado e o livre comércio, fontes primordiais da incerteza existencial, e insistem na mensagem de que deixar livres as finanças e o capital, abandonando todas as tentativas de frear ou regular os seus momentos, não é opção política dentre outras mas um ditame da razão e uma necessidade (BAUMAN, 2000, p. 35).

Esse tempo de incertezas, portanto, decorre do cenário político, social e econômico estabelecido a partir da fluidez líquido-moderna inerente ao neoliberalismo⁴¹⁰ – um programa político-econômico do centro hegemônico do poder global (EUA e Europa Ocidental), mas que se espalha, globalmente, às periferias, especialmente, ao contexto sul-latino-americano), que permeia a existência humana nas relações de consumo e estabelece, a partir de sua lógica de mudanças rápidas e constantes, o modo como as pessoas, em sociedade, passarão a se relacionar umas com as outras, independentemente, de qualquer histórico de desigualdade presente da realidade social do país.

Nesse momento, os Estados nacionais, antes identificados claramente a partir da armadura produzida pelo ideal da soberania nacional e de suas – dentre outras características – demarcações territoriais, se acham, contemporaneamente, sendo tragados por um vazio institucional, uma vez que não se adequam a realidade posta, uma realidade que foge às premissas epistemológicas sob as quais fora pensado.

Isso se dá, seja porque suas estruturas foram pensadas para um *modus vivendi* solidificado, ou porque tratam-se de instituições locais e territoriais, num mundo contemporâneo cada vez mais globalizado e extraterritorial, afinal de contas, as fronteiras nacionais, a soberania nacional – e até mesmo o Estado nacional – têm se

⁴¹⁰ Sobre o neoliberalismo, importantes são as palavras de Bauman quando discute a força de seu discurso em nossos dias, chegando à conclusão de que “o discurso neoliberal fica ainda mais forte à medida que prossegue a desregulamentação, enfraquecendo as instituições políticas que poderiam, em princípio, tomar posição contra a liberdade do capital e da movimentação financeira” (2000, p. 36), dentre as quais, a principal instituição política do gênio humano dos últimos séculos, o Estado nacional moderno. Nesse momento, o Estado não passa de “um cão de guarda do mercado” a ser chamado sempre que algum problema assola o *modus operandi*, globalizado e neoliberal, do consumo de massa, pois é possível visualizarmos diante de todo esse cenário, que “o Estado não mais preside os processos de integração social ou manejo sistêmico que faziam indispensáveis a regulação normativa, a administração da cultura e a mobilização patriótica, deixando tais tarefas (por ação ou omissão) para forças sobre as quais não tem jurisdição. O policiamento do território administrado é a única função deixada nas mãos dos governos dos Estados; outras funções ortodoxas foram abandonadas ou passaram a ser compartilhadas e assim são apenas em parte monitoradas pelo Estado e por seus órgãos, e não de maneira autônoma” (BAUMAN, 2003, p. 90).

mostrado irrelevantes ou desnecessários para a prática das principais ações da vida líquido-moderna do século XXI⁴¹¹.

Assim, as premissas epistemológicas inerentes ao capitalismo desenvolvido no século passado, cujo substrato racional está centrado nas necessidades do mercado, globalizado e neoliberal, do consumo de massa, produziu uma radical transformação do contexto social, político, econômico e cultural o que, via de consequência, impactou sobremaneira nas bases fundamentais – nacionais – do Estado moderno.

A partir dessa identificação, bem como de todas as discussões levantadas acima, no próximo tópico dessa segunda parte do trabalho, buscaremos debater como essas transformações ajudaram a construir no século XX – o que se reflete contemporaneamente – uma visão mercadocêntrica, globalizada e neoliberal, do consumismo como peça fundamental para que as pessoas, vivendo em sociedade, alcancem a plenitude de sua felicidade, ou seja, como a modernidade líquida transformou o consumismo no único meio pelo qual o indivíduo alcançará sua felicidade terrena.

⁴¹¹ Ao debater a cultura nos tempos líquido-modernos, especialmente, num contexto de unificação europeu, Bauman destaca, acerca de todo esse debate, o fato de que “é a globalização que, ao corroer a soberania dos Estados-nação, está desintegrando os alicerces da independência territorial, antigo abrigo da identidade nacional e garantia de sua segurança durante os últimos duzentos anos. Ela teria fragmentado a soberania nacional com uma avidez cada vez maior, causando ainda mais fraturas, não fosse o sustentáculo de solidariedade encontrado na União Europeia” (BAUMAN, 2013a, p. 68).

2.2 – O Mercado de Consumo⁴¹² e o Estado no Século XX⁴¹³ – o consumismo como meio líquido de se alcançar⁴¹⁴ a felicidade⁴¹⁵

⁴¹² Usar a expressão mercado de consumo, numa realidade capitalista de base liberal – e, atualmente neoliberal – é redundante. Mas o intuito aqui é demarcar uma caricatura ínsita ao nosso tempo. A partir de então, é preciso que compreendamos, assim como Marx, que o consumo se transformou, pelo sistema mercadocêntrico do capitalismo liberal – e atualmente, neoliberal – que se espalhou pelo mercado global no último século e, conseqüentemente, pela economia dos Estados, especialmente os sul-latino-americanos da década de 1990, é percebido como a realização última de um produto, pois “sem produção não há consumo; mas sem consumo também não haveria produção, porque neste caso a produção não teria objetivo. O consumo produz duplamente a produção. 1º Somente pelo consumo o produto se torna realmente produto. [...]. 2º O consumo cria a necessidade de uma nova produção, por conseguinte a razão ideal, o móbil interno da produção, que é a sua condição prévia. O consumo cria o móbil da produção; cria também o objeto que, atenuado sobre a produção, lhe determina a finalidade” (2011, p. 235-236). Portanto, poderemos concluir da relação entre produção e consumo, que “[...] a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto. Logo, a produção gera o consumo: 1º fornecendo-lhe sua matéria; 2º determinando o modo de consumo; 3º criando no consumidor a necessidade de produtos que começaram por ser simples objetos. Produz, por conseguinte, o objeto de consumo, o modo de consumo, o instinto do consumo” (MARX, 2011, p. 237). É a partir de então, que a relação entre a mercadoria/produto, com a estrutura capitalista de seu modo de produção, faz Marx concluir que “a riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em imensa acumulação de mercadorias, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza” (2014, p. 57).

⁴¹³ Uma das características da formação de um Estado no século XX sustentado nas premissas de um mercado de consumo, deu origem, nas premissas lançadas por Hardt e Negri, ao que vão chamar de Império – “[...] uma forma totalmente nova de mando” (2010, p. 164) – pois segundo eles, diferentemente do Estado nação oitocentista ou novecentista – entendido como ator principal da organização imperialista de produção e comércio global –, os Estados no século XX, “[...] para o mercado mundial parecem cada vez mais meros obstáculos”, haja vista o fato de que o mercado mundial é “[...] libertado do tipo de divisões binárias que os Estados-nação impuseram, e neste novo espaço livre, diferenças inumeráveis aparecem. [...]. O mercado mundial estabiliza uma verdadeira política da diferença” (2010, p. 169), de modo que tal contexto, possibilita que o consumo se estabeleça a partir dos influxos do *Marketing*, que é, “[...] em si, uma prática baseada em diferenças, e quanto mais diferenças houver mais as estratégias de marketing encontram campo para se desenvolver. Populações cada vez mais híbridas e diferenciadas apresentam um número prolífico de mercados alvos que podem ser alcançados com estratégias específicas de marketing [...]”, pois “toda diferença é uma oportunidade” (2010, p. 170).

⁴¹⁴ A palavra alcançar denota, tal como colocada, a ideia baumaniana de que “no limiar da era moderna, o estado de felicidade foi substituído na prática e nos sonhos dos que o procuravam pela busca da felicidade” (BAUMAN, 2009c, p. 43), ou seja, é possível extrairmos daí que “[...] a maior felicidade foi e continua sendo associada à satisfação de desafiar códigos e superar obstáculos, e não às recompensas a serem encontradas no ponto extremo do desafio contínuo e do esforço prolongado” (BAUMAN, 2009c, p. 43).

⁴¹⁵ Segundo a compreensão psicanalítica freudiana, “aquilo que chamamos felicidade, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a infelicidade” (FREUD, 2011, p. 20). Assim, é possível retirarmos algumas conclusões, a partir dessas premissas freudianas, sobre o ato de consumir, enquanto desejo, compulsão e meio de alcance da felicidade, destacando, desde já, que “qualquer explicação da obsessão de comprar que se reduza a uma causa única está arriscada a ser um erro. As interpretações comuns do comprar compulsivo como manifestação da revolução pós-moderna dos valores, a tendência a representar o vício das compras como manifestação aberta de instintos materialistas e hedonistas adormecidos, ou como produto de uma conspiração comercial que é uma incitação artificial (e cheia de arte) à busca de prazer como propósito máximo da vida, capturam na melhor das hipóteses apenas parte da verdade. Outra parte, e necessário complemento de todas essas explicações, é que a compulsão transformada-em-vício de comprar é uma luta morro a cima

Ao darmos início a esse segundo tópico da segunda parte do trabalho – momento em que ainda discutimos, tal como destacado acima, as transformações sociais, políticas, econômicas, culturais e, especialmente, estatais que foram iniciadas, identificadas, debatidas, produzidas durante todo o século XX – é preciso frisar que o objetivo aqui será analisar como o consumismo se tornou elemento – contemporaneamente, visto como natural, como parte integrante – da felicidade humana.

Para tanto, será necessário compreendermos o consumo como a mola propulsora de todo o mercado capitalista, de todo o processo de circulação de riquezas, uma vez que a transição do modelo social centrado na produção, inerente ao capitalismo sólido, deu lugar, durante sua afirmação por todo século passado, a um tipo novo de capitalismo que, tal como discutido acima, é leve e líquido, pois suas bases estão relacionadas ao consumo global.

A partir de então, devemos perceber que a circulação das riquezas é inerente ao capitalismo, e o consumo globalizado potencializou essa circulação, a ponto de ser possível identificarmos, tal como Marx, a ausência de limites ao referido processo, uma vez que “a circulação de dinheiro como capital, ao contrário, tem sua finalidade em si mesma, pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. Por isso, o movimento do capital não tem limites” (MARX, 2014, p. 183).

Ademais, a respeito do consumo de massa ter se tornado a mola propulsora do sistema capitalista, globalizado e neoliberal, durante o século passado, importantes também são as palavras de Marx sobre esse tipo de consumo, uma vez que nos permite compreender o modo como devemos vê-lo dentro do capitalismo, pois “a repetição ou renovação da venda para comprar, como o próprio processo, encontra sua medida e seu objetivo numa finalidade situada fora da operação, a saber, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades” (2014, p. 182).

contra a incerteza aguda e enervante e contra um sentimento de insegurança incômodo e estupidificante” (BAUMAN, 2001, p. 104).

O modelo capitalista de nossos dias, portanto, é um modelo em que se impõe a toda e qualquer relação humana, especialmente, as de natureza política⁴¹⁶, a mesma racionalidade epistemológica inerente ao consumo de massa, o que pode ser visto quando analisamos as discussões de Bauman (2008a) sobre esse fenômeno contemporâneo, que, segundo ele, diz muito da liquidez na qual estamos inseridos, uma vez que proporciona a transformação das pessoas em mercadorias, já que lhes impõe uma vida sob o *modus vivendi* consumista, pois

Se comprar significa esquadrinhar as possibilidades, examinar, tocar, sentir, manusear os bens à mostra, comparando seus custos com o conteúdo da carteira ou com o crédito restante nos cartões de crédito, pondo alguns itens no carrinho e outros de volta às prateleiras – então vamos às compras tanto nas lojas quanto fora delas; vamos às compras na rua e em casa, no trabalho e no lazer, acordados e em sonhos (BAUMAN, 2001, p. 95).

Assim, a vida no cotidiano de nossos dias, é estabelecida através dos influxos inerentes ao consumismo, ao seu modo de exercício, especialmente, a partir da imposição de um contexto social, político e econômico cuja individualidade possui lugar central⁴¹⁷, onde todas as condutas humanas passam a respeitar a velocidade inerente ao consumismo, uma vez que precisam ser rápidas, breves, sem deixar ou fincar raízes, pois no amanhã – esse que se renova todos os dias – devemos sempre

⁴¹⁶ É dessa imposição que devemos compreender que a relação entre o Capitalismo e o Estado nacional em nossos tempos sombrios é uma relação de muita proximidade, pois “[...] o Estado e o mercado, podem lutar entre si ocasionalmente, mas a relação normal e comum entre eles, num sistema capitalista, tem sido de simbiose. [...]. A cooperação entre Estado e mercado no capitalismo é a regra [...]. As políticas do Estado capitalista, ditatorial ou democrático, são construídas e conduzidas no interesse e não contra o interesse dos mercados; seu efeito principal [...] é viabilizar/permitir/garantir a segurança e a longevidade do domínio do mercado” (BAUMAN, 2010a, p. 30-31). É daí, portanto, que retiramos a compreensão de que o papel do Estado, na fixação da modernidade de fundamentação capitalista, mercadocêntrica e liberal, “[...] foi crucial por ter sido indireto ao criar e aplicar um regime jurídico de propriedade que simultaneamente legitimava pelo mesmo princípio e matinha incomunicáveis dois processos históricos simbióticos: a exploração da natureza pelo homem e a exploração do homem pelo homem” (SANTOS, 2013, p. 177).

⁴¹⁷ A centralidade do individualismo é marca presente no modelo político, social e econômico centrado no consumo de massa, na competição extrema daí decorrente. Contudo, é importante destacar que, mesmo que o percentual de autonomia individual esteja em plena expansão em nossos dias – tempos sombrios –, é relevante ressaltar que todo esse espectro competitivo e individualista se sobrecarrega “[...] com funções que outrora eram de responsabilidade do Estado, e que agora são transferidas (subsidiadas) para o plano das preocupações de cada um. Os Estados já não sancionam mais a apólice coletiva de seguros, deixando a tarefa de obter bem-estar e um futuro em segurança para as buscas individuais. Os indivíduos estão cada vez mais abandonados a seus próprios recursos e a suas próprias perspicácias” (BAUMAN, 2010b, p. 59). Assim, sobre o individualismo ínsito ao consumismo contemporâneo, é possível destacarmos também que “dispor os membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna. Essa atribuição, porém, não foi um ato único como a Criação Divina; é uma atividade reencenada todos os dias. A sociedade moderna existe em sua atividade de individualizar, assim como as atividades dos indivíduos consistem na remodelação e renegociação, dia a dia, da rede de seus emaranhados mútuos chamada sociedade (BAUMAN, 2008c, p. 62)

ter espaço e tempo para outras atividades, outros *objetos* de consumo, cuja brevidade também estará presente.

Ao discutir a velocidade inerente ao consumismo e como essa lógica se aplica também as relações humanas em nosso contexto líquido moderno contemporâneo, Bauman chega à conclusão que “na corrida dos consumidores, a linha de chegada sempre se move mais veloz que o mais veloz dos corredores; mas a maioria dos corredores na pista tem músculos muito flácidos e pulmões muito pequenos para correr velozmente”, de modo que a “[...] corrida – para alcançar a promessa fugidia e sempre distante de uma vida sem problemas –, uma vez iniciada, nunca termina: comecei, mas posso não terminar” (BAUMAN, 2001, p. 94).

Assim, a velocidade ínsita ao consumismo, produz uma sociedade centrada em relações humanas breves, rápidas, sem amarras, sem raízes, que esteja em constante caminhada, que nunca pare, estacione ou se solidifique.

Neste ponto, podemos observar que sem a presença do Estado⁴¹⁸ como instrumento de emancipação e libertação social daqueles que o modelo político, econômico, social e cultural encobriu durante a afirmação, estruturação e expansão do Estado nacional moderno, especialmente em realidades como as sul-latino-americanas, os influxos neoliberais, globalizados e estabelecidos sob a tutela consumista, de um capitalismo norte-americano e europeu, mercadocêntrico, impedirão que o contexto de desigualdade se mitigue, de modo que o padrão da felicidade continuará a ser vendido à todos, mas somente poucos terão, efetivamente, acesso a ele.

Acerca dessa presença estatal, é preciso compreendermos que ela já ocorre – mas de forma cambiante e, totalmente amorfa – sempre que necessário, principalmente, na busca por salvaguardar o sistema político, social, econômico e cultural ínsito ao capitalismo.

⁴¹⁸ Bauman nos chama atenção sobre isso ao destacar que “o Estado voltou a exhibir e flexionar sua musculatura como não fazia há muito tempo, com esses propósitos: agora, porém, pelo bem da continuidade do próprio jogo que tornou sua flexibilização difícil e até – horror! – insuportável; um jogo que, curiosamente, não tolera Estados musculosos, mas ao mesmo tempo não pode sobreviver sem eles” (2010a, p. 23-24)

A partir de então, é que podemos compreender o caráter parasitário do modelo capitalista neoliberal, uma vez que, se de um lado, busca mitigar a presença do Estado na econômica, a partir de políticas de desregulamentação e liberalização da economia dos países, de outro, sempre que necessário, se socorre das estruturas do Estado nacional, a fim de se salvar, tal como ocorrido do auge da crise econômica desencadeada a partir de 2008.

O modelo consumista, portanto, que nos organiza a vida em sociedade atualmente, estabelecido sob a tutela de uma neoliberalização e globalização do capitalismo mercadocêntrico, estruturado e universalizado a partir dos interesses e necessidades de produção e consumo do norte global, ou seja, do centro hegemônico do poder político, militar e econômico que marca a colonialidade do poder, transformando todas as demais realidades estatais em periferias, subalternas e colonizáveis, tem como pilar de sustentação, o desejo.

Esse desejo deve ser compreendido aqui como algo que nunca sessa, nunca termina, algo que se transforma rapidamente⁴¹⁹ sempre que necessário, ou seja, algo fluido, haja vista o fato de que “[...] tudo numa sociedade de consumo é uma questão de escolha, exceto a compulsão da escolha – a compulsão que evolui até se tornar um vício e assim não é mais percebida como compulsão [...]” (BAUMAN, 2001, p. 95).

O desejo humano⁴²⁰, neste sentido, deve ser compreendido como a matriz racional de toda conduta política, social e econômica inerente ao consumismo contemporâneo,

⁴¹⁹ Essa facilidade de transformação, essa brevidade inata ao *modus vivendi* pautado e estruturado a partir da epistemologia consumista, faz com que compreendamos que “a capacidade de durar não joga mais a favor das coisas. Dos desejos e dos laços, exige-se apenas que sirvam durante algum tempo e que possam ser destruídos ou descartados de alguma forma quando se tornarem obsoletos – o que acontecerá forçosamente”, pois “o consumismo de hoje não consiste em acumular objetos, mas em seu gozo descartável” (BAUMAN, 2010a, p. 42). Assim, é daí que podemos compreender o fato de que “a maioria dos leitores contemporâneos decerto consideraria trivialmente óbvio que ter mais dinheiro é mais propício à felicidade do que ter menos, que ter maior quantidade de bons amigos renuncia mais felicidade do que ter poucos ou nenhum, ou que gozar de boa saúde é melhor que estar doente. Mas poucos deles, se é que algum, teriam a expectativa de que as mesmas coisas que os fazem felizes num dia continuarão a encantá-los e a lhes proporcionar prazer para todo o sempre” (BAUMAN, 2009c, p. 42).

⁴²⁰ Acerca desse desejo humano, especialmente o desejo pela felicidade, não podemos deixar de destacar as palavras de Bauman sobre o assunto ao dizer que “o desejo de felicidade, que, a cremos em Platão, Sócrates já proclamava ser um fato bruto da vida, parece ser um eterno companheiro da existência humana. Mas igualmente eterna parece ser a aparente impossibilidade de sua realização e satisfação totais, inquestionáveis, *je ne regrette rien*. E igualdade eterna, não obstante todas as

pois se trata do local, a partir do qual, as empresas de propaganda e de *marketing* buscarão estabelecer suas promoções e campanhas publicitárias, essas destinadas a aguçar, sempre mais e mais, o espírito consumista⁴²¹ inerente – pois há uma naturalização do consumo humano como algo ínsito à sua natureza – a todos nós.

A história do consumismo, entendido nestes termos, como a alavanca – contemporaneamente – neoliberal, mercadocêntrica e capitalista global do progresso humano, elemento de identificação do *quantum* civilizatório de uma dada realidade política, social e cultural, “[...] é a história da quebra e descarte de sucessivos obstáculos sólidos que limitam o voo livre da fantasia e reduzem o princípio do prazer ao tamanho ditado pelo princípio da realidade” (BAUMAN, 2001, p. 97).

A superação dos obstáculos sólidos do capitalismo pesado de outrora, marca a ascensão do paradigma consumista como meio de ascensão política, social, econômica e cultural dos povos – especialmente os periféricos, haja vista que deixam de ser identificados como países de 3º Mundo, e passam a ser chamados de *Países em Desenvolvimento*.

Se ouve uma transformação de um modelo de capitalismo de produção para um capitalismo de consumo, centrado e estabelecido universalmente pela produção incessante de desejos, é possível concluirmos que

a necessidade, considerada pelos economistas do século XIX como a própria epítome da solidez – inflexível, permanentemente circunscrita e finita – foi descartada e substituída durante algum tempo pelo desejo, que era muito mais fluido e expansível que a necessidade por causa de suas relações meio ilícitas com sonhos plásticos e volúveis sobre a autenticidade de um eu íntimo à espera de expressão. Agora é a vez de descartar o desejo. [...]. Um estimulante mais poderoso, e, acima de tudo, mais versátil é necessário para

frustações que isso causa, é a impossibilidade de os seres humanos algum dia deixarem de desejar a felicidade – e, com efeito, fazer o possível para procurá-la, consegui-la e mantê-la (BAUMAN, 2009c, p. 40-41).

⁴²¹ Ao discutir as práticas marqueteiras ou publicitárias na busca de se aguçar o interesse, a vontade e o desejo pelo consumo, Bauman chega à conclusão que em nossos dias “a lista de compras não tem fim. Porém, por mais longa que seja a lista, a opção de não ir às compras não figura nela. E a competência mais necessária em nosso mundo de fins ostensivamente infinitos é a de quem vai às compras hábil e infatigavelmente. O consumismo de hoje, porém, não diz mais respeito à satisfação das necessidades [...] o *spiritus movens* da atividade consumista não é mais o conjunto mensurável de necessidades articuladas, mas o desejo – entidade muito mais volátil e efêmera, evasiva e caprichosa, e essencialmente não referencial que as necessidades, um motivo autogerado e auto propelido que não precisa de outra justificação ou causa (BAUMAN, 2001, p. 96).

manter a demanda do consumidor no nível da oferta. O querer é o substituto tão necessário; ele completa a libertação do princípio do prazer [...] (BAUMAN, 2001, p. 97-98).

A vida contemporânea, em tempos sombrios, em tempos líquido-modernos, é uma vida estabelecida pelos – e para atendê-los – influxos do consumo de massa, se tornando, assim, um jogo duríssimo, que sempre pedirá, como mensagem aberta aos jogadores, que também sejam – e se portem – duramente⁴²², pois, “cada jogo começa do zero, méritos passados não contam⁴²³, cada um vale apenas o correspondente aos resultados do último duelo” (BAUMAN, 2011b, p. 63), da última partida, do último ato de consumo⁴²⁴.

Se a vida contemporânea, nesses tempos sombrios sob os quais estamos vivendo, nos impõe a dureza civilizatória do consumismo, da individualidade, da globalização universalizante da competição de todos contra todos, é preciso destacar, já que nesse momento do trabalho discutimos a imbricada relação entre o consumismo e a felicidade, que “[...] o sentimento de felicidade não deriva de uma vida livre de problemas, mas de enfrentar diariamente esses problemas e com o visor levantado – e então resistir a eles, lutar, resolver, superar” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 66).

Um dos resultados que podem ser percebidos a partir da análise de todo esse cenário consumista sob o qual estamos vivenciando globalizadamente desde o século

⁴²² A luta inerente ao consumismo, é uma luta sem fim, pois se dá a partir das premissas das perpétuas transformações pelas quais cada um de nós tem que passar para se manter apto à civilização consumista, ou seja, “o esforço para compreender o mundo – este mundo, aqui e agora, em aparência familiar, mas que não nos poupa de surpresas, negando hoje o que ontem sugeria ser verdade, oferecendo poucas garantias de que aquilo que consideramos verdadeiro ao entardecer de hoje não será refutado amanhã, ao nascer do sol – é de fato uma luta. Uma luta, pode-se dizer, árdua – sem dúvida uma empreitada assustadora e permanente –, para sempre inacabada” (BAUMAN, 2011b, p. 7).

⁴²³ Não contam porque “você vale tanto quanto seu último sucesso: esta é a máxima do bem viver num mundo em que as regras mudam durante a partida e não duram mais do que o tempo necessário para aprendê-las e memorizá-las” (BAUMAN, 2010a, p. 49).

⁴²⁴ Aqui é possível percebermos que o consumo contemporâneo se transformou – e transformou as pessoas a partir de então – a vida humana em um eterno recomeçar, ou seja, um meio de proporcionar às pessoas a fugacidade e a fungibilidade, inerentes aos bens e produtos que consomem, também para sua existência político-social, seja em seus relacionamentos com outros indivíduos – consumidores – seja em seu relacionamento com o Estado nacional. Portanto, ao identificarmos e entendermos esse cenário, conseguimos compreender que o fato da vida das gerações jovens serem vividas em nossos tempos sombrios, num estado de emergência perpétua, ou seja, uma realidade em que “é preciso os olhos bem abertos e aguçar os ouvidos de forma constante para captar de imediato as visões e os sons do novo: o novo que sempre já está vindo, a uma velocidade só comparável à de um bólido que passa a se esfuma num instante. Não há um momento a perder”, pois, poderíamos concluir, “desacelerar é desperdiçar” (BAUMAN e DESSAL, 2017, p. 43)

passado, está na fragmentação, tal como já foi inicialmente discutido acima, dos laços humanos, das relações que cada um mantém em seu dia a dia, uma espécie de vida fragmentária, fluída, líquida, que nos impede de estabelecer laços duradouros com outras pessoas⁴²⁵.

Uma das causas identificadas por Bauman para esse contexto fragmentário extraído da contemporaneidade, está no fato de que “as finanças, o comércio e a indústria da informação globais dependem, para sua liberdade de movimento e para sua liberdade irrestrita de perseguir suas metas, da fragmentação política do cenário mundial” (BAUMAN, 2008c, p. 112).

Ou seja, com isso o citado autor nos demonstra que a realidade atual das relações humanas está diretamente condicionada pelo paradigma econômico-consumista, inerente ao neoliberalismo e o capitalismo mercadocêntrico globalizado, que chamará de capitalismo parasitário, uma vez que “[...] a força do capitalismo está na extraordinária engenhosidade com que busca e descobre novas espécies hospedeiras sempre que as espécies anteriormente exploradas se tornam escassas ou se extinguem” (2010a, p. 9-10).

E mais, sobre tais perspectivas podemos perceber também que um dos locais em que mais facilmente podemos extrair uma visão acerca desse contexto líquido em que nos inserimos, está no mundo virtual que a internet nos possibilitou, um mundo em que as relações humanas estão separadas pelo apertar de um simples e singelo botão.

As premissas epistemológicas do consumo são, diante desse cenário, o caminho através do qual todos nós, na atualidade, buscaremos estabelecer nossas relações sociais, políticas e econômicas, pois a necessidade do consumo, a satisfação do

⁴²⁵ Sobre isso, Bauman destaca que tal situação deriva do fato de que atualmente vivenciamos uma realidade em que “[...] é preciso acelerar o ritmo de circulação, envelhecimento e substituição das supostas/putativas novidades para que se mantenha viva a fé na resolução de problemas mediante o progresso impulsionado pela tecnologia, esse motor *sine qua non* da sociedade de consumo” (BAUMAN e DESSAL, 2017, p. 60). Isso talvez nos explicaria o estágio da “[...] atual fascinação com “as autopistas da informação” como remédio para a decadência dos laços humanos, o declínio do compromisso cívico e o (não menos importante) choque entre os princípios do prazer e de realidade, ou a fascinação com a engenharia genética como remédio para os traumas humanos, para as afecções físicas e, mais em geral, para a contingência humana estão compreendidos nessa regra” (BAUMAN e DESSAL, 2017, p. 61).

desejo do consumo, são objetivos a serem alcançados, bem como necessários para que nós possamos nos sentir pertencentes, úteis, à realidade.

Uma realidade que, ao se estabelecer tal como discutido acima, a partir das necessidades e interesses de um mercado globalizado, nos impõe a busca – competição individual – incessante por bens materiais, por dinheiro, haja vista serem estes os instrumentos para nossa liberdade, nossa emancipação e, especialmente, nossa felicidade como seres humanos.

Vivemos numa realidade, portanto, em que o Estado nacional já não consegue estabelecer limites aos desdobramentos do capital⁴²⁶ – que no atual momento civilizacional, está consubstanciado pelas diretrizes neoliberais e consumistas do mercado global – passando a não ter mais a presença central da tomada de decisões de seu povo, já que atualmente é o mercado, cada dia mais global, quem nos imporá nossos desejos, vontades, medos, anseios e valores culturais, todos naturalizados como partes integrantes da existência humana, e sem os quais não conseguiríamos sobreviver.

Acerca desses valores culturais que atualmente são condicionados e estabelecidos pelo mercado de consumo global, é importante destacarmos que “[...] a cultura é feita na medida da liberdade de escolha individual (voluntária ou imposta como obrigação). É destinada a servir às exigências desta liberdade. A garantir que a escolha continue a ser inevitável: uma necessidade de vida e um dever” (BAUMAN, 2010a, p. 33).

Contudo, é possível percebermos que em nossos dias “a cultura de hoje é feita de ofertas, não de normas. [...] a cultura vive de sedução, não de regulamentação; de

⁴²⁶ Essa realidade dos Estados nacionais em nossos tempos sombrios decorre do fato de que atualmente “[...] os Estados-nação não são mais tão poderosos como eram ou esperavam se tornar. Os Estados políticos que outrora reivindicaram plena soberania militar, econômica e cultural sobre seu território e sua população não são mais soberanos em qualquer um dos aspectos da vida em comum” (BAUMAN, 2010b, p. 75). E isso é compreendido mais claramente quando observamos o fato de que “[...] não existe, em âmbito global, uma sociedade politicamente organizada de qualquer tipo ou forma que seja capaz de fazer algo tão importante como postular a introdução de normas que possam ser obedecidas do ponto de vista global – muito menos tentar que elas de fato o sejam. No espaço global, regras são estabelecidas e abandonadas no curso da ação, e o mais forte, o mais habilidoso, o mais veloz, o que tem maiores recursos e o mais inescrupuloso é que as impõem e derrubam” (BAUMAN, 2005b, p. 83).

relações públicas, não de controle policial; da criação de novas necessidades/desejos/exigências, não de coerção. Esta nossa sociedade é uma sociedade de consumidores” (BAUMAN, 2010a, p. 33-34).

A cultura poderá ser compreendida desse modo, como um instrumento do cabedal consumista de nossos tempos sombrios, uma vez que “se o mundo habitado por consumidores se transformou num grande magazine onde se vende tudo aquilo de que você precisa e com que pode sonhar, a cultura parece ter se transformado atualmente em mais um de seus departamentos” (BAUMAN, 2010a, p. 36).

Acerca da supracitada incapacidade, podemos observar então, que a mesma está atrelada, sobremaneira, a transformação do período sólido da modernidade ao período líquido sob o qual estamos vivendo, uma vez que em nossa realidade atual, por exemplo, o pilar cultural, uma das bases do estabelecimento dos Estados nacionais, através da formação – imposição – de uma identidade nacional, já não faz mais sentido⁴²⁷ como outrora, pois “ao contrário da era da construção das nações, a cultura líquido-moderna não tem pessoas a cultivar, mas clientes a seduzir (BAUMAN, 2010a, p. 36).

Toda essa brevidade, imediatismo, individualidade e competição inerente aos fundamentos de uma sociedade fincada nos ideais consumistas, especialmente, num consumismo globalizado a partir das necessidades e interesses neoliberais do mercado global, produz efeitos não só frente as relações humanas, bem como nas relações estabelecidas através da estrutura nacional-estatal, mas também, por exemplo, no tipo de conhecimento⁴²⁸ que hoje é difundido nas escolas e nos cursos

⁴²⁷ Concluindo essa premissa, podemos ressaltar que “a política sólido-moderna que consistia em negociar com o diferente em assimilá-lo à cultura dominante, em privar os estrangeiros de sua estranheza, embora desejada por alguns, não é mais viável” (BAUMAN, 2010a, p. 37).

⁴²⁸ Ao analisar a questão da liquidez pós-moderna e sua imbricada relação com o tipo de conhecimento que se almeja alcançar hoje, Bauman destaca que “em todas as épocas, o conhecimento foi avaliado com base em sua capacidade de representar fielmente o mundo” (2010a, p. 43). Contudo, em nossos tempos sombrios, “[...] o conhecimento é destinado a perseguir eternamente objetos sempre fugidios que, como se não bastasse, começam a se dissolver no momento em que são apreendidos”, haja vista o fato de que “no mundo volátil da modernidade líquida, no qual é difícil uma forma de manter sua estrutura pelo tempo necessário para garantir a confiança e se coagular numa credibilidade de longo prazo [...], andar é melhor que ficar sentado, correr é melhor que andar, e surfar é ainda melhor que correr” (BAUMAN, 2010a, p. 45-46). Isso nos ajuda a compreender o fato da sabedoria popular insistir [...] em afirmar que conhecer significa controlar, cega para o fato de que o poder de controle do conhecimento depende de sua capacidade de prever com precisão os efeitos de nossas ações; o

superiores – já que essas são os locais, pela ciência moderna, de produção única de todo e qualquer conhecimento que vale a pena aprender, pois é o único válido.

Neste sentido, destaca Bauman que “no turbilhão de mudanças, é muito mais atraente o conhecimento criado para usar e jogar fora, o conhecimento pronto para utilização e eliminação instantâneas, o tipo de conhecimento prometido pelos programas de computador [...]” (2010a, p. 42), ou seja, um conhecimento que foge da ideia transmitida no passado de que esse seria o único bem que ninguém jamais poderia lhe tomar.

Mas, assim como o conhecimento, que se adequou às nossas apreensões acerca da realidade atual, transformando-se, não só no modo de sua transmissão, mas, sobretudo, em seus conteúdos, construídos e debatidos de um modo cada vez mais resumido, esquematizado, simplificado, facilitado – o que, em si, não é ruim, desde que a qualidade e a profundidade do debate, seja ele de qualquer natureza, se mantenha – esse momento de fluidez e incertezas, produz, via de consequência, uma realidade de privações econômicas, políticas e sociais, à grande maioria das pessoas, especialmente, em contextos sociais como o dos países sul-latino-americanos.

Aqui é importante destacar que esse momento de incertezas, de medos fluídos, deve ser compreendido como um processo estabelecido globalmente, ou seja, os problemas que nos assolam localmente, especialmente, aqueles indivíduos pertencentes às sociedades identificadas como periféricas ao centro hegemônico do capitalismo global, possuem matriz radical no plano global, o que demonstra a incapacidade dos Estados-nação, estabelecidos e estruturados localmente, de darem conta de solucionar grande parte dos citados problemas.

Podemos perceber assim, que “nossos problemas são produzidos globalmente, ao passo que os instrumentos de ação política legados pelos construtores do Estado-

problema, porém, é que nosso mundo pode ser tudo, menos definitivo” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 8). Daí a necessidade rotineira de uma conhecimento moldável a esse panorama social, político, econômico e cultural da instantaneidade, um cenário que, “para o bem ou para o mal, estamos destinados à incerteza: para o mal porque ela é uma fonte inesgotável de nossa miséria; e para o bem porque ela é também a principal causa de nossa glória – da inventividade e da criatividade humanas, assim como de nossa capacidade de transcender, um a um, os limites que a incerteza impõe ao potencial humano” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 9).

nação foram reduzidos à escala de serviços requeridos por Estados-nação territoriais. Eles se mostram, portanto, singularmente inadequados quando se trata de lidar com desafios extraterritoriais globais” (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 33), pois a porosidade das fronteiras políticas é demasiadamente grande “[...] para garantir que as medidas aplicadas no interior do território de um Estado se mantenham imunes aos fluxos de capital determinados a reverter a finalidade pretendida para o exercício desse Estado” (BAUMAN, 2010b, p. 45).

Daí a necessidade de repensarmos esse modelo sólido e nacional sob o qual o Estado moderno se estabeleceu, como meio de efetivação das promessas modernas através da presença de um Estado no contexto político-econômico que seja entendido como instrumento de libertação da diversidade e desencobrimento de todos aqueles encobertos pela colonialidade do poder.

Toda e qualquer privação – sobretudo – aquelas decorrentes do paradigma líquido-moderno consumista, neoliberal, mercadocêntrico, capitalista e globalizado, portanto, possuem duas naturezas distintas⁴²⁹, pois, de um lado, são tão naturalmente presentes na vida e na realidade dos indivíduos, que acabam se adequando à realidade das pessoas de um modo tão normal, que essas passam a não a percebê-las; de outro, por menores que possam parecer, frente àquelas, dão ensejo a possibilidade de movimentos em busca de rupturas.

O problema é que em nossos tempos sombrios, a nossa percepção acerca dessas privações, dia após dia, tem sido restringida, a ponto de não conseguirmos observá-las tão claramente em nosso contexto social, político ou econômico, mesmo que esses tenham sido – e ainda sejam – estruturados e estabelecidos através de uma desigualdade histórica, cujo principal instrumento de transformação dessa realidade,

⁴²⁹ Acerca da natureza dessas privações, importantes também são as discussões estabelecidas por Bauman, ao destacar que “as privações sofridas pelas pessoas tendem a se enquadrar em duas classes: as habituais, padecidas durante tempo suficiente para elas se enredarem com a realidade cotidiana e, em geral, deixarem de ser vistas como algo injusto e, por isso, sem evocar a necessidade de vingança ou de rebelião; e aqueles incrementos repentinos no volume habitual de privação, às vezes diminutos em comparação com o volume normal rotineiro e a intensidade do sofrimento, mas percebidos como casos de injustiça, e, por essa razão, servindo como alerta para a ação” (BAUMAN, 2017b, p. 91).

o Estado nacional, foi – e ainda assim se reconhece – incapaz de reverter⁴³⁰, uma vez que

Para todos os fins e propósitos práticos, grande parte do poder antes contido no interior das fronteiras do Estado-nação se evaporou e voou para a terra de ninguém do espaço de fluxos, enquanto a política continuou, como antes, territorialmente fixada e restringida (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 32).

Uma desigualdade, diante dessas premissas, que possui como ponto fulcral, tal como destacado na primeira parte do trabalho, desde a formação da racionalidade eurocêntrica da modernidade, a racialização das relações humanas, um mecanismo colonial desencadeador do que tratamos aqui como colonialidade do poder, ou seja, um meio de dominação estabelecido no tempo-espaço moderno.

Algo, portanto, que pode ser visto, contemporaneamente, a partir de meados do século passado⁴³¹, como resultado de um processo global de estabelecimento dos padrões meritocráticos do mercado capitalista, neoliberal e consumista, centrado no individualismo e na competição⁴³², mesmo que os sujeitos em disputa, não tenham

⁴³⁰ Essa incapacidade é perceptível em nossos dias ao analisarmos o fato de que “derrubar os portões e abandonar qualquer pensamento de política econômica autônoma é a condição preliminar da elegibilidade para receber a assistência financeira dos bancos mundiais e fundos monetários. É de Estados fracos que a nova ordem mundial, que se parece suspeitosamente com a nova desordem mundial, precisa para se manter e se reproduzir” (BAUMAN, 2008c, p. 113), ou seja, os Estados nacionais em nossos tempos sombrios, são identificados – na grande maioria do tempo – mais como estorvos ao mercado do que de outro modo – esse, que se tornará a regra, sempre que, por exemplo, financeiramente, o mercado se socorrer das estruturas governamentais dos Estados nacionais. De modo que “ainda que órgãos do Estado continuem a articular, divulgar e executar as sentenças de exclusão ou expulsão, eles não têm mais a liberdade de escolher os critérios da política de exclusão ou os princípios de sua aplicação. O Estado como um todo, incluindo seus braços jurídico e legislativo, torna-se um executor da soberania do mercado” (BAUMAN, 2008a, p. 87).

⁴³¹ Ao discutirmos o momento de florescimento, de transformação e estabelecimento do modelo capitalista, consumista e neoliberal, de um mercado cada dia mais global, no século passado, é importante compreendermos que “com o benefício da distância, podemos ver que houve um verdadeiro divisor de águas na história moderna, na década entre “os trinta anos gloriosos” do pós-guerra – marcados pela reconstrução, o pacto social e o otimismo desenvolvimentista que acompanhou o desmantelamento do sistema colonial e o florescer de novas nações – e o admirável mundo novo caracterizado por fronteiras eliminadas ou rompidas, pela avalanche de informações, a globalização galopante, uma orgia consumista no Norte abastado e um “penetrante sentimento de desespero e exclusão em grande parte do resto do planeta”, provavelmente do espetáculo da riqueza, de um lado, e da destituição, de outro” (BAUMAN, 2005b, p. 86). E isso pode ser assim compreendido, pois “em nosso mundo líquido moderno de consumidores orientados por mercados de consumo, armistícios efêmeros e evanescentes seguidos por breves intervalos de cooperação transformaram-se numa norma a ponto de eliminarem, para todos os fins e propósitos práticos, a inimizade entre pertencimento e ruptura”. Contudo, é sempre bom lembrar que “nos círculos que estabelecem os padrões e na massa de seus seguidores, o pertencimento está condicionado à perpétua disposição para (e capacidade de) a ruptura” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 61).

⁴³² Desse contexto conturbado e difícil de estabelecermos relações duradouras, importantes são as conclusões apontadas por Bauman, ao discutir a tese de que no presente estado do jogo neoliberal

partido de uma mesma posição na linha de largada o que dificulta, por si só, o resultado final dessa disputa – cuja pista de corrida, cada vez mais, está menor e mais estreita.

Em todo esse intrincado momento histórico – principalmente, no tocante aos países e povos sul-latino-americanos – a volatilidade das premissas ínsitas ao consumismo de massa, tomou conta, portanto, da realidade social e, sobremaneira, cultural das pessoas em sociedade, a ponto de hábitos, de padrões, já não serem mais vistos como vantagem ou fazerem algum sentido para quem os carrega.

E isso se dá pelo fato de que a vida política, social, econômica e cultural está tão atrelada ao consumo, que as pessoas se transformaram – umas às outras – em mercadorias, a ponto de podermos extrair daí que “o objetivo do novo tipo de guerra global não é o aumento do território, mas escancarar qualquer porta ainda fechada para o livre fluxo do capital global” (BAUMAN, 2008c, p. 272), efetivamente, vivemos num contexto em que o dinheiro, o capital, trabalha pelo dinheiro, sendo os seres humanos, peças – em muitas realidades, inúteis⁴³³ – do grande tabuleiro do mercado financeiro global.

Não há solidariedade na sociedade de consumo produzida pelo século XX, uma vez que “neste mundo novo, pede-se aos homens que busquem soluções privadas para problemas de origem social, e não soluções geradas socialmente para problemas

contemporâneo, é possível percebermos a existência de uma “[...] competição encarniçada, egoísmo, divisões sociais e desigualdade com o mesmo vigor e a mesma lógica inatacável com que a condição de dependência recíproca gerou limitações à desigualdade social, fortalecimento de compromissos, alianças sólidas e duradouras, e, em resumo, solidariedade humana” (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 52-53).

⁴³³ É de visão semelhante que Bauman concluirá que “a possibilidade de povoar o mundo com pessoas mais carinhosas e a induzi-las a dar mais carinho não figura nos panoramas pintados na utopia consumista. As utopias privatizadas dos caubóis e vaqueiras da era consumista demonstram, em vez disso, um expandido espaço livre (livre para mim mesmo, claro), uma espécie de espaço vazio do qual o consumidor líquido moderno, inclinado a apresentações solo, e apenas a elas, nunca tem o suficiente” (BAUMAN, 2011b, p. 60). Assim, ao compreendermos essa realidade nos fica claro o fato de que “estar na presença de um Outro também possui um lado obscuro. O Outro pode ser uma promessa, mas é também uma ameaça. Ele ou ela pode despertar tanto desprezo quanto respeito, temor ou reverência” (BAUMAN, 2011b, p. 41). Portanto, sobre esse ponto, concluímos, assim como o citado autor, que “[...] é absolutamente impossível encontrar ou construir respostas finais, definitivas, infalíveis; [...] a principal causa dessa dificuldade não é tanto a insuficiência (temporária e superável) de nosso conhecimento, mas a natureza do mundo que habitamos – assim como nosso modo humano, fundamentalmente humano, de habitá-lo” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 8).

privados” (BAUMAN, 2010a, p. 50), de modo que o outro sempre será visto como um estranho, um risco, alguém que, a qualquer momento, poderá nos fazer um mal.

Isso talvez nos sirva como elemento de explicação para o fato de que a realidade atual não será vista como uma realidade que se mostra dócil ou aprazível ao diferente, à diversidade, pois “o mundo não se mostra mais dócil para amassar e moldar; em vez disso, ele parece nos ofuscar – pesado, espesso, inerte, opaco, impenetrável e inexpugnável, inflexível e insensível a qualquer de nossas intenções [...]” (BAUMAN, 2011b, p. 115).

Ou seja, estamos diante de um mundo estabelecido por meio de uma realidade que “[...] resistente a nossas tentativas de torná-lo mais hospitaleiro para a convivência humana”, a ponto de podermos, sobre esse aspecto, concluir que “não parece haver alternativa alguma para este mundo” (BAUMAN, 2011b, p. 115-116), uma vez que “[...] a crise enfrentada pelo mundo ocidental não é temporária, mas é o sinal de uma mudança profunda que envolve todo o sistema social e econômico e que terá efeitos de longa duração” (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 7).

É esse o momento conturbado pelo qual estamos passando, complexo a ponto de fazer com que a linha do horizonte se torne turva, inebriada, sombria, não nos possibilitando identificar, de antemão, qual será o resultado de todo esse contexto – entendido aqui como um momento de transição, na perspectiva do Estado nacional⁴³⁴ – mas provocando, no espírito irrequieto do pesquisador, a busca por caminhos, ainda que tortuosos, pelos quais a vida social global deverá passar rumo a uma nova era, a uma realidade transformada⁴³⁵.

⁴³⁴ Compreendemos essa transição, tal como destacada acima, no fato de que atualmente o Estado ter sido “[...] expropriado de uma parcela grande e crescente de seu antigo poder imputador ou genuíno (de levar coisas a cabo), o qual foi capturado por forças supra estatais (globais) que operam num espaço de fluxos [...] politicamente incontrolável – haja vista o alcance efetivo das agências políticas sobreviventes não por ter progredido além das fronteiras do Estado. Isso significa, pura e simplesmente, que finanças, capitais de investimento, mercados de trabalho e circulação de mercadorias estão agora além da responsabilidade e do alcance das únicas agências políticas disponíveis para cumprir a tarefa de supervisão e regulação” (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 21).

⁴³⁵ Bauman discute a formação da modernidade, do pensamento moderno, enquanto pensamento sólido, a partir da identificação de sua ruptura, de sua transformação face ao modelo medieval até então pilar de sustentação da vida social, política, cultural e econômica da Europa, bem como destaca a transição desse modelo sólido da modernidade ao modelo líquido, destacando, nesse sentido, que “[...] da longa guerra de exaustão moderna, travada sob a bandeira de racionalidade, eficiência e utilidade contra vínculos, obrigações e compromissos sociais/morais restritivos da escolha, foi o indivíduo

Outro aspecto extraível de todo o contexto do consumismo e de seus impactos na epistemologia contemporânea, no relacionamento humano, nas bases e fundamentos do Estado nacional, está no fato de talvez estarmos diante do mais importante momento da história recente humana, especialmente, da história líquida de nossos tempos sombrios, que pode ser compreendida pelo processo de virtualização da vida humana⁴³⁶, bem como – e principalmente – de todos os seus desdobramentos, tais como

[...] a vida social já se transformou em vida eletrônica ou *cibervida*, e a maior parte dela se passa a companhia de um computador, um *iPod* ou um celular, e apenas secundariamente ao lado de seres de carne e osso, [...] para os jovens [...], onde eles vivem, levar a vida social eletronicamente mediada não é mais uma opção, mas uma necessidade do tipo pegar ou largar. A morte social está à espreita dos poucos que ainda não se integraram ao *Cyworld*, [...]. (BAUMAN, 2008a, p. 9).

O virtual tomou lugar do analógico a ponto de, atualmente, as pessoas passarem grande parcela de suas horas diárias na frente das telas de seus *smartphones* de última geração, cuja vida útil se deteriora na mesma velocidade com que os laços humanos virtuais se desfazem com o clique de um botão⁴³⁷, o que nos impõe perceber

autoidentificado e autoassertivo que em última análise saiu vitorioso; contudo, como logo se verificou, a vitória foi de *Pirro*. [...]. Essa liberdade ostentou poucas semelhanças com os sonhos bem-aventurados e as promessas sedutoras que acompanharam a guerra pela posição do indivíduo e a emancipação da subjetividade. A liberdade individual para com segurança individual parecia cada vez menos um bom negócio – e cada vez mais um modo de saltar da panela para o fogo” (BAUMAN, 2017b, p. 54).

⁴³⁶ Ao virtualizarmos as relações humanas, já individualizadas, liquefeitas e abreviadas pelo padrão consumista naturalizado pela globalização mercadológica do consumismo global, observamos que “permanecendo no universo on-line, qualquer um pode criar uma zona de segurança – livre de conflitos, situações desagradáveis e inconveniências; um espaço seguro, habitado apenas por pessoas acessíveis, de mentalidade semelhante e, portanto, não beligerantes [...]” (BAUMAN, e RAUD, 2018, p. 113). Contudo, é importante frisar nesse ponto, que “[...] as vantagens da relativa facilidade da vida on-line em comparação com os problemas e atribulações da complicada existência off-line fazem com que os usuários da internet gradualmente depreciem e des-aprendam (ou, antes de tudo, deixem de perceber) as habilidades necessárias para enfrentar as demandas off-line – a consequente invalidação fazendo essas demandas parecer ainda mais alarmante e assustadoras, desagradáveis e repulsivas” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 64).

⁴³⁷ Acerca dessa premissa não podemos deixar de destacar o fato de que “[...] as relações virtuais levam a melhor facilmente sobre a coisa real”, pois as “relações virtuais são equipadas com a tecla delete e com *antispam*, mecanismos que protegem das consequências incômodas (e sobretudo dispendiosas em termos de tempo) das interações mais profundas”. Diante disso, entendemos por qual motivo a principal característica do mundo virtual que atrai os jovens, é o fato da ausência de contradições do mundo virtual, do mundo on-line, pois ao contrário do mundo real (off-line), “o mundo on-line, [...] torna possível pensar na infinita multiplicação de contatos como algo plausível e factível” (BAUMAN, 2010a, p. 67). Assim, podemos concluir que “um encontro face a face exige tipo de habilidade social que pode inexistir ou se mostrar inadequado em certas pessoas, e um diálogo sempre significa se expor ao desconhecido: é como se tornar refém do destino. É tão mais reconfortante saber

essa realidade como uma realidade passível de toda e qualquer incerteza e vulnerabilidade.

Afinal de contas, atrás das interconexões da internet existe um mundo tão sombrio – *dark web*; *deep web* – como os tempos atuais e, assim como esses – ainda mais – sem controle. Mas é importante, também, compreender que toda essa incerteza e vulnerabilidade ínsitas aos tempos atuais, não decorre de um acaso qualquer, mas do fato de que “[...] sem a vulnerabilidade e a incerteza não haveria o medo; e sem o medo não haveria o poder” (BAUMAN e DESSAL, 2017, p. 86), um poder que, globalizadamente, é colonial⁴³⁸.

Os medos em nossa realidade devem ser identificados como medos fluidos, medos sem raiz, pois esse sentimento tem sido algo constante e inato à vida contemporânea em sociedade, algo que nos faz sentir inseguros⁴³⁹, mas que não nos permite identificar exatamente de onde provém, nem como estabelecer mecanismos para instrumentalizarmos possíveis respostas ao referido sentimento.

que é a minha mão, só ela, que segura o mouse e o meu dedo, apenas ele, que repousa sobre o botão” (BAUMAN, 2008a, p. 27).

⁴³⁸ As incertezas líquidas de nossa realidade produziram-se em decorrência do contexto que possibilitou a mitigação da importância e relevância do Estado nacional, afastando-o de nossas vidas, pois, se “por um lado, vemos o poder perambulando em segurança na terra de ninguém das vastidões globais, livre de controle político e com liberdade para escolher suas próprias metas; por outro, há a política extorquida/roubada de todos ou quase todos os seus poderes, músculos e dentes”. De modo que, a partir desse cenário, “nós todos, indivíduos por decreto do destino, parecemos abandonados aos nossos próprios recursos individuais, extremamente inadequados para as tarefas grandiosas que já enfrentamos e para as tarefas ainda mais impressionantes a que seremos expostos, a menos que se encontre um meio de evitá-las” (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 117). Outrossim, importante deixar claro que o afastamento paulatino do Estado do seio social no último século, se deve, principalmente, a compreensão neoliberal de que, a partir dos “[...] anos de 1970, entretanto, o progresso começou a parar de funcionar, confrontando com o desemprego crescente, a inflação aparentemente incontrolável e a incapacidade crescente dos Estados de cumprir sua promessa de cobertura abrangente. Aos poucos, ainda que de modo cada vez mais grave, os Estados manifestaram a incapacidade de cumprir suas promessas; aos poucos, mas em aparência de forma incontrolável, a fé e a confiança na potência do Estado começaram a se erodir (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 18).

⁴³⁹ Uma explicação possível para essa realidade de insegurança, de constante receio, medo de algo ou alguém, está no fato de que “cada dia mais o Leviatã de Hobbes – que até há pouco se acreditava ter cumprido sua missão postulada de subjugar a crueldade inata os homens, tornando assim a vida humana entre humanos suportável, e não sórdida, bestial e curta, como teria sido – é objeto de desconfiança por não ter feito seu trabalho direito, ou simplesmente por não ter sido capaz de realizá-lo de modo adequado. A agressividade humana endêmica, que repetidas vezes resulta em propensão à violência, não parece ter sido absolutamente mitigada, e menos ainda extinta; ela está muito viva e sempre pronta a eclodir sem muito preâmbulo – ou sem nenhum aviso” (BAUMAN, 2017b, p. 19)

O medo é, portanto, um sentimento que poderá decorrer de vários fatores em uma realidade líquido-moderna, tal a qual estamos inseridos, a ponto do problema inerente aos refugiados – o fluxo migratório⁴⁴⁰ gigantesco pelo qual muitos países estão passando, seja no tocante a saída de seu povo de seus territórios, seja a entrada e o tratamento dado a este em outras realidades estatais e governamentais –, também tem ensejado a questão do medo.

Uma espécie de medo do outro, do diferente, especialmente, quando o referido fluxo migratório se dá em um contexto espacial e temporal, em que o país receptor enfrenta algum problema de ordem econômica, financeira, social ou política, pois

O medo de estrangeiros, a militância tribal e a política de exclusão se originam na polarização da liberdade e da segurança. [...]. Não é só a renda e a riqueza, a expectativa de vida e as condições de vida, mas – e talvez mais seminalmente – o direito à individualidade que está sendo cada vez mais polarizado. E enquanto permanecer assim, existe pouca chance de se livrar dos estrangeiros e uma ampla oportunidade para a tribalização da política, a limpeza étnica e a balcanização da coexistência humana (BAUMAN, 2008c, p. 126).

A sociedade de consumo ou de consumidores⁴⁴¹, diante desse espectro político, social, econômico e cultural ínsito aos dias líquido-modernos, globalizados e neoliberais que o capitalismo mercadocêntrico nos imputou, deve ser compreendida

⁴⁴⁰ Segundo destaca Bauman sobre esse assunto, atualmente estamos vivenciando tempos em que “centenas de milhares de pessoas são expulsas de seus lares, assassinadas ou forçadas a fugir o mais depressa possível para fora das fronteiras de seus países”, de modo que, segundo ele, “talvez a única indústria a prosperar nas terras dos retardatários (desonesta e enganosamente apelidados de países em desenvolvimento) seja a produção maciça de refugiados”, pois, conclui “ainda que honestos, os esforços para represar a maré da migração econômica não são e nem podem ser cem por cento bem-sucedidos. A miséria prolongada leva milhões de pessoas ao desespero [...]” (BAUMAN, 2005b, p. 93), e no desespero se trabalha por menos dólares/reais por hora, se aceita piores condições de moradia, menos direitos do que os identificados como humano-fundamentais. Portanto, é possível concluirmos a esse respeito que “os problemas gerados pela crise migratória atual e exacerbados pelo pânico que o tema provoca pertencem à categoria dos mais complexos e controversos: neles, o imperativo categórico da moral entra em confronto direto com o medo do grande desconhecido simbolizado pelas massas de estranhos à nossa porta” (BAUMAN, 2017a, p. 104).

⁴⁴¹ A sociedade de consumidores é identificada por Bauman como o ambiente existencial que se distingue de todos os demais da história humana, por produzir uma “[...] reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre consumidores e os objetos de consumo. Esse feito notável foi alcançado mediante a anexação e colonização, pelos mercados de consumo, do espaço que se estende entre os indivíduos – esse espaço em que se estabelecem as ligações que conectam os seres humanos e se erguem as cercas que os separam” (2008a, p. 19). Neste sentido, é importante destacarmos que nessa realidade consumista, “[...] ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode ter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável” (BAUMAN, 2008a, p. 20).

como um local em que se efetivam os encontros mais importantes de nossos dias, quais sejam, os encontros entre os potenciais consumidores e os potenciais objetos de consumo – esses que podem ser, desde objetos materiais à pessoas humanas.

É nessa realidade que buscamos compreender o fato de que atualmente estamos inseridos num contexto de vinculação total das características humanas à lógica do consumo, ao imediatismo, da globalização, ou seja, de todas aquelas peculiaridades que esse modelo social nos possibilita identificar, dentre os quais, tal como destacado acima, faz do consumismo único – e válido – caminho rumo à conquista da felicidade⁴⁴².

Portanto, será a busca pela felicidade⁴⁴³ que nos conduzirá e fomentará – já que ela está alocada nos bens (materiais ou não) que consumimos todos os dias – a busca incessante por mais e mais consumo⁴⁴⁴, pois quanto mais se consome, mais feliz se

⁴⁴² Sobre o caminho rumo a felicidade, é necessário ressaltar, que “se a revolução consumista líquido-moderna tornou as pessoas mais ou menos felizes do que, digamos, aquelas que passaram suas vidas na sociedade sólido-moderna dos produtores, ou na era pré-moderna, é uma questão tão controversa (e, em última instância, conflituosa) quanto possível, e muito provavelmente continuará assim para sempre” (BAUMAN, 2008a, p. 59).

⁴⁴³ A busca pela felicidade é a busca por deixar de ser invisível, por deixar de ser irrelevante, por se afirmar e demarcar um lugar no espaço-tempo de nossa existência, um lugar de relevância e diferenciação, ou seja, é uma busca que nos faça compreender, verdadeiramente, que “a tarefa dos consumidores, e o principal motivo que os estimula a se engajar numa incessante atividade de consumo, é sair dessa invisibilidade e imaterialidade cinza e monótona, destacando-se da massa de objetos indistinguíveis [...]” (BAUMAN, 2008a, p. 21). Para tanto, é preciso consumir, é preciso tomar todas as medidas para efetivar seus desejos – criados e fomentados pelos programas e propagandas, campanhas de marketing que imputam uma dada roupa, carro, viagem, como elementos integrantes de uma vida feliz e sem aborrecimentos. Caso não se faça possível, pelo dinheiro que o sujeito tenha a sua disposição, realizar tal padrão de existência, é preciso se socorrer daqueles que o possuem, mesmo que isso signifique dívidas impagáveis. Sobre isso, Bauman chega à conclusão de que “as pessoas que se recusam a gastar um dinheiro que ainda não ganharam, abstendo-se de pedi-lo emprestado, não têm utilidade alguma para os emprestadores, assim como as pessoas que (levadas pela prudência ou por uma honra hoje fora de moda) se esforçam para pagar seus débitos nos prazos estabelecidos. Para garantir seu lucro, assim como o de seus acionistas, bancos e empresas de cartões de crédito contam mais com o serviço continuado das dívidas do que com seu pronto pagamento. Para eles, o devedor ideal é aquele que jamais paga integralmente suas dívidas” (2010b, p. 30).

⁴⁴⁴ A realidade consumista destaca aqui, é identificada por Bauman, de forma resumida, quando ele discute o fato do consumismo ser “[...] um tipo de arranjo social resultante da reciclagem de vontades, desejos e anseios humanos rotineiros, permanentes e, por assim dizer, neutros quanto ao regime, transformando-os na principal força propulsora e operativa da sociedade, uma força que coordena a reprodução sistêmica, a integração e a estratificação sociais, além da formação de indivíduos humanos, desempenhando ao mesmo tempo um papel importante nos processos de auto-identificação individual e de grupo, assim como na seleção e execução de políticas de vida individuais. O consumismo chega quando o consumo assume o papel-chave que na sociedade de produtores era exercido pelo trabalho” (2008a, p. 41).

é – ou se está – já que ser feliz todo o tempo é uma tarefa, para o tempo em que nos achamos, improvável ou, até mesmo, quem sabe, impossível de se realizar.

Foi com o estabelecimento das bases epistemológicas do capitalismo neoliberal na segunda parte da segunda metade do século passado – cujos efeitos, muitos já foram discutidos acima – do centro hegemônico do poder, e de sua universalização às periferias mundiais, especialmente, ao contexto latino-americano, que identificamos aqui, efetivamente, a ruptura entre uma modernidade sólida e uma modernidade líquida, uma vez que foi, sobretudo, desse cenário macro (pois, possui natureza política, social, econômica e cultural) que se fez possível a identificação de uma sociedade de consumo de massa.

Assim como na passagem dos séculos XIX e XX podemos compreender um momento de expectativas para novos tempos – que logo se mostraram irrealizáveis, impossíveis ou capazes de consubstanciar as grandes atrocidades humanas do século passado, as duas grandes Guerras Mundiais⁴⁴⁵ – vivenciamos um cenário em que estamos presenciando uma transição, não só entre os séculos XX e XXI, de duas décadas atrás, mas de um *modus vivendi* a outro, uma transição de eras, por isso, estamos inseridos em tempos sombrios.

Viver numa realidade centrada e estabelecida pelos influxos, necessidades e vontades de um modelo político, econômico e social afirmado, estruturado e globalizado por um mercado global, capitalista e, sobremaneira, neoliberal, produziu não só um modelo de existência em que nos preocupamos cada vez menos com o outro, com o diferente, com o diverso, mas, especialmente, produziu uma realidade que os instrumentos onde a diversidade poderia se refugiar, também acabam sendo mitigados, reduzidos ou, até mesmo, violentados rotineiramente, uma vez que

⁴⁴⁵ Essa realidade de outrora pode ser discutida a partir de Bauman quando este destaca que “no fim do século XIX, as bibliotecas estavam lotadas de estudos eruditos escritos pelos Fukuyama da vez, representando a história como longa marcha rumo à liberdade, terminada com um triunfo final e irreversível. Pouco depois, a civilização previdente, em tese indestrutível e estabelecida de uma vez por todas, se afogou no sangue que cobria os campos de batalha da Europa; e isso produziu desemprego e empobrecimento sem perspectiva para as massas, e falência coletiva para as classes médias, em cujas hortas choveram, mas de modo muito esparso, alguns poucos triunfos fugazes, logo perdidos pelos apostadores das bolsas de valores” (BAUMAN e BORDONI, 2016, p. 82).

A sociedade de consumo tem como base de suas alegações a promessa de satisfazer os desejos humanos em um grau que nenhuma sociedade do passado pôde alcançar, ou mesmo sonhar, mas a promessa de satisfação só permanece sedutora enquanto o desejo continua insatisfeito; mais importante ainda, quando o cliente não está plenamente satisfeito – ou seja, enquanto não se acredita que os desejos que motivaram e colocaram em movimento a busca da satisfação e estimularam experimentos consumistas tenham sido verdadeira e totalmente realizados (BAUMAN, 2008a, p. 63).

Assim, a contrário senso, é possível percebermos que o motor da sociedade de consumo está mais atrelado a infelicidade do que a felicidade, uma vez que todo o movimento consumista parte de desejos não realizados, da busca por realizá-los, ou seja, “a sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar perpétua a não-satisfação de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles)” (BAUMAN, 2008a, p. 64).

De outro lado, um dos principais instrumentos à disposição daqueles que, não sendo pertencentes ao padrão civilizacional do consumidor – ou das mercadorias e objetos de consumo que aspiram serem consumidores⁴⁴⁶ – pode ser percebido na forma de governo democrático⁴⁴⁷, uma vez que a democracia, enquanto forma de se exercitar o poder no âmbito estatal, se efetiva – ou assim deveria ser – como um mecanismo de libertação e emancipação da diferença, do outro, de todos aqueles que essa sociedade de consumo relegou à inferioridade, ao encobrimento.

⁴⁴⁶ Essa aspiração decorre do fato de que “numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fadas” (2008a, p. 22) de modo que caberá ao “[...] fetichismo da subjetividade ocultar a realidade demasiado comodificada da sociedade de consumidores” (BAUMAN, 2008a, p. 23).

⁴⁴⁷ A democracia moderna, de base representativa, tal como destacado anteriormente, pode ser percebida como mais um instrumento de dominação, de separação daqueles que dominam o poder – colonialidade do poder – daqueles que se sujeitarão a ele. Contudo, é importante destacar também neste ponto, que “a democracia moderna nasceu das necessidades e ambições de uma sociedade de produtores. As ideias de autodeterminação e autogoverno foram feitas à medida das habilidades dos produtores e das práticas de produção. A grande questão, [...], é saber se tais ideias podem sobreviver à passagem de uma sociedade de produtores para outra de consumidores” (BAUMAN, 2010b, p. 79), principalmente, por terem os Estados nacionais das últimas décadas, se colocado como fator de salvaguarda do mercado de consumo, mitigando o poder emancipatório e libertário da democracia em suas essências. Assim, “de uma forma ou de outra, os governos democraticamente eleitos muito têm feito, nas últimas décadas, para transformar o cidadão num consumidor de serviços oferecidos pelo Estado, e o cidadão ideal, em cliente satisfeito e não queixoso. Para todos os fins e propósitos práticos, os governos democraticamente eleitos desempenharam de maneira bastante impressionante a tarefa de agentes do mercado de commodities e vendedores de sua visão de mundo, seus valores e suas práticas” (BAUMAN, 2010b, p. 79).

Contudo, esse não tem sido o modo como a democracia⁴⁴⁸ em nossa contemporaneidade, fincada sob os auspícios neoliberais, capitalistas e mercadocêntricos, tem se dado, haja vista que, vis a vis, a premissa indireta/representativa atrelada à democracia moderna, produziu, num cenário como o atual – individualismo, competitividade, globalização – o afastamento, ainda maior e mais deletério, do povo dos caminhos de exercício do poder.

Ao se afastar dos caminhos pelos quais poderia efetivar e conduzir o poder do Estado nacional da modernidade líquida, o povo perde a oportunidade de exercitar, fora das premissas epistemológicas do consumismo, um debate completo, entre todos – e não somente alguns, como tem sido na realidade da grande maioria dos países por todo o mundo, especialmente, os do contexto latino-americano – os sujeitos sociais, cada qual trazendo à *ágora*, suas aspirações, necessidades, medos, preconceitos, aspectos culturais de um modo geral.

É em razão desse aspecto da sociedade de consumo, desse contexto em que o século XX nos inseriu e sobre o qual a felicidade tem como substrato a possibilidade – ou não – do indivíduo consumir algo⁴⁴⁹, ou seja, de um cenário de intensa individualização e virtualização dos laços humanos, de globalização e fomento à competição, onde não ter meios de consumir, é ser menos⁴⁵⁰, é ser deixado ao lado da linha civilizacional

⁴⁴⁸ Sobre a democracia e os efeitos que o modelo social, econômico e cultural do consumismo lhe imputa, é importante destacar que ela sempre “[...] foi sustentada pela tradução contínua de interesses privados em questões públicas e de necessidades públicas em direitos e deveres privados. Com a passagem da sociedade de produtores para a sociedade de consumidores, o pêndulo oscilou para o outro lado” (BAUMAN e MAURO, 2016, p. 31).

⁴⁴⁹ Essa é uma realidade que se afirmará pela constância de suas bases epistemológicas, especialmente, por aquelas que demarcam a transitoriedade de tudo e de todos, a necessária desregulamentação, flexibilização, de tudo e de todos, a fim de se alcançar tais premissas, pois “os ocupantes desse mundo da fantasia estão cientes de que nunca terão o bastante, ou, na verdade, um volume suficiente de coisas bastes boas para estarem a salvo. O consumo não leva à certeza e à saciedade. O bastante nunca bastará (BAUMAN, 2009c, p. 35). A busca pela felicidade, portanto, ao ter sido atrelada ao consumismo tal como estabelecido na realidade globalizada, mercadocêntrica e neoliberal do capitalismo de nossos tempos sombrios, “pode muito bem ser considerada o principal fator psicológico do complexo causal responsável pela passagem da fase sólida para a fase líquida da modernidade” (BAUMAN, 2009c, p. 44).

⁴⁵⁰ E isso é assim, pois em uma realidade em que todos somos identificados como consumidores por direito e dever, é possível que compreendamos que a desigualdade social, que sempre se derivou da divisão entre os sujeitos que possuem daqueles que não possuem bens materiais, atualmente, “[...] trata-se da posse ou não de diferentes objetos que são, respectivamente, as posições defendidas com mais entusiasmos ou as deploradas com mais ardor” (BAUMAN, 2013b, p. 82), de modo que a posição social de alguém se definirá pelos objetos que consegue consumir, sempre em um nível cada vez mais elevado e atualizado com as tendências da moda do momento.

que separa o *joio* do *trigo*, os *bons* dos *maus*, os esteticamente aceitáveis, daqueles que precisam ser retirados do convívio político-social, que no tópico seguinte dessa etapa do trabalho, discutiremos a necessidade de refundarmos as bases do Estado no século XXI, sobretudo, através do desencobrimento da diversidade em tempos líquido-modernos.

Entretanto, antes de avançarmos, é preciso dar continuidade na análise dos aspectos da sociedade de consumidores⁴⁵¹ sob a qual estamos vivendo, com o intuito de contribuir para a perspectiva do leitor acerca do século XX como um momento de afirmação das bases desse modo líquido-moderno de existência⁴⁵², embasado e estabelecido por meio de um modelo social, político, econômico e social, centrado no capitalismo consumista de massa, de fundamentação neoliberal e aspirações

⁴⁵¹ Não podemos deixar de chamar atenção, acerca da sociedade de consumidores na qual estamos inseridos, que nesse modelo social, “[...] a dualidade sujeito-objeto tende a ser incluída sob a dualidade consumidor-mercadoria. Nas relações humanas, a soberania do sujeito é, portanto, reclassificada e representada como a soberania do consumidor [...]”. E mais, “[...] nos mercados de consumidores-mercadorias, a necessidade de substituir objetos de consumo defasados, menos que plenamente satisfatórios e/ou não mais desejados está inscrita no *design* dos produtos e nas campanhas publicitárias calculadas para o crescimento constante das vendas” (BAUMAN, 2008a, p. 30-31). Contudo, o fator consumo humano, não deve ser visto, por si só, como algo deletério, ou ruim, pois, tal como destaca Bauman, “se reduzido à forma arquetípica do ciclo metabólico de ingestão, digestão e excreção, o consumo é uma condição, e um aspecto, permanente e irremovível, sem limites temporais ou históricos; um elemento inseparável da sobrevivência biológica que nós humanos compartilhamos com todos os outros organismos vivos” (BAUMAN, 2008a, p. 37), de modo que podemos identificar uma distinção entre o consumo e o consumismo, já que “de maneira distinta do consumo, que é basicamente uma característica e uma ocupação dos seres humanos como indivíduos, o consumismo é um atributo da sociedade” (BAUMAN, 2008a, p. 41).

⁴⁵² Não é possível deixarmos de chamar atenção nesse ponto, para o fato de que na realidade moderna anterior, uma sociedade de produtores, que está demarcada pelo chão solidificado e enraizado das fábricas, ou seja, sua fase sólida, a principal busca social estava – já que se vivia a longo prazo – na segurança, o que pode ser visto, por exemplo, na situação dos trabalhadores quase nunca trocaram de emprego durante toda sua vida laboral. Assim, “na era sólida-moderna da sociedade de produtores, a satisfação parecia de fato residir, acima de tudo, na promessa de segurança a longo prazo, não no desfrute imediato de prazeres” (BAUMAN, 2008a, p. 43). E isso pode ser percebido quando, “[...] no começo do século XX, o consumo ostensivo portava um significado bem distinto do atual: consistia na exibição pública de riqueza com ênfase em sua solidez e durabilidade, não em uma demonstração da facilidade com que prazeres imediatos podem ser extraídos de riquezas adquiridas, sendo pronta e plenamente usadas, digeridas e saboreadas, ou removidas e destruídas [...]” (BAUMAN, 2008a, p. 43). De outro lado, em nossos tempos atuais, um modelo centrado iminentemente no consumo de massa, podemos perceber que aquele objetivo de segurança, já não se encaixa mais, pois “[...] o consumismo, em aguda oposição às formas de vida precedentes, associa a felicidade não tanto à satisfação de necessidades [...] mas a um volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la” (BAUMAN, 2008a, p. 44). Portanto, na realidade líquido-moderna do consumismo de massa, estamos diante de um ambiente avesso a programação ou planejamento a longo prazo, uma vez que “a maioria dos bens valiosos perde seu brilho e sua atração com rapidez, e se houver atraso eles podem se tornar adequados apenas para o depósito de lixo, antes mesmo de terem sido desfrutados” (BAUMAN, 2008a, p. 45).

mercadocêntricas e globalizantes a partir do centro hegemônico euro-norte-americano (norte global) do poder.

Durante o desenvolvimento da fase sólida da modernidade, o progresso humano era visto como um objetivo a ser alcançado pelo caminho da produção de riquezas. Hoje, o progresso humano está estabelecido a partir de um padrão de consumo⁴⁵³, cuja aspiração por riqueza, se faz não só necessário – pois sem a riqueza, não há consumo – como também é visto como parte integrante da realidade social atual.

Uma realidade em que identificamos uma ausência, em contextos políticos sociais desiguais⁴⁵⁴, tais como os latino-americanos, de uma consciência de classe, pois se poucos são aqueles que efetivamente dominam a economia global, muitos são aqueles que, mesmo sendo dominados, acreditam que, por seu esforço individual, poderão ascenderem-se a tal patamar – esse é um retrato extraível de uma realidade centrada no individualismo globalizado e consumista contemporâneo – a ponto da desigualdade social nos parecer agora “[...] estar mais perto que nunca de se transformar no primeiro moto-perpétuo da história” (BAUMAN, 2015a, p. 19).

Assim, é possível dizermos que a riqueza sempre esteve atrelada ao progresso, pois a imagem um sujeito rico, deflagra, via de consequência, a imagem de um sujeito que alcançou o progresso – que, numa realidade centrada no consumo, é visto como alguém que fez por onde, que trabalhou – ou seja, que conquistou a merecida vitória, assim como todos também podem conquistar.

⁴⁵³ É do reconhecimento desse cenário, que Bauman destacará, ao estabelecer o debate do consumismo, como um debate necessário e atual para os nossos dias, pois “[...] o discurso do consumismo [...] é contra qualquer satisfação de necessidades, desejos, ambições e anseios humanos que não passe pelo caminho das lojas – ou não seja mediada pela aquisição e o uso de mercadorias, e, portanto, não envolva dinheiro trocando de mãos [...]”, e isso tem de ser assim pois atualmente, “os mercados de consumo expandem-se, prosperam e lucram ao comodificar a busca pela diversão, conforme e felicidade; e isso exige aviltar, reprimir e extirpar todas as formas dessa busca que resistam a ser desviadas para um desejo por mercadorias que tenham um preço afixado” (2013b, p. 105).

⁴⁵⁴ Sobre a desigualdade social e a realidade da produção e concentração de riqueza, Bauman nos chama atenção para o fato de que “[...] a desigualdade sempre foi justificada com base no argumento de que aqueles que estão no topo da escala contribuíam mais para a economia, desempenhando o papel de criadores de emprego. Mas então vieram 2008 e 2009, e a gente viu esses caras que levaram a economia à beira da ruína pularem fora com centenas de milhões de dólares” (2015a, p. 22).

Mesmo que isso seja, contudo, flagrantemente impossibilitado pela realidade, drasticamente desigual⁴⁵⁵, não só entre os indivíduos de uma mesma realidade social, mas, sobretudo, entre realidades sociais distintas, tais como a diferença entre o norte e o sul global⁴⁵⁶.

A ideia do progresso humano, portanto, atrelada ao modelo capitalista estabelecido nas bases do Estado nacional desde o fim das Revoluções Burguesas, tal como destacamos na primeira parte do trabalho, fez com que se criasse o ideal – naturalizado⁴⁵⁷ – de que, a riqueza não possui meios de ser distribuída equitativamente a todas as pessoas, pois, se assim o fizesse, não existiria mais riqueza – cuja principal característica, é a diferença percentual entre os indivíduos em sociedade.

De modo que a concentração de riqueza nas mãos de poucas pessoas⁴⁵⁸ passa a ser parte integrante do cenário em que a riqueza significa e justifica o progresso humano,

⁴⁵⁵ Assim como já destacado acima, é possível identificarmos os ideais democráticos como a principal vítima do aprofundamento da desigualdade social entre um centro hegemônico e colonial do poder, e uma periferia que, gravitando em seu entorno, não para de crescer, “[...] já que a parafernália cada vez mais escassa, rara e inacessível da sobrevivência e da vida aceitável se torna objeto de rivalidades cruelmente sangrentas (e talvez de guerras) entre os bem-providos e os necessitados ou abandonados” (BAUMAN, 2015a, p. 10).

⁴⁵⁶ A diferença entre o norte e o sul globais é flagrante, pois “embora alguns países pobres estejam se aparelhando com o mundo abastado, as diferenças entre os indivíduos mais ricos e mais pobres do planeta são enormes e parecem crescer. [...], apesar do considerável crescimento econômico ocorrido em algumas regiões, a desigualdade global tem crescido nos últimos dez anos, e as nações ricas são as principais beneficiárias do desenvolvimento econômico”, e isso é assim, pois “sob condições de desregulamentação das movimentações de capital em âmbito planetário, o crescimento econômico não se traduz em crescimento da igualdade. Pelo contrário: é um dos principais fatores de enriquecimento dos ricos e de crescente pauperização dos pobres” (BAUMAN, 2013c, p. 67).

⁴⁵⁷ A naturalização como característica da sociedade de consumo, pode ser compreendida como resultado de “[...] uma visão de mundo inerte, imune à argumentação. Ela acarreta uma mistura verdadeiramente mortal de duas crenças. Primeiro, a crença na inflexibilidade da ordem das coisas, da natureza humana ou da condição dos assuntos humanos. Segundo, a crença numa fraqueza humana beirando impotência. Esse dueto de crenças estimula uma atitude que só pode ser descrita como uma rendição antes de se travar a batalha” (BAUMAN, 2015b, p. 20).

⁴⁵⁸ Ao discutir essa desigualdade estrutural, que vem se aprofundando ainda mais sob a batuta macroeconômica, mercadocêntrica e globalizada de um capitalismo de consumo de massa, Bauman destaca que “a desigualdade entre os indivíduos no mundo é assombrosa. No início do século XXI, os 5% mais ricos da população recebem 1/3 da renda global total, a mesma proporção que os 80% mais pobres (BAUMAN, 2013c, p. 66-67). Por fim, é importante destacar que a ideia de que a riqueza, concentrada nas mãos de poucas pessoas, seria um caminho necessário para a emancipação dos demais, já que sua distribuição se daria mais facilmente a partir da concentração, é falaciosa, pois “[...] a riqueza acumulada no topo da sociedade, ostensivamente, não obteve qualquer efeito de gotejamento; nem tornou qualquer um de nós, em qualquer medida, mais rico; nem nos deixou mais seguros e otimistas quanto a nosso futuro e o de nossos filhos; nem tampouco, segundo qualquer parâmetro, mais felizes” (BAUMAN, 2015a, p. 13).

pois, mesmo que estejamos em um contexto de crise financeira – tal como a desencadeada no sistema financeiro norte-americano em 2008 – a concentração da riqueza global, continua a galopar rumo às mãos de um núcleo cada vez mais destacado da sociedade.

Tal fato pode ser facilmente percebido, quando, por exemplo, percebemos que “em 2011, o número de bilionários nos Estados Unidos alcançou seu recorde histórico até a data, chegando a 1.210, ao passo que sua riqueza combinada cresceu de US\$ 3,5 trilhões em 2007 para US\$ 4,5 trilhões em 2010” (BAUMAN, 2015a, p. 16).

A concentração da riqueza chega a patamares sem precedentes na história humana, com resultados cada vez mais deletérios para o convívio humano, já que numa realidade em que o ato de consumir é sinônimo de prosperidade, de pertencimento a essa ou aquela classe de privilegiados ou de excluídos, a falta de uma divisão mais equânime de toda riqueza do mundo, faz com que a esmagadora maioria das pessoas não consigam consumir do mesmo modo – ou até mesmo próximo –, ao padrão social estabelecido pelo 1% mais rico da sociedade de consumidores de nossos tempos sombrios⁴⁵⁹.

Mas essa realidade está fadada a terminar⁴⁶⁰, pois o padrão de consumo estabelecido por essa parcela abastada, que concentra fortemente toda a riqueza mundial em

⁴⁵⁹ Segundo destaca Bauman neste ponto, “[...] os 20% mais ricos da população mundial consomem 90% dos bens produzidos, enquanto os 20% mais pobres consomem 1%. [...] as vinte pessoas mais ricas do mundo têm recursos iguais aos do bilhão de pessoas mais pobres” (2015a, p. 17), ou seja, “[...] a distância entre os mais ricos globais e os mais pobres globais continua a crescer, e os diferenciais de renda dentro dos países continuam a se expandir” (BAUMAN, 2015a, p. 18). Esse cenário é melhor verificado quando analisamos um dado país, seja ele do norte ou do sul global, a ponto da realidade, por exemplo, norte-americana, representar fielmente tal contexto, uma vez que “um estudo do Gabinete do Orçamento do Congresso dos Estados Unidos constatou que a riqueza de 1% mais ricos dos americanos totalizava US\$ 16,8 trilhões, 2 trilhões a mais que a riqueza combinada dos 90% localizados na parte inferior da população”, de modo que nas três últimas décadas, “[...] a renda média dos 50% na base da escala cresceu 6%, enquanto a renda do 1% no topo cresceu 229%” (BAUMAN, 2015a, p. 20-21).

⁴⁶⁰ É a conclusão que chega Bauman ao estabelecer que “[...] um modelo econômico que permite que os membros mais ricos da sociedade acumulem uma fatia cada vez maior do bolo irá finalmente destruir-se” (2015a, p. 25). O tempo atual, portanto, é um tempo sombrio por estamos sem condições de perceber as respostas ou, mesmo percebendo-as, sem as ferramentas para sua realização, são tempos marcados pelas incertezas do seu próprio contexto. Neste sentido, podemos dizer que “nós vivemos num período de interregno, portanto, e isso pode ajudar a explicar a crise de governança, de autoridade, de representação. Estamos suspensos entre o ‘não existe mais’ e o ‘não existe ainda’, e por isso somos necessariamente instáveis – nada à nossa volta é fixo, nem sequer a direção da nossa viagem” (BAUMAN e MAURO, 2016, p. 24). De outro lado, não podemos deixar de ressaltar as palavras

poucas mãos, é incompatível, como visto, não só com a realidade do restante da população mundial, mas também – e sobretudo – com o próprio meio ambiente, já que os recursos necessários para a manutenção desse padrão, estão se esgotando velozmente, de modo que, ou pensamos em alternativas ao mundo do *tudo, ao mesmo tempo*⁴⁶¹ e *agora*⁴⁶², ou caminharemos – a passos cada vez mais largos – ao caos que se avizinha.

No cotidiano do ser humano – uma espécie de jogo da vida a nós imposto, nestes termos, pelo modelo consumista estabelecido como padrão capitalista neoliberal de sobreposição do mercado a tudo mais – parece estarmos de mãos e pés atados, sem condições de nos mexermos para buscarmos mudanças, pensarmos fora dessas

de Bordoni para quem – mesmo tendo se afastado das premissas Baumanianas – assevera sobre o tempo em que vivemos que “conhecer a modernidade através de suas principais inovações, destacando os aspectos críticos que hoje se apresentam frente às rápidas mudanças, pode nos ajudar a entender nossa situação e, conseqüentemente, nos ajudar a fazer as escolhas certas para sair desse “estado de crise” que mostra – em uma análise mais próxima – não ser um parêntesis acidental, esperando para retornar ao *status quo ante*, mas, ao contrário, ser um ponto de virada na direção de uma nova humanidade” (2017, p. 19 – *tradução nossa*). Para maiores esclarecimentos da perspectiva de Bordoni – que não é àquela que adotamos como referencial de análise de nossos tempos atuais neste trabalho – ver aquilo que chama de *Interregnum*, disponível em BORDONI, Carlo. **Fine del Mondo Liquido – superare la modernità e vivere nell’interregno**. Milano: il Saggiatore, 2017, cap. 1, p. 19-48.

⁴⁶¹ Ao discutirem a questão temporal Bauman e Donskis chegam a conclusão, de que “[...] o tempo na era da sociedade de consumidores líquida moderna não tende a ser percebido como cíclico nem linear, como em outras sociedades da história moderna e pré-moderna. Em vez disso ele é visto como e tratado como *pontilhista* – fragmentado numa multiplicidade de pedaços distintos, cada qual reduzido a um ponto, aproximando ainda mais sua idealização geométrica da não dimensionalidade” (2014, p. 172). Sendo assim, é fácil percebermos que numa realidade centrada nos interesses e necessidades da, cada vez maior e mais imponente razão mercadocêntrica consumista, “as coisas destinadas ao consumo só mantêm sua utilidade para os consumidores, sua única e exclusiva razão de ser, enquanto se avaliar que sua capacidade de gerar prazer permanece inalterada (nem um segundo a mais)” BAUMAN e DONSKIS, 2014, p. 177).

⁴⁶² Vivemos uma realidade, portanto, agorista, um momento histórico da existência humana que nos permite compreender e identificar o fato de que para o “[...] ávido consumidor de novas experiências, a razão de correr não é o impulso de adquirir e acumular, mas de cada comercial, prometendo uma nova e inexplorada oportunidade de satisfação. Não há motivo para chorar sobre o leite derramado. Ou o *big bang* acontece agora, neste momento e na primeira tentativa, ou não faz mais sentido perder tempo com esse ponto em particular. Já passou da hora de se deslocar para o próximo” (BAUMAN e DONSKIS, 2014, p. 173). E dentro de uma realidade como essa, não podemos deixar de nos aproximar do debate – que conduz a presente pesquisa – do papel do Estado nacional nesse contexto, uma vez que é perceptível que “no nosso mundo de interdependência planetária e circulação planetária de finanças, capitais de investimento, *commodities* e informação, realizar a tarefa fica, de maneira obstinada, além do alcance e da capacidade de Estados territorialmente confinados”, e isso é assim, pois “os poderes que decidem o conjunto de opções abertas a qualquer desses Estados atuam muito além do território sujeito a seu controle e restringem de forma grave seu espaço de manobra” (BAUMAN e MAURO, 2016, p. 23). Por fim, não podemos deixar de ressaltar o fato de que essa “[...] vida agorista tende a ser apressada. A oportunidade que cada ponto pode conter vai segui-lo até o túmulo; para aquela oportunidade única não haverá segunda chance”, uma vez que “a demora é o *serial killer* das oportunidades” (BAUMAN, 2008a, p. 50).

premissas, idealizarmos uma existência que vá para além de todo esse deletério contexto político, social, econômico e, especialmente, cultural, que tem se globalizado e naturalizado como único padrão possível de existência humana⁴⁶³.

A realidade em que a felicidade humana se mostra como fator de consumo, introduz um cenário em que é possível identificarmos, portanto, a existência de uma sociedade cada vez mais individualizada⁴⁶⁴, centrada nos interesses individuais – mesmo que não sejam, inatos aos indivíduos, ou seja, mesmo que sejam construções do mercado de consumo, criações de marketing, das campanhas promocionais de um determinado produto – de modo que é possível, a partir de então, percebermos que diante disso,

Como a negligência moral está crescendo em alcance e intensidade, a demanda por analgésicos aumenta cada vez mais, e o consumo de tranquilizantes morais se transforma em vício. [...]. Com as dores morais aliviadas antes de se tornarem verdadeiramente perturbadoras e preocupantes, a teia de vínculos humanos tecida com os fios da moral torna-se cada vez mais débil e frágil, vindo a descosturar-se. Com cidadãos treinados a buscar nos mercados de consumo a salvação e a solução de seus problemas e dificuldades, a política pode (ou é provocada, pressionada e, em última instância, coagida a) interpelar seus súditos primeiro como consumidores, e só muito depois como cidadãos (BAUMAN e DONSKIS, 2014, p. 181-182).

A formação de uma massa de consumidores é razão de existir do mercado capitalista neoliberal de nossos tempos sombrios⁴⁶⁵, pois quanto mais produtos, ofertas, serviços

⁴⁶³ Essa realidade nos faz refletir, assim como Bauman, no processo de afastamento do ser humano de aspectos que fazem parte de sua própria humanidade, uma vez que “[...] com a fórmula da felicidade que eleva o estar na frente à categoria de princípio orientador, com indivíduos esmagados por uma sede de excitação e uma descrente disposição de se ajustar aos outros, subordinar-se ou abrir mão, como é possível que dois indivíduos que desejam ser ou se tornar iguais e livres descubram o terreno comum no qual seu amor pode crescer?” (BAUMAN, 2009c, p. 56). Essa indagação nos faz observar que em nossos dias, “a grande maioria das pessoas, por mais que suas crenças e intenções sejam nobres e elevadas, se vê confrontada com realidades hostis, vingativas e acima de tudo indômitas, realidades de cobiça, corrupção, rivalidade e egoísmo onipresentes de todos os lados, e, por isso mesmo, realidades que aconselham e exaltam a desconfiança recíproca e a vigilância perpétua” (BAUMAN, 2015a, p. 37).

⁴⁶⁴ É daí que Bauman destacará que o empecilho à solidariedade que marca nossos tempos individualizados, está no fato de que “[...] tenha ou não sido moldado pelas decisões de nossos ancestrais, nosso mundo de começo do século XXI não é favorável a uma coexistência pacífica, e muito menos à solidariedade humana e à cooperação amigável. Ele foi moldado de tal forma que torna cooperação e solidariedade não apenas uma escolha impopular, como também difícil e onerosa” (2015a, p. 36-37).

⁴⁶⁵ Essa é uma realidade sob a qual, em nossos tempos atuais, não podemos deixar de identificar e buscar elementos para sua compreensão. Assim, é importante destacar que se “[...] o Estado de bem-estar (social) dificilmente surgiria se os donos de fábrica não tivessem considerado a proteção de um exército de reserva de mão de obra (manter os reservistas em boa forma para o caso de serem

oferecidos, naturalizados como algo que você não pode existir – ou continuar existindo – sem possuí-los, mais a roda da economia girará, mais empregos serão criados – mais riqueza será concentrada nas poucas mãos que coordenam esse cenário financeiro global, ávidas pela mais recente criação a ser consumida.

Poucas mãos porque no jogo da vida, os dados dos pobres (todos os não ricos) estão, flagrantemente viciados, pois, tal como destaca Bauman (2015a, p. 35) “os dados que nós, estrangeiros naturalizados na sociedade de consumo capitalista individualizada, temos de continuar lançando em todos ou na maioria dos jogos da vida são, na maior parte dos casos, viciados em favor daqueles” que se beneficiarão, ou que, no mínimo, esperam se beneficiar de todo esse contexto de desigualdade.

A busca incessante aqui será, portanto, por uma vida repleta de gozo, de deleite, onde o consumo – e sua instantaneidade – nunca cesse, ou seja, que se possibilite – não a todos, mas somente aos poucos que conseguirem – “viver num mundo feito somente daquilo de que a gente necessita e que deseja. Dos meus, dos seus, dos nossos – os compradores, consumidores, usuários e beneficiários da tecnologia – desejos e necessidades” (BAUMAN, 2015a, p. 57).

Algumas premissas nos permitem analisar de um modo mais próximo, portanto, as bases epistemológicas da sociedade de consumo⁴⁶⁶, tais como a compreensão de que o *crescimento econômico* “[...] é a única maneira de lidar com os desafios e de algum modo resolver todos e quaisquer problemas que a coabitação humana necessariamente gere” (BAUMAN, 2015a, p. 40); ou que o *aumento permanente do consumo* – sua rotatividade – “[...] talvez seja a única ou pelo menos a principal e mais

chamados de volta ao serviço ativo) um investimento lucrativo”, é possível extrairmos daí, portanto, que “a introdução do Estado social era de fato uma questão além de direita e esquerda; [...]”. Contudo, “[...] agora, porém, chegou a vez de a limitação e a gradual desmontagem das disposições do Estado de bem-estar social se transformarem numa questão além de direita e esquerda”, pois “se o Estado de bem-estar social agora carece de recursos, desmorona ou é mesmo ativamente desmantelado, é porque as fontes de lucro capitalista flutuaram ou foram levadas da exploração da mão de obra fabril para a exploração dos consumidores” (BAUMAN, 2013c, p. 24), sem os quais nenhum progresso é possível ou realizável.

⁴⁶⁶ As outras duas premissas são identificadas por Bauman ao discutir o fato de que “a *desigualdade entre os homens é natural*; assim, ajustar as oportunidades de vida humana à sua inevitabilidade beneficia todos nós, enquanto adulterar seus preceitos prejudica todos”, e mais, “a *rivalidade* (com os seus dois lados, a eminência do notável e a exclusão/degradação do desprezível) é, simultaneamente, uma condição necessária e suficiente para a justiça social assim como para a reprodução da ordem social” (2015a, p. 40).

efetiva maneira de satisfazer a busca humana de felicidade⁴⁶⁷ (BAUMAN, 2015a, p. 40).

Neste sentido, “[...] o axioma de que a busca da felicidade é igual a comprar, e de que a felicidade deve ser buscada e está à espera nas prateleiras das lojas” (BAUMAN, 2015a, p. 64), nos introduz, neste sentido, numa realidade em que o consumismo é parte integrante de toda compreensão humana.

Seja no aspecto individual, dos objetivos de cada um de nós, seja no aspecto coletivo, em que a formação de uma sociedade de consumo é vista como o motor que faz nosso tempo girar⁴⁶⁸, uma vez que a “completude de consumidor significada a completude na vida. Eu compro, logo existo. Comprar ou não comprar já não é mais a questão” (BAUMAN, 2015a, p. 67), pois

O valor mais característico da sociedade de consumidores, na verdade seu valor supremo, em relação ao qual todos os outros são instados a justificar seu mérito, é uma vida feliz. A sociedade de consumidores talvez seja a única na história humana a prometer felicidade na vida terrena, aqui e agora e a cada agora sucessivo (BAUMAN, 2008a, p. 60).

É por isso que podemos concluir aqui que “a sociedade de consumidores é avaliada, para o bem ou para o mal, pela felicidade de seus membros”, de modo que nela “[...] a infelicidade é crime passível de punição, ou no mínimo um desvio pecaminoso que desqualifica seu portador como membro autêntico da sociedade” (BAUMAN, 2008a, p. 61).

⁴⁶⁷ Pois, tal como destacado por Bauman “[...] o caminho para a felicidade passa pelas compras. A soma total das atividades de compra da nação é a medida fundamental e menos falível da ventura da sociedade, e o tamanho da parcela que cabe a um indivíduo nessa soma total é a medida fundamental e menos falível da felicidade pessoal” (2015a, p. 61), uma vez que “a economia consumista se alimenta do movimento das mercadorias e é considerada em alta quando o dinheiro mais muda de mãos; [...]. Numa sociedade de consumidores, de maneira correspondente, a busca pela felicidade [...] tende a ser redirecionada do fazer coisas ou de sua apropriação [...] para sua remoção” (BAUMAN, 2008a, p. 51-52).

⁴⁶⁸ Esse giro se dá pela formação de uma sociedade do uso – instantâneo – e descarte, uma realidade em que os objetos consumidos e consumíveis, devem ser aptos ao seu pronto descarte, uma vez que cumprem o papel de proporcionar o êxtase momentâneo ao consumidor, relegando outra parcela desse sentimento fugaz, ao que ainda não foi consumido, ao que ainda está por vir, “assim, quando os objetos dos desejos de ontem e os antigos investimentos da esperança quebram a promessa e deixam de proporcionar a esperada satisfação instantânea e completa, eles devem ser abandonados – junto com os relacionamentos que proporcionaram um *bang* não tão *big* quanto se esperava” (BAUMAN, 2008a, p. 51).

Contudo, em que pese nessa realidade o consumo ter se tornado elemento característico da felicidade humana, é preciso deixarmos claro que essa é uma visão prejudicial de nossa realidade, uma vez que “[...] ao contrário da promessa vinda lá no alto e das crenças populares o consumo não é um sinônimo de felicidade nem uma atividade que se provoque sua chegada”.

Desse modo, “[...] entrar numa esteira hedonista não faz aumentar a soma total de satisfação de seus praticantes”, pois “[...] com frequência o consumo se mostra desafortunadamente como fator de felicidade quando se trata das necessidades ou da auto realização do ser” (BAUMAN, 2008a, p. 61-62).

As rupturas produzidas pela sociedade de consumidores⁴⁶⁹ – na transição da modernidade sólida à modernidade líquida – que nos trouxeram a uma realidade sombria, transitória, paradigmática, tal como os tempos em que estamos inseridos, portanto, precisam ser compreendidas à luz do sistema político-econômico e social que lhe possibilitou ocorrência, qual seja, o capitalismo, especialmente, em seu corte neoliberal das últimas décadas.

Essa necessidade está no fato de que ao identificarmos as bases epistemológicas fundantes da atualidade, podemos compreender, assim como um dia ressaltou Albert Einstein, que os problemas – e nesse caso, os de cunho social, político e cultural – não poderão ser resolvidos a partir do modelo racional que nos levou a eles, de modo que é preciso buscarmos alternativas e mudarmos de curso.

Tal como discutiremos a seguir – especialmente na terceira parte do trabalho – será preciso, portanto, rompermos com as bases fundamentais sob as quais a modernidade – sólida e também a líquida – se estabeleceram, sobretudo, no tocante

⁴⁶⁹ Para Bauman, “a sociedade de consumidores, em outras palavras, representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumistas, e rejeita todas as opções culturais alternativas. Uma sociedade em que se adaptar aos preceitos da cultura de consumo e segui-los estritamente é, para todos os fins e propósitos práticos, a única escolha aprovada de maneira incondicional” (2008a, p. 71). Portanto, “[...] a sociedade de consumidores representa um conjunto peculiar de condições existenciais em que é elevada a probabilidade de que a maioria dos homens e mulheres venha a abraçar a cultura consumista em vez de qualquer outra, e de que na maior parte do tempo obedeçam aos preceitos dela com a máxima dedicação” (BAUMAN, 2008a, p. 70).

as teorias que justificam o Estado nacional a partir de seu estabelecimento em concomitância com as bases fundamentais do capitalismo.

O modo de produção capitalista, do modo que fora analisado acima, ainda hoje é percebido pela grande maioria das sociedades e, especialmente, pelos Estados nacionais como o único modelo econômico, político e cultural possível, ou seja, como o único modelo racional de estabelecimento de um *modus vivendi* social, político, cultural e econômico, o que corroborará o ideal de que o mundo está cada vez mais globalizado, cada vez mais universalizado em torno das hegemonias coloniais da modernidade⁴⁷⁰.

A neoliberalização do capitalismo de mercado de nossos dias, produziu, a partir de então, um cenário de horror econômico, financeiro, político, social e, tristemente, cultural, em que os valores consumistas substituem os valores sociais da comunidade, do ideal solidário, até então, características ínsitas à vida humana em sociedade, de modo que sobre esse contexto de horror, Forrester (1997) nos ajuda analisar como todo aquele indivíduo, considerado como diferente⁴⁷¹ do padrão nacional destacado

⁴⁷⁰ Ao discutir essas premissas, Zavaleta Mercado destaca, que “o modo de produção capitalista torna pela primeira vez o mundo em mundial. Os países europeus, em uma viagem econômica e cultural complexa, que tem a ver em seu início, ainda com a renascença, o antropocentrismo, a ética protestante, o advento da razão, o crescimento da tecnologia, as novas possibilidades de mercantilismo depois das descobertas dos *novos mundos*, por meio da ascensão da burguesia, construíram todas as características da civilização capitalista de hoje” (1967, p. 5 – *tradução nossa*). Assim, pode ser retirado, do pensamento de Zavaleta Mercado, o fato da burguesia, após as Revoluções Burguesas dos sécs. XVII e XVIII, ter conquistado seus mercados domésticos, como também ter inaugurado a mercantilização ultramarina – que passa, conforme destacado acima, a ser não só para exploração, mas, também, para a comercialização com o novo mundo – fato esse que contribuiu, sobremaneira, para a expansão da ideia acerca da necessidade de estabelecimento de um Estado nacional, como elemento de substituição ao *ancién regime*, o que, resumidamente pode ser visto como o estabelecimento do Estado em sua forma capitalista moderna.

⁴⁷¹ Ao discutir a citada perspectiva sobre o diferente, sobre o outro, Forrester apontará que “o outro é suspeito – e inferior é claro – esse é o núcleo e a poupa do credo (1997, p. 46). [...]. Eles vivem num mundo sedutor, do qual têm uma visão excitante que, pela sua redução despótica funciona. Funesto, este não deixa de ter um sentido para quem dele participa (1997, p. 51). [...]. Sejam quais forem suas demonstrações sabiamente hipócritas, sua potência é posta a serviço, ou seja, a serviço daquela arrogância que o faz considerar bom para todos aquilo que lhe é rentável. E como natural para um mundo subalterno. Ser sacrificado por isso então não se constitui em nenhum pecado (1997, p. 51). [...] Cada um parece, ao contrário, estranhamente cúmplice: não só aqueles que ainda têm a bondade de se dignar ou se dar ao trabalho de fazer uso dessas perífrases cortesias em relação à população que não tem mais avisos a dar, mas que, reclamam essas promessas, suportam seus perjúrios e, afinal, pedem apenas para ser exploradas (1997, p. 133)”. Portanto, desses fundamentos, podemos perceber que todos aqueles que estiverem do lado de fora de uma identidade nacionalizada pelos interesses e necessidades do capital, estarão – tacitamente ameaçados – imobilizados, localizados, enraizados, solidificados dentro de espaços sociais condenados, ou seja, que não suportam, ou que foram destruídos, pelo horror econômico, de nossos tempos sombrios atuais, locais esses, nestes termos,

acima, que está fora do *modus vivendi* consumista de nossos tempos sombrios, deve ser estigmatizado enquanto tal.

É possível compreender essa discussão a partir das afirmações que nos faz identificar o fato do ambiente líquido-moderno ter como características principais “[...] a desregulamentação e desrotinização da conduta humana, já em estágio avançado, diretamente relacionadas ao enfraquecimento e/ou fragmentação dos vínculos humanos – com frequência referidos como individualização” (BAUMAN, 2008a, p. 66).

E isso se dá desse modo, pois num contexto como o atual, líquido-moderno, “[...] as utopias compartilham a sorte de todos os outros empreendimentos coletivos que exigem solidariedade e cooperação: são privatizadas e entregues (terceirizadas) aos interesses e à responsabilidade de indivíduos” (BAUMAN, 2008a, p. 67).

Essa é uma estigmatização política, social, econômica, cuja finalidade está em produzirmos uma proteção àqueles poucos que podem se vangloriar de se enquadrarem nesse cenário – uniforme e homogeneizado – consumista, bem como àqueles milhares que, mesmo não participando ativamente desse contexto, também aspiram participar num futuro próximo, tendo se predisposto a realizar tudo o que estiver ao seu alcance para consegui-lo.

Portanto, a partir da análise da estrutura da racionalidade moderna ocidental capitalista, é possível destacarmos um antigo argumento teórico sobre a análise do sistema capitalista moderno, qual seja, aquele inerente a perspectiva racional que identifica o *modus vivendi* do *homo economicus* como o motor propulsor de todas as medidas orientadoras do – e a partir do – capital.

Todas essas medidas tomadas pelo modelo centrado e fundamentado no capital e na sociedade de consumo em que vivemos em nossos tempos sombrios – um mundo, sem sombra de dúvidas, sedutor, pois se constrói como instrumento único e legítimo

que devem ser percebidos como anacrônicos, ao passo que se autodestroem, mas que, segundo Forrester, representam locais “onde temos o estranho e apaixonado desejo de permanecer, enquanto o futuro se organiza, debaixo de nossos olhos, em função da nossa ausência, já programada de maneira mais ou menos consistente” (1997, p. 135).

de nos proporcionar uma visão excitante a partir de uma vida em (e para o) consumo –, não estão estruturadas numa lógica plausível de constância e perenidade, mas, ao contrário, se estabelecem a partir de uma separação estanque entre os que são iguais e os que são diferentes, diversos, os outros⁴⁷².

E isso, porque esse *outro* – dominado – jamais deverá ser homogeneizado de um modo a desaparecer suas diferenças para com os dominantes, jamais, portanto, deverão se emancipar ou ter suas necessidades realizadas, pois como exército de reserva ou mão de obra, precisam atuar em benefício daqueles que guardam a centralidade do poder econômico, político e social em nossos dias, o norte global (euro-norte-americano).

É possível concluirmos essa parte do trabalho, neste sentido, destacando que a formação de uma sociedade de consumidores, um modelo consumista de existência, que atrela a busca pela felicidade ao padrão de consumo que cada indivíduo pode alcançar, é um fenômeno dos tempos sombrios nos quais estamos imersos, a partir de uma realidade líquido-moderna, capitalista, neoliberal, mercadocêntrica e globalizada, onde os interesses e as necessidades do mercado se sobrepõem à todas as demais.

Ao fim, é preciso destacar que o Estado nacional, tal e qual estabelecido à realidade moderna nos últimos cinco séculos, já não apresenta mais mecanismos capazes de romper – ou no mínimo, regulamentar – tal situação, cujos principais efeitos estão contidos no que discutimos acima acerca da individualização, instantânea e corriqueira, que produz, especialmente a partir da virtualização dos laços humanos provocada pela globalização da internet, um afastamento maciço entre o *Eu*

⁴⁷² Desse modo, como já vimos anteriormente, “a possibilidade de povoar o mundo com gente mais afetuosa e induzir as pessoas a terem mais afeto não figura nos panoramas pintados pela utopia consumista”, pois “[...] em vez de se um dispositivo destinado a tornar acessível o convívio humano pacífico e amigável a egoístas natos [...], a sociedade de consumo pode ser um estratagema para tornar acessível a seres humanos endemicamente morais uma vida autocentrada, auto referencial e egoísta – embora cortando, neutralizando ou silenciando aquela assustadora responsabilidade pelo Outro que nasce cada vez que a face desse Outro aparece; uma responsabilidade de fato inseparável do convívio humano” (BAUMAN, 2008a, p. 68-69).

(ocidental, dominante, hegemônico, norte-global) e o *Outro* (oriental⁴⁷³, dominado, periférico, sul-global).

Sendo assim, necessário se faz, tal como buscaremos debater a seguir, analisarmos a necessidade de refundar as bases sob as quais o Estado nacional foi estabelecido alhures, para adequar a forma de organização social escolhida nos últimos cinco séculos – ou identificar sua exaustão, e portanto, iniciar uma discussão sobre sua ruptura –, ao século XXI – e seus tempos líquido-modernos – identificado aqui como o momento histórico de afirmação da diversidade como instrumento de emancipação e libertação dos encobertos pela racionalidade moderna.

⁴⁷³ A orientalização é um fator marcante da dominação e da conquista das Américas pelo conquistador e colonizador europeu, o que pode ser constatado pelo fato de que desde sua chegada, Colombo pensou ter atracado nas “Índias”, a ponto de todo o processo posterior de navegações – necessário ao estabelecimento do centralismo europeu e da periferização do restante do mundo – entre a Europa e as colônias ameríndias a partir de 1492, ter desencadeado a invenção de um Ser asiático aos habitantes de *Abya Yala* (o que posteriormente viria a ser chamada de Américas – do Norte, Central e do Sul), de modo que a nomenclatura Índio, serviria para designação dos povos que aqui viviam, ou seja, índios são os habitantes das Índias. A partir de então, Fagundes nos destaca que “[...] a invenção da modernidade com seus mecanismos de sustentação sempre se justificara pelo eurocentrismo, o mito desenvolvimentista e de aculturação dos povos autóctones, a própria postura frente a estes povos não europeus, significou a justificativa para dominação, via de regra, violenta, responsável por alguns dos mais evidentes exemplos de violência contra a humanidade: a escravidão indígena e negra” (2013, p. 154). Disso, podemos concluir, o fato da modernidade ter se iniciado através de um processo de encobrimento do outro – nesse caso, todas as tribos e etnias indígenas, se reduziram a uma única designação (Índio) –, uma realidade que, a partir de então, possuía um mundo conhecido – um mundo separado entre a África, a Europa e a Ásia (Índias) – fato que ajuda a corroborar o ideal eurocêntrico, haja vista que a Europa, nesta configuração global, estar no centro do mundo (DUSSEL, 1994, p. 29).

2.3 – A Necessidade de Refundar⁴⁷⁴ as Bases do Estado Nacional⁴⁷⁵ no Século XXI⁴⁷⁶ – o direito à diversidade em tempos líquidos

Tendo discutido acima a questão do tempo em que estamos inseridos, bem como do contexto político, social, econômico e cultural que nos conduz, que nos organiza, através de uma realidade social centrada e estabelecida pelos influxos e

⁴⁷⁴ Para se objetivar a refundação das bases sob as quais o Estado nacional moderno se fincou, será necessário começarmos pelas premissas trazidas por Villoro, ao destacar quatro condições que, segundo ele, são necessárias para ser possível uma associação humana como substrato da formação social, quais sejam: a existência de uma comunidade de cultura; a consciência de pertencer a esta comunidade; um projeto comum e a relação das pessoas com um dado território. Assim, é partindo dessas ideias que o mencionado autor destacará a existência de duas formas de nação. De um lado, uma nação projetada – aquela constituída de decisões de cunho voluntário, cujo projeto nacional interpreta a história. De outro, uma nação histórica – aquela que está fundada no transcurso do tempo, de modo que a história dá origem ao projeto nacional. Ao fim, Villoro (1998, p. 16) chega à conclusão de que uma nação projetada possui condições de substituir uma nação histórica que lhe seja precedente, a ponto de se alcançar, através de suas ruínas, a construção de uma nova entidade coletiva, o que para nós está, inicialmente, em curso, sendo o primeiro exemplo, o Estado Plurinacional sul-latino-americano, tal como discutiremos, mas pormenorizadamente, no capítulo seguinte.

⁴⁷⁵ Acerca do Estado nacional sob o qual falamos aqui, importante destacar que a formação de uma nação, sobretudo, a busca pela formação de um sentido nacional para o Estado da modernidade ocidental, é vista por Zavaleta Mercado (1984, p. 281) como a construção de uma identidade coletiva – homogênea e centralizada – da organização interna de uma sociedade, pautada por determinados padrões hegemônicos, que se sobrepõem a todos os outros que lhes sejam diferentes, tais como: o capitalismo. Assim, essa identidade coletiva é tratada acima como a identidade nacional, necessária para imposição de um *modus vivendi* sobre os demais, bem como principal instrumento da modernidade europeia da formação do Estado nacional. Um dos principais elementos de formação dessa identidade nacional é a ideia de um idioma nacional, apontado por Zavaleta Mercado como, “em último termo, um *modus vivendi* entre as línguas das unidades que contribuem para a nacionalização, ou seja, um símbolo da destruição dessas unidades a partir do centro nacionalizado” (1984, p. 282 e 283 – *tradução nossa*). Assim, o idioma nacional pode ser visto como mecanismo de encobrimento do diferente, daquele que não se adequa, do nacionalizado como única forma possível. Portanto, é nesse sentido, que Zavaleta Mercado destacará que “a nação, portanto – e melhor ainda o Estado nacional – seria, nestes termos, a forma paradigmática de organização da sociedade dentro do modo de produção capitalista” (1984, p. 281 – *tradução nossa*). E mais, que o “capitalismo também é uma forma despótica de nacionalização” (2006, p. 55 – *tradução nossa*). Havendo, portanto, a necessidade de buscarmos alternativas, elementos para promoção de uma ruptura para com tal paradigma.

⁴⁷⁶ A necessidade destaca acima, é extraída de uma compreensão marxista de onde é possível retirarmos a conclusão de que só haverá mudança, verdadeiramente, quando a estrutura posta, criada sob determinados valores – a identidade estética nacional do Estado moderno, especialmente, liberal e capitalista – não mais conseguir dar as respostas aos problemas – cada vez mais graves –, por exemplo, de nossos tempos líquidos. Assim, “uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para resolvê-lo já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer” (MARX, 2011, p. 6). É assim, que na última parte desse trabalho, discutiremos essas condições materiais – aquelas já existentes e as que, porventura, estejam ascendendo – de transformação da realidade estatal, a ponto de identificarmos no modelo Plurinacional o primeiro exemplo da transição pela qual o modelo constitucional, burguês, eurocêntrico, liberal e capitalista, como estética epistemológica e racional ao Estado moderno, está passando – e continuará passando por todo o século XXI.

necessidades mercadocêntricas, fruto de uma realidade globalizada a partir dos fundamentos de um capitalismo de corte neoliberal, o que nos fez observar no consumo, um dos aspectos mais flagrantes de nossos tempos líquido-modernos, temos agora como objetivo, a partir de todo esse emaranhado teórico-semântico, tracejar a identificação dos elementos que marcam – sobretudo, em atenção à diversidade⁴⁷⁷ – a necessidade de refundarmos as bases do Estado nacional moderno – seja para adequá-lo à realidade posta, seja para observarmos as rupturas que sinalizam sua transição.

Um dos caminhos para descobrirmos a diversidade, e que será trabalhado neste tópico do trabalho, diz respeito a compreensão de um pluralismo epistemológico⁴⁷⁸, uma perspectiva capaz de nos auxiliar, principalmente, quando estamos diante de um

⁴⁷⁷ Isto porque, tal como destaca Martínez, a partir de todo esse contexto político, social, econômico e, sobretudo, cultural, ínsito à sociedade de consumo, centrada e estabelecida a partir das necessidades do mercado, “[...] toda relação humana tem de ser reenforcada. Não há saída, exceto por um reconhecimento mútuo entre sujeitos que, a partir desse reconhecimento, enviam todo o circuito meio-fim à satisfação de suas necessidades. Se partem desse reconhecimento, é necessária uma solidariedade, que só é possível se este reconhecimento a sustentar. O sujeito se faz sujeito pela afirmação de sua vida, mas essa subjetividade se complementa com a afirmação da vida do outro” (2015, p. 148 – *tradução nossa*). Assim, podemos compreender dessas premissas, o fato de que toda cultura é, em si relativa, haja vista ser inerente a um dado contexto histórico-social (PANIKKAR, 1996, p. 134), de modo que o reconhecimento do outro, se dará por meio de um auto reconhecimento da incompletude cultural sob a qual o Eu/Nós está fincado, de modo a se relacionar com os demais de forma respeitosa, uma vez que “o respeito cultural exige respeitar aquelas formas de vida com as quais não estamos de acordo ou que inclusive consideramos perniciosas. Poderemos ter até a obrigação de combater aquelas culturas, mas não podemos elevar a nossa ao paradigma universal para julgar as demais” (PANIKKAR, 1996, p. 135 – *tradução nossa*).

⁴⁷⁸ Ao debater o pluralismo epistemológico, León Olivé (2009, p. 25) chega à conclusão de se tratar “de uma disciplina que analisa criticamente as práticas cognitivas, ou seja, aquelas, mediante as quais, se cria, se aplica e se avalia diferentes formas de conhecimento [...]”, haja vista querer, por meio dessa perspectiva, derrotar o tradicionalismo – eurocentrismo epistemológico-racional euro-norte-americano – uma vez que os Estados nacionais modernos, bem como o constitucionalismo daí decorrente, podem ser compreendidos como instrumentos limitadores da diversidade presente em todos os aspectos de nossa vida comunitária, seja em relação, por exemplo, aos direitos que reconhecemos como fundamentais, seja em relação a visão que um dado povo possui sobre a democracia. Assim, através do diálogo, o pluralismo epistemológico nos impõe uma busca pelo estabelecimento de novas premissas epistemológicas ao constitucionalismo moderno e, via de consequência, ao Estado nacional, pois quer que todos, sem qualquer tipo de encobrimento, de mitigação ou afastamento, possam participar da tomada de decisões de seu contexto político-social, essas que deverão ser vistas a partir do estabelecimento de um diálogo constante. A partir de então, em contextos como o sul-latino-americano, por exemplo, o pluralismo epistemológico aqui destacado possibilitará que os excluídos da conquista e colonização, suas culturas – muitas delas milenares – não sejam mais sobrepostas por aquilo que um modo de ser tem como correto. E mais, que possam ser descobertas do longo processo colonial pelo qual estão submersas nos últimos cinco séculos. Neste sentido, ver também SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, Outubro de 2007, p. 3-46; TAPIA, Luis. *Tiempo, Poiesis y Modelos de Regularidad*. In: **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

contexto onde a diversidade, a pluralidade, a diferença como um todo, têm, constantemente, servido de premissa para debates, discussões acadêmicas, políticas, econômicas ou sociais.

Precisamos alcançar uma realidade em que possamos, assim como destacado por Santos (2016, p. 145), efetivar as três premissas de uma refundação das bases epistemológicas sob as quais o Estado nacional se fincou – *desmercantilizar, democratizar e descolonizar* –, como caminho que demarque uma transformação que, como dito acima, adeque essa realidade estatal – até então uniformizada e homogeneizada a partir de uma identidade nacional⁴⁷⁹ –, político-social, aos tempos sombrios em que estamos inseridos, ou trace a(s) rota(s) através da(s) qual(is) iremos rompê-la em sentido a uma nova premissa orgânico-civilizacional.

Resumidamente podemos compreender essas premissas em Santos quando ele nos diz que tais premissas devem ser entendidas como um processo de refundação de conceitos como o justiça social, a ponto de se almejar incluir “[...] na igualdade e na liberdade o reconhecimento da diferença (para além do relativismo e do universalismo), a justiça cognitiva (a ecologia dos saberes) e a justiça histórica (a luta contra o colonialismo estrangeiro e o colonialismo interno)” (2016, p. 145-146).

⁴⁷⁹ Acerca dessa homogeneização e uniformização do Estado nacional nos termos em que fora estabelecido pela modernidade europeia ocidental por meio de uma identidade nacional, é importante ressaltar ainda, o que Villoro destaca sobre o tema ao estabelecer que “a homogeneização da sociedade nunca consistiu, de fato, em uma convergência das distintas culturas, e modos de vida regionais em um que os sintetizasse, mas, ao contrário, se consistiu na ação de um setor dominante da sociedade que, desde o poder central, impôs sua forma de vida sobre os demais. Os novos Estados nacionais da modernidade se formaram a partir do programa decidido por um setor social que se propunha à transformação do antigo regime feudal para formar uma sociedade homogênea” (1998, p. 29 – *tradução nossa*). De outro lado, através de uma perspectiva diferente, mas com sentido parecido, Bauman destacará a formação da modernidade em sua fase sólida – a partir de onde podemos compreender suas diferenças para a fase líquida em que nos encontramos – ao dizer que “a modernidade nasceu sob o signo da Certeza, e sob ele obteve suas vitórias mais espetaculares. Na fase sólida inicial, a modernidade foi vivenciada como uma longa marcha rumo à ordem – aquela ordem entendida como o domínio da certeza e do controle, e em particular da certeza de que os eventos até então irritantemente caprichosos seriam postos sob controle e assim permaneceriam, tornando-se, portanto, previsíveis e sujeitos ao planejamento” (2013c, p. 43). Esse signo da certeza apontado por Bauman, portanto, é identificado por Villoro no que diz acerca do processo de homogeneização do setor dominante da sociedade face aos dominados. Portanto, diante dessas premissas, podemos concluir que “a modernidade produziu o nivelamento das diferenças – pelo menos na sua aparência exterior, de cujo estofamento mesmo são feitas as distâncias simbólicas entre grupos segregados. À falta de tais diferenças, não bastava meditar filosoficamente sobre a sabedoria da realidade tal como era [...]. Agora as diferenças tinham que ser criadas ou protegidas do espantoso poder de erosão da igualdade social e legal e do intercâmbio cultural” (BAUMAN, 1998b, p. 80).

A partir de então, é possível percebermos que para o supracitado autor, *desmercantilizar* pode ser percebida como uma atividade político-racional em busca, sobretudo, de se impedir a naturalização do ideal mercadocêntrico – tal como já se tem ocorrido nos Estados nacionais, hoje centrados nos interesses do mercado capitalista global, conforme discutido acima.

A ponto de se buscar alternativas a essa naturalização dos valores ínsitos ao capitalismo de corte liberal, a fim de que se rompa com um modelo de organização da vida em sociedade onde tudo de mercantiliza, incluindo valores de substrato ético ou opções sociais de natureza política.

De outro lado, por democratizar, Santos quer demonstrar a necessidade de buscarmos alternativas à premissa liberal-representativa ínsita a compreensão moderno-ocidental de democracia que, conforme discutido alhures, afastou – a longo prazo – as pessoas do exercício do poder em seus Estados nacionais, relegando tal poder, via de regra, a uma única classe social – a burguesia (vista aqui como todos aqueles que possuem meios financeiros – próprios ou de terceiros – capazes de ganhar uma eleição, ou seja, “[...] significa dispensar a naturalização da democracia liberal-representativa⁴⁸⁰ e legitimar outras formas de deliberação democrática (demodiversidade)” (2016, p. 145).

Assim, o papel de rediscussão da democracia⁴⁸¹ como instrumento de emancipação do pluralismo nos deve conduzir a uma percepção dos valores democráticos para além da compreensão de que a democracia é apenas um tipo de sistema de governo

⁴⁸⁰ Acerca da necessidade de repensarmos formas alternativas àquela universalizada sobre o epíteto de democracia liberal ou democracia representativa, oriunda as grandes revoluções setecentistas, Appadurai nos destaca que “o principal problema do nosso tempo é entender se estamos testemunhando a rejeição mundial da democracia liberal e sua substituição por alguma forma de autoritarismo populista, pois podemos encontrar fortes indicadores dessa tendência na América de Trump, na Rússia de Putin e na Turquia de Erdogan” (2017, p. 17 – *tradução nossa*), sendo que, atualmente, porque não completarmos essa passagem sobre a referida tendência, reforçando-a com o Brasil de Bolsonaro.

⁴⁸¹ E essa rediscussão se faz necessária, haja vista que “[...] parece crucial que, sob ameaça de morte, a democracia se defenda e ataque os liberticidas, não se deixando imolar sob uma compreensão equivocada de si mesma, que a tanto equivaleria quedar-se passiva diante do perigo, aguardar o seu sacrifício ou, resignadamente, caminhar para o patíbulo com as próprias pernas só porque, num momento de eclipse da razão coletiva, uma turbamulta logrou empolgar o poder e sacrificar as liberdades públicas. Não! A democracia perfeita defende-se contra seus inimigos” (ZAGREBELSKY, 2011, p. 10).

centralizado no princípio majoritário, uma vez que ela possui, tal como dito, “[...] no pluralismo efetivo um dos seus valores fundamentais. Porque, enfim, se por definição a autocracia é unívoca, a democracia, por natureza, é múltívoca” (ZAGREBELSKY, 2011, p. 10-11).

De outro lado, mas ainda sobre a questão da necessidade de discutirmos as bases fundamentais da democracia tal e qual estabelecida pelo pensamento moderno, é necessário destacarmos que o aumento da democracia na Europa nos últimos séculos, tem causado, como consequência quase direta, um aumento no colonialismo da periferia⁴⁸², uma vez que

Os membros de uma aristocracia de classe ou de cor tendem a se autocelebrarem como iguais; a clara desigualdade imposta aos excluídos é a outra face das relações de igualdade que se instauram entre aqueles que gozam do poder de excluir os inferiores. [...]. Entre o final do século 19 e início do século 20, a extensão do sufrágio na Europa anda pari passo com o processo de colonização e com a imposição de relações de trabalho servil ou semi-servil à população subjugada (LOSURDO, 2006, p. 126).

Por fim, descolonizar para Santos, nada mais é do que “[...] des-pensar a naturalização do racismo (o racismo justificado como resultado da inferioridade de certas raças ou etnias, não como sendo sua causa)” e, portanto, “[...] denunciar todo o vasto conjunto de técnicas, entidades e instituições que o reproduzem” (2016, p. 145), uma vez que a colonização do poder, a hegemonização do poder no Estado nacional, tal como apontado na primeira parte desse trabalho, decorre do processo de racialização⁴⁸³

⁴⁸² Acerca desse colonialismo, não podemos deixar de ressaltar as críticas lançadas por Losurdo a esse contexto, ao discutir matéria jornalística, destacando que “[...] sobre o revival do colonialismo, fala um historiador inglês de grande sucesso midiático, em intervenção importante, publicada com destaque no *The New York Times*, e com manchete que soa como o enunciado de um programa: *Finalmente o colonialismo está de volta. Já era hora!* Não restam alternativas ao revival altruístico do colonialismo em muitíssimos países do Terceiro Mundo: é uma questão moral; o mundo civilizado tem a missão de ir governar esses lugares sem esperança. [...] a tendência concreta à recolonização é elemento constitutivo da nova ordem internacional, [...], pois de fato, essa tendência só contra limites na inconveniência de o Ocidente envolver-se em crises cuja gestão seria muito custosa sem trazer-lhe qualquer benefício concreto” (2006, p. 127), o que nos demonstra que ser colonizado acaba sendo visto, pelo centro hegemônico do poder mundial, como um favor que eles fazem a todos nós, habitantes selvagens da periferia mundial. Um favor que será conduzido sempre que – e somente aí – essa periferia tiver com o que retribuir o esforço da exploração colonial.

⁴⁸³ Ao discutir o racismo como um elemento inerente ao contexto de formação do pensamento moderno, Bauman chega à conclusão de que “[...] como concepção de mundo e, mais importante, como instrumento efetivo de prática política, o racismo é impensável sem o avanço da ciência moderna, da tecnologia moderna das formas modernas de poder estatal. Como tal, o racismo é estritamente um produto moderno. A modernidade tornou possível o racismo” (BAUMAN, 1998b, p. 83). Assim, é possível relacionarmos o citado autor com outros autores, sobretudo os latino-americanos, que

imposto às populações originárias de *Abya Yala* durante a conquista e colonização de seu território.

A ruptura com a naturalização do racismo como primeiro caminho para descolonização, assim, deve ser compreendida pois, é possível observarmos que um de seus efeitos está no fato de que “a dominação de classe e a dominação étnico-racial se alimentam mutuamente, portanto, a luta pela igualdade não pode ser separada da luta pelo reconhecimento da diferença” (SANTOS, 2011b, p. 24 – *tradução nossa*), ainda que seja muito difícil realizar tais premissas, haja vista que “[...] é tão difícil imaginar o fim do colonialismo quanto é difícil imaginar que o colonialismo não tenha um fim” (SANTOS, 2011b, p. 24 – *tradução nossa*).

A partir de então, constatamos a necessidade de identificar, de buscar, meios e formas capazes de romper com a modernidade sólida sob a qual o Estado nacional se afirmou a partir da sobreposição de uma identidade nacional – homogênea e uniformizadora

discutem a questão da colonialidade do poder e da necessária descolonialidade do mesmo, tal como Aníbal Quijano para quem, em texto que escreve em parceria com Immanuel Wallerstein, o racismo é uma das quatro novidades estabelecidas pelo moderno sistema mundo iniciado com a conquista de *Abya Yala* pelos europeus, uma vez que, segundo ele, “as novidades foram quatro, uma ligada a outra: colonialidade, etnicidade, racismo e o próprio conceito de novidade. A colonialidade iniciou-se com a criação de um conjunto de estados reunidos em um sistema interestatal de níveis hierárquicos. [...]. A hierarquia da colonialidade se manifestava em todos os domínios – político, econômico, e não menos no cultural. [...]. A colonialidade foi um elemento essencial a integração do sistema interestatal, criando não só uma escalação senão também conjuntos de regras para a interação dos Estados entre eles mesmos. [...]. A etnicidade é o conjunto de limites comuns que em parte nos colocam os outros e em parte nós impomos aos outros mesmos, como forma de definir nossa identidade e nossa posição dentro do Estado. [...]. A etnicidade foi a consequência cultural inevitável da colonialidade. Delineou as fronteiras sociais correspondentes a divisão do trabalho. [...]. A etnicidade, portanto, serviu não só como uma categorização imposta desde cima, senão como uma reforçada desde baixo. As famílias socializaram seus filhos através das formas culturais associadas com as identidades étnicas. [...]. A etnicidade não bastou para manter as novas estruturas. De modo que a evolução histórica do moderno sistema mundo, trouxe o fim do domínio colonial formal (primeiro nas Américas) e a abolição da escravidão (um fenômeno americano), a etnicidade foi reforçada por um consciente e sistemático racismo. Assim, o racismo sempre esteve implícito na etnicidade, e as atitudes racistas foram parte e propriedade da americanidade e da modernidade desde seus inícios. [...]. A etnicidade necessitava ainda ser mantida à tona pelo racismo, mas o racismo necessitava agora de uma carta mais sutil. O racismo se refugiou em seu aparente oposto, o universalismo e, em seu derivado, o conceito de meritocracia. [...] a quarta contribuição da americanidade, a deificação e a reificação da novidade, ela mesma um derivado da fé na ciência, um dos pilares da modernidade. [...]. A modernidade se converteu na justificação do êxito econômico; mas também em sua prova. Se tratava de um argumento circular perfeito que desviava a atenção do desenvolvimento e do subdesenvolvimento. O conceito de novidade foi assim a quarta, e quem sabe, a mais eficaz contribuição da americanidade ao desenvolvimento e a estabilização da economia-mundo capitalista” (QUIJANO e WALLERSTEIN, 1992, p. 584-586 – *tradução nossa*). Por fim, tal como aponta Losurdo “[...] tudo é raça e não há outra verdade, [...], o mundo é inevitavelmente dividido em raças superiores e dominantes de uma parte e raças inferiores e subjugadas, ou suscetíveis de sujeição, de outra” (2006, p. 126).

– a partir do centro europeu, em face a todas as demais identidades presentes nas periferias, especialmente, ao contexto latino-americano.

Para tanto, é preciso compreender que essa busca deverá passar, necessariamente, tal como destacado, por um desencobrimento da diversidade, pois, ao rompermos com a monocultura da identidade nacional, será necessário estabelecermos mecanismos estruturais e organizacionais novos, capazes de salvaguardar aquilo que for sendo desencoberto, desempoeirado, desenterrado de um processo secular de subjugação – o que discutiremos ao delinear, na terceira parte do trabalho, as novidades do ideal plurinacional surgido como tendência estatal-constitucional nos andes latino-americanos⁴⁸⁴.

Será necessário *aprender desde o Sul*, com o Sul Global⁴⁸⁵, extrair dessa realidade suas premissas epistemologias emancipatórias, libertárias, plurais⁴⁸⁶, pois o caminho

⁴⁸⁴ Acerca dessas tendências constitucionais e estatais latino-americanas, especialmente, sul-latino-americanas, andinas, Santos apontará o fato de serem novidades, uma vez que a partir delas será possível confrontarmos o conservadorismo arraigado aos padrões e modelos consumistas de nossa vida contemporânea – uma vida individualizada, globalizada, estabelecida e dirigida pelos influxos e necessidades do mercado capitalista, de corte neoliberal, mundial – de dois modos construtivos: “[...] bem porque o novo não tem precedente no passado; bem porque o novo recorre a um passado demasiado antigo para pertencer a concepção conservadora de passado” (2011b, p. 21 – *tradução nossa*), uma vez que em tempos-líquidos, o passado está cada vez mais próximo do presente. A partir de então, conclui o citado autor que “[...] as lutas mais inovadoras e transformadoras vêm ocorrendo no Sul no contexto de realidades sócio-político-cultuais muito distintas. Sem embargo, a distância fantasmagórica entre a teoria e prática não é somente o produto das diferenças de contextos. É uma distância epistemológica ou até mesmo ontológica. Os movimentos do continente latino-americano, além dos contextos, constroem suas lutas com base em conhecimentos ancestrais, populares, espirituais que sempre foram estranhos ao cientificismo próprio da teoria crítica eurocêntrica” (2011b, p. 27 – *tradução nossa*). Portanto, a partir dessas rupturas epistemológicas introduzidas desde o Sul global, especialmente, no contexto sul-latino-americano de origem andina, podemos perceber que “os seres são comunidades de seres antes de serem indivíduos: nessas comunidades estão presentes e vivos os antepassados assim como os animais e a Mãe Terra” (SANTOS, 2011b, p. 27 – *tradução nossa*).

⁴⁸⁵ Neste ponto é preciso deixar claro o que entendemos aqui por *Sul global*, por *epistemologias do Sul*, de fundamentação libertária e emancipatória, da diversidade. Assim, do mesmo modo como destacado por Santos, “entendemos por epistemologias do Sul o reclamo de novos processos de produção e de valoração de conhecimentos válidos, científicos e não científicos, e de novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das práticas e das classes e grupos sociais que tem sofrido de maneira sistemática as injustas desigualdades e a discriminações causadas pelo capitalismo e pelo colonialismo. O Sul global não é então um conceito geográfico, ainda quando a grande maioria destas populações vivem em países do hemisfério Sul. É mais bem uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo e pelo colonialismo a nível global e da resistência para superá-lo ou minimizá-lo” (2011b, p. 35 – *tradução nossa*).

⁴⁸⁶ Acerca dessas premissas, não podemos deixar de ressaltar que decorrem “primeiro, da compreensão de que o mundo é muito mais amplo que a compreensão ocidental do mundo. [...]. Segundo, que a diversidade do mundo é infinita, uma diversidade que inclui modos muito distintos de ser, pensar e vestir, de conceber o tempo, a relação entre seres humanos e entre humanos e não

para alcançarmos as alternativas capazes de efetivar o desencobrimento da diversidade – na premissa aqui defendida, o único caminho capaz de adequar a realidade do Estado nacional moderno, ao que nós temos hoje acerca de choque cultural proporcionado pelos tempos sombrios e líquido-modernos sob os quais estamos vivendo – necessariamente, deverá enxergar a diversidade como o substrato mais evidente de nossa contemporaneidade⁴⁸⁷.

A resposta, portanto, deve vir do Sul, pois é o local em que a diferença, a diversidade se fez e se faz presente em essência, seja por contextos de diversidade de ordem geográfica – o Sul possui desde de desertos extremamente secos, a florestas tropicas gigantescas, com seus rios caudalosos; desde a neve dos Andes ou do Kilimanjaro, ao cerrado e a caatinga brasileiros, ou a savana africana – seja por questões inerentes a formação miscigenada de seu povo e de sua cultura.

Mas é preciso chamar atenção para o fato de que a realidade de nossos tempos líquido-modernos, tempos sombrios, dificultará ao máximo, qualquer busca por alternativas, desde a compreensão de que se tratam – num sentido pejorativo da palavra – de simples utopias acadêmico-políticas, até a visão do custo operacional de uma transição, já que o ideal do progresso humano, nos manda sempre caminhar para frente, a partir das estruturas construídas no passado, mas sem olhar para esse passado, sem, portanto, prestar atenção em tudo o que se perdeu ou escondeu durante a construção de seu futuro⁴⁸⁸ – o nosso presente.

humanos, de olhar ao passado e ao futuro, de organizar coletivamente a vida, a produção de bens e serviços e o ócio” (SANTOS, 2011b, p. 35 – *tradução nossa*).

⁴⁸⁷ Além do mais, sobre isso Santos nos destaca que uma das mais importantes premissas epistemológicas da teoria crítica eurocêntrica de nossos tempos sombrios – o agir comunicativo habermasiano – não possui substrato epistemológico bastante para se adequar a todos e a qualquer realidade, sendo, tão somente, uma teoria crítica eurocentrada, pois, segundo ele “[...] consultado sobre se sua teoria, em particular sua teoria crítica do capitalismo avançado, poderia ser útil às forças progressistas do Terceiro Mundo, e se tais forças poderiam ser úteis às lutas do socialismo democrático no países desenvolvidos, Habermas respondeu: “Estou tentado a responder não em ambos os casos. Estou consciente de que esta é uma visão limitada e eurocêntrica. Preferiria não ter que responder”. Essa resposta significa que a racionalidade comunicativa de Habermas, apesar de sua proclamada universalidade, exclui de fato a participação efetiva a umas quatro-quinatas partes da população do mundo” (2011b, p. 29 – *tradução nossa*).

⁴⁸⁸ Ao analisar o processo de construção moderno, é possível destacarmos a distância epistemológica entre a modernidade em suas fases sólidas e líquidas, uma vez que “Como tudo o mais na sociedade moderna, ela agora tinha que ser fabricada, construída, racionalmente defendida, tecnologicamente planejada, administrada, supervisionada e executada. Os responsáveis pelas sociedades pré-modernas podiam assumir a atitude descansada e confiante do couteiro, do guarda-caça: deixada a sua própria conta, a sociedade iria reproduzir-se ano após ano, geração após geração, praticamente

Segundo discutido por Bauman, nesse ponto podemos compreender que esse encantamento com o progresso a qualquer custo, ínsito ao *modus vivendi* moderno desde seus primórdios, e reforçado pelas premissas consumistas de nossos tempos sombrios, ainda não teve seu momento final, sendo provável que assim permaneça por um longo período de tempo, uma vez que

A modernidade não conhece outra vida senão a vida feita: a vida dos homens e mulheres modernos é uma tarefa, não algo determinado, e uma tarefa ainda incompleta, que clama incessantemente por cuidados e novos esforços. Quando nada, a condição humana no estágio da modernidade fluida ou do capitalismo leve tornou essa modalidade de vida ainda mais visível: o progresso não é mais uma medida temporária, uma questão transitória, que leva eventualmente (e logo) a um estado de perfeição [...], mas um desafio e uma necessidade perpétua e talvez sem fim, o verdadeiro significado de permanecer vivo e bem (2001, p. 169-170).

Por isso, foi preciso demonstrar nos tópicos anteriores dessa segunda parte do trabalho, que o mundo atual introduziu, através de premissas epistemológicas acerca da existência do Estado nacional⁴⁸⁹, um caminho incompatível com suas estruturas modernas, de modo que é possível extrairmos daí a crise⁴⁹⁰ pela qual o Estado

sem uma única mudança digna de nota. O mesmo não ocorria com sua moderna sucessora. Aqui, nada mais podia ser tido como certo. Nada cresceria se não fosse plantado e tudo que crescesse por conta própria devia estar errado e, portanto, ser uma coisa perigosa a ameaçar ou confundir o plano geral” (BAUMAN, 1998b, p. 79).

⁴⁸⁹ É dessa compreensão de pluralidade que, conforme discutiremos na terceira parte desse trabalho, as tendências constitucionais e estatais sul-latino-americanas como exemplo de um momento de ruptura, de transição do Estado nacional moderno, uma vez que “nos últimos trinta anos as lutas mais avançadas foram protagonizadas por grupos sociais (indígenas, camponeses, mulheres, afrodescendentes, grevistas, desempregados) cuja presença na história não foi prevista pela teoria crítica eurocêntrica. Se organizaram muitas vezes segundo formas (movimentos sociais, comunidades eclesiais de base, greves, autogoverno, organizações econômico-populares) muito distintas das privilegiadas pela teoria: o partido político e o sindicato. Não habitam os centros urbanos industriais senão lugares remotos nas alturas dos Andes ou nas planícies da selva amazônica. Expressam suas lutas muitas vezes em suas línguas nacionais e não em nenhuma das línguas coloniais em que foi redigida a teoria crítica. E quando suas demandas e aspirações são traduzidas nas línguas coloniais, não emergem os termos familiares do socialismo, direitos humanos, democracia ou desenvolvimento, senão dignidade, respeito, território, autogoverno, o *bem viver*, a Mãe Terra” (SANTOS, 2011b, p. 26 – *tradução nossa*).

⁴⁹⁰ Um dos motivos pelos quais estamos inseridos em um contexto de crise paradigmática em relação as estruturas do Estado nacional moderno, pode ser compreendida a partir daquilo que Santos diz acerca de estarmos enfrentando, como nunca antes na história, um distanciamento muito grande entre a teoria e a prática política, cujos motivos ele elenca a partir de quatro fatores, são eles: “primeiro, a teoria política foi desenvolvida no Norte global, basicamente em cinco países: França, Inglaterra, Alemanha, Itália e Estados Unidos. Foram nesses países onde, desde meados do século XIX, se inventou todo um marco teórico que se considerou universal e se aplicou a todas as sociedades. [...]. A falta de adequação dos conceitos a realidade de nossos países, então, é a primeira razão que se exige clarificar os conceitos. A segunda razão tem a ver com o fato de que a teoria política tem desenvolvido teorias acerca da transformação social tal como tem acontecido no Norte, pois [...] nos últimos 30 anos, as grandes práticas transformadoras vieram do Sul. É dizer, temos teorias políticas produzidas no Norte e práticas transformadoras produzidas no Sul que não se comunicam. [...]. A

nacional, tal e qual estruturado pela modernidade em sua fase sólida – fruto de uma identidade nacional, por exemplo – já não consegue nos proporcionar⁴⁹¹ as respostas que precisamos para nossa existência – harmoniosa – em sociedade.

Se pudéssemos discutir um efeito positivo de estarmos inseridos em uma realidade fluida, líquida, que nos esfumaça a visão a ponto de nos impor tempos sombrios, é o fato de que nesse momento, aflorou-se – talvez como nunca na história da modernidade – o discurso da diversidade, da diferença, algo impensado, por exemplo, na fase sólida da modernidade clássica de afirmação de uma identidade nacional de fundamento monocultural, homogêneo e uniformizador, a ponto de Alcoreza nos destacar que

a emergência do plural e do múltiplo desgarra o velho mapa institucional, não permite a expropriação institucional, a unificação do diverso, a homogeneidade da diferença; se abre mais bem ao jogo da combinação de distintas formas de organização, ao jogo em rede e de estruturas flexíveis (2010, p. 88 – *tradução nossa*).

É possível percebermos assim, que os problemas do Estado moderno ainda persistem uma vez que nossos problemas modernos padecem de soluções, assim como eles, modernas, ou seja, “os problemas modernos da igualdade, da liberdade e da

terceira razão é que toda a teoria política é monocultural, tendo como marco histórico a cultura eurocêntrica [...]. Por último, a teoria crítica não se deu conta de um fenômeno que hoje é central, [...]. A teoria política e as ciências sociais, em geral, têm crido que a independência dos países na América Latina pois fim ao colonialismo sem reparar que, depois da independência, o colonialismo continuou sob outras formas, como as de colonialismo social ou colonialismo interno” (2007b, p. 26-27 – *tradução nossa*).

⁴⁹¹ Essa insuficiência, segundo Linera se dá em decorrência de estarmos vivenciando uma crise do Estado nacional moderno, que marcará sua transformação (ou transição). Para corroborar sua ideia acerca da crise de nosso tempo, o citado autor estabelece que toda crise estatal atravessa cinco etapas históricas, ou seja “[...] a) *o momento do desvelamento da crise do Estado*, que é quando o sistema político e simbólico dominante que permitia falar de uma tolerância ou mesmo de um acompanhamento moral dos dominados pelas classes dominantes, se quebra parcialmente, dando lugar, assim, a um bloco social politicamente dissidente com capacidade de mobilização e expansão territorial dessa dissidência convertida em irreduzível. b) de consolidar-se essa dissidência como projeto político nacional impossível de ser incorporado na ordem e discurso dominante, se dá início ao *empate catastrófico*, [...]. c) *Renovação ou substituição radical das elites políticas* mediante a constituição governamental de um novo bloco político que assume a responsabilidade de converter as demandas contestárias em fatos estatais desde o governo. d) *Construção, reconversão ou restituição conflitiva de um bloco de poder econômico-político-simbólico* a partir do Estado, na busca de embasar o ideário da sociedade mobilizada com a utilização de recursos materiais do ou desde o Estado. e) Ponto de bifurcação, o fato político-histórico a partir do qual a crise do Estado, a luta política geradora da desordem social crescente, é resolvida mediante uma série de fatos de força que consolidam duramente um novo, o reconstruem o velho, sistema político [...], o bloco de poder dominante [...] e a ordem simbólica do poder estatal [...]” (2010b, p. 12-13 – *tradução nossa*).

fraternidade persistem em nós. Sem embargo, as soluções modernas propostas pelo liberalismo e também pelo marxismo já não servem” (SANTOS, 2011b, p. 28 – *tradução nossa*).

Ademais, as supracitadas respostas, portanto, deverão passar, em pleno século XXI, por um diálogo intercultural, já que nossa realidade nos mostrou, pela liquidez que lhe é inerente, a existência de muitas outras formas de ser, em que pese o padrão consumista⁴⁹² se afirmar a partir da individualidade, da globalização de um *modus vivendi* unívoco, haja vista capitalista e de fundamentação neoliberal.

Essa pluralidade que tem sido discutida desde meados do século XX vem ganhando força, sobremaneira, quando analisamos o século XXI em suas mais atuais problemáticas, podemos perceber que nesse contexto contemporâneo, o Sul global é quem nos possibilita enxergar a existência plural do ser humano, nos dá a lanterna necessária para nos encontrarmos nesses tempos sombrios, especialmente, quando nos consegue demonstrar que “[...] aprender com o Sul significa que a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo” (SANTOS, 2007b, p. 28 – *tradução nossa*).

É a partir do Sul global, portanto, que podemos extrair uma identificação contra hegemônica⁴⁹³ acerca do que seja uma nação, pois, se de um lado temos a

⁴⁹² Esse padrão consumista, além dos debates produzidos a partir da obra baumaniana, tal como destacado acima, também é debatido por Santos quando assevera que “há que se identificar como a sociedade atual se organiza como uma constelação de poderes que são distintos; poderes como a exploração, o patriarcado e o fetichismo das mercadorias que hoje domina toda a cultura popular, que está muito industrializada e assentada na base de poder que criou nas pessoas a ideologia do consumo (pois, se não se tem a possibilidade de consumo, pelo menos se tem a ideologia do consumo) (2007b, p. 28 – *tradução nossa*). Portanto, é possível compreendermos um padrão racional e epistemológico de cariz religioso que hoje se mostra ínsito aos fundamentos dessa sociedade de consumidores, uma vez que podemos visualizar o fato de que “se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório. Os exemplos e profetas da versão pós-moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo – aqueles que conseguiram transformar a vida numa obra de arte da acumulação e intensificação de sensações, graças a consumir mais do que os que procuram comumente a experiência máxima, consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado” (BAUMAN, 1998a, p. 224). Desse modo, “assim como o significado do conceito de cidadania caminha gradualmente para se ajustar a um modelo de consumidor zeloso, o sentido da palavra patriotismo segue a mesma via, passando a representar uma diligente dedicação ao consumo” (BAUMAN, 2011a, p. 84-85).

⁴⁹³ E é contra hegemônico pois “[...] se a colonialidade é constitutiva da modernidade, posto que a retórica salvacionista da modernidade já pressupõe a lógica opressiva e condenatória da colonialidade

compreensão liberal, clássico-moderna de nação, que reduz sua abrangência ao Estado, de modo que a nação não passaria de um conjunto de indivíduos que pertencem ao espaço geográfico e geopolítico de um território estatal, de modo que uma nação enseja um Estado-nação, de outro, a partir de uma visão libertária e emancipatória dessa realidade sulista, podemos extrair uma compreensão comunitária do que seja uma nação, algo que tem sido discutido e desenvolvido a partir dos povos indígenas sul-latino-americanos (SANTOS, 2007b, p. 31).

Mas para conseguirmos extrair todo o potencial libertário e emancipatório das transformações introduzidas pelo Sul global à realidade mundializada, capitalizada e mercadocêntrica, é preciso estabelecer um caminho dialógico⁴⁹⁴ e racional que possua um substrato teórico, social, político e cultural bastante forte, capaz, nesse sentido, de aguentar as avalanches de contrarrespostas⁴⁹⁵ que o padrão posto – e estruturado às bases do Estado nacional moderno – produzirá.

[...] essa lógica opressiva produz uma energia de descontentamento, de desconfiança, de desprendimento entre aqueles que reagem contra a violência imperial” (MIGNOLO, 2007, p. 26 – *tradução nossa*). Assim, podemos perceber que o pensamento descolonial, que trabalharemos mais abaixo, é um tipo de pensamento crítico por si só, uma racionalidade crítica, portanto, diferente do pensamento crítico kantiano, retomado pela Escola de Frankfurt através do legado marxista, uma vez que “descolonial é o conceito que toma o lugar, em outra genealogia do pensamento [...], do conceito crítico do pensamento moderno dissidente na Europa. [...]. O projeto descolonial difere também do projeto pós-colonial, embora, como com o primeiro, mantenha boas relações de vizinhança” (MIGNOLO, 2007, p. 26 – *tradução nossa*).

⁴⁹⁴ Exemplo dessa premissa dialógica que deverá nos conduzir a partir de uma perspectiva pluralista-epistemológica, nos foi dado, recentemente, pelo máximo pontífice da Igreja Católica, o Papa Francisco, quando, acerca da necessidade do constante diálogo entre diferentes, em sua primeira entrevista como sumo pontífice, a concedeu para o jornalista “[...] Eugenio Scalfari, que se apresenta em público como ateu criado como católico, publicada no jornal italiano *La Repubblica*, conhecido por sustentar uma posição consistentemente anticlerical. A mensagem transmitida por esse gesto não poderia ser mais clara: o diálogo é a resposta adequada à atual diversificação da humanidade e o modo desejável de interdependência e coexistência humanas, e diálogo significa conversar com pessoas com opiniões e convicções diferentes das suas; a conversa reduzida a pessoas que compartilham suas crenças não é um verdadeiro diálogo” (BAUMAN e RAUD, 2018, p. 46).

⁴⁹⁵ Já podemos sentir tais movimentos, a nível mundial, se analisarmos as recentes eleições “presidenciais” ou parlamentaristas em países centrais, tanto em seus continentes, tais como Brasil (Bolsonaro) e Argentina (Macri), quanto a nível mundial, tais como nos EUA, de Donald Trump. Sobre isso, Mishra nos aponta que “os terremotos políticos de nosso tempo, tais como o triunfo de um racista e agressor sexual declarado como Donald Trump; o sucesso eleitoral na Índia e nas Filipinas de homens fortemente acusados de assassinato em massa (Narendra Modi e Rodrigo Duterte) ou o consenso popular na Turquia e na Rússia aos déspotas imperialistas e sem misericórdia como Vladimir Putin e Recep Tayyip Erdogan, trouxeram à tona no mundo uma enorme energia à muito reprimida, qual seja, a difusão, quase simultânea, da demagogia, fato que alude a uma situação compartilhada e co-determinada, mesmo que as secessões de nosso tempo, tais como os casos do Isis e do Brexit, tenham numerosas causas locais” (2017, p. 133 – *tradução nossa*).

É a partir dessa realidade que objetivamos destacar o pluralismo epistemológico base de sustentação desse caminho, capaz de libertar a diversidade, possibilitando que o século XXI seja um momento na história da humanidade em que, depois de séculos de encobrimento, de subjugação, de incontáveis epistemicídios, a diferença, a pluralidade, ou seja, a diversidade, finalmente tome a forma política, social, cultural e econômica que sempre deveria ter existido, qual seja, a centralidade do poder⁴⁹⁶, e passe, assim, a ser um instrumento de transformação e descolonialidade desse poder.

Contudo, é preciso destacarmos que para lançarmos as primeiras bases a fim de almejarmos uma perspectiva diversa daquela estabelecida pelo padrão eurocêntrico discutido acima, inaugurando um cenário de pluralismo epistemológico, importante será a análise realizada por Magalhães sobre a influência que o *Eu* – hierarquizado, uniformizado, homogeneizado e, atualmente, cada vez mais virtualizado⁴⁹⁷ pelo mundo líquido moderno da era do consumo – exerce sobre sua própria compreensão da vida em sociedade, pois,

se nos percebermos como seres autopoiéticos (autorreferenciais e autorreprodutivos), descobriremos que somos o limite de nossa própria compreensão e percepção do mundo. Assim, podemos dizer que entre nós e o que está fora de nós (que podemos chamar de realidade) está sempre, inevitavelmente em nós mesmos (2012a, p. 46).

Um dos efeitos desse *modus vivendi* está na fragmentação das identidades dos seres humanos, pois se na modernidade sólida, se impedia a percepção de uma diversidade

⁴⁹⁶ Assim, poderíamos resumir que “[...] aqui se defende a ideia de que a plurinacionalidade obriga, obviamente, a refundar o Estado moderno; porque o mesmo, como veremos, é um Estado que tem uma só nação, e neste momento há que combinar diferentes conceitos de nação dentro de um mesmo Estado”, de modo que isso se dará a partir de uma premissa intercultural, haja vista o fato de que a “interculturalidade tem esta característica que não é simplesmente cultural, senão também política, e pressupõe, ademais, uma cultura comum” (SANTOS, 2007b, p. 31 – *tradução nossa*). Assim, podemos concluir diante disso, que “[...] a interculturalidade assinala e significa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma forma outra de pensamento relacionada com e contra a modernidade / colonialidade, e um paradigma outro que é pensado através da práxis política” (WALSH, 2007, p. 47 – *tradução nossa*).

⁴⁹⁷ Essa virtualização pode ser compreendida em nossa realidade contemporânea, quando nos deparamos com o fato de que “quanto mais as pessoas permanecem submersas no vazio, menos serão capazes de fazer uso dos meios disponíveis antes da era do high-tech, isto é, seus músculos e sua imaginação, para pular fora do vácuo” (BAUMAN, 2011a, p. 15). Desse modo, podemos visualizar, dessa realidade, que “se você está sempre conectado, pode ser que nunca esteja verdadeira e completamente só. Se você nunca está só, então [...] tem menos chances de ler um livro por prazer, de desenhar um retrato, de contemplar a paisagem pela janela e imaginar outros mundos diferentes do seu” (BAUMAN, 2011a, p. 16-17).

identitária, na era líquido-moderna, mesmo tendo-a nos possibilitado perceber a variedade de identidades existentes, tal realidade estabelece a descartabilidade das referidas identidades, pois “[...] uma identidade insatisfatória, ou não suficientemente satisfatória, ou uma identidade que denuncia a idade avançada, deve ser facilmente abandonável; a biodegradabilidade talvez seja o atributo ideal da identidade mais desejável nos nossos dias” (BAUMAN, 2011a, p. 24).

A descartabilidade da identidade em tempos sombrios, líquido-modernos, decorre, por assim dizer, de premissas epistemológicas, ínsitas a uma sociedade de consumo, tal como a racionalidade inerente à moda, haja vista o fato de que seu impulso original derivar daquela “[...] tendência humana a sentir aversão pela diferença e a almejar a equalização – consegue reproduzir em quantidades sempre crescentes as mesmas divisões, desigualdades, discriminações e privações que prometeu mitigar, nivelar ou até eliminar de todo” (BAUMAN, 2011a, p. 79).

Assim, poderíamos concluir que “o moto-perpétuo da moda é o destruidor especializado, treinado e testado de toda e qualquer paralisação do movimento. A moda projeta estilos de vida sob a forma de permanente e infalível revolução” (BAUMAN, 2011a, p. 81).

O pluralismo epistemológico do qual falamos aqui, diante desse contexto, representa um veículo de valorização de todos os conhecimentos e perspectivas culturais, políticas e sociais, daqueles indivíduos, grupos ou comunidades, que foram encobertos pela estética moderna durante a ascensão e imposição de uma identidade nacional ao Estado nacional moderno.

Tal perspectiva, para Santos (2007, p. 23), representa um modelo racional e epistemológico pós-abissal, tendo em vista que sua premissa mais importante está fincada no ideal da diversidade epistemológica do mudo⁴⁹⁸, ideal esse que nos

⁴⁹⁸ Acerca da diversidade epistemológica possibilitada por uma premissa racional pluralista, tal como destacado acima, é importante salientarmos que, para Santos, tal contexto ajuda a refletir o que ele chama de *o reconhecimento da existência de uma ecologia dos saberes*. Essa ecologia representará, na perspectiva do citado autor, o momento onde não haverá mais que se falar em conhecimentos ou ignorâncias unas, tendo em vista o fato de que, a partir dessa premissa, tanto os conhecimentos, quanto as ignorâncias, se cruzarão pelo caminho, pois “[...] não existe uma unidade de conhecimento, como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorância são tão heterogêneas e

conduzirá, via de consequência, ao reconhecimento da existência da diversidade das formas do saber, do conhecer, algo muito além do modelo – uniformizado, unificado e universalizado – estabelecido a partir do conhecimento científico moderno, identificado como único válido de respeito ou autoridade.

Ou seja, a referida diversidade de conhecimentos e sentidos – algo inerente aos seres humanos em sua própria natureza – nos deixa concluir que a visão acerca da ignorância, da barbaridade, da selvageria do *Outro* – elementos que acabaram fundamentando e legitimando o discurso dos conquistadores e colonizadores acerca de imporem seu *modus vivendi*⁴⁹⁹ aos povos originários de *Abya Yala*, bem como aos de imigração forçada (os africanos e orientais) – só será vista como uma forma desqualificada de ser e de fazer algo, “[...] quando o que se aprende valer mais do que o que se esquece” (SANTOS, 2007a, p. 25-26).

Como discutido acima, o pluralismo epistemológico nos possibilitará atuar frente a busca pela transformação dos signos conceituais e fundamentais da modernidade ocidental europeia – seja em sua fase sólida, seja em sua fase atual líquido-moderna da era do consumo de massa – tais como, por exemplo, o signo da democracia representativa e seu ideal, universalizado, de único modelo – identificado como legítimo – para o exercício ou a aquisição do poder de governo no Estado nacional,

interdependentes quanto as formas de conhecimento. [...]. Por outras palavras, na ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca” (2007a, p. 25).

⁴⁹⁹ Um dos mais importantes elementos desse *modus vivendi* homogêneo e uniformizador estabelecido pelos conquistadores e colonizadores de *Abya Yala*, está no que chamamos anteriormente de constitucionalismo. Ao analisar o constitucionalismo moderno – clássico – Santos chega a conclusão – corroborando a ideia de que o constitucionalismo moderno não passou de elemento cujo uso hegemônico objetivava a estabilização e homogeneização cultural em prol de uma identidade nacional – que “[...] o constitucionalismo moderno, é um ato livre dos povos que se impõem uma regra através de um contrato social para viver em paz dentro de um Estado. [...] o constitucionalismo moderno aceita uma dupla igualdade: entre os cidadãos ou entre os indivíduos, e entre estados independentes. [...] em todas as suas características, o constitucionalismo moderno quer ser monocultural. Os conceitos fundamentais do constitucionalismo moderno são os de soberania popular e homogeneidade do povo [...]”. Tais premissas podem ser identificadas quando analisamos o fato histórico de que, ao se estabelecer as Nações Unidas, “[...] a grande maioria dos países latino-americanos declararam que não possuíam minorias étnicas, somente alguns possuíam majorias étnicas”. [...] o constitucionalismo moderno vive com a obsessão da regularidade em comparação com o constitucionalismo antigo que era flexível e até mesmo um pouco informal, bem como que dependia das decisões do povo” (SANTOS, 2007b, p. 33-34 – *tradução nossa*).

de modo que, na terceira e última parte desse trabalho, observaremos como o Estado plurinacional trata essa absolutização dos ideais da democracia representativa.

Mas de antemão, mesmo sem adiantarmos um debate que se dará posteriormente, é possível destacarmos, neste ponto, que pela perspectiva plurinacional se fala na necessidade do estabelecimento de uma reinvenção dos fundamentos⁵⁰⁰ democráticos, tal qual foram estabelecidos pela modernidade europeia-ocidental (SANTOS, 1998), fato que será conduzido, no contexto da plurinacionalidade, por meio do reconhecimento e da emancipação da diferença, da pluralidade e da diversidade.

Surgirá daí, portanto, uma democracia de corte intercultural⁵⁰¹, de matriz pós-colonial (SANTOS, 2007b, p. 42), através da qual a diferença, a diversidade, passarão a ser vistas como verdadeiros mecanismos de aproximação – para o diálogo – entre o *Nós* e o *Eles*, uma aproximação, a partir de então, construída sobre pilares comuns à todas as culturas de um dado Estado.

De modo que aquilo que, por exemplo, para o Estado nacional, ocidental norte-europeizado é percebido como um elemento caracterizador da dignidade humana, os indígenas – descendentes dos habitantes originários de *Abya Yala* – do altiplano

⁵⁰⁰ Um dos signos modernos que deverá ser refundado também, há que se ressaltar neste sentido, está no que chamamos de constitucionalismo moderno europeu, pois se para a Europa “[...] este constitucionalismo moderno foi uma emergência da sociedade civil. Sem embargo, nas Américas foi imposto desde cima. Foi uma imposição porque, como vocês sabem, aqui, contrariamente ao ocorrido no continente africano, a independência não foi conquistada pelas populações nativas senão pelos descendentes dos conquistadores” (SANTOS, 2007b, p. 34 – *tradução nossa*).

⁵⁰¹ Acerca da democracia de corte intercultural ressaltada acima, é importante deixar claro que a mesma se exteriorizará através de ações de natureza afirmativa, emancipatória e libertária, uma vez que, segundo Santos, “[...] a democracia intercultural, se também é pós-colonial, deverá ter formas de ação afirmativa e discriminação positiva. [...]. Em termos de representação, uma democracia intercultural exige uma dupla forma ou um duplo critério de representação. Por um lado, um critério quantitativo, que é o do voto, [...]. Por outro lado, [...]. experiências que combinem formas participativas de tradição ocidental com formas indígenas de participação, formas próprias que há que reconhecer, sem nenhum complexo, como democracia participativa” (2007b, p. 42 – *tradução nossa*). Assim, o que se busca com tais desdobramentos, é legitimar, bem como, expandir o ideal democrático, de modo que possa ser compreendido ao se estabelecer como pressuposto racional do contexto constitucional dos Estados sul-latino-americanos, como resultado das lutas e das reivindicações sociais, políticas, culturais e econômicas de um dada população, a fim de que se estabeleça, a partir daí, um modelo de organização do Estado e do direito que seja, estruturalmente, distinto do atual (MORAES e FREITAS, 2013, p. 106 e 107), pois, tal como destaca Santos, “o que é diverso não está desunido, o que está unificado não é uniforme, o que é igual não tem que ser idêntico, o que é diferente não tem que ser injusto. Temos o direito de sermos iguais quando a diferença nos inferioriza, temos o direito de sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (2007b, p. 44 – *tradução nossa*).

boliviano entenderão como *sumak kawsay* ou *buen vivir*⁵⁰² – ou ainda, os direitos de *Pachamama*⁵⁰³.

Acerca das expressões de origem indígenas que aparecem destacadas acima, é importante destacar, desde já, que dizem respeito a ideia de *viver bem*, ou seja, um tipo de viver que vai além – pois não está a ele atrelado – do ideal consumista do “ter” algo, uma vez que, tal premissa possui uma relação íntima com o “sentir”, o “estar”, o “ser”, o “fazer”, ínsito à racionalidade de todos nós seres humanos.

Ademais, ainda acerca das discussões acima, importante destacar também o fato das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, ínsitas a um debate estruturado sob premissas pluriculturais e plurinacionais, tal como trabalharemos mais adiante, emergirem de todo esse arcabouço epistemológico, ao passo que buscam, a partir de então, efetivarem o caminho de uma reformulação⁵⁰⁴ dos conceitos e fundamentos estabelecidos durante a estruturação e universalização do *modus*

⁵⁰² Tal como já destaca acima, *Sumak Kawsay* trata-se de uma expressão de origem indígena, dos povos originários dos Andes sul-latino-americanos, cuja tradução mais aproximada, seria através das expressões *vida boa*, *viver bem*, *vida em plenitude*, ou seja, trata-se de um ideal proveniente das “[...] culturas indígenas andinas da América do Sul sendo acolhida pelo Equador como *Buen Vivir*. É colocado uma cosmovisão de harmonia das comunidades humanas com a natureza, no qual o ser humano é parte de uma comunidade de pessoas que, por sua vez, é um elemento constituinte da mesma *Pachamama*, ou *Madre Tierra*” (QUIROLA, p. 104-105).

⁵⁰³ Sobre as expressões destacadas, podemos, por uma tradução aproximada, compreender que, “viver bem é viver em comunidade, em irmandade, e especialmente em complementaridade. Onde não haja explorados nem exploradores, onde não haja excluídos nem quem os exclua, onde não haja os marginalizados, nem quem os marginalize. [...] viver bem significa nos complementar e não competir, compartilhar e não nos aproveitar dos vencidos, viver em harmonia entre as pessoas e com a natureza” (CÉSPEDES, 2010, p. 8 – *tradução nossa*). A seu turno, Huanacuni corroborará com essa posição ao destacar que “o viver bem vai muito mais além da simples satisfação das necessidades e do simples acesso a serviços e bens, vai mais além do próprio bem-estar baseado na acumulação de bens, o viver bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento” (2010, p. 19 – *tradução nossa*) do capitalismo moderno, ocidental e europeu. Portanto, podemos concluir a partir de então, que essa perspectiva está fundamentada no ideal de que todos nós viemos de “[...] duas fontes: *Pachakama* ou *Pachatata* (Pai cosmos, energia ou força cósmica) e *Pachamama* (Mãe terra, energia ou força telúrica), responsáveis por gerar toda a forma de existência” na terra (2010, p. 20 – *tradução nossa*).

⁵⁰⁴ A reformulação buscada decorre, em nossos tempos sombrios, de uma perspectiva teórico-social, política e econômica, acerca do fato de que vivemos tempos paradoxos, pois, “por um lado, existe um sentimento de urgência, de que é necessário fazermos algo frente a crise ecológica que poderá levar o mundo a colapsar; ante as desigualdades sociais tão intensas que não é possível tolerar mais, em suma, ante a criatividade destrutiva do capitalismo tão grande hoje em dia, que destrói a ecologia e as relações sociais. Daí a urgência de muitos em buscar alternativas para mudar essa realidade. Por outro, há um sentimento quase oposto: o sentimento de que as transformações que necessitamos são de longo prazo, são civilizacionais. É dizer que não é possível mudar tudo agora porque para isso não se basta tomar o poder; é necessário transformar este Estado moderno, cuja crise final foi produzida pelo neoliberalismo. Se trata, pois, de criar ou refundar outro Estado sem olvidar a história, [...]” (SANTOS, 2009, p. 193-194 – *tradução nossa*).

vivendi moderno-ocidental – e, atualmente, capitalista-mercado-cêntrico e neoliberal-consumista.

Existe uma necessidade contemporânea que o centro hegemônico do poder global, teima em tentar sobrepujar, qual seja, a necessidade – já ressaltada – de aprendermos com o Sul global, pois trata-se de uma realidade composta, em sua esmagadora maioria, de países que sofreram – e muitos ainda sofrem – com as mazelas político-sociais e econômicas – bem como, com todos os seus desdobramentos – dos últimos cinco séculos de desenvolvimento, tanto do colonialismo, quanto do capitalismo global⁵⁰⁵ do colonizador e conquistador europeu – e, atualmente, também norte-americano –, de modo que

O primeiro passo é aprender com o Sul. O sul se constitui de povos, países e nações que mais têm sofrido com o desenvolvimento do capitalismo global, porque se mantiveram como países subdesenvolvidos, em desenvolvimento permanente, sem chegar nunca ao marco dos países desenvolvidos. E por isso, aprender com o Sul significa que a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidentalizada do mundo (2009, p. 196 – *tradução nossa*).

Essa perspectiva também será analisada e discutida por Wolkmer e Fagundes quando apontam para o fato das tendências constitucionais latino-americanas mais recentes, priorizarem a tutela e o surgimento de um pluralismo epistemológico, a ponto de concluírem, nesse sentido, que todo o processo de construção constitucional que fundamenta as mais atuais realidades constitucionais sul-latino-americanas, “prioriza a riqueza cultural diversificada, respeitadas as tradições comunitárias históricas e superado o modelo de política exclusivista, comprometida com as elites dominantes e a serviço do capital externo” (2011, p. 379).

Assim, será ao discutir a necessidade de estabelecermos uma premissa epistemológica pluralista, a fim de que tudo em nossa vida comunitária se dê a partir

⁵⁰⁵ Acerca do debate sobre o capitalismo global, não podemos deixar de perceber que sobre ele é importante que se destaque, que não existira capitalismo global sem a conquista e subordinação de *Abya Yala* pelo centro hegemônico, eurocêntrico, do poder colonial global, uma vez que “[...] a noção de colonialidade vincula o processo de colonização das Américas e a constituição da economia-mundo capitalista como parte de um mesmo processo histórico iniciado no século XVI. A construção da hierarquia racial/étnica global foi simultânea e contemporânea espaço-temporalmente com a construção de uma divisão internacional do trabalho organizada através de relações centro-periferia em escala mundial” (CASTRO-GÓMES e GROSFOGUEL, 2007, p. 19 – *tradução nossa*).

dessa premissa fundamentada na diversidade, que Wolkmer (1989, p. 14) nos apontará o fato de que toda e qualquer sociedade política – o modelo social que a modernidade estabeleceu e universalizou sob a forma de um Estado nacional – não deveria construir e fundamentar o conjunto normativo-político que estrutura sua Constituição, reduzidamente, ao simples formalismo normativista, ou seja, como um simples reflexo do ordenamento jurídico estatizado.

Isso porque, tal como o próprio Wolkmer e Fagundes chegaram à conclusão, as Constituições dos países, por sintetizarem “um espaço estratégico e privilegiado de múltiplos interesses materiais, fatores socioeconômicos e tendências pluriculturais, [...] congregam e refletem, naturalmente, os horizontes do Pluralismo” (2011, p. 373), de modo que, não poderiam ser vistas como meros instrumentos político-normativos de limitação do poder institucionalizado – o que já é muito, diga-se de passagem.

Para fixarmos a ideia a partir da qual o debate sobre o pluralismo se efetivará neste trabalho, utilizamos o conceito de pluralismo estampado por Wolkmer (2001, p. 172), uma vez que, segundo ele, pluralismo significa a discussão sobre a existência, ou não, de mais de uma realidade, ou seja, “[...] de múltiplas formas de ação prática e da diversidade de campos sociais ou culturais com particularidade própria, ou seja, envolve o conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos que não se traduzem em si”.

A partir de então, o citado autor ainda traz algumas características que, segundo ele, são passíveis de serem identificadas nesta compreensão sobre o pluralismo, tais como: a autonomia – poder intrínseco aos vários grupos, concebido como independente do poder central; descentralização – deslocamento do centro decisório para esferas locais fragmentárias; participação – intervenção dos grupos, mais ainda dos minoritários, no processo decisório; *localismo* – privilégio que o poder local assume diante do poder central; diversidade – privilégio que se dá a diferença e não à homogeneidade; tolerância – o estabelecimento de uma estrutura de convivência entre os vários grupos (2001, p. 174- 178).

De modo que tais normas jurídico-políticas, por sua natureza, também devem tratar da busca – algo que deveria consubstanciar a existência de todo o ordenamento jurídico – pela mais abrangente e plural composição dos fundamentos de uma dada organização estatal, social, política, econômica e cultural, a ponto de servirem como mecanismo de proteção e efetivação, tanto dos direitos conquistados ao longo dos anos, como da materialização das forças – sociais, políticas, econômicas e culturais – hegemônicas e, portanto, centrais; bem como, daquelas vistas como contra hegemônicas e, via de consequência, periféricas.

O pluralismo epistemológico que embasa as discussões constitucionais da atualidade latino-americana objetiva, a partir dessas premissas destacadas acima, romper⁵⁰⁶ com a versão imperialista, colonialista e, atualmente, consumista da modernidade europeia, que foi o substrato racional da formação dos Estados latinos a partir das primeiras invasões em 1492 (DUSSEL, 1994, p. 32), sobretudo, por reconhecermos aqui, o fato de que “um membro de uma cultura somente está disposto a reconhecer a outra cultural se sentir que sua própria é respeitada; [...]” (SANTOS, 2007b, p. 44 – *tradução nossa*).

A necessidade dessa ruptura, tal qual destacada, se dá, portanto, conforme debatido, em decorrência de estamos imersos em um momento de ruptura paradigmática, que nos deixa em um cenário sombrio, sem as lentes ou a lanterna capaz de nos fazer enxergar muito além de nosso próprio rosto, a ponto de necessitarmos

[...] inventar a democracia no sentido intercultural e o Estado no sentido plurinacional, porque o Estado liberal moderno não vai mais retornar. Sua crise é irreversível e, por isso, o pior pelo qual podemos passar é que nós não sejamos capazes de viver esse período com grande intensidade democrática e com um sentido mais profundo, mais amplo, mais inclusivo do que é a bolivianidade (SANTOS, 2007b, p. 45 – *tradução nossa*).

Tal cenário não deve ser visto tão somente como uma utopia para o futuro (LEÓN T., 2010, p. 24), uma vez que se trata, em essência, de uma busca pelo deslocamento,

⁵⁰⁶ Analogicamente, esse é o sentido que Herrera Flores destacará quando aponta para o fato de que “essa versão imperialista-colonialista do conhecimento deve ser superada por um tipo de conhecimento democrático-emancipador, cujo objetivo seja a implantação de relações de solidariedade entre nós e os outros [...]” (2009b, p. 146). Assim, a premissa epistemológica do buen vivir surgirá, portanto, como um poderoso mecanismo de articulação de todo o acervo das visões e das práticas que se fazem presentes em nossa história humana – desde as mais antigas às mais recentes.

pela substituição, do paradigma líquido-moderno, ínsito ao contexto da hiperacumulação de nossa contemporaneidade consumista – enquanto motor político, social, econômico e cultural da economia global e neoliberal do mercado capitalista – pelo ideal de que a vida de nós, seres humanos, deve ser compreendida como o centro, bem como o início, de toda e qualquer discussão, importantes ou não para o mercado de consumo.

Essa ruptura, não podemos nos esquecer, também só vem sendo possível em decorrência do modelo estatal nacional da modernidade – construído em sua fase sólida – já não conseguir alcançar as respostas necessárias aos tempos líquido-modernos atuais, de modo que é necessário, a partir dessa compreensão, identificarmos a necessidade de realização de um debate civilizatório⁵⁰⁷, tal e qual vem ressurgindo nas últimas décadas sul-latino-americanas, a ponto de podermos concluir nesse sentido, que

Quando nós falamos dos direitos de *Pachamama*, estamos falando de algo indígena? Não. Estamos falando de uma mescla. É o que chamo de uma ecologia de saberes. É uma mescla de saberes, saber ancestral com o saber moderno, eurocêntrico, progressistas. [...]. Portanto, é necessário desaprender algumas coisas que aprendemos⁵⁰⁸ para poder criar espaços, porque muita gente está falando de *Sumak Kawsay*, mas depois combinam *Sumak Kawsay* com neoextrativismo, com produtivismo selvático, o que não é correto. As duas coisas não caminham juntas (SANTOS, 2010b, p. 6-7 – tradução nossa).

⁵⁰⁷ Ao buscar elementos para discutir esse debate civilizatório capaz de, a partir do reconhecimento e fomento ao pluralismo epistemológico, libertar e emancipar a diversidade inerente ao contexto sul-latino-americano, Santos chega à conclusão de que “nós temos no continente um debate civilizatório. Não é simplesmente uma transição do capitalismo ao socialismo, é outra coisa muito mais ampla, ou distinta pelo menos. Este debate civilizatório, claro que esse debate está presente no continente desde a conquista, só que com a conquista, foi suprimido, foi destruído, de fato, destruindo as culturas diversas indígenas, ancestrais deste continente”. Portanto, trata-se de “[...] um debate de diferentes cosmovisões, de diferentes concepções de desenvolvimento, de diferentes concepções de Estado, mas que estão tentando dialogar (2010b, p. 5 – tradução nossa). Neste ponto, também nos são importantes as palavras de Mignolo sobre a descolonialidade, a premissa básica do debate civilizatório sul-latino-americano, aqui discutida, uma vez que nos afirma o fato de que “[...] o pensamento descolonial já não é esquerda, senão outra coisa: é o desprendimento da episteme política moderna, articulada como direita, centro e esquerda; é a abertura para outra coisa, em marcha, buscando-a a partir da diferença. [...] esse outro mundo que nós começamos a imaginar já não pode ser só liberal, cristão ou marxista, nem uma mescla dos três que asseguraria que a bolha moderno-colonial, capitalista e imperial triunfasse; triunfo que marcaria o que Francis Fukuyama celebrou com o fim da história” (2007, p. 30-31 – tradução nossa).

⁵⁰⁸ Tal desaprendizagem deve ocorrer, sobretudo, em decorrência do fato de que “[...] o Estado-nação continua a predominar enquanto unidade de análise e suporte lógico da investigação, o que nos impede de captar cientificamente a lógica própria e a autonomia crescente, quer das estruturas e dos processos locais típicos de unidades de análise mais pequenas (a lógica infra estatal), quer dos movimentos globais, ao nível do sistema mundial (a lógica supraestatal)” (SANTOS, 2013, p. 147).

Não podemos deixar de ressaltar sobre esse ponto, que, ao contrário do que se possa perceber *a priori*, não devemos ler ou entender tais direitos de um modo restritivo, ou seja, tal como direitos de natureza liberal, social ou difusa, haja vista o fato de que o sentido que lhes são dados pelo arcabouço cultural andino, atualmente em ascensão através da observação das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, abrange, também, a ideia de deveres constitucionais-fundamentais.

É o que Santos nos demonstrará ao dizer sobre todo essa realidade que “a comunidade campesina ou indígena é uma comunidade de direitos e também de deveres. Quem não quer os deveres tampouco possuirá os direitos” (2009, p. 214 – *tradução nossa*).

Portanto, acerca do reconhecimento de um pluralismo epistemológico como caminho a ser perseguido e garantido, seja pelo Estado moderno nacional – ou aquele produzido por sua transformação – seja pelo modelo de organização da vida social que lhe vier substituir durante o momento de ruptura e transição paradigmática que marca nossos tempos sombrios, Herrera Flores nos destacará ainda o fato da modernidade ter colonizado o saber humano⁵⁰⁹, construindo, a partir de então, um *modus vivendi* sob o qual toda realidade deveria ser percebida, entendida, vivida e replicada (2009b, p. 146).

⁵⁰⁹ Esta é uma perspectiva que também podemos encontrar em Santos quando esse nos destaca o fato de que “a modernidade não se caracteriza pela saída do estado de natureza; é a coexistência da sociedade civil desse lado e do estado de natureza deste outro, e nisso vai consistir-se sempre. Por isso que a civilidade vai coexistir com a incivilidade na formação da humanidade; por isso que a nível de conhecimento dos indígenas resultam tão incompreensíveis para os humanistas dos séculos XV e XVI” (2009, p. 147 – *tradução nossa*). Desse modo, ao discutir as formas de identificação da globalização, Santos também nos trará elementos que podem nos ser úteis quando da compreensão de nossa realidade, especialmente no tocante a colonização epistemológica do ser, especialmente dos diferentes, da diversidade, durante a ascensão e estabelecimento globalizadamente do pensamento moderno, quando nos chama atenção para o que conceituou como *localismo globalizado* o que, segundo ele, “consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a atividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em língua franca, a globalização do *fast food* americano ou da sua música popular, ou a adoção mundial das leis de propriedade intelectual ou de telecomunicações dos EUA”, bem como o *globalismo localizado*, que, a seu turno, “consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais” (2005a, p. 23). Desse modo, tanto o *localismo globalizado* quanto o *globalismo localizado*, são faces de uma mesma premissa colonial que fundamenta a modernidade ocidental em suas bases epistemológicas, e tem se agravado, cada vez mais, nas últimas décadas – marcadas pelo consumismo de massa, de corte neoliberal – através da maciça expansão mercadocêntrica do sistema-mundo capitalista.

De modo que precisaremos romper com esse cenário por meio de premissas epistemológicas capazes de nos conduzir a uma realidade estatal-organizacional onde o *outro*, o diferente, o diverso, passe a ser visto como pessoa e sujeito que detêm um tipo de conhecimento – seja qual for sua natureza – que também é importante para a formação de um meio social – seja local ou global – à nossa realidade contemporânea, mais harmônico, mais equânime, mais igual e, conseqüentemente, mais democrático.

Assim, se quer destacar que os conhecimentos, populares, leigos, plebeus, camponeses, indígenas, dentre inúmeros outros, estão, atualmente, *do outro lado da linha*, pois tem sido relegados ao esquecimento, ao encobrimento, ou seja, separados e deixados ao relento por uma “[...] linha visível que separa a ciência dos seus ‘outros’ modernos, e que está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis [...]”, linha essa que, por sua natureza hegemônica “[...] é abissal no sentido em que elimina definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha” (SANTOS, 2007, p. 5 e 6).

Diante disso, podemos observar que todo o outro lado da citada linha imaginada por Santos, portanto, é composto de incontáveis contextos e premissas culturais, experiências e racionalidades para a vida e que, em decorrência da busca por uma construção de um conhecimento único, uniforme, unívoco, a ser padronizado e pautado através da marca da cientificidade europeia – o que, atualmente, significa possuir a marca de qualidade científica norte-americana – da modernidade ocidental, são, via de consequência, desperdiçadas, invisibilizadas, encobertas, destruídas.

De outro lado, é preciso destacar também, o fato de que atualmente o conhecimento científico ser o fim a ser alcançado por toda a racionalidade humana – uma racionalidade que tem buscado, desenfreadamente, atrelar tudo aos valores inerentes ao consumo de base capitalista, neoliberal e, sobretudo, mercadocêntrica – a ponto de Olivé nos apontar que

hoje em dia, ao considerar os conhecimentos que podem impulsionar o desenvolvimento econômico e social, se pensa predominantemente, se não

exclusivamente, nos conhecimentos científicos e tecnológicos, aos quais se considera a base para os sistemas de produção econômica que vêm sendo desenvolvidos nas últimas décadas (2009b, p. 19 – *tradução nossa*).

Desse modo, buscar alternativas, está para o Estado dos tempos líquido-modernos atuais, como um dia o fogo esteve para os habitantes das cavernas, ou seja, algo que já transcendeu a simples necessidade.

A verificabilidade de um pluralismo epistemológico, de uma ecologia de saberes, nada mais é, portanto, do que o reconhecimento, na prática, de um pensamento alternativo sobre alternativas, ou seja, um tipo nosso de racionalizar a vida líquido-moderna de nossos tempos sombrios, uma vez que “[...] nossas lentes e conceitos não são capazes de captar toda a riqueza das experiências emancipatórias que ocorrem no mundo” (SANTOS, 2009, p. 196 – *tradução nossa*).

Um desdobramento possível a partir da citada premissa epistemológico-racional, está na compreensão acerca da diferença existente entre a percepção do tempo-espaço, inerente a racionalidade moderno-ocidental, de fundamentação mercadocêntrica e capitalista, para uma racionalidade inerente aos países de matriz andina, indígena e campesina sul-latino-americanos, a ponto de Tápia destacar, como uma característica ínsita a quase totalidade dos modelos teóricos que descrevem a “evolução humana” sobre o conhecimento, o fato de poderemos percebê-los como fotografias – ou seja, algo estanque – da vida social⁵¹⁰, uma vez que

Os modelos teóricos de alguma maneira são como as fotografias, uma representação mais ou menos estática, mais ou menos complexa do que consideram os suportes regulares, as formas organizativas que contêm a vida social (2009, p. 180).

⁵¹⁰ É preciso destacarmos, nesse sentido, a fala de Magalhães quando destaca o fato de sermos “condicionados por nossa história; pelo inconsciente; pela história das sociedades; [...]; pela ideologia (pela nossa e pela que nos é imposta), entre outras coisas” (2012c, p. 120). Assim, devemos identificar diante desse momento, como a ideologia – ou um falso diálogo sobre essa ideologia – pode ser vista como instrumento levado às últimas consequências para nos manter presos a determinados padrões sociais, bem como a prévias e absolutizadas estruturas de poder, de dominação, de colonização, sem, contudo, nos deixar ver o mal que sofremos como decorrência dessa uniformização a nós imposta. Diante de tais pontos, recomenda-se ver Zizek (1996a, p. 325) onde o leitor poderá extrair uma percepção acerca do que ele fala sobre o sonho ideológico que nos impede de ver a verdadeira situação que vivenciamos em nossas vidas cotidianas, ou seja, na realidade líquido-moderna de nossos tempos sombrios.

Será a partir e através da ascensão, do reconhecimento e da validade, do pluralismo epistemológico, especialmente, a partir de um resgate de *conhecimentos tradicionais*⁵¹¹ – que tem possibilitado que todo o mundo volte os olhos para as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas de organização social da vida em comunidade – que nos será factível identificar alternativas capazes de nos guiar durante essa hercúlea caminhada dos tempos sombrios atuais e à frente.

Assim, estamos diante de um modelo racional de compreensão da realidade, capaz de nos demonstrar a necessidade que temos em (re)inventarmos outros modelos para nossa organização política, social, cultural e, sobretudo, econômica, em substituição ao – já cambiante – sistema-mundo moderno, capitalista, global, eurocêntrico – e, atualmente, norte-americano – de ser⁵¹², estabelecido em nossa realidade atual, nas bases consumistas neoliberais do mercado global.

A busca por essa reinvenção, transformação e reestruturação de nossa realidade estatal sul-latino-americana, decorre do reconhecimento de que os conhecimentos, os saberes, de todas as culturas tradicionais latino-americanas, especialmente as indígenas, pois decorrem dos descendentes diretos dos habitantes originários de

⁵¹¹ Acerca da expressão – *conhecimentos tradicionais* – é preciso ressaltar que ela aparece empregada aqui no mesmo sentido que lhe foi dado por Olivé quando conclui que “os conhecimentos tradicionais, entendidos como os conhecimentos que foram gerados, preservados, aplicados e utilizados por comunidades e povos tradicionais, como os grupos indígenas da América Latina, constituem uma parte medular das culturas dos citados povos, e tem um enorme potencial para a compreensão e resolução de diferentes problemas sociais e ambientais” (2009a, p. 21) de nossa contemporaneidade, essa que se mostra, sobremaneira, ainda muito pautada por um *modus vivendi* individualista, de fundamentação uniformizador e nacionalizante dos valores ínsitos a modernidade europeia.

⁵¹² Será dessa realidade de necessária defesa da pluralidade epistemológica, ínsita a racionalidade humana, sobretudo, como fundamento do Direito, identificado como instrumento de regulação da vida em sociedade, que Olivé nos apontará ser “[...] possível justificar o direito dos povos indígenas de participarem ativamente das tomadas de decisão sobre a exploração dos recursos naturais dos territórios que ocupam e sobre a maneira de canalizar esses benefícios, sem que isso obstaculize o desenvolvimento de um projeto nacional comum, donde se respeite a identidade coletiva de cada grupo (2009a, p. 29 – *tradução nossa*). Ademais, precisamos observar que diante da citada premissa, destacada por Olivé, acerca do pluralismo epistemológico e, via de consequência, da possibilidade que dele decorre, de proporcionarmos uma descolonização do poder, com uma consequente melhoria em sua distribuição, ou seja, de uma verdadeira igualdade no tocante às decisões de natureza política, social e cultural de uma sociedade, Santos concluirá que *modus vivendi* dominante na modernidade europeia, seja em sua fase sólida ou, atualmente, em sua fase líquida, pode ser compreendido e entendido como exemplo das injustiças cognitivas que sofreram os povos originários de *Abya Yala*, bem como os de imigração forçada, culturas que passaram a compor as raízes da América Latina, de modo que “a injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global (2007, p. 11).

Abya Yala, não devem ser relegados ao esquecimento, ao porão da história, ou, como ocorre em muitos casos, ao epistemicídio.

Em trabalho onde seu objetivo é discutir o pluralismo epistemológico, especialmente, o pluralismo que emerge do sul global, afim de encampá-lo, como o caminho por onde se faz possível e, até mesmo necessário, uma ecologia dos saberes, Santos nos destacará uma característica, que neste instante das discussões, nos é muito importante para corroborar o ideal de encobrimento das diferenças e diversidades, que pode ser entendido como algo ínsito à racionalidade europeia moderna, qual seja, o fato do “pensamento moderno ocidental ser um pensamento abissal” (2007, p. 3).

Abissal porque, tal como já destacado acima, é um modelo racional que separa o mundo através de uma linha imaginária, onde tudo o que estiver do lado de cá da referida linha será visto, compreendido e universalizado como sendo bom, correto, aquilo que, necessariamente, deveremos seguir, proteger, concretizar e globalizar, enquanto, do outro lado da linha, está tudo aquilo que não merece proteção, respeito, reconhecimento e, portanto, deve ser extinto, esquecido, sobretudo, pois “para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética” (2007, p. 4).

Uma perspectiva epistemológica sobre – e a partir – da diversidade, da pluralidade, deverá ser compreendida, portanto, como um importante – e que, em nossos tempos sombrios, já pode ser visto como o mais importante deles – caminho para levantarmos explicações sobre a existência de inúmeras possibilidades ao *Ser*, ou seja, de diferentes conjuntos de critérios de fundamentação e validade do conhecimento, do saber, de modo que a se possibilitar, daí em diante, uma ruptura⁵¹³ com as diretrizes uniformizadoras⁵¹⁴ da epistemologia tradicional – de fundamentação europeia, branca, masculina, cristã e burguesa (OLIVÉ, 2009a, p. 25 e 26).

⁵¹³ Tal premissa nos possibilita relacionar o pluralismo epistemológico, tal como discutido acima, com a ecologia de saberes de Santos (2010), uma vez que podemos compreender que seus fundamentos estão contidos no que Siscar destacou ao apontar o fato de que o “[...] denominador comum de um universalismo possível, não hegemônico, ser construído a partir de um pluralismo epistemológico (2012, p. 34)”, de modo que uma reconstrução, uma reinvenção, por exemplo, às bases epistemológicas e racionais do Estado nacional moderno, a partir dos ideais lançados por uma compreensão do real a partir das bases e fundamentos de um pluralismo epistemológico, representará, portanto, aquilo que Santos, chamou de ecologia dos saberes (2010, p. 137).

⁵¹⁴ Essa uniformização pode ser compreendida mais facilmente quando analisamos, por exemplo, o desenvolvimento do modelo moderno de Estado nacional, nos últimos séculos, e nos deparamos com

Desse modo, não podemos deixar de destacar ainda, que toda a busca pelo estabelecimento de uma separação dos conhecimentos humanos a partir da racionalidade moderno-ocidental ainda é vista por nós, assim como destacado por Santos (2007), como representação de uma construção que se dá – ou se deu – a partir de uma racionalidade estruturada em um tipo de pensamento abissal.

Segundo o citado autor, esse tipo de pensamento colonial, portanto, “consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso”, ou seja, um modo de compreender o mundo e tudo o que nele existe, a partir da visão epistemológica que se estrutura de uma percepção de que tudo o que é verdadeiro, ou visível aos nossos olhos, foi – ou ainda é – construído como resultado de uma relação entre as mais variadas formas de saber⁵¹⁵, de conhecer, frente ao modelo ocidental, moderno e científico de conhecer (SANTOS, 2007, p. 5), uma vez que esse último, foi o estabelecido como padrão, ao representar, esteticamente, o que há de mais correto e belo.

De todo esse cabedal teórico, normativo, político e social, extraído de uma premissa pluralista-epistemológica, se desdobrará por muitos outros caminhos de libertação e de ruptura com o modelo eurocêntrico destacado acima, de modo que podemos perceber tal espraiamento dos influxos racionais ínsitos à diversidade, quando se lança, por exemplo, o debate sobre o pluralismo jurídico.

Acerca do pluralismo jurídico é preciso assentar que não se trata de um tema novo⁵¹⁶ para os debates e discussões promovidos pela humanidade em nossos tempos

a premissa histórico-racional de identificação desse modelo no século XIX, como algo estabelecido, criado para ser uniforme e homogêneo, ou seja, “a modernidade do Estado constitucional do século XIX é caracterizada pela sua organização formal, unidade interna e soberania absoluta num sistema de Estados e, principalmente, pelo seu sistema jurídico unificado e centralizado, convertido em linguagem universal por meio da qual o Estado se comunica com a sociedade civil” (SANTOS, 2013, p. 148).

⁵¹⁵ Assim, poderíamos concluir que os conhecimentos colonizados, neste sentido, passam a ser percebidos como aqueles que não representam o legal – já que esse, tal como visto, será representado sempre pelo padrão imposto pelo conhecimento da metrópole. Mas também, não serão vistos como ilegais ou o *fora da lei*. Ao contrário, representarão uma realidade que se dá de forma anterior à criação das leis, de modo a legitimar a máxima dusseliana de que “para além do Equador não há pecados” (DUSSEL, 1992).

⁵¹⁶ Ademais, sobre o fato do pluralismo jurídico não ser algo novo no cenário político, social e cultural da humanidade, ver GROSSI, Paolo. **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. trad. por JÚNIOR, Arno Dal Ri. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004; e HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

líquido-modernos, pois, sabemos que é possível identificá-lo desde a Idade Média, haja vista o fato de “[...] que os feudos ou mesmo reinos e organizações comunitárias possuíam seus direitos e modos de aplicar a justiça, tendo por segurança jurídica o seu direito costumeiro [...]”.

Porém, é preciso destacar, que só recentemente essa temática vem ganhando relevo e força, seja nos debates acadêmicos, ou político-sociais, haja vista estarmos imersos em uma realidade de ruptura paradigmática, marcada por crises de natureza, sobretudo, epistemológica, que demonstram, flagrantemente, a insuficiência do direito e da justiça tal como estabelecidos pela racionalidade estatal moderna.

É possível observarmos assim, que “nesse contexto, para adequar-se ao diálogo que se apresenta sobre a refundação do Estado, far-se-á aporte ao entendimento do pluralismo jurídico [...]”, mas um pluralismo que seja, efetivamente, diferente, ou seja, um tipo peculiar de pluralismo jurídico, já que deve se propor emancipatório, libertário, descolonial, democrático e participativo (WOLKMER e FAGUNDES, 2011, p. 397).

Pluralismo esse, há que se ressaltar, portanto, que nada mais é do que um modo de compreensão e afirmação do Direito – e, sobretudo, das origens desse Direito – que emerge a partir das referidas discussões sobre a necessidade de relacionamento das estruturais estatais com as premissas inerentes a diversidade, e passa a estruturar, especialmente num contexto de grande pluralidade cultural, social, política e econômica, como o sul-latino-americano, as bases sob as quais se compreendem e se afirmam os *Direitos*.

Sem adentrarmos muito no tema do pluralismo jurídico⁵¹⁷, já que não diz respeito, essencialmente, ao objeto central do problema proposto, pois se trata de um

⁵¹⁷ No tocante aos fundamentos epistemológicos acerca das bases racionais de compreensão do pluralismo, é preciso identificar que, por sua natureza, o mesmo identificará “[...] a existência de mais de uma realidade, de múltiplas formas de ação prática e da diversidade de campos sociais ou culturais com particularidades própria, ou seja, envolve o conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos que não se reduzem entre si” (WOLKMER, 2001, p. 171-172). E mais, não podemos deixar de compreender que toda essa estrutura racional está pautada pela identificação de princípios estruturantes, dentre os quais é preciso destacarmos: “[...] 1) a autonomia, poder intrínseco aos vários grupos, concebido como independente do poder central; 2) a descentralização, deslocamento do centro decisório para esferas locais e fragmentárias; 3) a participação, intervenção dos grupos, sobretudo daqueles minoritários, no processo decisório; 4) o localismo, privilégio que o poder local assume diante

desdobramento de uma nova perspectiva jurídico-estatal a ser pensada em ruptura com o padrão moderno, eurocêntrico e monojurídico, podemos perceber, a partir das premissas levantadas acima, que o pluralismo jurídico se trata da adequação de todas as instituições do Estado nacional, tal como estabelecido pela modernidade, às necessidades de efetivação da descolonialidade, libertação e emancipação do *Outro*, do diverso, do diferente.

E isso, porque a diversidade que lhe é inerente, produz um cenário em que tais pessoas passam a ter condições de não se sujeitarem – obrigatoriamente – a um tipo único de racionalidade jurisdicional, de fundamento monocultural, construída, como dito acima, como ferramenta moderna para encobrir, mitigar ou escamotear todos os que não se adequam ao padrão posto, universalmente, como o válido, o correto.

Poderemos compreender Santos, neste sentido, quando o mesmo destaca que “por isso o Estado deverá ter instituições comuns e instituições apropriadas à identidade cultural das várias nações dentro do Estado” (2009, p. 210 e 211), uma vez que, tal como discutido alhures, é possível percebermos que “o direito tradicional não se conforma suficiente para satisfazer as demandas sociais por justiça” (WOLKMER e FAGUNDES, 2011, p. 398) em nossos dias líquido-modernos, sobretudo, quando estamos diante de cenários compostos por realidades socioculturais e políticas, dos Estados que compõem aquilo que discutimos como *Sul Global*, onde a diversidade é a regra, e não a exceção.

O pluralismo jurídico sul-latino-americano, portanto, é possível ser percebido com mais nitidez nas estruturas estatais estabelecidas pelas mais recentes Constituições do citado contexto geopolítico, especialmente, a partir das Constituições Equatoriana de 2008 e Boliviana de 2009⁵¹⁸, uma vez que são textos constitucionais que nascem estruturados em centros de decisão de matriz comunitária.

do poder central; 5) a diversidade, privilégio que se dá à diferença e não, à homogeneidade; e, finalmente, 6) a tolerância, ou seja, o estabelecimento de uma estrutura de convivência entre os vários grupos baseada em regras pautadas pelo espírito de indulgência e pela prática da moderação” (WOLKMER, 2013a, p. 20).

⁵¹⁸ Podemos identificar tal realidade, por exemplo, logo quando, em seu artigo 1º, a Constituição da Bolívia de 2009, já estabelece que o Estado boliviano se pautará pelos fundamentos do pluralismo, haja vista o fato de que a “[...] Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país” (WOLKMER, 2013, p. 37). Essa é

Fato esse que acaba nos demonstrando a possibilidade de identificarmos, compreendermos e concretizarmos outras – várias – formas de entendimento e exercício do Direito – pluralismo jurídico⁵¹⁹ – estabelecido a partir do Estado nacional, que vão muito além daquelas realizadas por uma jurisdição institucionalizada, uniformizada, homogeneizada, burocratizada e operacionalizada sob fundamentos de um pensamento de tipo mecanicista, ínsito a modernidade – em sua fase sólida, bem como na atual líquido-moderna também – ocidental.

É possível com isso, não só pensarmos, mas também efetivarmos uma busca pela recuperação de todos aqueles modelos de exercício jurisdicional que não sejam – ou estejam – vinculados a uma dada perspectiva racional de cariz monojurídico – percebido, neste ponto do trabalho, como um produto, eminentemente, de natureza capitalista, mercadocêntrica e burguesa –, mas, ao contrário, possam são percebidas sob uma perspectiva plurijurídica e, via de consequência, descolonial.

a perspectiva que conduzirá Clavero em sua percepção da Bolívia, a partir do citado contexto constitucional estabelecido a partir de 2009, como o primeiro exemplo de Estado, em nossos tempos sombrios, cujo modelo constitucional que está estabelecido em bases epistemológicas cujo objetivo é garantir o “[...] o acesso aos direitos e poderes de todos, adotando uma posição íntegra e congruente anticolonialista, o primeiro que rompe de uma forma decida com o trato tipicamente americano do colonialismo constitucional ou constitucionalismo colonial desde os tempos da independência” (2009, p. 2 – *tradução nossa*).

⁵¹⁹ Acerca desse pluralismo jurídico, não podemos deixar de destacar também a possibilidade de retirarmos daí cinco características que lhe sejam peculiares, pois lhes proporciona todo um sentido original, ao lhe imputar o contexto de representante de um momento, tal qual o que estamos inseridos, de transição paradigmática. Assim, são características desse pluralismo jurídico emergente no contexto sul-latino-americano das últimas décadas, o fato de que “[...] a) a legitimação de novos sujeitos sociais – coletivos – de juridicidade; b) fundamentação na justa satisfação das necessidades humanas fundamentais; c) democratização, descentralização e reorganização do espaço público, tornando-o cada vez mais participativo; d) defesa pedagógica em favor da ética – concreta – da alteridade; e) consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória” (WOLKMER, 2001, p. 235-273). Ademais, não podemos deixar de apontar o fato de que Wolkmer e Fagundes, sobre esse ponto, também destacam que esse pluralismo jurídico pode ser entendido como um tipo de projeto de alteridade, algo estruturado, sobremaneira, para – e a partir daí – uma realidade geopolítica, tal e qual a sul-latino-americana das últimas décadas de nossa contemporaneidade (2011, p. 399 e 400). Ressalta-se, sobre esse último ponto, que o citado projeto de alteridade sul-latino-americano será trabalhado, mais detidamente, no capítulo 3, a partir da obra de Aníbal Quijano e de seus interlocutores, no sentido de representar a prática de uma descolonização epistemológica dos subalternos, da periferia, dos excluídos e encobertos pela modernidade eurocêntrica e capitalista, o que poderá compreender, a partir de então, um dos fundamentos para repensarmos o papel do Estado no século XXI. Por fim, não podemos deixar de compreender o fato de que “[...] o pluralismo no direito tende a demonstrar que o poder estatal não é uma fonte única e exclusiva de todo o direito, abrindo escopo para uma produção e aplicação normativa centrada na força e na letigimidade de um complexo e difuso sistema de poderes, emanados dialeticamente da sociedade, de seus diversos sujeitos, grupos sociais, coletividades ou corpos intermediários” (WOLKMER, 2013a, p. 21). Diante dessas premissas, para uma melhor visualização e entendimento acerca dessas características, ver a obra de WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito**. 3ªed. São Paulo: Alfa Ômega, 2001. Cap. IV e V.

A partir de então, é preciso ressaltarmos aqui, que ao discutir as características inerentes ao monismo jurídico fincado na modernidade, Wolkmer nos destacará o fato desse monismo ter sido um projeto presente na própria racionalidade moderno-ocidental burguesa e capitalista, ou seja, um instrumento, verdadeiramente, conduzido para a efetivação de um encobrimento e colonização da diversidade ínsita a todos aqueles vistos como diferentes (2001, p. 25 e 26).

É possível observarmos neste ponto, que um modelo comunitário e participativo de exercício jurisdicional que seja e esteja assimilado aos objetivos de rompimento com o paradigma estatal, burocrático-moderno de jurisdição, de base racional monista e hegemônica, é o modelo que mais fielmente se adequa, à busca pelo reconhecimento da necessidade de emancipação, libertação e descolonialidade, ínsitas ao contexto de um pluralismo epistemológico⁵²⁰, que passa, assim, a ser entendido e visto como o caminho pelo qual a jurisdição deverá caminhar em nossos atuais tempos líquido-modernos.

Mas não podemos deixar de perceber, diante de todo esse interessante cenário, que a referida autonomia, ou seja, o reconhecimento, bem como, toda a emancipação cultural perceptível a partir das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas das últimas três décadas, não deixarão de provocar – num primeiro momento, aquele em que se observa e se discute um rompimento com a racionalidade colonizadora – alguns problemas que, sob à luz de uma primeira análise, poderiam ser percebidos como insolúveis.

Contudo, ditos problemas, mesmo que densos e difíceis de se deslindar, não podem ser vistos como argumentos válidos para a desconstrução das alternativas

⁵²⁰ Aqui precisamos identificar, neste sentido, que a compreensão lassaliana de que a Constituição se refere “[...] à soma dos fatores reais de poder que regem um país” (LASSALE, 1985, p. 30), não pode nos afastar de identificar, no âmbito de uma perspectiva pluralista, que a Constituição deverá ser compreendida como um mecanismo de proteção e libertação da diversidade, um instrumento para salvaguarda e concretização dessa diversidade, sobretudo, em contextos coloniais e subalternos como o sul-latino-americano, uma vez que “a constituição em si não só disciplina e limita o exercício do poder institucional, como também busca compor as bases de uma dada organização social e cultural, reconhecendo e garantindo os direitos conquistados de seus cidadãos, materializando o quadro real das forças sociais hegemônicas e das forças não dominantes. [...]. Por sintetizar um espaço estratégico e privilegiado de múltiplos interesses materiais, fatores socioeconômicos e tendências pluriculturais, a constituição congrega e reflete, naturalmente, os horizontes do pluralismo” (WOLKMER, 2013a, p. 20).

emancipatórias, libertárias e descoloniais, tais como aquelas inaugurada, nas últimas décadas, do continente sul-latino-americano, ínsitas às novas tendências constitucionais que emergem de nosso contexto político, social, econômico e, especialmente, cultural.

É preciso, portanto, compreender acerca dessas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, que os Textos Constitucionais produzidos a partir de então – as normas que, desde as Revoluções Burguesas setecentistas, sustentam o Estado nacional – destacarão, em sua grande maioria, a necessidade de buscarmos elementos para produção de uma ruptura com o constitucionalismo elitista, em busca do estabelecimento de um modelo constitucional centrado e estruturado em um modelo constitucional do povo, da comunidade, daqueles que a história moderna excluiu e encobriu – quando não, a fim e a cabo, logrou o extermínio.

Portanto, um constitucionalismo cujos textos constitucionais sejam produzidos a partir daquilo que Pastor e Dalmau dizem se tratar de “textos tecnicamente complexos e semanticamente simples” (2013, p. 17).

Exemplo possível de ser compreendido e que decorre da simplicidade com que, os textos constitucionais ínsitos às novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, está no fato da Constituição da Bolívia de 2009, estabelecer que as ações que garantem os direitos humano-fundamentais do indivíduo ou da coletividade – reconhecidos em nossa matriz constitucional como garantias constitucionais fundamentais ou, simplesmente, como “remédios constitucionais” – não serem descritas a partir do uso expressões em latim – *Habeas Corpus* e *Habeas Data* – algo tão comum ao constitucionalismo tradicional.

De modo que, em seu lugar, a mencionada Constituição apresenta tais ações usando, para tanto, expressões mais corriqueiras e menos técnico-jurídicas, como: *Ação de Liberdade* – quando de casos onde se maneja *Habeas Corpus* – e *Ação de Proteção à Privacidade* – quando se maneja *Habeas Data* – tal como nos destacam Pastor e Dalmau ao se debruçarem sobre o artigo 109 e ss, do Título IV, da Constituição Boliviana de 2009 (2013, p. 17 – *tradução nossa*).

Por fim, sobre isso ainda precisamos destacar, que a referida Constituição boliviana acrescentará palavras de origem indígena e campesina por todo o seu texto normativo – trazendo, em seguida, sua tradução – de modo que, através dessas expressões, haja a possibilidade de sua real compreensão por todos os membros do povo boliviano, tal como, por exemplo, o parágrafo primeiro, do artigo 8º, da Constituição de 2009, que apontará o fato de que o

Estado assume e promove, como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não seja solto, não seja mentiroso nem seja ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre) (*tradução e grifos nossos*).

Referida tendência constitucional, portanto, seja por um lado, pelo fato de representa, essencialmente, situações que marcam um cenário de ruptura paradigmática – tal como passou, por exemplo, a jurisdição pluralista do medievo face a jurisdição de fundamentação monista da era moderna – ou, por outro, por poderem ser identificadas, entendidas e aplicadas no âmbito de Cortes Jurídico-políticas dos Estados sul-latino-americanos, tais como, o Tribunal Constitucional Plurinacional na Bolívia, deve, portanto, se fundamentar numa perspectiva, epistemologicamente, pluralista e descolonial do Direito moderno.

Sobre isso, é importante a colocação de Santos quando nos aponta para a importância, por exemplo, da formação, no contexto político-jurídico e social boliviano, de um Tribunal Constitucional Plurinacional que, como órgão máximo na jurisdição estatal, seja composto por representantes eleitos de diferentes modos, com diferentes nacionalidades e culturas, uma vez que se trata de

[...] uma instituição chave em um Estado plurinacional, a qual terá a competência para resolver alguns dos conflitos mais complexos resultantes da coexistência e convivência das várias nações em um mesmo espaço geopolítico. Para ser verdadeiramente plurinacional não basta que o Tribunal incorpore diferentes nacionalidades; é necessário que o processo mesmo de sua formação seja plurinacional (2010, p. 86).

Diante de todo esse espectro teórico e de seus desdobramentos, tal como destacado a partir do debate sobre o pluralismo jurídico, podemos observar que o pluralismo epistemológico, seu reconhecimento, é caminho sem volta, em realidades plurais e

diversas, tais como o contexto sul-latino-americano, especialmente, estando-nos inseridos em uma realidade periférica, em busca de emancipação e libertação, da subjugação de um modelo capitalista, colonial, neoliberal e consumista, estabelecido em prol do mercado global.

Na etapa a seguir desse trabalho buscaremos analisar, a partir de todos esses elementos que demonstram a necessidade de almejarmos alternativas, para além do Estado-nação moderno, a essa realidade de transição em que estamos inseridos estamos, sendo essas alternativas, pensadas e estruturadas – a partir do *Sul global*, especialmente, das tendências constitucionais sul-latino-americanas das três últimas décadas – como ferramentas de descolonialidade do poder⁵²¹ e, via de consequência, de libertação e emancipação do outro, do diferente, do diverso, ou seja, de todos aqueles excluídos pela modernidade – seja em sua fase sólida, mas, principalmente, nos tempos líquidos e sombrios de nossos dias.

⁵²¹ Não podemos terminar esse tópico, sem antes destacar o fato de que a descolonialidade do poder necessária, é aquela que promove rupturas com e em todos os seus modos de produção, uma vez que “[...] as sociedades capitalistas são formações ou configurações políticas constituídas por quatro modos básicos de produção de poder que se articulam de maneiras específicas” (SANTOS, 2013, p. 158). De modo que ao pensarmos em descolonialidade do poder por meio da ascensão de uma perspectiva racional ínsita ao pluralismo epistemológico das novas tendências constitucionais e estatais sul-latino-americanas, precisamos compreendê-lo como capaz de, em cada um desses modos e espaço-tempos de produção do poder hegemônico, produzir rupturas, desconstruções e transformações, sobretudo pelo fato de que existe, a partir da passagem acima, a compreensão, nas sociedades capitalistas, de quatro espaços (que também são quatro tempos) estruturais: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço da cidadania e o espaço mundial. Assim, “[...] o espaço doméstico é constituído pelas relações sociais (os direitos e os deveres mútuos) entre os membros da família, nomeadamente entre o homem e a mulher e entre ambos (ou qualquer deles) e os filhos. [...]. O espaço da produção é constituído pelas relações do processo de trabalho, tanto as relações de produção ao nível da empresa [...], como as relações na produção entre trabalhadores e entre estes e todos os que controlam o processo de trabalho. [...]. O espaço da cidadania é constituído pelas relações sociais da esfera pública ente cidadão e o Estado. [...]. Por último, o espaço da mundialidade constitui as relações econômicas internacionais e as relações entre Estados nacionais na medida em que eles integram o sistema mundial” (SANTOS, 2013, p. 159-160).

3 – PARA ALÉM DO ESTADO NAÇÃO – O *Começo* do *Fim* do Estado-Nação e a Necessidade de (Re)Pensarmos Alternativas ao Estado Mercadológico-consumista⁵²² como Fundamento de Transformação da Realidade das Presentes e Futuras Gerações⁵²³

Na primeira parte desse trabalho, revisitamos a linhagens do Estado nação, para compreendermos como é possível identificarmos traços característicos – seja da antiguidade, mas, principalmente, do medievo – na ascensão do modelo estatal nacional na modernidade, o que se deu a partir de um olhar não-eurocêntrico, que fixou a modernidade e sua subjetividade epistemológica a partir do dispositivo binário

⁵²² No tocante, portanto, a questão da necessidade de buscarmos alternativas epistemológicas à racionalidade consumista ínsita ao século XXI, é preciso identificarmos, desde o princípio, que “a visão do comunismo foi concebida e nasceu na maré montante da fase sólida da modernidade. [...] Do berço ao túmulo, o comunismo sempre foi um fenômeno genuinamente sólido-moderno. Na verdade, o comunismo foi um dos filhos (talvez o filho) mais fiéis, devotados e amorosos, assim como (ao menos em suas intenções) o aluno mais zeloso de toda a prole da modernidade sólida; o subalterno mais leal e o dedicado companheiro de armas da modernidade em todas as suas sucessivas cruzadas; [...]” (BAUMAN, 2013c, p. 39). A partir de então, podemos concluir que a citada refundação se faz necessária, uma vez que “o regime comunista compartilhou o destino da ambição sólido-moderna de substituir as realidades sociais herdadas por uma realidade planejada e feita sob medida para as necessidades humanas, supostamente calculáveis e com conveniência calculada. [...] Foi abraçada como a forma mais segura de garantir o tipo de existência humana que se ajustaria ao ideal visualizado, sonhado e que, segundo a promessa, seria alcançado na incipiente fase sólida da era moderna” (BAUMAN, 2013c, p. 49), o que, ressalta-se, já não tem mais se refletido na vida contemporânea de todos nós.

⁵²³ Ao analisarmos a tradição constitucional – haja vista o fato de que o instrumento normativo chamado de Constituição, desde os últimos três séculos, tem sido o mecanismo máximo de estruturação do Estado nacional –, por exemplo, brasileira – o maior país do continente sul-latino-americano – observaremos que essa refundação se faz necessária, uma vez que “a tradição do constitucionalismo brasileiro, seja em sua primeira fase político-liberal (representada pelas Constituições de 1824 e 1891), seja em sua etapa social posterior (Constituição de 1934), expressou muito mais os intentos de regulamentação das elites agrárias locais do que propriamente a autenticidade de movimentos nascidos das lutas populares por cidadania ou mesmo avanços alcançados por uma burguesia nacional constituída do interregno de espaços democráticos republicanos”. De outro lado, é possível percebermos que “as demais constituições brasileiras (as autoritárias de 1937, 1967 e 1969, bem como a liberal burguesa, com certos matizes mais sociais, de 1946) representam sempre um constitucionalismo formal de base não democrática (no sentido popular), sem a plenitude da participação do povo, utilizado muito mais como instrumental retórico oficializante de uma legalidade individualista, formalista, programática e monista. Tais tradições constitucionais desconsideraram integralmente os horizontes da pluralidade, do multiculturalismo e da diversidade. [...] A Constituição Federal de 5 de outubro de 1988, não obstante manter ainda certo perfil republicano liberal, analítico e monocultural, foi a mais avançada, relativamente a qualquer outro momento da história brasileira” (WOLKMER, 2013a, p. 26-27). Um importante avanço trazido pelo citado texto constitucional de 1988, está no fato de que pela primeira vez na história constitucional brasileira, os indígenas passaram a existir oficialmente, como parte integrante do povo e do Estado nacional brasileiro, uma vez que o mencionado texto constitucional, destaca o reconhecimento do direito do índio de ser e se manter índio, bem como, “além disso, reconhece o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Essa concepção é nova e juridicamente revolucionária porque rompe com a repetida visão integracionista. A partir de 5 de outubro de 1988, o índio no Brasil, tem o direito de ser índio” (SOUZA FILHO, 2009, p. 107).

do *Nós X Eles* – fato esse que se fez presente, sobremaneira, após a conquista de *Abya Yala* e a inferiorização de seus habitantes originários, como fruto do eurocentrismo racial da estética moderna.

E mais, nesse momento ainda se observou como o estabelecimento do Estado de direito, através dos movimentos constitucionalistas que sustentaram a origem constitucional do Estado liberal pós Revoluções Burguesas, decorreu da afirmação do modelo capitalista-mercadológico como instrumento de organização da vida das pessoas em sociedade a partir das premissas desenvolvidas pelos interesses do mercado⁵²⁴.

Já na segunda parte do trabalho, discutimos como esse modelo pautado nos influxos do mercado capitalista, inerente ao Estado nacional constitucional burguês desencadeou, não só os problemas decorrentes da exploração dos seres humanos durante o século XIX – ao se reconhecer no trabalho humano as mesmas premissas identificadas nas mercadorias comercializadas no mercado – mas, sobretudo, pelo estabelecimento, já no século XX, de uma sociedade pautada no consumo de massa, modelo esse que vem produzindo uma crise estrutural nas bases sólidas do modelo estatal nacional construído na modernidade eurocentrada⁵²⁵.

É partindo desse cenário que buscaremos nessa terceira parte do trabalho, compreender como a crise estrutural pela qual o Estado nacional – estabelecido a partir das premissas lançadas na primeira parte acima – vem enfrentando as transformações pelas quais a modernidade líquida lhe impõe a todo momento, cujas

⁵²⁴ Essa também é a perspectiva de Wolkmer ao destacar nesse ponto que “a tradição de nosso constitucionalismo, portanto, buscou sempre por formalizar a realidade oficializada da nação, adequando-a a textos político-jurídicos estanques, plenos de ideais e princípios meramente programáticos. Em regra, as constituições brasileiras recheadas de abstrações racionais não apenas abafaram as manifestações coletivas, como também não refletiram as aspirações e necessidades mais imediatas de grande parcela da sociedade” (2013a, p. 27).

⁵²⁵ Acerca dessa crise estrutural do Estado nacional, Hardt e Negri chamam atenção para o fato de que “a crise da modernidade tem desde o início uma relação íntima com a subordinação racial e a colonização. Enquanto dentro dos seus domínios o Estado-nação e suas simultâneas estruturas ideológicas trabalham incansavelmente para criar e reproduzir a preza do povo, do lado de fora o Estado-nação é uma máquina que produz Outros, cria diferenças raciais e ergue fronteiras delimitam e sustentam o sujeito moderno da soberania” (2010, p.131-132). Portanto, concluem os citados autores acerca desse cenário que “[...] a crise da modernidade prossegue resolutamente sob a autoridade da nação e de seu povo. [...] a forma estatal da modernidade primeiro se enquadrou na forma de Estado-nação, depois a forma de Estado-nação degenerou numa série completa de barbarismos” (2010, p. 127).

bases epistemológicas foram apresentadas e discutidas por toda a segunda parte do trabalho.

Discutiremos, portanto, nesse momento derradeiro da pesquisa, como o ideal de Estado nacional deverá ser refundado, rediscutido, transformado, durante o presente século XXI – que fora fixado como um momento histórico de rupturas e transformações, ou seja, um período dominado pela confusão e pelo medo (WALLERSTEIN, 2004, p. 54).

O que se dará aqui a partir da análise, dentre outros aspectos, das novas tendências constitucionais latino-americanas⁵²⁶, que estruturaram o Estado Plurinacional, entendido como primeiro exemplo de ruptura com o Estado nacional, a partir da qual sua transição para algo que virá posteriormente⁵²⁷, não tem mais volta, uma vez que

O desafio é então o de construir uma nova cultura universal, democrática e plural, uma cultura da solidariedade fundada em alguns princípios gerais: 1) o reconhecimento e o respeito das diferenças, que objetiva, segundo a célebre fórmula dos zapatistas, um mundo no qual cabem muitos mundos; 2) a emancipação dos seres humanos de todas as formas de opressão, exploração, alienação e degradação; 3) a desmercantilização da cultura, sua

⁵²⁶ As novas tendências constitucionais latino-americanas são apresentadas por Wolkmer a partir de uma visão de ruptura, ou seja, para ele “desde algum tempo, nesta contemporaneidade, o impacto da globalização e a crise cultural da modernidade liberal-capitalista têm determinado ciclos de mudanças gerais (econômicas, políticas, culturais e jurídicas) nas relações humanas, na sociedade, nas instituições formais vigentes e nas instâncias decisórias do poder, provocando dinâmicas construtivas legitimadas por novos sujeitos participativos e modelos renovadores de arranjos político-constitucionais. Tais evoluções democráticas e transformadoras, engendradas em espaços geopolíticos periféricos, [...], como os da América Latina, contribuem para reconhecer e compartilhar a identidade de culturas político-jurídicas, capazes de produzir os horizontes de descolonização, pluralidade e interculturalidade” (2013a, p. 9). A partir de então, tendo identificado as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas (novo constitucionalismo latino-americano, constitucionalismo andino, etc.) dentro de um espectro de mutação, de transformação, o citado autor, chega à conclusão que “[...] a matriz de fundamentação acerca do ‘novo’ constitucionalismo da América Latina não há de ser encontrada, incorporada e reproduzida da cultura jurídico-constitucional eurocêntrica, enquanto conceito contraditório, marcado por vários significados e ambiguidades, centrado na formalização e garantia de direitos, e na exegese restritiva do texto constitucional, [...]. Nesse aspecto, o ‘novo’ constitucionalismo incide em ruptura de paradigma com a teoria constitucional clássica da modernidade eurocêntrica”, uma vez que “[...] insurge como movimento radical que se instaura a partir da *práxis* histórica, constituída por lutas de resistências, comprometimentos e superações” (2013a, p. 10).

⁵²⁷ Não podemos deixar de observar que o fato de estarmos imersos, no que chamamos aqui, de tempos sombrios – pois a hipótese levantada a partir do referencial teórico que conduz nossa argumentação, está fincada no ideal de que vivenciamos um momento de ruptura com as estruturas identitárias, nacionais e estatais da modernidade eurocêntrica e ocidental – e, portanto, inebriado a ponto de dificultar nossa visão do futuro, não pode nos impedir de nos debruçarmos sobre o fenômeno, uma vez que “numa sociedade consumista, o ruído dos pés do Tempo correndo e fugindo apressados repetem sem parar uma mensagem: não são apenas as coisas das quais você não tem certeza que exigem sua atenção imediata, mas são também as coisas das quais você ainda não sabe que não tem certeza” (BAUMAN, 2011a, p. 87).

autonomização em relação às leis do mercado, seu livre desenvolvimento em função de seus próprios critérios (LÖWY, 2004, p. 376).

Não se trata, contudo – e é bom que destaquemos tal premissa desde já –, de promovermos uma negação da validade e da importância da matriz constitucional europeia, ou seja, de uma negação ao constitucionalismo clássico eurocêntrico, que carrega consigo todas as peculiaridades e características debatidas desde o início deste trabalho, que marcou a formação – e ainda marca a realidade de muitos deles – dos países latino-americanos.

Mas, de outro lado, de se efetivar uma busca, ou seja, se trata de ir além desse espectro político, social, normativo e cultural eurocêntrico, da identificação de um caminho pautado “[...] em reconhecer e lutar por um modo de vida eticamente sustentável, assentado em paradigmas alternativos de legitimidade, em uma nova cosmovisão republicana, comunitário-participativa⁵²⁸ e pluralista” (WOLKMER, 2013a, p.11).

Feita essa breve introdução ao debate que trataremos de estabelecer neste momento do estudo, é preciso identificar que além de introduzir a busca pela refundação das bases epistemológicas do Estado-nação, tal como destacado acima, é preciso compreender que desde o seu estabelecimento e amadurecimento pós-Revoluções Burguesas, sobretudo, a partir da ascensão do capitalismo, o Estado nacional já

⁵²⁸ Um aspecto que marca, profundamente, essa característica das novas tendências constitucionais latino-americanas, é compreendido quando observamos, tal como discutido por Wolkmer, que “os atores centrais desde ‘novo’ constitucionalismo não são os representantes legislativos tradicionais ou as elites judiciárias, mas o povo oprimido, as vítimas excluídas e os ‘não-ser’ negados e subalternos, nesse largo fosso de desigualdades do continente latino-americano, nas nações indígenas, as populações afro-americanas, as massas de camponeses agrários e os múltiplos movimentos sociais” (2013a, p. 10). Assim, tais premissas surgem como meios sob os quais nos será possível estruturar “[...] na prática social, um diálogo intercultural entre tradições do Norte (desenvolvido) e do Sul (periférico), entre o antropocentrismo e o biocentrismo, entre o monismo e o pluralismo, entre os universalismos e os regionalismos e/ou relativismos, entre o ocidentalismo e o orientalismo”, ou seja, “uma cosmovisão marcada por solidariedade mais ampla e flexível, das coletividades presentes, mas também, de socializar e resolver os problemas sociais e culturais comuns da humanidade no futuro” (WOLKMER, 2013a, p. 39). Contudo, é importante destacar, tal como já chamamos atenção em outro momento, que a construção dessa realidade estruturada sob as bases epistemológicas da solidariedade, da busca pela emancipação da diversidade, não será fácil, uma vez que temos muito claro que “a capacidade de conviver com a diferença, sem falar na capacidade de gostar dessa vida e beneficiar-se dela, não é fácil de adquirir e não se faz sozinha. Essa capacidade é uma arte que, como toda arte, requer estudo e exercício”. Essa dificuldade do fato de que “[...] quanto mais eficazes a tendência à homogeneidade e o esforço para eliminar a diferença, tanto mais ameaçadora a diferença e tanto mais intensa a ansiedade que ela gera”, de modo que “torna-se cada vez mais fácil misturar a visão dos estranhos com os medos difusos da insegurança” (BAUMAN, 2001, p. 135).

passou por transformações, por mudanças, especialmente, durante os processos de independência⁵²⁹ (latino-americanos, africanos e asiáticos) dos séculos XIX e, especialmente, os do Século XX, mas que não promoveram, suficientemente, alternativas capazes de romper com o modelo moderno eurocêntrico.

Não podemos deixar de destacar nesse ponto, que o processo de independência das Américas se deu pela negação do Europeu colonizador e não da europeidade, ou seja, o ser europeu, como fundamento e *modus vivendi* social, político, econômico e cultural, não desapareceu, por exemplo, das bases epistemológicas sobre as quais se firmaram as elites crioulas sul-latino-americanas, a ponto de percebermos, tal como conclui Zapata, que

[...] o desenvolvimento da América Latina, em vez de estar orientado para satisfazer as necessidades dos grupos majoritários da população, é dirigido para a satisfação das necessidades dos grupos sociais que se encontram no ponto mais alto da hierarquia social, em termos de renda, educação e saúde (2014, p. 177).

Assim, precisamos, mesmo que brevemente, analisar a insuficiência de todos aqueles modelos políticos, sociais e culturais, pensados e estruturados a partir de movimentos constitucionais, independentistas, ou de unificação política, econômica – tal como a União Europeia⁵³⁰ –, todos eles, modelos de organização da vida em sociedade cujo fundamento central não está na libertação da diversidade e, portanto, não apresentam mecanismos de ruptura para com o modelo nacional moderno do Estado nacional.

⁵²⁹ Neste sentido é que nos chama atenção Mignolo ao afirmar que “a negação da Europa não foi, nem na América hispânica nem na Anglo-saxônica, a negação da Europeidade, já que em ambos os casos, e em todo o impulso da consciência crioula branca, tratava-se de serem americanos sem deixarem de ser europeus; de serem americanos, mas diferentes dos ameríndios e da população afro-americana. [...]. A consciência crioula que se viveu (e ainda hoje se vive) como dupla, ainda que não se tenha reconhecido nem se reconheça como tal, reconheceu-se na homogeneidade do imaginário nacional e, desde o início do século XX, na mestiçagem, como contraditória expressão da homogeneidade. A celebração da pureza mestiça de sangue, por assim dizer. A formação do Estado-nação exigia a homogeneidade mais que a dissolução e, portanto, ou era necessário ocultar ou era impensável a celebração da heterogeneidade” (2005, p. 43).

⁵³⁰ Mesmo o comunitarismo inerente a União Europeia não rompe com o padrão moderno nacionalista do Estado-nação, uma vez que “a União tem sua origem em tratados que começam a uniformizar as condições de reprodução de um sistema econômico comum uniformizado”, de modo que, a partir de então, é possível concluirmos que “a União Europeia reproduz a mesma lógica moderna uniformizadora e hegemônica. A construção de uma identidade nacional (uma identidade europeia) que se constrói de forma narcisista (a afirmação sobre o outro não europeu); a adoção de um direito de propriedade único; uma moeda única; um banco central europeu (um banco nacional); e de um direito de família uniformizado pelas bases religiosas cristãs comuns (de novo o papel uniformizador de uma Europa cristã que convive com enorme dificuldade com a diversidade e mesmo com a diferença, de uma grande população de imigrantes vindos dos territórios dos impérios europeus)” (MAGALHÃES, 2012a, p. 66).

Diante dessas premissas, o que discute aqui é o fato de que mesmo estando, contemporaneamente, diante de uma realidade teórico-estatal múltipla, permeada pela existência de inúmeras formulações e formas de Estados, que vão, por exemplo, desde os binacionais – como a Bélgica ou Canadá⁵³¹ – até os unitário-descentralizados ou regionais-autonômicos⁵³² – como a Espanha – não conseguimos, verdadeiramente, nos desvencilharmos das bases epistemológicas da modernidade eurocêntrica⁵³³.

Uma vez que nenhuma dessas formulações estatais, tal como destacado acima, rompe – ou abre, efetivamente, a possibilidade de fazê-lo – com a racionalidade por detrás do Estado nacional moderno eurocêntrico – exceto, tal como ressaltado acima, o modelo plurinacional⁵³⁴, fruto das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, que serão melhor trabalhadas a seguir.

⁵³¹ O Canadá possui internamente todo um território conhecido como Quebec, onde o idioma oficial é o Francês, bem como onde existe uma ampla gama de possibilidades a nível legislativo, sem, contudo, se falar em plurinacionalismo, mas, tão somente, em políticas multiculturais de reconhecimento étnico-cultural dos francófonos, uma vez que no binacionalismo, como a própria ideia já nos induz, há o reconhecimento dos direitos nacionais de dois povos dentro de um mesmo território, sem, contudo, tal como no Canadá, deixar o Estado de ter uma centralidade identitária uniformizante e homogeneizante (bandeira nacional, hino nacional, moeda única, banco central único, constituição única, sistema financeiro e tributário único, sistema eleitoral único, judiciário único, entre outros aspectos). Para um melhor entendimento acerca da realidade canadense, especialmente, no tocante ao Quebec, ver GAGNON, Alain-G e BOUCHER, François. **O estado quebequense diante dos desafios da diversidade etnocultural**. Trad. por BERG, Oscar Augusto. *In.*: Revista Interfaces Brasil/Canadá. Florianópolis, Pelotas, São Paulo, v. 17, n. 2, 2017, p. 75-97.

⁵³² Sobre esses modelos formais e estruturais de Estados nacionais, é preciso destacar que no Estado Unitário Descentralizado, também chamado de Estado Regional Autonômico, a descentralização das atividades e exercícios de suas competências se darão de forma descentralizada, sem contudo, extrairmos daí, a possibilidade das regiões legislares constitucionalmente (MAGALHÃES, 2012a, p. 64). Assim, uma vez que a descentralização política acabe proporcionando a formação de regiões autônomas, via de consequência, um dos efeitos mais nítidos, acaba sendo o fato de que tais regiões serão, cada vez mais, ditas como descentralizadas política e administrativamente. Sendo assim, elas poderão elaborar leis, sempre que necessário, mas nunca desrespeitar o poder central, ou colocar em risco a unidade nacional, a identidade nacional do povo. Portanto, podemos perceber nestes termos que “esta descentralização gradual é responsável pelo surgimento do fenômeno da “regionalização” do Estado unitário, que conforme sua intensidade se consubstancia em estados totalmente descentralizados – como em Espanha –, ou parcialmente – como em Portugal. A esse modelo convencionou-se chamá-lo por “Estado regional” ou Estado autonômico” (SILVA, 2008, p. 152).

⁵³³ É por isso que Alcoreza chega à conclusão de que “[...] na Europa podemos encontrar Estados plurinacionais, mas se tratam de Estados modernos, que se limitam ao alcance desenhado pelo multiculturalismo, recorrendo, inclusive, a formas confederadas, como é o caso Suíço” (2010, p. 89 – *tradução nossa*).

⁵³⁴ A exceção está no fato de que “[...] o Estado plurinacional não é um Estado-nação, e não é de mais dizer, que o Estado plurinacional também não é um Estado, no pleno sentido da palavra, pois o acontecimento plural, modifica o caráter unitário do Estado. O Estado já não é a síntese política da sociedade, [...]. O Estado plurinacional se encontra mais além dos umbrais do Estado-nação, definitivamente se abriu outro horizonte, outras tarefas, outras finalidades, outros objetivos estratégicos, sendo sua tarefa primordial a descolonização” (ALCOREZA, 2010, p. 89-90 – *tradução nossa*).

Vivemos em um contexto, por assim dizer, onde a existência de múltiplas formas e formulações para o Estado nacional moderno – sobretudo quanto a uma análise sua frente a diversidade humana, socioeconômica, política e cultural de nossos tempos líquido-modernos – não são capazes de efetivar uma ascensão da diversidade⁵³⁵, de uma descolonização⁵³⁶, para além de políticas públicas de reconhecimento da diferença através, por exemplo, de políticas afirmativas, tais como: a cotização ou a distribuição de renda.

O que se quer dizer com a descolonização que as formas modernas, nas suas mais variadas facetas, não conseguiram efetivar nos últimos cinco séculos de afirmação de uma estética, uniformizadora e homogeneizante, moderno-eurocêntrica, capitalista e colonial do poder do Estado e, via de consequência, do próprio Estado-nação, diz respeito ao fato de que em nossos dias precisamos de reestabelecer as bases racionais ao referido cenário epistemológico, através de uma

[...] descolonização que implique a constituição de novos sujeitos, de novos campos de relações intersubjetivas, a criação de novas subjetividades, de novos imaginários sociais, isto é o desenvolvimento de uma interculturalidade constitutiva e instituinte, enriquecedora e acumulativa das próprias diferenças e diversidades inerentes. Uma descolonização que implique o desmonte da velha maquinaria estatal, que não pode deixar de ser colonial; se trata da maquinaria que chega com a Conquista, que se consolida com a Colônia, que se restaura e moderniza nos períodos republicanos, que termina vivendo uma crise múltipla, de legitimidade, de representação, política, econômica e cultural (ALCOREZA, 2010, p. 90 – *tradução nossa*).

⁵³⁵ Essa incapacidade – dificuldade – talvez seja melhor compreendida quando se analisa a forma como o pensamento moderno conduz a teoria do conhecimento, ou seja, o modo como a modernidade dirá ser válido um dado tipo de conhecimento frente àqueles que precisam ser descartados ou encobertos. Sobre isso, Santos nos apontará que “todo ato de conhecimento é uma trajetória de um ponto A que designamos por ignorância para um ponto B que designamos por conhecimento. No projeto da modernidade podemos distinguir duas formas de conhecimento: o conhecimento-regulação cujo ponto de ignorância se designa por caos e cujo ponto de saber se designa por ordem e o conhecimento-emancipação cujo ponto de ignorância se designa por colonialismo e cujo ponto de saber se designa por solidariedade”. Assim, podemos compreender que a dificuldade destacada acima, está no fato de que “[...] a ciência moderna se converteu em conhecimento hegemônico e se institucionalizou como tal. Ao negligenciar a crítica epistemológica da ciência moderna a teoria crítica apesar de pretender ser uma forma de conhecimento-emancipação acabou por se converter em conhecimento-regulação” (SANTOS, 2011c, p. 29).

⁵³⁶ Assim, o que se busca aqui é um ideal de interculturalidade que não seja visto ou entendido como um simples novo conceito ou terminologia acerca do contato, ou do conflito, entre o Ocidente e as outras civilizações, mas, ao contrário, seja entendido como uma hipótese de transformação, de mudança, “[...] uma configuração conceitual, uma ruptura epistêmica que tem como base o passado e o presente, vividos como realidades de dominação, exploração e marginalização, que são simultaneamente constitutivas, como consequência da [...] modernidade / colonialidade” (WALSH, 2007, p. 50 – *tradução nossa*).

A saída para o século XXI, neste sentido, será a partir da emancipação, da libertação da diversidade do encobrimento no qual a modernidade eurocêntrica lhe impôs, seja pela conquista colonial, seja pelo neocolonialismo que marca, profundamente, o modelo de globalização que o capitalismo contemporâneo, sobretudo o de corte mercadocêntrico e neoliberal⁵³⁷, estabeleceu aos países periféricos – tais como os sul-latino-americanos – a partir do centro hegemônico do poder, centrado e universalizado através de um conhecimento científico regulatório.

Mas tal saída não será fácil de ser implementada, uma vez que “o domínio global da ciência moderna como conhecimento-regulação acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber, sobretudo daquelas que eram próprias dos povos que foram objeto do colonialismo ocidental” (SANTOS, 2011c, p. 30), o que, via de consequência, torna a tarefa de libertação da diversidade ainda mais complexa.

Uma complexidade que se ascende da formação de uma realidade estruturada em séculos de subalternidade e colonialismo, um cenário que foi capaz de produzir todo um contexto político, social, cultural e econômico, em que o localismo eurocêntrico, liberal e capitalista, se globalizou, a ponto de se tornar o único meio de vida, reconhecidamente válido, para todos nós, mesmo sabendo que essa identidade cultural, nacional e estatal, ínsita a modernidade⁵³⁸, assim como todas as demais, não

⁵³⁷ Ao discutir o neoliberalismo e o consumismo em nossos dias, Löwy chega à conclusão de que “o neoliberalismo é o feroz, o brutal e impiedoso desenvolvimento desta lógica venal até suas últimas consequências. A mercantilização, na etapa do capitalismo neoliberal, não significa apenas que a cultura se torna uma mercadoria como as outras. Ela esvazia os produtos culturais de seu conteúdo humano, de suas qualidades artísticas ou sociais, que são desenvolvidas no puro valor da troca, isto é, em quantidades monetárias” (2004, p. 374).

⁵³⁸ Neste ponto não podemos deixar de ressaltar o fato de que “[...] o paradigma da modernidade é um projeto sociocultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre a regulação social e a emancipação social. A trajetória social deste paradigma não é linear, mas o que mais profundamente a caracteriza é o processo histórico da progressiva absorção ou colapso da emancipação na regulação e, portanto, da conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias, o que em meu entender se deve à crescente promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo particularmente evidente a partir de meados do século XIX” (SANTOS, 2013, p. 170). Assim, podemos compreender a complexidade do pensamento moderno desde suas origens sólidas, até nossos dias líquidos e sombrios atuais, um contexto que, na premissa fincada nesse trabalho, marca a transição derradeira – visível, sobretudo, a partir da ascensão plurinacional, ínsita as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas – do modelo nacionalista e identitário do Estado-nação moderno, uma vez que reconhecemos que “[...] o Estado-Nação, longe de ser uma entidade estável, natural, começa a ser visto como a condensação temporária dos movimentos que verdadeiramente caracterizam a modernidade política: Estados em busca de nações e nações em busca de Estados” (SANTOS, 2013, p. 180).

seja algo rígido ou imutável – ao passo de serem os resultados, sempre transitórios e instantâneos, de processos de identificação (SANTOS, 2013, p. 167).

Um dos elementos, portanto, sob os quais a transformação do Estado nacional moderno, em nossos dias, deverá se pautar, está na compreensão da democracia estabelecida por essa racionalidade – a democracia representativa, um tipo de democracia de baixa intensidade⁵³⁹ – e que, tal como discutimos acima, produziu um afastamento entre a sociedade civil e o Estado, abrindo o espaço necessário para os valores mercadocêntricos se colocarem como pilares centrais do Estado no século passado, sobretudo, a partir da ascensão neoliberal pós 2ª Guerra Mundial.

Acerca dessa necessidade de repensarmos as bases epistemológicas do Estado nacional moderno⁵⁴⁰, já que, como discutido acima, o mesmo não consegue mais nos proporcionar as respostas necessárias em nossos tempos sombrios, líquido-modernos, especialmente, no contexto em que a democracia, de base representativa, chega em um momento crítico na promoção do afastamento das pessoas daqueles que as governam.

Uma realidade democrática que não consegue mais se desenvolver como outrora, dando ensejo inclusive, em muitas realidades, à ascensão de governos autoritários,

⁵³⁹ A democracia representativa é identificada aqui como um tipo de democracia de baixa intensidade uma vez que esse modelo está fincado em dois mercados, quais sejam, “o mercado econômico, em que se intercambiam valores com preço, e o mercado político, em que se intercambiam valores sem preço: ideias políticas, ideologias. Vemos hoje que esses dois mercados se confundem cada vez mais, estamos entrando em um processo no qual somente tem valor o que tem preço e, portanto, o mercado econômico e o mercado político se confundem. Com isso se naturaliza a corrupção, que é fundamental para manter essa democracia de baixa intensidade, porque naturaliza a distância dos cidadãos em relação à política – todos são corruptos, os políticos são todos iguais, etc. –, o que é funcional ao sistema para manter os cidadãos afastados” (SANTOS, 2005b, p. 91).

⁵⁴⁰ Neste ponto, não podemos deixar de ressaltar o fato de que “em um planeta negativamente globalizado, todos os problemas fundamentais – os verdadeiros meta-problemas que condicionam as chances e as maneiras de lidar com todos os outros – são globais, e assim não admitem soluções locais” (BAUMAN, 2008b, p. 166), ou seja, as alternativas que buscaremos traçar a partir da compreensão de que o modelo de Estado nacional não se adequa mais as necessidades do século XXI, a ponto de vivermos um contexto de transição paradigmática, cujo primeiro exemplo de ruptura está no ideal plurinacional estabelecido pelas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, devem ser vistas a partir de um prisma global, uma vez que sendo a modernidade – e via de consequência, o Estado nacional moderno – um fenômeno, por excelência, global, suas alternativas também devem sê-lo. Assim, podemos chegar à conclusão de que “a democracia e a liberdade não podem mais ser garantidas num só país ou mesmo num só grupo de países. Sua defesa em um mundo saturado de injustiça e habitado por bilhões de seres humanos aos quais se negou a dignidade acabará inevitavelmente corrompendo os próprios valores que pretende proteger. O futuro da democracia e da liberdade tem de ser assegurado em escala planetária – ou não o será” (BAUMAN, 2008b, p. 166).

extremistas, de fundamentação nazifascista, como na última década podemos perceber por todo o mundo e, atualmente, no contexto brasileiro, é preciso identificar alternativas a essa realidade.

A busca por um novo sentido ao termo democracia, tem tomado um amplo espaço no atual cenário constitucionalista sul-latino-americano, sendo, a partir de então, importantes as palavras de Chivi Vargas acerca daquilo que chamará de democracia intercultural⁵⁴¹, um tipo de democracia que não só reconhece, mas, sobretudo, possibilita a manifestação política, e o exercício do poder do Estado, de um modo heterogêneo, haja vista o fato de que

A democracia igualitária é a superação da democracia representativa do século XIX e da participativa do século XX, por uma democracia onde a igualdade material é o centro da atividade estatal, a igualdade formal se acha no baú da história hipócrita do constitucionalismo moderno (2010, p. 34 – *tradução nossa*).

É partindo de premissas racionais como essa, inerentes a democracia intercultural⁵⁴², que nos será possível, portanto, compreender as bases fundamentais do que

⁵⁴¹ Contudo, é preciso deixar claro que só faz sentido falarmos em uma democracia intercultural se rompermos com as bases racionais e epistemológicas sob as quais o sentido de cultura fora firmado, ou seja, é necessário que compreendamos o sentido dado a cultura em nosso tempo atual, a fim de que possa ser perceptível a necessidade de sua transformação, uma vez que “como convém a uma sociedade de consumidores como a nossa, a cultura hoje é constituída de ofertas, e não de normas. [...] a cultura vive de sedução, não de regulação normativa; de relações públicas, não de policiamento; da criação de novas necessidades, desejos, carências e caprichos, não de coerção. Esta é uma sociedade de consumidores, e, tal como o resto do mundo, vemos e experimentamos o mundo como consumidores. [...]. A cultura em nosso mundo moderno líquido não tem povo para cultivar, tem clientes para seduzir”, ou seja, ela está “[...] virando uma espécie de seção da loja de departamentos, que tem tudo que você precisa e deseja, [...]” (BAUMAN, 2011a, p. 90-91). A partir de então, nos será possível observar que face a compreensão acerca da democracia, poderão ser esboçadas duas formas de pensar, uma vinculada a dogmática e outra vinculada ao oportunismo. Sobre isso, Zagrebelsky, nos falará que “a essas duas formas de pensar, há que se contrapor uma outra, que não tenha a pretensão de possuir a verdade e a justiça, mas também não considere insensata a sua busca. Este é o pensamento da possibilidade, que mantém constantemente aberto para a indagação e tem como postulado a polivalência estrutural de toda e qualquer situação em que nos possamos encontrar. [...]. Só através do pensamento da possibilidade a democracia, além de um meio, pode ser também um fim e, por isso, tanto servir quanto ser servida. À democracia que assume como própria essa atitude espiritual podemos chamar de democracia crítica” um tipo de democracia que “[...] nunca será um regime arrogante, seguro de si mesmo, que se recusa a fazer autocríticas [...]”, mas, ao contrário, a democracia crítica, tal como estabelecida pelo citado autor, “[...] é um regime inquieto, circunspeto, que desconfia de si mesmo, que está sempre disposto a reconhecer os próprios erros, a se colocar em discussão, a começar tudo de novo” (2011, p. 15-16)

⁵⁴² Mas, mesmo que partamos de uma realidade como essa, estabelecida a partir de uma democracia intercultural, fruto de um diálogo – permanente – intercultural, estabelecido e efetivado, tal como abaixo trabalharemos, por uma perspectiva política, social e cultural diatópica, não poderemos deixar de ressaltar que acreditamos, assim como Quijano, que “[...] a luta pela democracia [...] não pode se afirmar ou vencer senão como democracia dos trabalhadores, pois o que se trata é realmente

discutiremos adiante como sendo um modelo de Estado Plurinacional, um modelo estatal que almeja, para a sociedade de onde emerge, a plurinacionalidade, entendida como um tipo de demanda pelo reconhecimento de outro ideal de nação, de outro sentido de felicidade – uma vez a felicidade humana é a base sob a qual se estrutura a existência dos seres, afinal, todos nós estarmos buscando aquilo que acreditamos ser o caminho de nossa felicidade.

Não podemos deixar de observar acerca da ideia da busca pela felicidade – que já trabalhamos outrora – de que o modelo consumista sob o qual se estruturou no último século, um modelo pautado e estruturado a partir do indivíduo, de sua individualidade, já não conseguirá proporcionar, a todos nós, tal premissa existencial, ou seja,

[...] a ideia de buscar a felicidade e uma vida conformável tomando como referência unicamente o próprio indivíduo é um equívoco e uma ilusão; que a esperança de chegar lá sozinho é um erro fatal que vai de encontro aos próprios interesses da pessoa [...]. Somente juntos poderemos travar essa luta contra os males sociais – ou a perderemos (BAUMAN, 2011a, p. 106).

O que se busca daí em diante, portanto, é um ideal que identifique e se estabeleça a partir da compreensão de uma nação plural, de múltiplas e plurais formas de ser, de diversas identidades, uma realidade concebida não como pertencente a uma única etnia, cultura ou religião, mas, ao contrário, algo que seja identificável a partir dos interesses da diversidade cultural, essa marca latino-americana que fora encoberta pela modernidade do conquistador e do colonizador europeu durante a formação dos Estados nacionais nos últimos cinco séculos.

A compreensão de que é preciso transformarmos o modelo moderno, ocidental, capitalista e de fundamentação liberal (atualmente neoliberal e consumista) sob o qual foram estabelecidas as premissas de identificação, afirmação e universalização do espectro epistemológico insito ao Estado-nação, e que ainda – mesmo que já sem as

conquistar uma democracia real e não somente a substituição da dominação burguesa por uma burocrática que, desde o ponto de vista da democracia, é, em muitos sentidos, um retrocesso frente as conquistas das massas nas democracias plenamente desenvolvidas” (2014k, p. 547 – *tradução nossa*). Assim sendo, “[...] a luta pela democracia não pode desenvolver-se nem culminar exitosamente nos limites burgueses, porque a democracia, inclusive a que ela controla, é cada vez menos conveniente para a burguesia em períodos de crise capitalista”, de modo que “[...] as massas trabalhadoras têm que usar ambos níveis da ação política, mas usando o terreno das instituições formais do Estado burguês para apoiar e desenvolver a luta direta e de nenhum modo, o contrário” (QUIJANO, 2014k, p. 564 – *tradução nossa*).

formas e força de outrora – continua a ser o padrão de Estado a ser seguido por todos aqueles que buscam a civilização, deverá perpassar, também, um debate sobre a necessidade de buscarmos alternativas às teorias críticas da realidade, cunhadas de modo eurocêntrico e ocidental – haja vista que “[...] a compreensão do mundo é muito mais ampla que a ocidental” (SANTOS, 2005b, p. 23) norte-eurocêntrica.

E isso se dá, principalmente, em decorrência da compreensão científico-teórica, inerente ao *modus vivendi* eurocêntrico, que desconhece, como discutido, a existência de valores, conhecimentos, saberes, para fora do contexto político, social, econômico e cultural do Norte global, haja vista ainda nos permear a visão, “a ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa [...]”, o que pode – e deve ser assim – visto como “[...] um dos mais importantes princípios da modernidade”, haja vista que “há séculos que esta lógica é aplicada ao mundo colonial” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 403).

Portanto, buscar as ditas alternativas não pode ser compreendido aqui, como uma espécie de negação das teorias pensadas e estabelecidas a partir do Norte global, pois são importantes para o local ou povo a partir das quais foram pensadas, mas tão somente, identificarmos, verdadeiramente, que “[...] o mundo tem uma diversidade epistemológica inesgotável, e nossas categorias são muito reducionistas⁵⁴³” (SANTOS, 2005b, p. 25).

⁵⁴³ Esse reducionismo denunciado por Santos (2005b e 2011c) pode ser percebido, tal como ele nos diz, através do que chama de razão indolente, ou seja, um tipo de racionalidade preguiçosa, que se considera como única e exclusiva, de modo que nega – ou desconhece – a existência da diversidade ínsita ao mundo contemporâneo. Para tanto, diz o citado autor, que esse tipo de racionalidade indolente, se manifesta de diferentes formas, sendo duas das mais importantes, que marcam, sobremaneira, seu reducionismo, a razão metonímica – metonímica é, num contexto literário, tomar a parte pelo todo – e a razão proléptica – um tipo de percepção do futuro ao se debater e discutir o presente. Assim, a razão indolente pode ser vista como algo que reduzirá o presente (metonímia) e expandirá o futuro (prolepse) (SANTOS, 2005b, p. 25-26). Para vencermos tal reducionismo inerente a razão indolente, o citado autor propõe o que chama de sociologia das ausências, como meio de se combater a razão metonímica; e a sociologia das emergências, para combater a razão proléptica. No tocante a sociologia das ausências é importante observar que o citado autor quer nos dizer que “[...] muito do que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não existente, e por isso a armadilha maior para nós é reduzir a realidade ao que existe” (SANTOS, 2005b, p. 29). Assim, ele observa cinco grandes modos de produção de ausências em nosso contexto racional-ocidental, são elas: “a primeira é a monocultura do saber e do rigor: a ideia de que o único saber rigoroso é o saber científico; portanto, outros conhecimentos não têm validade nem o rigor do conhecimento científico. Essa monocultura reduz de imediato, [...] elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, [...] baseia-se, desde a expansão europeia, em uma realidade: a da ciência ocidental. [...]. A segunda monocultura é a do tempo linear: a ideia de que a história tem um sentido, uma direção, e de que os países desenvolvidos estão na dianteira. [...]”. Esse conceito de monocultura

Neste sentido, essa busca deve ser, ao contrário, entendida como um resgate de conhecimentos, valores, saberes, de todos aqueles povos subalternizados, colonizados ou neocolonizados, que foram a periferia mundial, uma vez que as soluções dos problemas dessas realidades político-sociais periféricas hoje, em sua grande maioria, têm sido racionalizadas a partir de arcabouços epistemológicos que destoam de nossa realidade, por exemplo, sul-latino-americana.

As teorias que deveremos usar para promoção de nossa emancipação, para nos conduzir, enquanto seres humanos, rumo à felicidade tão almejada, deverão ser revisitadas, uma vez que em sua grande maioria, são reflexões que estão pautadas

do tempo linear inclui o conceito de progresso, modernização, desenvolvimento e, agora, globalização. [...] A terceira monocultura é a da naturalização das diferenças: que ocultam hierarquias, das quais a classificação racial, a étnica, a sexual e a de castas na Índia são as mais resistentes. Ao contrário da relação capital/trabalho, aqui a hierarquia não é a causa das diferenças, mas sua consequência, porque os que são inferiores nessas classificações naturais o são por natureza, e por isso a hierarquia é uma consequência de sua inferioridade; desse modo se naturalizam as diferenças. [...] A quarta monocultura da produção de ausência é a monocultura da escala dominante. A racionalidade metonímica tem a ideia de que há uma escala dominante nas coisas. Na tradição ocidental, essa escala dominante tem tido, historicamente, dois nomes: universalismo e, agora, globalização. [...] A realidade particular e local não tem dignidade como alternativa crível a uma realidade global, universal. O global e universal é hegemônico; o particular e local não conta, é invisível, descartável, desprezível. [...] A última monocultura é a monocultura do produtivismo capitalista, que se aplica tanto ao trabalho como à natureza. É a ideia de que o crescimento econômico e a produtividade mensurada em um ciclo de produção determinam a produtividade do trabalho humano ou da natureza, e tudo o mais não conta. [...]” (SANTOS, 2005b, p. 29-31). Portanto, resumidamente, existem cinco formas de produzir ausência a partir da razão metonímica, são elas: o ignorante, o residual, o inferior, o local ou particular e o improdutivo. O modo que Santos encontra para debater uma transformação dessa razão indolente metonímica, é através da ascensão do que chama de ecologias, através das quais será possível invertermos essa lógica e criamos o caminho onde as experiências ausentes passam a se tornar presentes. São elas: a ecologia dos saberes; a ecologia das temporalidades, a ecologia do reconhecimento, a ecologia da transescala e, por fim, a ecologia das produtividades. Para maiores esclarecimentos acerca de cada uma dessas ecologias, remetemos o leitor a SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social**. Trad. por BENEDITO, Mouzar. São Paulo: Boitempo, 2005b. _____. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência**. 8ªed. São Paulo: Cortez, 2011c, ambas obras em que o autor trabalhará tais premissas pormenorizadamente, uma vez que não fazem parte, essencialmente, do recorte epistemológico proposto para a presente pesquisa. De outro lado, no tocante a razão proléptica, o citado autor ressalta a necessidade de, a partir do alargamento do presente pelas ecologias descritas acima, nos passa a ser necessário, contrair o futuro, substituindo o ideal de algo infinito e, portanto, homogêneo e vazio, “[...] por um futuro concreto, de utopias realistas, suficientemente utópicas para desafiar a realidade que existe, mas realistas para não serem descartadas facilmente”. Assim, é possível percebermos que “a sociologia das emergências produz experiências possíveis, que não estão dadas porque não existem alternativas para isso, mas são possíveis e já existem como emergências”, a ponto de podermos concluir, neste ponto, que “não é possível hoje uma epistemologia geral, não é possível hoje uma teoria geral. A diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade. Estamos em um processo de transição, e provavelmente o possível seja o que chamo um universalismo negativo: neste momento, neste trajeto, não necessitamos de uma teoria geral” (SANTOS, 2005b, p. 37-39). Por fim, ressalta-se que também para a discussão acerca da sociologia das emergências, remete-se o leitor ao texto, do mesmo autor _____. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ªed. São Paulo: Cortez Editora, 2011a, cap. 2 e 3.

por problemas, contextos políticos, econômicos, sociais e culturais, estabelecidos do *outro lado do atlântico*.

No tocante a essa realidade, podemos concluir que “[...] nossas grandes teorias das ciências sociais foram produzidas em três ou quatro países do Norte. Então, nosso primeiro problema para quem vive no Sul é que as teorias estão fora de lugar: não se ajustam realmente a nossas realidades sociais” (SANTOS, 2005b, p. 19).

Assim, se o modelo social, consumista, capitalista e neoliberal, nos trouxe a um contexto de ruptura – o *começo do fim* –, já que em nossos tempos líquido-modernos, o instrumental criado na etapa sólida da modernidade já não consegue alcançar as respostas na instantaneidade que a vida contemporânea pede – “[...] temos problemas modernos para os quais não temos soluções modernas” (SANTOS, 2005b, p. 19) –, é preciso buscar alternativas a ele fora da realidade norte-eurocêntrica de onde surgiu, de modo que não pactuamos com aqueles⁵⁴⁴ que buscam a emancipação da periferia pelos instrumentos criados pelo centro hegemônico do poder.

Por isso é importante compreendermos as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, fruto de movimentos sociais, políticos e econômicos de fundamentação cultural, e que tem como epistemologia fundamental, a compreensão da necessidade de descolonizarmos as estruturas racionais do Estado moderno.

Especialmente pelo fato de que esse é o instrumento pensado para permear nossa existência em sociedade, mas que tem se efetivado a partir de uma colonialidade do poder, ou seja, “[...] um modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 414).

A descolonialidade do poder enquanto arcabouço teórico estabelecido a partir das necessidades e apreensões do Sul global, portanto, será essencial para identificarmos

⁵⁴⁴ Neste ponto, importantes também são as colocações de Maldonado-Torres ao estabelecer que “para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial” (2010, p. 411).

em nossa existência contemporânea mecanismos, não só de fomento de uma necessária ruptura e, via de consequência, transformação do Estado nacional moderno, como também, de estabelecimento de um caminho racional que nos leve para longe dessa realidade sombria, amorfa e sem vida, que a sociedade de consumo tem cada vez mais nos tragado.

Sobretudo quando nos deparamos com uma realidade catastrófica, seja por uma catástrofe de cunho político-sócio-econômico, mas, de forma especial, uma catástrofe de fundamentação ambiental, onde a lógica consumista, levada ao extremo do último meio século, no trouxe ao “minuto final” da humanidade, uma realidade em que nos será permitido e possível identificar que “o apocalipse desponta no horizonte e só há uma maneira de evitá-lo: passar do paradigma de lucratividade para o da sustentabilidade apoiado na solidariedade” (BETTO, 2014, p. 172).

É preciso, a partir do Sul global, traçar a emergência de epistemologias emancipatórias, libertárias, capazes de colocar um fim na triste realidade dos últimos cinco séculos, em que a ciência moderna pouco fez para alcançarmos modificarmos a realidade de encobrimento, de mitigação e violência para os mais diversos *modus vivendi*, especialmente, em realidades plurais como a sul-latino-americana, ou seja, uma realidade em que “[...] a imposição ao Outro de uma teoria pela força, pelas armas, se tratava de mera expansão do Mesmo como o mesmo” (DUSSEL, 2010, p. 366).

Segundo nos alerta Dussel ao discutir tal contexto a partir de um debate acerca das linhagens cartesianas da modernidade ocidental e, a partir de então, da necessidade de rompermos com tais premissas, libertando a diversidade das amarradas moderno-ocidentais sob as quais foi contida, que isso se dá em decorrência do fato de “durante cinco séculos, toda a modernidade permanecer nesse estado de consciência ético-política em situação letárgica, como adormecida, sem sensibilidade perante a dor do mundo periférico do Sul” (2010, p. 362).

Neste sentido, o próprio Dussel (1994; 2010) nos chama atenção para o fato de que a busca por alternativas à homogeneidade uniformizante do pensamento moderno

ocidental, já produziu inúmeras tentativas de ruptura ao longo desses últimos cinco séculos, mas sem a força ou a estrutura suficientes para se contrapor a toda racionalidade e fundamentos epistemológicos, ínsitos a modernidade eurocêntrica, cuja base de compreensão se deu a partir da afirmação de uma identidade nacional, mas recentemente, atreladas aos interesses do capital, do mercado globalizado e consumista.

Um dos exemplos de tentativa de buscarmos alternativas ao padrão posto, foi trabalhado, segundo Dussel, por Bartolomeu de Las Casas – já discutido acima – quando, de frente ao mundo indígena maia, por ele desconhecido, buscou compreendê-lo e, sobretudo, respeitá-lo, a ponto de sua obra poder ser entendida, a partir de então, como

[...] um manifesto de filosofia intercultural, de pacifismo político e de crítica certa e por antecipação a todas as guerras justas [...] da modernidade (desde a conquista da América Latina, que se prolonga depois com a conquista puritana da Nova Inglaterra, da África e da Ásia, das guerras coloniais até a guerra do Golfo Persico, do Afeganistão ou do Iraque na atualidade (DUSSEL, 2010, p. 365).

Uma libertação que deverá se dar, sobretudo, pelo fato de que “o racismo epistêmico descarta a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 405).

Caso não consigamos, no século XXI, estabelecer mecanismos de reconhecimento, salvaguarda e efetivação da diversidade como elementos centrais da existência do Estado, o mesmo, tal como já introduzido pelas premissas plurinacionais, ínsitas as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, caminhará, cada vez mais rápido, para o fim que se avizinha.

A ponto de percebermos tal cenário, portanto, como um estranho sonho, através do qual a modernidade ocidental se esquece, muito facilmente, de todos aqueles que foram, pelas premissas que lhe sustentam, condenados ao encobrimento, ao esquecimento, ao desprezo e, quando necessário, a morte, uma vez que “o

esquecimento dos condenados faz parte integrante da verdadeira doença do Ocidente, uma doença comparável a um estado de amnésia que por sua vez leva ao homicídio, à destruição e à vontade epistêmica de poder [...]” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 409).

Portanto, em realidades multiétnicas e multinacionais, como o contexto da grande maioria dos países sul-latino-americanos, se faz necessário refletir a busca, tal como debatido, de uma nova geometria político-social, epistemológico-racional e econômico-cultural, uma vez que

Na filosofia e das ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A ego-política do conhecimento da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um Ego não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. [...]. A filosofia ocidental privilegia a egopolítica do conhecimento em desfavor da geopolítica do conhecimento e da corpo-política do conhecimento. Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental [...] representar seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade (GROSFOGUEL, 2010, p. 459-460).

Desse modo, é possível percebermos que em realidades assim, “a comunidade política só pode ser construída mediante mecanismos que, sem eliminar a particularidade cultural das pessoas, garanta a elas as mesmas oportunidades e direitos para construir a institucionalidade política” (LINERA, 2008, p. 294 – *tradução nossa*).

O primeiro passo para alcançarmos esse objetivo, portanto, deve ser o reconhecimento, a partir das epistemologias do Sul⁵⁴⁵, de que existe em nossa

⁵⁴⁵ Do Sul global em decorrência do fato de que “as perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas”, o que nos proporcionará a possibilidade de efetivação de uma verdadeira ruptura e não, tão somente, uma maquiagem daquilo que já existe, uma vez que “os paradigmas eurocêntricos hegemônicos que ao longo dos últimos quinhentos anos inspiraram a filosofia e as ciências ocidentais do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno assumem um ponto de vista universalista, neutro e objetivo” (GROSFOGUEL, 2010, p. 458-459).

realidade contemporânea – mas, também, a dos últimos cinco séculos⁵⁴⁶ – um espectro político, social, econômico e, especialmente, cultural, demarcado por aquilo que chamamos, a partir dessas racionalidades, de *colonialidade do ser*⁵⁴⁷, substrato necessário da compreensão da colonialidade do poder e de suas derivações fático-epistemológicas.

Para quebrar a roda do sistema-mundo moderno, de fundamentação eurocêntrica, e com todas as características debatidas desde a introdução deste trabalho, será preciso muito mais do que simplesmente promovermos a destruição dos aspectos capitalistas, liberais – e, atualmente, neoliberais e consumistas – do sistema-mundo, pois, para efetivamente transformarmos tal contexto no século XXI, será “[...] essencial destruir um todo histórico-estrutural heterogêneo a que se chama a matriz de poder colonial do sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2010, p. 466), ou seja, precisaremos lançar esforços capazes de abrir caminho⁵⁴⁸ rumo, tal como discutiremos a partir de então, à descolonialidade do poder⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Uma observação que decorrerá do fato de que “a colonialidade do Ser terá de se referir não apenas a um acontecimento de violência originário, mas também ao desenrolar da história moderna em termos de uma lógica da colonialidade” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 423), o que marca a existência, atrelada ao pensamento moderno, de uma racionalidade colonial, que subalterniza a diversidade, inferiorizando-a, homogeneizando-a e uniformizando-a à partir de uma estética nacional, ocidental e Estatal, eurocêntrica – e, nos últimos três séculos, capitalista-liberal, mercadológica e consumista.

⁵⁴⁷ No tocante a colonialidade do ser, é importante destacarmos as palavras de Maldonado-Torres acerca desse fenômeno, ao destacar que “a colonialidade do Ser, refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de caráter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades. O caráter preferencial da violência pode reduzir-se na colonialidade do poder, que liga o racismo, a exploração capitalista, o controle sobre o sexo e o monopólio do saber, relacionando-os com a história colonial moderna” (2010, p. 423). Sobre o racismo inerente a referida colonialidade, Grosfoguel destaca que “a ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global” (2010, p. 465).

⁵⁴⁸ Um desses esforços será em levantar novos conceitos, racionalidades, conhecimentos, saberes e epistemologias, tais como as premissas indígena-campesinas de *Pachamama* e *Sumak Kawsay*, inerentes às novas tendências constitucionais latino-americanas, ou seja, fazermos o levantamento de “[...] uma nova linguagem se quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de gênero, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo colonial/moderno, em que a incessante acumulação de capital é afetada por – e integrada em, e constitutiva de, e constituída por – essas hierarquias” (GROSFOGUEL, 2010, p. 473).

⁵⁴⁹ Ou seja, rumo a ascensão de epistemologias de fronteira, ou seja, de epistemologias que “[...] subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada”, uma vez que “o pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica” (GROSFOGUEL, 2010, p. 481).

3.1 – O Século XXI, a Descolonialidade⁵⁵⁰ Intercultural⁵⁵¹ e a Busca pelo Desocultamento da Diversidade – uma *nova* epistemologia estatal para um *novo* século

⁵⁵⁰ No tocante ao que discutiremos aqui acerca da descolonialidade, é preciso afirmar que estamos partindo do pressuposto de que a modernidade se afirmou como *modus vivendi* planetário, através de premissas coloniais, ou seja, sem a conquista e a colonização latino-americana – relegada por muitos teóricos do Estado, por exemplo – não haveríamos de ter nem modernidade, nem seus pilares de sustentação, seja em sua realidade sólida ou, contemporaneamente, em sua fase líquida. Isso porque “a configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo [...], foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa” (MIGNOLO, 2005, p. 38). Assim, podemos concluir, que “[...] o pensamento descolonial emergiu com a própria fundação da modernidade / colonialidade como sua contrapartida. E isso ocorreu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho; continuou logo na Ásia e África, não relacionados com o pensamento descolonial das américas, mas sim como contrapartida da reorganização da modernidade / colonialidade do império britânico e do colonialismo francês”. Assim, “desde o fim da guerra fria entre Estados Unidos e a União Soviética, o pensamento descolonial começa a traçar sua própria genealogia. [...]. Neste sentido, o pensamento descolonial se diferencia da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais que em que a genealogia destes se localiza no pós-estruturalismo francês, mas do que na densa história do pensamento planetário descolonial” (MIGNOLO, 2007, p. 27 – *tradução nossa*). Ademais, também não podemos deixar de destacar que em sua genealogia, o pensamento descolonial já se manifestava desde muito tempo, uma vez que “[...] as primeiras manifestações do giro descolonial já encontramos nos vice-reinados hispânicos, nos *Anáhuac* e *Tawantinsuyu* no século XVI e começo de XVII, mas também, as encontramos entre as colônias inglesas e na metrópole durante o século XVIII. O primeiro caso o ilustra Waman Poma de Ayala, no vice-reinado do Peru, quem enviou sua obra *Nova Crônica e Bom Governo ao Rei Felipe III*, em 1616; o segundo caso vemos em *Otabbah Cugoano*, um escravo liberto que pode publicar em Londres, em 1787 (dez anos depois da publicação de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith), seu tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Ambos são tratados políticos descoloniais que, graças a colonialidade do saber, não chegaram a compartilhar a mesa de discussões com a teoria política hegemônica de Maquiavel, Hobbes ou Locke”. Portanto, “[...] sem esta genealogia, o pensamento descolonial seria nada mais que um gesto cuja lógica dependeria de algumas das várias genealogias fundadas na Grécia ou Roma, reinscrita na modernidade imperial europeia em algumas das seis línguas imperiais [...]: italiano, castelhano e português, para o Renascimento; francês, inglês e alemão, para o Iluminismo” (MIGNOLO, 2007, p. 28 – *tradução nossa*). A melhor forma, portanto, de contrabalancear não eurocentricamente o eurocentrismo moderno, “[...] consiste em mostrar que tudo o que é atribuído ao Ocidente como sendo excepcional e único – sejam eles a ciência moderna ou o capitalismo, o individualismo ou a democracia – têm paralelos e antecedentes em outras regiões e culturas do mundo” (SANTOS, 2010d, p. 520). A partir de então, é preciso destacar que dentre outros aspectos das teorias descoloniais, especialmente aquelas de corte sul-latino-americano que serão (ou já foram) trabalhadas neste estudo, o reconhecimento e afirmação do pluralismo epistemológico, como instrumento de revisitação das estruturas moderno-ocidental-nacionais do Estado, talvez seja um dos mais importantes, pois “o mundo é um pluriverso político, cultural e cognitivo. A vida se organiza e experimenta de vários modos. Se produz conhecimento através de uma diversidade de estratégias, de processos de imaginação, que permitem compreender as diversas dimensões da natureza e a nós como partes dela. Não só existe uma pluralidade de formas de conhecimento que correspondem a diversidade de culturas, senão também no interior de cada cultura se desenvolve uma pluralidade de formas de pensamento. [...]. A pluralidade de formas de pensamento responde a temporalidade das formas de vida social, mas também ao fato de que o conhecimento, geralmente, é produto da imaginação, como exercício de liberdade em processos de trabalho e produção intelectual” (OLIVÉ, 2009b, p. 13 – *tradução nossa*). Assim, tal como destaca Mignolo, “o giro descolonial é a abertura e a liberdade do pensamento e de outras formas de vida (outras economias, outras teorias políticas); a limpeza da colonialidade do ser e do saber; o desprendimento da retórica da modernidade e de seu imaginário imperial articulado pela retórica da democracia. O pensamento descolonial tem como razão de ser e objetivo a descolonialidade do poder [...]” (2007, p. 29-30 – *tradução nossa*).

Antes de darmos início aos debates que travaremos mais abaixo, é preciso destacar que a interculturalidade tal como trabalharemos neste ponto da pesquisa, será compreendida, como um instrumento possível de realizar a libertação da diversidade, sua descolonialidade, a fim de que, a partir dessa diversidade descolonializada, uma nova realidade social, política, econômica e cultural possa emergir, tal como já se pode observar nas discussões acerca das novas tendências constitucionais latino-americanas e sobre a plurinacionalidade, uma vez que a “[...] a interculturalidade assinala uma política cultural e um pensamento oposicional, não baseado no reconhecimento ou na inclusão, senão mas dirigido a transformação estrutural sócio histórica” (WALSH, 2007, p. 52 – *tradução nossa*).

Assim, iniciando o presente tópico do trabalho, é preciso estabelecer, a partir das discussões travadas anteriormente, que aqui estamos pressupondo como referencial, espaço-temporal, o fato de estarmos vivenciando uma crise civilizatória sem precedentes na história humana, o que, por si só, como visto acima, já vem sendo reconhecido por inúmeros nichos e movimentos sociais por todo o mundo.

Estamos, portanto, em um momento histórico transicional que, tal como discutido por Lander, deflagra um contexto social, político, econômico e, sobretudo, cultural, onde podemos observar uma profunda crise – daí, determinarmos nosso tempo atual como tempos sombrios – já que “[...] estamos frente à crise terminal de um padrão civilizatório baseado na guerra sistemática pelo controle e submissão/destruição da

⁵⁵¹ Sobre a interculturalidade não podemos deixar de ressaltar aqui, que em nossa contemporaneidade líquido-moderna, centrada nos influxos do mercado de consumo globalizado e neoliberal, o discurso acerca da interculturalidade vem, cada vez mais, sendo “[...] utilizado pelo Estado e pelos projetos das fundações multilaterais como um novo gancho de mercado” (WALSH, 2007, p. 55 – *tradução nossa*), o que acaba desnaturando a fundamentação do ideal intercultural, ao promover sua institucionalização e ocidentalização, de modo que o Norte global, o mercado de consumo centrado no capitalismo neoliberal de nossos tempos sombrios, hegemoniza um discurso reacionário construído pelo Sul, a partir do Sul. Portanto, é preciso recuperar seu sentido original, um sentido libertário, de modo que a interculturalidade possa sempre ser vista como um “[...] paradigma outro que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, faz visível a diferença colonial. [...] a interculturalidade oferece um caminho para pensar desde a diferença através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta” (WALSH, 2007, p. 57 – *tradução nossa*), a ponto de nos ser possível observar que “[...] a interculturalidade, a descolonização e a descolonialidade, neste sentido, são projetos e lutas necessariamente entrelaçados” (WALSH, 2005, p. 48 – *tradução nossa*).

chamada natureza” (LANDER, 2010, p. 2 – *tradução nossa*), ou seja, a crise final e derradeira do moderno-sistema mundo capitalista⁵⁵², eurocêntrico⁵⁵³ e mercadológico.

Mas sobre esse cenário conturbado e complexo de nossa contemporaneidade líquido-moderna, não podemos deixar de buscar uma compreensão acerca do fato de que desde há muito existiram – e continuam a existir – focos de resistência ao referido modelo – que, como visto, caminha a passos largos para sua fragmentação e, posterior, ruptura e transformação – que já buscavam elementos para estabelecer um caminho epistemológico-racional capaz de promover uma transformação em seus fundamentos.

Já existiram muitas vertentes teórico-filosóficas⁵⁵⁴, político-sociais, portanto, que buscaram romper com bases epistemológicas do modelo moderno, ocidental e eurocêntrico do *Ser*, a fim de nos salvaguardar dos males, das catástrofes sociais, políticas, econômicas e, sobretudo, climáticas que se avizinhavam – e hoje, parecem cada vez mais próximas ou, até mesmo, iminentes.

Mas algo sobre essas forças variadas de resistência ao referido modelo depredador – de acumulação sem fim – e explorador da natureza – quando não, da própria

⁵⁵² Retomando um debate sobre o capitalismo, agora a partir de uma perspectiva descolonial, podemos observar que deste enfoque “[...] o capitalismo global contemporâneo resignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade desenvolvidas pela modernidade (CASTRO-GÓMES e GROSGOUEL, 2007, p. 14 – *tradução nossa*), ou seja, “o capitalismo não é só um sistema econômico (paradigma da economia-política) e tão pouco é só um sistema cultural (paradigma dos estudos culturais/pós-coloniais em sua vertente anglo), senão, é uma rede global de poder, integrada por processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema” (CASTRO-GÓMES e GROSGOUEL, 2007, p. 17 – *tradução nossa*).

⁵⁵³ Numa perspectiva descolonial, é preciso compreendermos o eurocentrismo como a identificação da Europa como a estética do belo, do bom, do desenvolvido – e, portanto, do progresso –, do racional e do civilizado, centro de onde se erradia tudo aquilo que precisamos para *Sermos*, para alcançarmos a plena existência e felicidade, ou seja, é o reconhecimento de que “[...] a Europa é o modelo a imitar, onde a meta desenvolvimentista era (e segue sendo) alcançá-los. Isto se expressa nas dicotomias civilização / barbárie, desenvolvimento / subdesenvolvimento, ocidental / não-ocidental, que marcaram categoricamente boa parte das ciências sociais modernas (CASTRO-GÓMES e GROSGOUEL, 2007, p. 15 – *tradução nossa*). Desse modo, conclui-se que” “[...] o eurocentrismo é uma atitude colonial frente ao conhecimento, que se articula de forma simultânea com o processo das relações centro-periferia e as hierarquias étnico/raciais. A superioridade assinalada ao conhecimento europeu em muitas áreas da vida foi um aspecto importante da colonialidade do poder no sistema-mundo” (CASTRO-GÓMES e GROSGOUEL, 2007, p. 20 – *tradução nossa*).

⁵⁵⁴ É o que Quijano nos destaca ao estabelecer que “durante os últimos quinhentos anos, ou seja, desde a América, sempre existiu a frente de todos, de todo o mundo, um horizonte brilhante, inclusive resplandecente para certas promessas e em certos momentos: a modernidade, a racionalidade, o progresso, o liberalismo, o nacionalismo, o socialismo” (2014n, p. 833 – *tradução nossa*), entre outras.

humanidade – deve ficar claro, qual seja, o fato de que seus principais focos de resistências, terem sempre ocorrido a partir dos “[...] povos e comunidades campesinas e indígenas em todo o mundo, particularmente no Sul” global (LANDER, 2010, p. 2 – *tradução nossa*).

A partir de então, tendo compreendido que nosso tempo líquido moderno é um tempo de crises civilizatórias profundas e terminais, precisamos agora compreender – antes de adentrarmos especificamente no debate sobre as perspectivas libertárias e emancipatórias ínsitas a descolonialidade (do *ser*, *poder*⁵⁵⁵ e *saber*), marco teórico que nos conduzirá nessa parte do trabalho – que a modernidade e a colonialidade⁵⁵⁶ estão unidas na história de formação do sistema mundo moderno colonial, uma vez que no Ocidente, a modernidade se inicia⁵⁵⁷ com a invasão e a conquista da *Abya Yala*

[...] por parte dos espanhóis, cultura herdada dos mulçumanos do Mediterrâneo (por Andaluzia) e do Renascimento italiano (pela presença Catalã no sul da Itália), e que é a abertura geopolítica da Europa ao Atlântico⁵⁵⁸; é a implantação e controle do sistema-mundo em sentido estrito

⁵⁵⁵ Sobre o poder, suas bases de compreensão e o modo que aqui temos trabalhado com tal premissa racional, assim como Quijano, a identificamos como “[...] uma relação social de dominação, exploração e conflito”, de modo que, ao atrelarmos sua análise ao padrão moderno, capitalista, da colonialidade do poder, visualizaremos que “o poder que se articula em torno do capitalismo tem resultado ser mais forte que seus adversários. Isso não é, necessariamente, sem embargo, uma demonstração de sua invencibilidade, senão a indicação de uma relação de forças [...]” (QUIJANO, 2014n, p. 837 – *tradução nossa*).

⁵⁵⁶ As bases sobre as quais compreendermos a colonialidade – tal como trabalhado aqui – nos é apresentada por Walsh ao estabelecer que “[...] a colonialidade é o padrão de poder que emerge no contexto da colonização europeia nas Américas – ligado ao capitalismo mundial e ao controle, dominação e subordinação da população através da ideia de raça – que logo se naturaliza – na América Latina, mas também em todo o mundo – como modelo de poder moderno e permanente” (2012, p. 66 – *tradução nossa*).

⁵⁵⁷ Acerca da formação da modernidade, não podemos também deixar de mencionar que a centralidade europeia no tocante ao mercado mundial, não necessariamente, se dá em concomitância com o surgimento do pensamento moderno, pois, tal como destaca Dussel sobre isso “[...] a Modernidade (o capitalismo, o colonialismo, o primeiro sistema-mundo) não é coetâneo com a hegemonia mundial da Europa, julgando a função de centro do mercado com respeito as restantes culturas. Centralidade do mercado mundial e Modernidade não são fenômenos sincrônicos. A Europa moderna chega a ser centro depois de ser moderna”, pois “[...] até 1789 (para dar uma data simbólica ao final do século XVIII) a China e a região indostânica tinham um peso na produção econômica do mercado mundial (produzindo as mercadorias mais importantes do dito mercado, tais como porcelana, a tela de seda, etc.) que a Europa não podia de nenhuma maneira igualar. A Europa não podia vender nada no mercado externo oriental. Somente podia comprar no dito mercado chinês durante três séculos graças a prata de América Latina [...]. A Europa começou a ser centro do mercado mundial (desde a revolução industrial; que no plano cultural produz o fenômeno do Iluminismo [...]. A hegemonia central e iluminista da Europa não tem, portanto, mais do que dois séculos (1789-1989)” (2005, p. 17 – *tradução nossa*).

⁵⁵⁸ Esta também é a perspectiva de Lander ao destacar neste ponto que foi “a conquista ibérica do continente americano que marca o momento fundante de dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo” (1997, p. 12 –

(pelos Oceanos e não mais pelas longas e perigosas caravanas continentais), bem como a invenção do sistema colonial, que durante 300 anos irá inclinndo lentamente a balança econômico-política a favor da antiga Europa isolada e periférica (DUSSEL, 2005, p. 13-14 – *tradução nossa*).

Contudo, ressaltamos que em decorrência do recorte epistemológico proposto ao objeto deste trabalho delineado na introdução acima, é de bom tom destacar já de início, que aqui não buscaremos trabalhar todos os aspectos e derivações teórico-filosóficas inerentes aos debates sobre a colonialidade ou a descolonialidade a partir de uma de suas variações (colonialidade do poder⁵⁵⁹, saber, ser ou da vida mesma).

De modo que o ideal descolonial estabelecido como premissa epistemológica referencial neste ponto do trabalho, se dará da forma mais ampla possível, ora se referindo, especificamente, a uma dada variação do debate descolonial, ora se referido a todos eles em conjunto, já que o objetivo de fundo, é identificar meios para transformar a relação do Estado, seu papel, frente a sociedade no século XXI, o que, via de consequência, acaba atravessando todas as premissas (des)coloniais descritas acima⁵⁶⁰.

tradução nossa). Foi daí, conclui o citado autor, que surgiu o pensamento binário que transforma a modernidade em um cenário onde se relacionará o europeu e o não-europeu, pois foi “com as conquistas espanholas que se deu início a massiva formação discursiva de construção da Europa / Ocidente e do outro, do europeu e do índio, desde a posição privilegiada do lugar de enunciação localizado no poder. [...] a construção discursiva das diversas populações e sujeitos sociais que habitaram historicamente o mundo moderno/colonial de forma polar entre o europeu e o não-europeu” (LANDER, 1997, p. 13 – *tradução nossa*).

⁵⁵⁹ Especificamente sobre a colonialidade do poder, não poderemos deixar de assinalar o fato de que não se trata de “[...] uma entidade homogênea que se experimenta da mesma maneira por todos os grupos subalternizados [...]” (WALSH, 2007, p. 53 – *tradução nossa*), mas, via transversa, é preciso identificá-la como algo que aqui na “[...] América do Sul o lugar onde a aspiração da dominação do mundo, a emergência do mercado mundial e a imposição da modernidade e sua outra cara, que é a colonialidade, tomaram forma, prática e sentido” (WALSH, 2012, p. 62 – *tradução nossa*).

⁵⁶⁰ Acerca desse recorte epistemológico proposto aqui para análise das teorias latino-americanas sobre a colonialidade e descolonialidade, portanto, é necessário destacar a existência de 4 eixos de exercício da colonialidade, são eles: “[...] a colonialidade do poder – se refere ao estabelecimento de um sistema de classificação social baseada na categoria de raça como critério fundamental para a distribuição, dominação e exploração da população mundial, nos intervalos, lugares e papeis da estrutura capitalista-global do trabalho, categoria que – as vezes – altera todas as relações de cominação, incluindo as de classe, gênero, sexualidade, etc. [...]. Um segundo eixo é a colonialidade do saber: o posicionamento do eurocentrismo como ordem exclusiva da razão, conhecimento e pensamento, a que descarta e desqualifica a existência e viabilidade de outras racionalidades epistêmicas e outros conhecimentos que não sejam os dos homens brancos europeus ou europeizados. [...]. A colonialidade do ser, um terceiro eixo, é a que se exercer por meio da inferiorização, subalternização e desumanização: o que Frantz Fanon se referiu como o trato da não existência. [...]. O último eixo, um que tem sido tema de pouca discussão, é o da colonialidade cosmológica da mãe natureza e da vida em si mesma. A que encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre mundos biofísicos, humanos e espirituais [...] a que dá sustento aos sistemas integrais da vida, conhecimentos e da própria humanidade” (WALSH, 2012, p. 67-68 – *tradução nossa*). Para maiores esclarecimentos sobre esses eixos de exercício da colonialidade, ver WALSH, Catherine.

A busca por fundamentos teóricos, políticos, sociais e filosóficos capazes de, a partir do Sul, de um contexto periférico, pensar as bases epistemológicas sobre as quais se construiu a modernidade e, sobretudo, seus principais mecanismos de afirmação, tais como, a identidade nacional, o Estado nação e, mais recentemente, o capitalismo de mercado, consumista e neoliberal, é vista nesta pesquisa como uma ferramenta não só possível, como também necessária para, verdadeiramente, pensarmos alternativas ao *modus vivendi* eurocêntrico dos últimos cinco séculos, já que construídas fora do padrão hegemônico e colonial ocidental moderno⁵⁶¹.

De modo que a importância de buscarmos uma compreensão acerca da descolonialidade e da interculturalidade a partir da realidade sul-latino-americana – especialmente, a partir da análise, como faremos a seguir, das novas tendências constitucionais daí emergentes – decorrerá, sobretudo, do fato de que

a história da conquista e colonização da América Latina foi e continua sendo um processo violento de destruição e opressão sistemática das diferenças culturais. Com a invasão europeia se desmantela sua forma de vida social, religiosa e política. O diferente é reduzido ao mesmo, à única cultura válida, o outro é um objeto colonizado e neutralizado: é submetido a um processo de ocidentalização que o condena a ser marginal (FORNET-BETANCOURT, 2009, p. 641 – *tradução nossa*).

Mas precisamos, para melhor compreender conceitualmente as terminologias que aqui usaremos na busca pelo desocultamento da diversidade, compreendida acima como o pilar mais identificativo do caminho que deverá traçar o Estado – ou a instituição e/ou forma de organização político-social que lhe suceder –, tomando-o para si, durante o século XXI, distinguir, primeiramente, colonialismo e colonialidade, uma vez que a segunda não, necessariamente, pode ser vista como sinônima da primeira.

Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. In.: Revista Tabula Rasa, N. 9, julio-diciembre, 2008, p. 131-152.

⁵⁶¹ É a partir dessa compreensão que poderemos verificar que, por exemplo, “[...] a originalidade da proposta da des/colonialidade do poder se relaciona com a elaboração de uma teoria para compreender a América Latina como parte constitutiva da modernidade. A des/colonialidade do poder, ante tudo isso, significa o desenvolvimento de uma teoria que explique a modernidade e delinieie uma possível alternativa. [...]. A colonialidade do poder é uma teoria da sociedade moderna e dos processos que levaram a seu desenvolvimento (NAVARRETE, 2013, p. 8 – *tradução nossa*), ou seja, ao falarmos em descolonialidade do poder, estamos nos referindo a uma revisão histórica da modernidade, alçando ao patamar da relevância que sempre mereceu ter, a América Latina como pilar sob o qual se sustenta toda a colonialidade do poder moderno-ocidental, fato que nos capacita a identificar e nos relacionar de um modo diferente do centro hegemônico, colonial e eurocêntrico do poder global.

A diferença entre colonialismo⁵⁶² e colonialidade⁵⁶³ pode ser compreendida, resumidamente, no fato de que enquanto o “colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui a tal nação em império”, de outro lado, a “[...] colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno [...]”, mas que, ao invés de estar delimitado a um relacionamento “[...] formal de poder entre dois povos ou nações, mas bem se refere a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131 – *tradução nossa*).

Feito, mesmo que resumidamente, uma compreensão conceitual-distintiva acerca das terminologias inerentes ao colonialismo e a colonialidade, nos resta, a fim de completarmos mais detidamente o ideal por detrás desta última, apontar as origens de seu debate, destacando, para tanto, o histórico das teorias sobre colonialidade, de fundamentação sul-latino-americana, decorrente das “[...] conversas tidas por um

⁵⁶² No tocante ao colonialismo, também é importante destacar aqui, a existência de uma variação interna desse fenômeno, sobretudo, em realidades semi-industriais, periféricas, subalternas, como a sul-latino-americanas, haja vista o fato de que em seu processo de formação “[...] as novas localidades urbanas que se desenvolveram a favor da ampliação do mercado interno, sem possuir uma produção industrial própria, dependem daquela que existe e se expande nas cidades industriais. Ao alterar-se, portanto, as relações econômicas urbano-rurais em favor do urbano, foi sendo consolidado em alguns países e, tendencialmente de forma incipiente, em outros, o campo passa a ser dependente da cidade. Assim, o colonialismo interno se estabelece e se enraíza (QUIJANO, 1968, p. 114 – *tradução nossa*).

⁵⁶³ Segundo Quijano existem duas premissas epistemológicas centrais que marcam a colonialidade dita acima, são elas “por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. [...]. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (2005a, p. 117). Portanto, podemos concluir diante dessas premissas, que a colonialidade, não é algo passageiro ou um equívoco moderno, haja vista que “[...] a colonialidade não pode ser entendida como uma perversão ou desvio passageiro da modernidade, senão que a modernidade e a colonialidade se encontram estreitamente ligados, e não só no passado senão também no presente” (RESTREPO, 2007, p. 291 – *tradução nossa*). Assim, “o conceito de colonialidade do ser nasceu em conversas sobre as implicações da colonialidade do poder, em diferentes áreas da sociedade. A ideia era que se em adição a colonialidade do poder também existia a colonialidade do saber, então, muito bem poderia haver uma colonialidade específica do ser. E, se a colonialidade do poder se refere a inter-relação entre formas de exploração e dominação, e a colonialidade do saber tem a ver com o rol da epistemologia e das tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser se refere, então, a experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130 – *tradução nossa*), pois “[...] se as linguagens não são coisas que os seres humanos têm, senão algo que estes são, a colonialidade do poder e do saber engendram, pois, a colonialidade do ser” (MIGNOLO, 2003, p. 669).

grupo de acadêmicos⁵⁶⁴ da América Latina e dos Estados Unidos, acerca da relação entre a modernidade e a experiência colonial” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 410).

Ao fixarmos a colonialidade como um fenômeno atrelado a modernidade⁵⁶⁵, fruto de seu desenvolvimento a partir da invasão e conquista de *Abya Yala* e, via de consequências, dos últimos cinco séculos de dominação colonial e neocolonial do Sul global pelo centro hegemônico do Norte global, eurocêntrico e, atualmente, norte-americano, precisamos observar o pensamento descolonial que emerge da periferia mundial.

Especialmente, aquela descolonialidade trabalhada aqui, enquanto fruto de teóricos e perspectivas epistemológicas sul-latino-americanas, uma vez que está estruturada “[...] no espaço planetário da expansão colonial/imperial, contrário a genealogia da modernidade europeia que se estrutura na linha temporal de um espaço reduzido, de Grécia à Roma, da Europa ocidental aos Estados Unidos⁵⁶⁶”, de modo que, a partir de

⁵⁶⁴ No tocante as origens teóricas do debate sobre a colonialidade, mais especificamente, é preciso ressaltar, o fato de podermos identificar o pioneirismo de Walter Dignolo, em trabalhar, primeiramente, tal conceito, a mais duas décadas, em suas aulas na *Boston College* (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127).

⁵⁶⁵ Mesmo que já tenhamos discutido a modernidade, suas premissas epistemológicas, racionais e terminológicas, em outro momento, nos faz bem, a partir de uma leitura descolonial, uma vez mais compreender a modernidade como “[...] uma máquina regeneradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concreta (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 88 – *tradução nossa*), ou seja, como “[...] uma série de práticas orientadas para o controle racional da vida humana, entre as quais figuram a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa e, acima de tudo, a configuração jurídico-territorial dos Estados nacionais” (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 93 – *tradução nossa*). Neste sentido, a modernidade pode ser identificada a partir do estabelecimento de um novo tipo de padrão para a dominação e a exploração, um tipo que envolveu, tal como já discutido acima, uma inter-relação entre a raça e o capitalismo, a ponto de extrairmos daí o fato de que a “colonialidade do poder é um modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 88). Portanto, “a modernidade, usualmente considerada como o produto, seja do Renascimento europeu ou do Iluminismo, tem um lado obscuro que lhe é constitutivo. A modernidade como discurso e prática não seria possível sem a colonialidade, e a colonialidade constitui uma dimensão inescapável dos discursos modernos” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132 – *tradução nossa*).

⁵⁶⁶ Esse é um aspecto trabalho por Santos que, ao discutir a possibilidade de um Ocidente não ocidentalista, chega à conclusão de que tal premissa passa pela observação de que “[...] a Europa, frequentemente, a Europa ocidental, como uma pequena região do mundo que, por razões várias e sobretudo a partir do século XVI, conseguiu impor ao resto do mundo as suas concepções de passado e de futuro, de tempo e de espaço. Com isto, impôs os seus valores e instituições e transformou-os em expressões da excepcionalidade ocidental, ocultando assim continuidades e semelhanças com valores e instituições vigentes noutras regiões do mundo” (2010d, p. 519).

então, nos passa a ser possível perceber que “[...] a genealogia do pensamento descolonial é *pluriversal* (não universal)” (MIGNOLO, 2007, p. 45 – *tradução nossa*).

Desse modo, precisamos compreender que o grande desafio de nossa atualidade, de nossos tempos sombrios, ao trabalharmos uma perspectiva descolonial, periférica e radical, como aquelas inerente às novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, ensejadoras do ideal plurinacional, portanto, será “[...] mostrar em que consiste a crise do projeto moderno e quais são as novas configurações do poder global [...]” (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 88 – *tradução nossa*).

Compreensão essa que já realizamos aqui: a um, a partir do princípio da diversidade, entendido por nós, como o substrato por onde as ondas e movimentos de ruptura, de transformação contemporâneos, necessariamente, deverão trafegar; a dois, a partir da identificação – através da epistemologia baumaniana sobre a liquidez de nossos tempos modernos – do tempo em que vivemos e, via de consequência, da necessidade, a partir daí, de repensarmos o papel do Estado⁵⁶⁷ no século XXI.

Assim, ao partimos dessas premissas iniciais acerca da colonialidade e da descolonialidade, vistas aqui como uma necessidade que precisamos, enquanto periferia mundial (sul-latino-americana), tomar para si, quando da realização, contra hegemonicamente, de uma análise da modernidade e de seus desdobramentos a partir de sua fundamentação eurocêntrica, é preciso identificarmos, desde o princípio, a existência de um encobrimento, de um afastamento do diferente, da diversidade, do centro do poder moderno-global, estabelecido através, sobretudo, de sua estrutura estatal-nacional sólido-moderna – e, atualmente, mercadocêntrica-consumista líquido-moderna.

⁵⁶⁷ Em relação ao papel do Estado Moderno, bem como de seu perfil e da importância das ciências sociais para sua afirmação histórica e, atualmente, globalizada, não podemos deixar de perceber que “o Estado é entendido como a esfera onde todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma síntese, isto é, como o local capaz de critérios racionais que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção as metas definidas pelo mesmo. Isto significa que o Estado moderno não somente adquiriu o monopólio da violência, senão que usa dela para dirigir racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão. A ponto de, a partir de então, podermos concluir que “[...] sem o concurso das ciências sociais, o Estado moderno não encontraria a capacidade de exercer controle sobre a vida das pessoas, definir metas coletivas a longo e a curto prazo, nem construir e assinar aos cidadãos uma identidade cultural” (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 89 – *tradução nossa*).

Essa identificação, portanto, nos deve conduzir, tal como já destacado acima, ao reconhecimento de que o pensamento eurocêntrico e o ideário fundamental da colonialidade, estão em uma íntima relação, haja vista a descolonialidade debater a função do colonialismo, enquanto fundamento basilar de formação da modernidade europeia e, via de consequências, de seu instrumental, dentre os quais, o principal deles, o Estado moderno, na formação de toda essa estrutura epistemológico-racional ocidental moderna⁵⁶⁸.

Ocorre, que em nossos tempos sombrios, o colonialismo moderno cedeu lugar a colonialidade globalizada, uma colonialidade *high tech*, pautada nos fundamentos da era digital, do consumo de massa, da virtualização, mercantilização e individualização dos laços humanos – que, cada vez mais, passam a ser percebidos de forma instantânea e descartável.

Daí a referida necessidade de pensarmos, a partir do Sul global, as bases estruturais de uma descolonialidade⁵⁶⁹ do *ser*, do *saber* e do *poder* global, como caminho de transformação da realidade e estruturas estatais a partir da diversidade, um meio de transformação, de mutação e reconstrução do papel do Estado no século XXI – e a partir dele.

⁵⁶⁸ E tal fato assim deve ser, mesmo que ainda exista – o que aqui é importante ressaltar – uma “[...] persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais que tem sido, em realidade, um dos signos mais claros de sua limitação conceitual. Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a ideia de uma Europa asséptica e autogerada, formada historicamente sem contato com as outras culturas”, fato esse que acaba deflagrando para os africanos, asiáticos e latino-americanos o resultado de que “[...] o colonialismo não significou primariamente destruição e exploração senão, antes de tudo, o começo do tortuoso, mas inevitável, caminho para o desenvolvimento e modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico” (CASTRO-GÓMES, 2000, p. 92 – *tradução nossa*)

⁵⁶⁹ Ademais, não podemos deixar de ressaltar sobre o ideal descolonial, que “o conceito de descolonialidade, que apresentamos aqui, resulta útil para transcender a suposição de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo o qual, com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação na periferia, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial. Nós partimos, ao contrário, do pressuposto que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-nação na periferia. Assistimos, mas bem, a uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global, processo que certamente transformou as formas de dominação desenvolvidas pela modernidade, mas não a estrutura das relações centro-periferia em escala mundial. As novas instituições do capital global, tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), [...], todas formadas depois da Segunda Guerra Mundial e o suposto fim do colonialismo, mantiveram a periferia em uma posição de subordinação” (CASTRO-GÓMEZ e GROSFUGUEL, 2007, p. 13 – *tradução nossa*).

Podemos perceber daí em diante, que premissa descolonial, estruturada a partir de um ideal intercultural, tal como proposto aqui, nos permitirá observar a diversidade existente dentro de nossa própria realidade, ou seja, nos permitirá identificar e analisar o contexto político, social, econômico e cultural plural, que constitui a América Latina, especialmente, a América do Sul, de modo que, para tanto, será preciso diferenciarmos, aprioristicamente, três perspectivas distintas acerca da interculturalidade.

A primeira perspectiva é a relacional⁵⁷⁰, onde a interculturalidade passa a ser vista, de um modo bem resumido, como o simples contato ou intercâmbio entre as variadas culturas de um dado contexto social, ou entre mais de uma dessas realidades, ou seja, trata-se, simplesmente, do intercâmbio “[...] entre pessoas, práticas, saberes, valores e tradições culturais distintas, [...]”. Dessa maneira, se assume que a interculturalidade é algo que sempre existiu neste continente” (WALSH, 2012, p. 63 – *tradução nossa*).

A perspectiva relacional, tal como descrita acima, apresentará alguns problemas que, segundo Walsh (2012, p. 63) podem ser vistos e compreendidos na naturalização do intercâmbio entre as culturas constitutivas do contexto sul-latino-americano, por exemplo, algo que, a um primeiro olhar, nos passaria uma ideia falsa sobre todo o contexto de formação da (transformação de *Abya Yala* em) América Latina.

Assim, é preciso que não nos esqueçamos que a identidade nacional latino-americana se construiu sobre a dominação racial-relacional, ou seja, o relacionamento cultural

⁵⁷⁰ É importante ressaltar aqui que essa perspectiva relacional apresenta problemas, tal como visto acima, de ordem histórica capaz de macular e desidratar o conceito revolucionário por traz do ideal intercultural. Assim, sobre a formação do povo latino-americano, fruto das *relações* entre diversas e plurais culturas, importantes são as palavras de Darcy Ribeiro que, ao analisar a formação do povo brasileiro, chega à conclusão de que, dentro desse contexto de diversidade étnica, social, cultural e política de outrora – e, que ainda hoje é perceptível –, não podemos esquecer que “o primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse *brasilíndio* mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava –, nem como os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos *lusonativos*, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro” (1995, p. 128). Essa mestiçagem do povo brasileiro, pode ser compreendida como desdobramento dos atos inerentes a conquista de *Abya Yala*, pelo colonizador europeu, tais como, a conquista, também, das mulheres nativas, haja vista o fato de que, neste ponto, Creveld destaca que “a conquista da América espanhola foi, ao mesmo tempo, a conquista das mulheres nativas [...]. Identificadas, pelo colonizador, como “[...] muito bonitas e ótimas amantes, carinhosas e de corpos ardentes” (2004, p.430-431).

não se deu tão simplesmente, mesmo que a perspectiva relacional nos macule a análise, nos impondo uma visão fincada na ideia de que

[...] sempre existiu o contato e a relação entre os povos indígenas e afrodescendentes, por exemplo, e a sociedade branco-mestiça crioula, é uma evidência da qual se pode observar no próprio mestiço, os sincretismos e as transculturalidades que forma parte central da história e da natureza latino-americana-caribenha, história e natureza que seguem negando o racismo e as práticas de racialização, como também a diferença vivida tanto pelos povos indígenas como pelos filhos da diáspora africana (WALSH, 2012, p. 63 – *tradução nossa*).

Já a segunda perspectiva sobre a interculturalidade, está contida naquilo que Walsh diz se tratar de um aspecto funcional do termo, ou seja, “aqui a perspectiva da interculturalidade se enraíza no reconhecimento da diversidade e da diferença cultural com metas para a inclusão da mesma no interior da estrutura social estabelecida” (2012, p. 63 – *tradução nossa*).

Por essa perspectiva, a interculturalidade é identificada através de um prisma liberal, haja vista ser entendida, portanto, como um instrumento que será exercitado a fim de que se mantenha o sistema social, político, econômico e cultural existente, já que se trata, funcionalmente, de um meio de promoção de diálogo, convivência harmônica (a partir do padrão estabelecido hegemonicamente, é claro) e de tolerância.

Ou seja, não se trata de um meio através do qual se buscará romper com a colonialidade estruturada nas bases fundamentais do *modus vivendi* moderno, ocidental e europeu, seja em sua fase sólida ou na presente fase líquido-moderna, de modo que, neste sentido, a interculturalidade conformaria

[...] o que vários autores têm chamado de nova lógica multicultural do capitalismo global, uma lógica que reconhece a diferença, sustentando sua produção e administração dentro da ordem nacional, neutralizando-a e esvaziando-a de seu significado efetivo, e transformando-a em funcional para esta ordem e, às vezes, para a expansão do neoliberalismo e dos ditames do sistema-mundo (WALSH, 2012, p. 64 – *tradução nossa*).

Por fim, uma terceira perspectiva sobre a interculturalidade diz respeito a seu aspecto crítico, ou seja, uma interculturalidade crítica, entendida como um verdadeiro chamamento de todos aqueles que sofreram o processo histórico-moderno de subalternização, de seus aliados e dos setores que lutam – isoladamente, ou em

conjunto – pela refundação e descolonização social, política, econômica e cultural, cujo objetivo é a construção de novos mundos, de outros mundos e realidades⁵⁷¹.

Contudo, é preciso deixar claro que, tal como Walsh nos diz, a interculturalidade em sua perspectiva crítica ainda não existe, ou seja, é algo a se construir (2012, p. 66), o que aqui se propõe através das novas tendências constitucionais latino-americanas, descoloniais, que se fundamentam, por exemplo, em saberes indígenas e camponeses, de fundamentação andina, reconstruindo toda a racionalidade estatal moderno-ocidental e eurocêntrica, a romper com a linearidade do espaço-tempo, com a patrimonialização da natureza, e com a homogeneização e uniformização jurisdicional.

Diante dessas premissas, temos que observar que a interculturalidade descolonial aqui proposta, desta feita, como mecanismo de ruptura paradigmática com a matriz do Estado nacional ocidental, moderna e eurocêntrica, fincada na construção de uma identidade nacional, pode ser – e assim deveria ocorrer – entendida como “[...] prática política de contra resposta a geopolítica hegemônica do conhecimento; é uma ferramenta, estratégia e manifestação de uma outra maneira de pensar e atuar” (WALSH, 2005, p. 47 – *tradução nossa*).

A citada prática intercultural precisará – é bom destacar – de mecanismos catalizadores capazes de, teórica ou praticamente, efetivarem suas premissas fundamentais, a ponto de nos ser possível e válido, identificar referida perspectiva teórica quando falamos das bases racionais de realização de uma hermenêutica diatópica⁵⁷² e, de outro lado, numa perspectiva prática, quando observamos os

⁵⁷¹ A interculturalidade crítica, portanto, “como processo e projeto, [...], questiona, profundamente a lógica irracional instrumental do capitalismo e aponta para a construção de sociedades distintas [...]”. O enfoque e a prática que se desprende da interculturalidade crítica não é funcional ao modelo social vigente, senão um sério tipo de questionador dele” (WALSH, 2012, p. 65 – *tradução nossa*). Assim, podemos perceber que a “[...] interculturalidade crítica pretende intervir em e atuar sobre a matriz da colonialidade, sendo está intervenção e transformação passos essenciais e necessários para a construção mesma da interculturalidade” (WALSH, 2012, p. 66 – *tradução nossa*), ou seja, “não se trata simplesmente de reconhecer, descobrir ou tolerar o outro ou a diferença em si. Tampouco se trata de retomar essenciais identidades ou entendê-las como descrições étnicas inamovíveis. Se trata, ao contrário, de impulsionar ativamente processos de intercâmbio que permitam construir espaços de encontro entre seres e saberes, sentidos e práticas distintas” (WALSH, 2005, p. 45 – *tradução nossa*).

⁵⁷² Resumidamente, podemos identificar essa hermenêutica diatópica como um tipo de “[...] interpretação das lutas pela dignidade que implique atitudes e aptidões que atravessem as diferentes e plurais formas de reagir diante do mundo, buscando, com isso, “topois” (lugares comuns) a partir dos

fundamentos e debates políticos, sociais, econômicos e culturais, produzidos e possibilitados pelas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, construídas durante as três últimas décadas de estudos constitucionais, coloniais e descoloniais, de movimentos sociais, entre outros aspectos, em referido contexto político-social e que serão analisados no tópico a seguir.

Segundo Quijano, esses movimentos sociais conseguiram colocar em *xequê*, as bases epistemológicas neoliberais, uma vez que buscaram sua deslegitimação como eixo central de controle e promoção de políticas públicas estatais, ou seja, levaram a cabo uma “[...] deslegitimação universal do neoliberalismo, não só em sua condição de eixo de controle das políticas de Estado e do movimento da economia, senão também como o que virtualmente havia chegado a ser, um tipo de sentido comum hegemônico para o conjunto da existência social” (2004, p. 16 – *tradução nossa*).

quais se dividirá melhor” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 10). Neste ponto, segundo os fundamentos que podemos extrair da obra de Panikkar, a Hermenêutica Diatópica pode ser entendida como: *dia* = através + *topos* = lugar, ou seja, um tipo de hermenêutica político-social, que se dará por meio dos lugares de contato, ou entre tais lugares, de diferentes contextos culturais, por onde o *eu* – ou o *outro* – acabará se percebendo através de um novo prisma, de uma nova visão. Nova por se tratar de uma visão alcançada no momento em que o *Eu* sai de seu lugar de origem, adentrando, a partir de então, no lugar do *Outro*, a ponto desse movimento lhe possibilitar estar em dois lugares ao mesmo tempo, bem como olhar e compreender sua própria cultura a partir de um novo ângulo de análise (1984, p. 4). Para Panikkar, portanto, a hermenêutica diatópica, nada mais é do que um tipo de reflexão temática acerca do fato de que, estando separados, historicamente, os locais culturais (*topoi*) de culturas que não se relacionam umas às outras, isso acaba tornando problemática e difíceis as tentativas, tanto acerca de compreensão de uma tradição cultural, a partir das ferramentas epistemológicas, racionais e ideológicas de outras tradições culturais, quanto, também, as tentativas hermenêuticas de preencher tais lacunas (PANIKKAR, 2004, p. 208). Sobre os *Topoi*, descritos acima, é preciso informar que, segundo a construção teórica que fundamenta as discussões relativas a hermenêutica diatópica, devem ser entendidos como um tipo de *conceitos fortes*, ou seja, *lugares comuns* retóricos, aqueles locais que, dentro de uma dada cultura, produz uma realidade em que o contato com o *outro*, o diferente, o diverso, acaba ficando restrito, diminuto, haja vista o receio da descaracterização cultural do *Eu* em seus valores fundantes. Portanto, por todas essas premissas, podemos concluir que a referida hermenêutica diatópica está fundamenta no ideal de incompletude cultural, haja vista o fato de que, por mais forte que um dado *topoi* cultural seja, o mesmo não será, em perspectiva alguma, completo. Incompletude essa que, nos termos do diálogo intercultural diatópico, poderá ser solucionada através dos *topoi* culturais de outras realidades, o que será fruto de um diálogo entre o *eu* e o *outro*, a fim de que se produza um novo e, permanentemente, dialógico *nós*. De outro lado, é preciso destacar também, que tal contexto dialógico diatópico proporcionará a formulação daquilo que Krohling chama de teoria das janelas, uma vez que “[...] a troca de argumentos permite-lhe se aproximar cada vez mais da realidade, esclarecendo cada vez melhor o problema. O diálogo entre os dois sujeitos é um encontro de duas alteridades. Parte-se de uma certa realidade, mas, ao mesmo que se parte dessa mesma realidade, ela nos oferece diferentes perspectivas. O fato é que nós enxergamos toda a realidade através da nossa janela pessoal, que se constrói também com as nossas janelas ‘social’, ‘disciplinar’, ‘cultural’ [...]. Nós somos todos os sujeitos e não podemos jamais colocar os outros como sujeitos isolados” (KROHLING, 2009, p. 85 e 86). Desse modo, portanto, poderemos ter, a partir de um único ponto de vista, uma análise capaz de englobar todas as perspectivas e compreensões sobre os problemas e as visões sociais distintas dentro de uma mesma realidade social (PANIKKAR, 1984, p. 5 e 6).

Acerca da necessidade de realização da citada prática intercultural – estabelecida sob a premissa dialógica – como ferramenta de resgate do outro, do diferente, da diversidade, frutos de processos culturais, políticos e sociais ínsitos à humanidade, é preciso ressaltar as palavras de Krohling sobre o assunto, uma vez que para ele “o diálogo intercultural e a metodologia da hermenêutica diatópica não avançarão sem um bom projeto político de ação planejada e um programa de educação popular para a formação da consciência de cidadania cosmopolita⁵⁷³” (2009, p. 125).

Neste sentido, após se trabalhar a valorização do *outro*, do diferente, do diverso, as premissas dialógico-diatópicas da interculturalidade, nos impõem a necessidade de estabelecimento de um diálogo com esse diferente, com o outro, um diálogo capaz de emancipá-lo e libertá-lo, desencobrando-o, em sua existência, das amarras sob as quais fora encoberto pela racionalidade eurocêntrica da modernidade, através de sua inserção no cenário político, econômico, social e, sobretudo, cultural de sua sociedade política – Estado.

No mais, em relação a tais aspectos, importantes também são as conclusões de Santos quando nos aponta para a necessidade de realização e concretização das citadas premissas dialógicas, diatópicas e interculturais, haja vista que, segundo ele, “[...] compreender uma determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura é uma tarefa muito difícil” (2011, p. 447).

Tal como discutido por Panikkar (1984; 2004), desse modo, podemos perceber que no supracitado autor, também está presente a compreensão racional acerca da necessária construção – e realização – de um diálogo intercultural por meio das premissas epistemológicas ínsitas ao que chamamos anteriormente de hermenêutica

⁵⁷³ Referida necessidade, para nós, tal como discutiremos a seguir, já vem sendo realizada, mesmo que ainda com muitas dificuldades, nas últimas décadas da realidade sul-latino-americana, ao se afirmar, nas estruturas estatais desse contexto sócio-político, uma nova tendência constitucional, de fundamentação descolonial, que tem possibilitado a origem de um novo paradigma para o Estado, embasado em fundamentos e ideais plurinacionais. Neste ponto, podemos então “[...] pensar o Estado Plurinacional desde uma perspectiva não moderna do Estado, como uma forma política que seja instrumento da sociedade, uma forma política que se corresponda com as sociedades autogestadas e autodeterminantes. Neste sentido, estamos sugerindo a hipótese de pensar a nação como imaginário social, mas também como âmbito de reconhecimento, como forma de difusa instituição cultural que adquire características de contra poder, de contracultura hegemônica e também como espaço dinâmico intersubjetivo descolonizador” (ALCOREZA, 2010. P. 52 – *tradução nossa*).

diatópica – um mecanismo teórico catalizador das práticas interculturais que sustentam as várias vertentes teóricas que discutem, nas últimas três décadas pelo menos, a descolonialidade a partir do Sul global, em especial, aquelas de fundamentação sul-latino-americanas.

É do contexto sul-latino-americano, tal como já destacado, que buscaremos na última parte desse terceiro capítulo do trabalho, analisar a emergência das tendências constitucionais sul-latino-americanas, um tipo novo de racionalidade em que aquilo que vem surgindo nas últimas décadas nessas terras, deve ser compreendido, antes de tudo, como

[...] um novo horizonte histórico de sentido, alternativo ao que tem procedência e caráter europeu e eurocentrista e cuja hegemonia, todavia, mesmo que declinante, ainda é ampla dentro e fora da América Latina. Deste ponto de vista, se trata de uma subversão latino-americana frente ao modo eurocêntrico de produção de intersubjetividade. Em outros termos, de um processo de produção de toda uma perspectiva epistêmica/teórica/histórica/estética/ética/política, oposta e alternativa ao eurocentrismo (QUIJANO, 2014g, p. 11 – *tradução nossa*).

O diálogo intercultural e de fundamentação diatópica ocorrerá, portanto, na medida em que os diferentes, a diversidade, ao se reconhecerem como tais, também acabem reconhecendo a incompletude de suas respectivas culturas, bem como de seus respectivos *topois*, a ponto de que tal reconhecimento possa nos proporcionar os caminhos de realização de um diálogo onde não se queira impor uma dada cultura sobre outra, pois ambas passam a ser identificadas e compreendidas como incompletas, mas, de modo diverso, se objetive construir, a partir das *equivalências homeomórficas*⁵⁷⁴, um conceito plural⁵⁷⁵ para os elementos de nossa realidade

⁵⁷⁴ Essas equivalências homeomórficas são trabalhadas por Panikkar com o sentido de denotarem formas semelhantes, ou seja, tratam-se de conceitos e símbolos que, ao serem tratados, igual ou diferentemente, por diferentes culturas, acabam podendo servir para criar um espaço de realização de diálogo entre elas. Um exemplo de equivalência homeomórfica pode ser identificado a partir do ideal que consubstancia o que entendemos como *Dignidade Humana*, algo que é tratado por todas as culturas, mas não do mesmo modo ou com as mesmas fundamentações, haja vista, por exemplo, o fato de que nem todas as culturas do mundo, a perceberão – assim como nós a percebemos – como um Direito Humano-fundamental de todas as pessoas (SANTOS, 2011, p. 446 e ss.).

⁵⁷⁵ Será daqui, portanto, que poderemos identificar e compreender uma aproximação conceitual, racional e epistemológica, entre as bases de fundamentação da hermenêutica diatópica e as diretrizes teóricas das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, que possibilitam a ascensão de tipo novo de constitucionalismo, um constitucionalismo estabelecido e centrado na promoção de um diálogo plural, intercultural, onde aqueles povos originários de *Abya Yala*, bem como os de imigração forçada, encobertos pela modernidade ocidental eurocêntrica, do conquistador e colonizador do Norte global, passam a ter a possibilidade de emergirem, depois de séculos de subalternização e

líquido-moderna, sobretudo, no tocante à suas premissas estatais nacionais, haja vista que, tal como nos aponta Krohling (2009, p. 118) “é impossível querer reduzir tudo ao uno”.

Noutro contexto, também é preciso voltarmos os olhos para as bases teórico-fundamentais sob as quais o debate sobre a colonialidade e a descolonialidade estão fincados, a ponto de, para tanto, observarmos que a centralidade latino-americana no processo de formação do *modus vivendi* eurocêntrico, se torna seu primeiro passo, uma vez que as teorias modernas do Estado nacional, como discutido na primeira parte do trabalho, teimam em silenciar-se acerca desse fenômeno.

Um dos eixos que marcam a centralidade⁵⁷⁶ do papel da América Latina durante a produção do *modus vivendi* eurocêntrico em sua estrutura colonial⁵⁷⁷, está na

encobrimento, ao cenário político-social, econômico e cultural, trazendo à baila, seus modos de vida, seus *topois* – tais como as ideias indígena-campesinas da *Pachamama*, do *buen vivir*, do *sumak kawsay*, entre outros. Assim, a América Latina acaba emergindo como o “[...] primeiro espaço/tempo histórico onde se começou a ser produzido um horizonte histórico não somente não-eurocêntrico, senão alternativo: Des/colonialidade do Poder e *Buen Vivir*” (QUIJANO, 2014g, p. 18 – *tradução nossa*). Podemos concluir a partir de então, que “a hermenêutica diatópica nos mostra que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irreduzível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada” (SANTOS, 2011, p. 450). Portanto, a hermenêutica diatópica, requererá de todos nós, habitantes do Sul global, ao desenvolvermos nossas premissas descoloniais através de uma perspectiva intercultural, não apenas um tipo diferente de conhecimento, de saber cultural, mas, também – e sobretudo – um diferente *modus operandi* para criação de tais conhecimentos e saberes culturais, ou seja, nos exigirá “[...] uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular” (SANTOS, 2011, p. 454).

⁵⁷⁶ Uma centralidade, portanto, que permite que identifiquemos mais claramente, no contexto atual de nossos tempos sombrios, a necessidade de voltarmos os olhos ao passado na busca de sua reconstrução descolonial, uma tarefa que se inicia com um olhar todo especial para o cenário social, político, econômico e cultural oriundo das navegações europeias que desaguarão na conquista da América, já que foi “com a conquista das sociedades e das culturais que habitavam o que hoje é chamado de América Latina, que começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global articulado em todo o planeta. Esse processo implicou, de uma parte, a brutal concentração dos recursos do mundo sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia da espécie humana e, antes de tudo, de suas classes dominantes” (QUIJANO, 1992b, p. 11 – *tradução nossa*). A partir de então, é em decorrência dessa realidade que podemos compreender o fato da “[...] América Latina ter um lugar tão excepcionalmente importante no que hoje ocorre com a espécie humana, bem como com o que ocorre com as relações humanas e o planeta. Porque a América Latina foi o espaço original e o tempo inaugural de um novo padrão de poder, historicamente específico, cuja colonialidade é sua característica, seu inextricável traço fundacional, desde pouco mais de quinhentos anos, até os dias de hoje (QUIJANO, 2009, p. 3 – *tradução nossa*).

⁵⁷⁷ A racialização colonial sob a qual se estruturou o poder nas bases fundamentais do pensamento moderno, produzirá, como resultado direto de sua efetivação político-social, “[...] as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como raciais, étnicas, antropológicas ou nacionais,

produção de um modo de classificação social e, via de consequência, de estabelecimento de desigualdade social, através da Raça, que deve ser entendida aqui, do modo como debatemos acima, como um tipo de construção mental “[...] produzido no momento mesmo em que começa a violência da conquista, da destruição de uma das mais extraordinárias experiências históricas do *homo sapiens* e que teve lugar neste território que hoje chamamos de América Latina” (QUIJANO, 2009, p. 4 – *tradução nossa*).

O pior de se realizar a citada divisão racial está em seu desdobramento racial em que o *outro*, o subalterno, o diferente, passa a se ver como tal, a se fazer sentir e viver subalternamente, acreditando ser inferior de modo que a autoinferiorização, pode ser vista, portanto, como resultado do padrão eurocêntrico de dominação do centro hegemônico colonial face a periferia colonizada⁵⁷⁸, a ponto de Quijano concluir sobre isso que

segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. [...]. Dita estrutura de poder, foi e, continua sendo, o marco dentro do qual operam as outras relações sociais de tipo classista ou estamental” (QUIJANO, 1992b, p. 12 – *tradução nossa*). A ponto de podermos observar que daí em diante “durante o mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, se foi constituindo o complexo cultural conhecido como a racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo” (QUIJANO, 1992b, p. 14 – *tradução nossa*).

⁵⁷⁸ A fim de observarmos, acerca do estabelecimento do referido padrão global da colonialidade do poder, suas principais e mais marcantes características, não podemos deixar de ressaltar, neste ponto do trabalho, que “[...] a destruição das sociedades e das culturas aborígenes implicou a condenação das populações dominadas a serem integradas a um padrão de poder configurado, basicamente, pelas seguintes características: 1) o padrão de dominação entre os colonizadores e os outros, foi organizado e estabelecido sobre a base da ideia de raça, com todas as suas implicações sobre a perspectiva histórica das relações entre os diversos tipos de seres humanos. [...]. 2) Dessa perspectiva os colonizadores definiram a nova identidade das populações aborígenes colonizadas: índios. Para essas populações a dominação colonial implicava, via de consequência, o despojo e a repressão de suas identidades originárias (maias, astecas, incas, aymaras, etc.) e, a longo prazo, a perda delas e a admissão de uma identidade comum negativa. [...]. 3) Essa distribuição de identidades sociais seria, a partir daí, o fundamento de toda a classificação social da população Americana. [...]. 4) Foi assim imposto um padrão de poder cujos eixos específicos eram: a) a existência e a reprodução contínua dessas novas identidades; b) a relação hierarquizada e de desigualdade entre tais identidades europeias e não-europeias e de dominação daquelas sobre essas, [...]; c) devido a isso, as instituições e mecanismos de dominação social, os subjetivos e os políticos em primeiro lugar, teriam que ser projetados e destinados, antes de tudo, para a preservação desse novo fundamento histórico de classificação social, [...]. 5) As populações colonizadas foram reduzidas a serem campesinas e iletradas. [...] o conhecimento científico, é verdade, era um patrimônio e instrumento exclusivo dos dominantes e de seus grupos urbanos. [...]. 6) Seriam impedidas de objetivar suas próprias imagens, símbolos e experiências subjetivas, de modo autônomo, ou seja, com seus próprios padrões de expressão visual e plástica. [...]. 7) Não poderiam exercer suas necessidades e faculdades de objetivação visual e plástica, senão, única e exclusivamente, com e por meio dos padrões de expressão visual e plástica dos dominadores. 8) Foram compelidos a abandonar, sob repressão, as práticas de relação própria com o sagrado, ou realizá-las somente de modo clandestino, [...]. 9) Foram levadas a admitir, ou simular admitir na frente dos dominadores, a condição desonrosa de sua própria imagem e de seu próprio e prévio universo de subjetividade. 10) [...] suas formas institucionais foram modificadas

[...] o pior da ideia de raça não é somente que serviu para produzir a dominação de uns, face aos outros, senão que aqueles ensinaram esses, suas vítimas, a se observarem com o olho do dominador. Então, igualdade social sim, mas com a forma de desigualdade social mais profunda atrelada: a raça (2009, p. 9 – *tradução nossa*).

Neste ponto é importante ressaltarmos também que se de um lado “[...] a América é a primeira identidade, entidade histórica deste período que depois viemos a chamar de período da modernidade”, de outro, a ideia de raça, “[...] é a primeira categoria mental do período moderno, aquilo que hoje chamamos de Europa Ocidental é produto direto dessa existência [...]” (QUIJANO, 2009, p. 6 – *tradução nossa*).

Mas para compreendermos os fundamentos subversivos ao padrão hegemônico do poder, introduzidos às ciências sociais contemporâneas, através dos debates epistemológicos sobre a colonialidade e a descolonialidade, precisamos lembrar as etapas, mesmo que de forma resumida, da formação do atual modelo de capitalismo⁵⁷⁹ globalizado, mercadológico, consumista e neoliberal, fruto desse cenário de colonialidade do poder global.

segundo os padrões de seus dominadores, especialmente nas comunidades, e no seio da família e das redes de parentesco e das relações rituais, os valores próprios, a reciprocidade, a igualdade social, o controle da autoridade pública [...]. 11) Do padrão de poder configurado com essas bases, [...] a conflitividade lhe era inerente e se explicou como uma característica necessária e permanente. [...]. 12) Pelo caráter colonial do poder e sua inevitável conflitividade, o antagonismo histórico central restou estabelecido entre os europeus ou brancos e os índios, negros e mestiços. [...]. 13) Por essas determinações, os dominadores tenderam a perceber as relações entre os centros do mundo colonial capitalista e as sociedades coloniais, exclusivamente, no nível de seus próprios interesses sociais. [...]. A colonialidade do poder e a dependência histórico-estrutural, implicam ambas a hegemonia do eurocentrismo como perspectiva de conhecimento. 14) no contexto da colonialidade do poder, as populações dominadas de todas as novas identidades foram também submetidas a hegemonia do eurocentrismo como maneira de conhecer, sobretudo, na medida em que alguns de seus setores puderam aprender o conhecimento científico dos dominadores” (QUIJANO, 1998c, p. 229-232 – *tradução nossa*).

⁵⁷⁹ Para discutir o capitalismo global a partir de uma perspectiva descolonial, é preciso, segundo nos propõe Quijano, observar que “[...] na proposta teórica sobre a Colonialidade do Poder, o capitalismo mundial é, primeiro, uma categoria historicamente específica, no entanto, uma configuração conjunta de todas as formas históricas de exploração do trabalho – escravidão, servidão, reciprocidade, pequena produção mercantil simples e salário – para produção de mercadorias para o mercado mundial, ao entorno da hegemonia do capital” (2010b, p. 6 – *tradução nossa*). Contudo, num outro ponto, não podemos deixar de observar também que essa ideia de capitalismo mundial não esgota, em si mesmo, o caráter histórico específico do atual padrão do poder global, isto porque, o mesmo “[...] está intrinsecamente articulado ao novo sistema de dominação social cuja base fundacional é a imagem-ideia de raça como forma de classificação social básica. Ambos os eixos foram produzidos no mesmo processo, no mesmo movimento histórico, conformando juntos, em uma única configuração, o novo padrão de poder que agora nos habita e dentro do qual habitamos” (QUIJANO, 2010b, p. 6 – *tradução nossa*).

A partir de então, temos como primeira etapa desse imbricado processo político-social, a vinculação, mais estreita e estruturalmente, entre o capitalismo de base industrial, ínsito a fase sólida da modernidade, com o que hoje chamamos de revolução científico-tecnológica, de modo que essa relação possibilitava “[...] a redução das necessidades de força de trabalho viva e individual e, em consequência, do emprego assalariado como estruturalmente inerente ao capital em seu novo período” (QUIJANO, 2014h, p. 22 – *tradução nossa*).

Já a segunda etapa desse processo de afirmação histórica do modelo hegemônico e colonial do poder global, se dá através da ampliação da margem de acumulação de capital, de fundamentação especulativa, e fruto da relação entre o trabalho e o capital, que passa a ser entendida como algo estrutural e não mais somente como um acontecimento pontual ou, até mesmo, cíclico, fato esse que, levado às últimas consequências, acaba produzindo um tipo de dominação financeirizada e estrutural do poder global.

Assim, “um processo de tecnocratização/instrumentalização da subjetividade, do imaginário, de todo o horizonte de sentido histórico específico da colonial modernidade eurocêntrica⁵⁸⁰” (QUIJANO, 2014h, p. 22 – *tradução nossa*), pode ser percebida aqui como a terceira fase da construção do citado padrão hegemônico do poder global.

Uma quarta etapa desse processo é extraída da compreensão de que o desenvolvimento, bem como a expansão do capital de base não mais tão somente industrial, mas, sobretudo, de cariz financeiro e globalizado, pós 2ª Guerra Mundial, acabou facilitando, via de consequência, a desintegração do colonialismo eurocêntrico na Ásia e na África.

Uma desintegração que deu origem a um processo de reconhecimento de independência em vários países desses continentes, bem como – e ao mesmo tempo,

⁵⁸⁰ Isso se trata, em rigor, “[...] de um processo de crescente abandono das promessas iniciais da chamada racionalidade moderna e, nesse sentido, de uma transformação profunda da perspectiva ético/política da eurocêntrica versão original da colonialidade/modernidade” (QUIJANO, 2014h, p. 22 – *tradução nossa*).

como não poderia deixar de ser – “[...] a prosperidade das burguesias, das classes médias, inclusive de setores importantes dos trabalhadores explorados dos países euro-americanos⁵⁸¹” (QUIJANO, 2014h, p. 23 – *tradução nossa*).

E mais, também possibilitou o surgimento de um novo padrão de conflito⁵⁸² que, num primeiro momento, pode ser visto a partir da busca pela deslegitimação de todo e qualquer sistema de poder estruturado – especialmente o eurocêntrico e norte-americano – em bases epistemológicas coloniais, ao se montar sobre os eixos semânticos da raça, do gênero ou da etnicidade, o que aqui pode ser visto como a quinta etapa de construção do padrão global de dominação do Norte (centro) sobre o Sul (periferia).

Por fim, a última etapa de afirmação do padrão contemporâneo de colonialidade do poder global, está fincada na premissa de que os movimentos de ruptura propostos durante o século passado, sobretudo, de rupturas ao padrão capitalista, sexista e racional, não lograram o êxito esperado⁵⁸³ na efetivação das mudanças estruturais queridas.

⁵⁸¹ Neste contexto, é preciso identificar, como traço marcante e fundamental desse cenário, o fato de que “[...] a hegemonia dessa versão da modernidade operava como o mais poderoso mecanismo de dominação da subjetividade, tanto por parte da burguesia mundial como por parte da despótica burocracia do chamado campo socialista. Desse modo, não obstante suas rivalidades, ambos modos de dominação, exploração e conflito, confluíram em seu antagonismo repressivo aos novos movimentos da sociedade, em particular, em torno da ética social do respeito ao trabalho, ao gênero, a subjetividade e a autoridade coletiva” (QUIJANO, 2014h, p. 23 – *tradução nossa*).

⁵⁸² Acerca desses novos tipos de conflitos político-sociais sob os quais falamos acima, e preciso estabelece-los, temporalmente, já a partir do final das grandes Guerras Mundiais, principalmente, do final da 2ª Guerra Mundial, como hipóteses de repulsa mundial face as atrocidades do nazismo alemão, do fascismo italiano ou do autoritarismo imperial japonês, já que, como nos destaca Quijano, “o racismo, sexismo e etnocentrismo de tais regimes despóticos não só se encontrava, portanto, derrotado pela guerra, senão também e, não menos, convertido em referência deslegitimadora da racialização, do patriarcado, do etnicismo e do autoritarismo militarista nas relações de poder”. Contudo, não podemos descurar-nos do fato de que só “[...] foi, sobretudo, durante a década dos anos de 1960 do século XX que o grande debate sobre a raça e sobre o gênero puderam cobrar um novo e definitivo relevo, anunciando o grande conflito mundial atual em torno do controle dos respectivos âmbitos de prática social” (2014h, p. 24 – *tradução nossa*).

⁵⁸³ Ao discutir esse cenário, Quijano acaba concluindo, bem como ressaltando, que “por tudo isso, não obstante a derrota dos movimentos antiautoritários e antiburocráticos, e da subsequente imposição da globalização de um novo capitalismo global, a semente de um horizonte histórico novo pode sobreviver entre a nova heterogeneidade histórico-estrutural do imaginário mundial, germinando agora como um dos signos maiores da proposta do *Buen Vivir*” (2014h, p. 24 – *tradução nossa*). Assim, é partindo dessas premissas, que o citado autor irá concluir que o “[...] padrão de poder que foi produzido durante a conquista e destruição do mundo histórico pré-colonial do que hoje chamamos América, tem ingressado em um período e em um processo de crise e de transição que é, provavelmente, o mais profundo e decisivo de seus 500 anos de história” (2008a, p. 127).

A ponto de nos inserirmos, nas três – ou quatro – últimas décadas, em uma realidade mercadocêntrica e globalizada, de fundamentação neoliberal, arraigada no individualismo, na virtualização das relações sociais através de uma mercantilização e, principalmente, de uma sociedade exploradora e predatória hiperconsumista⁵⁸⁴, que é, sem dúvida

[...] a mais profunda e significativa mudança histórica que já ocorreu com o padrão de poder mundial, desde a chamada Revolução Industrial. Em outros termos, se trata do ingresso em um novo período histórico. Essa mudança consiste na total reconfiguração do atual padrão de poder, em um completo processo que está em curso e que teve seus inícios com o estouro da crise mundial capitalista em meados da década de 1970 (QUIJANO, 2008a, p. 125).

Isto porque, o reconhecimento de um padrão eurocêntrico de realização colonial do poder não pode significar a inexistência de alternativas a ele, subalternas, diferentes, conflitivas, haja vista que, o fato de se reconhecer como dominantes um dado modelo às “[...] relações intersubjetivas e materiais de uma sociedade, em um dado momento, não equivale a desconhecer a existência, ou melhor, a coexistência, na mesma história e no mesmo espaço sociocultural, de outros padrões, [...]” ou modelos, que serão ou poderão ser “[...] não somente subalternos e integrados no padrão que domina, senão também diferentes, conflitivos e alternativos” (QUIJANO, 1998c, p. 238 – *tradução nossa*).

Para compreendermos verdadeiramente a referida realidade globalizada, fruto de um movimento globalizante que tem se localizado, ou, a contrário senso, de um localismo – o localismo do centro hegemônico do poder global – que tem se globalizado, precisamos analisar, tal como Quijano (2014d) nos propõe, quais são os eixos sob os

⁵⁸⁴ Ao discutir os fundamentos racionais de nossa contemporânea sociedade de consumo, Quijano chegará à conclusão que a principal mercadoria dessa sociedade de consumo, “a mercadoria principal não é, portanto, o produto em si, mas a cabeça do consumidor, ou seja, é nossa subjetividade, nossa mentalidade; essa é a principal mercadoria de hoje e é o sustento principal da acumulação. O problema disso, é que essa parte do capital é a dominante” (2009a, p. 2 – *tradução nossa*), de modo que o padrão exploratório, predatório, de uso e descarte, dessa racionalidade social, acaba sendo aquele que se universaliza, que se globaliza como o melhor, o mais interessante, afinal, trata-se do único caminho que todos nós possuímos para alcançarmos a felicidade, a ponto de podermos concluir, ainda que resumidamente, que “[...] o padrão de poder foi desde o começo, mundial, capitalista, eurocêntrico e colonial-moderno” (QUIJANO, 2014d, p. 264 – *tradução nossa*).

quais se baseará referido movimento, especialmente, a partir das premissas fundantes, tal como descritas acima, da colonialidade do poder global⁵⁸⁵.

Sendo assim, podemos identificar que o primeiro desses eixos está na identificação do fato de que a classificação social mais elementar de nossa realidade social contemporânea, deriva, diretamente, de uma estruturação universal da população mundial a partir da ideia de raça⁵⁸⁶, de modo que é possível, a partir daí, percebermos seu caráter colonial, bem como o fato de que “ao ser imposta sobre a totalidade da população mundial, constituiu-se na primeira forma global de dominação social” (QUIJANO, 2014d, p. 264 – *tradução nossa*).

O segundo eixo dos movimentos globalizantes que marcam a colonialidade do poder, desde suas origens até os tempos sombrios atuais de nossa contemporaneidade líquido-moderna, diz respeito ao fato desse movimento também estar presente na formação estrutural de um controle das mais variadas formas de trabalho humano – que vai desde a escravidão, passando pela servidão, a pequena produção mercantil independente, a reciprocidade, até chegarmos nas relações salariais –, de seus recursos, bem como de seus produtos, o que podemos chamar de primeira forma global de exploração social – ou, simplesmente, de capitalismo global⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ A racionalidade por detrás da colonialidade do poder possui na América Latina seu espaço original, ou seja, seu momento fulcral, de modo que não podemos desconhecer ou deslegitimar a importância latino-americana durante a formação inicial “[...] do capitalismo colonial-moderno”, bem como o fato de que hoje – ao menos no presente trabalho –, a América Latina, a partir de então, passar a ser entendida como “[...] o centro mesmo de resistência mundial e de produção de alternativas contra esse padrão de poder” (QUIJANO, 2008c, p. 2 – *tradução nossa*), uma vez que, no momento de transição paradigmática no qual estamos inseridos, o Sul global, a partir do contexto sul-latino-americano, nos aponta o caminho necessário para rompermos com o eurocentrismo, ínsito à colonialidade do poder, ou seja, com “[...] essa forma de produzir subjetividade (imaginário social, memória histórica e conhecimento) de modo distorcido que, a partir da violência, é o mais eficaz instrumento de controle que o capitalismo colonial-moderno possui para manter a existência social da espécie humana dentre desse padrão do poder” (QUIJANO, 2008c, p. 2 – *tradução nossa*).

⁵⁸⁶ Acerca dessa premissa racial de sustentação e estruturação da colonialidade do poder global, não podemos também deixar de ressaltar, que “a ideia de raça não se apoia em nenhum âmbito da realidade biológica da espécie. Mas foi algo imposto, profunda e perduravelmente, nas bases da intersubjetividade da população mundial, tanto entre seus beneficiários, como entre suas vítimas. É, portanto, o mais profundo e perdurável produto da experiência colonial [...]” (QUIJANO, 2014d, p. 275 – *tradução nossa*). Portanto, podemos identificar diante dessa racionalidade racial, que a “ideia da raça ou da cor é um dos produtos centrais da dominação colonial específica, que começou com a América. Tem servido aos colonizadores brancos para controlar o poder mundial, como critério de classificação social básica, da população do mundo e para controle do capitalismo mundial, como elemento da divisão social do trabalho” (QUIJANO, 2014d, p. 275 – *tradução nossa*).

⁵⁸⁷ Portanto, diante das supracitadas discussões sobre a colonialidade do poder e os movimentos ínsitos a sua globalização, podemos observar, mais detidamente neste contexto, que “a colonialidade do poder foi determinante no processo de eurocentrismo do poder capitalista mundial. Por certo, o

De outro lado, o terceiro eixo desses globalismos descritos acima, está pautado na divisão global entre regiões que passam a ser identificadas “[...] primeiro segundo seu lugar na colonialidade do poder, brancos, europeus, dominantes e os pretos, dominados; segundo, a partir de sua posição na estrutura mundial do capitalismo, entre centros imperiais e regiões dependentes” (QUIJANO, 2014d, p. 264 – *tradução nossa*).

Por fim, o eurocentrismo, identificado como uma premissa epistemológica dominante na formação de um ideal cientificista moderno, de produção de conhecimento a partir de um centro hegemônico e colonial do saber, bem como de produção e universalização de intersubjetividades, deve ser identificado como o quarto e último eixo de compreensão dos movimentos globalizantes que ajudaram a produzir a realidade contemporânea, sobretudo, a realidade dos nossos tempos sombrios atuais – de fundamentação mercadológica, consumista e neoliberal – sob o qual o capitalismo tem se efetivado.

O fenômeno da globalização, por fim, inerente ao padrão do poder global vigente, de modo diverso, deve ser compreendido para além de seus efeitos deletérios, uma vez que em seus movimentos acaba possibilitando-nos compreender o fato de que muito além do imaginário de cada um sobre globalização, “[...] existe algo muito importante em seu debate: ele nos obriga a voltarmos nossa análise ao mundo em seu conjunto; ou seja, abrir de novo, voltarmos a elaborar uma perspectiva global desse mundo e

deslocamento das rotas mundiais de comércio através do Atlântico, ínsita a formação da América, permitiu a construção da Europa como nova identidade histórica e, via de consequência, possibilitou a hegemonia mundial da Europa ocidental” (QUIJANO, 2000a, p. 77 – *tradução nossa*). Assim sendo, “[...] a universalização da civilização capitalista é a outra cara da irrupção da diversidade e da heterogeneidade das experiências culturais que existem no mundo e que circulam nas mesmas autopistas da comunicação global” (QUIJANO, 1998c, p. 228-229 – *tradução nossa*). Contudo, não podemos deixar de destacar nesse contexto de discussão, que tal projeto moderno, que se iniciou com a conquista e a colonização de *Abya Yala* pelo europeu, ainda não está concluído, pois “em primeiro lugar, o processo de formação de uma potência mundial ainda está em andamento, culminando talvez na formação do presente poder global em escala planetária. Em segundo, o processo de concentração dos recursos mundiais iniciado há 500 anos, sob o controle e para benefício quase exclusivo dos seus colonizadores, não está absolutamente terminado. Na verdade, testemunhamos agora um novo estágio desse processo de concentração dos recursos mundiais. Em terceiro lugar, se olharmos para o poder global surgido recentemente, veremos sem dificuldade que a esmagadora maioria desses explorados, oprimidos e discriminados consiste precisamente nos povos das sociedades que já foram ou ainda estão colonizadas. [...]. Dessa maneira, se é verdade que o colonialismo como domínio explícito, formal e político, está quase totalmente extinto, o colonialismo como a própria base do poder cultural e social, está ainda onipresente” (QUIJANO, 1993, p. 60-61).

de seu específico padrão de poder” (QUIJANO, 2013, p. 148 – *tradução nossa*), uma vez que, tal como debatemos acima, as alternativas ao referido padrão, só alcançarão o êxito pretendido, frente a sua ruptura, quando – e se isso ocorrer – tais alternativas não forem movimentos tão somente locais, mas, sobretudo, se deem de forma global.

Desse modo, podemos perceber, a partir de então, uma intrínseca relação entre os fundamentos sob os quais se estruturaram as premissas epistemológico-modernas do Estado-nação, fruto dos desdobramentos de uma estética ocidental, moderna e eurocêntrica do poder global, e seu principal e mais importante catalizador, o capitalismo⁵⁸⁸, pois

em suma, a sociedade capitalista conseguiu chegar em seu maior nível de desenvolvimento somente naquelas áreas nas quais tem sido possível uma plena constituição de sociedades e Estados nacionalizados ou Estados-nação modernos. [...]. Em consequência, a configuração do poder que se conhece como o moderno Estado-nação, tem sido percebida como fundamental para o desenvolvimento da sociedade capitalista em todas as partes. Na ordem capitalista há uma associação crucial entre o Estado-nação moderno e seu desenvolvimento (QUIJANO, 2000a, p. 75 – *tradução nossa*).

Podemos observar diante desse cenário teórico, político, social, cultural e, especialmente, econômico, até aqui discutido, que toda e qualquer experiência humana, em quaisquer uma desses cenários, de uma dada sociedade, em todas as partes do mundo, em qualquer tempo tem, portanto, segundo Quijano (2001), se conduzido, a partir de uma contínua disputa pelo controle de certas áreas da existência social⁵⁸⁹, dentre as quais, especialmente, podemos destacar: o trabalho, o sexo, a subjetividade e a autoridade coletiva.

⁵⁸⁸ Capitalismo esse, entendido aqui, como um instrumento de controle global das mais variadas formas do trabalho humano a partir dos interesses do mercado de capital mundial, ou seja, que deve ser visto como “[...] uma categoria que historicamente não se refere somente a relação capital-salário, senão também ao conjunto das estruturas de controle global do trabalho articulada sob o domínio do capital. [...] o que começou com a América é o que existe hoje em todo o mundo, isto é, globalmente: o capitalismo mundial” (QUIJANO, 2014d, p. 272 – *tradução nossa*). Assim sendo, “[...] em 500 anos em que o capitalismo e o mercado mundial se constituem como dominantes, na realidade não houve senão uma forma cambiante de articulação de elementos que sempre estiveram ali. [...]. Dois são mais importantes. Primeiro, a ideia da divisão do mundo em dois grandes períodos: o pré-capitalismo e o capitalismo. [...]. A segunda é a ideia de que, portanto, capitalismo é um conceito referido, exclusivamente, a partir da relação entre capital e salário” (QUIJANO, 2014d, p. 271-272 – *tradução nossa*).

⁵⁸⁹ É por partimos dessa premissa que, assim como Quijano, identificamos a história humana dos últimos cinco séculos, sob um prisma descolonial, uma perspectiva capaz de identificá-lo como um contexto em que visualizaremos o mundo formado a partir daí, como exemplo “[...] de uma estrutura produtiva, financeira e comercial que tende a ser mais integrada que antes. Com uma drástica reconcentração do controle do poder político e de seus recursos de produção em mãos dos funcionários

Ao observarmos o contexto político e social latino-americano no tocante ao processo histórico de afirmação desses controles em prol da ascensão de uma identidade – estética racional – sobre a qual pudesse ser gestado uma identidade uniformizada e padronizada, necessária ao pleno e harmonioso exercício e condução das estruturas fundamentais do Estado nação moderno, poderemos identificar, neste sentido, o fato de que “a América Latina encontra-se, ainda, num processo de constituição de uma identidade histórica, vale dizer, de completa individualidade de uma experiência histórica. Essa experiência foi gerada numa matriz de violência e crise” (QUIJANO, 1993, p. 61).

Daí em diante podemos lembrar também, que aquilo que aqui chamamos de identidade deve ser compreendido como “[...] um fenômeno de relação e categoria e não apenas uma qualidade de certa pessoa, grupo ou sociedade. O poder geralmente é colocado no centro dessas relações” (QUIJANO, 1993, p. 63).

Sendo assim, passamos a possuir o cabedal teórico-epistemológico capaz de nos possibilitar compreender que “o controle do trabalho está organizado como articulação de todas as formas historicamente conhecidas [...]”, bem como “que este sistema de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, é o capitalismo” (QUIJANO, 2001, p. 12 – *tradução nossa*), tal como já destacado.

A seu turno, o controle do sexo está atrelado à questão familiar, haja vista que as relações familiares servem para “[...] controlar, de maneira socialmente legitimada, as relações sexuais e de reprodução da espécie: o produto principal são os filhos e a instituição hegemônica é a família burguesa patriarcal [...]” (QUIJANO, 2001, p. 12 – *tradução nossa*).

do capital, especulativo sobretudo. Com a universalização da civilização capitalista. Com a formação de um bloco central de poder que aparece como a autoridade de toda a ordem mundial” (1998c, p. 228 – *tradução nossa*). Desse modo, podemos concluir que, a partir de nossa contemporaneidade, que carrega todas as supracitadas características, “o mundo humano parece, pois, não só ter encolhido, como também ter sido integrado dentro de um único mundo, com uma única economia, uma única política, uma única sociedade, com uma única cultura. [...]. Em outros termos, parece que todos somos partes de um poder mundial único e integrado de modo sistêmico, e em sentido específico, globalizado. E que tudo isso seria consequência natural da tecnologia existente” (QUIJANO, 2013, p. 147 – *tradução nossa*).

Já o controle da subjetividade, de seus recursos, de seus produtos, ou seja, das relações intersubjetivas nas sociedades contemporâneas, segundo o supracitado autor, se dará mediante o pensamento hegemônico eurocêntrico, que passa a ser a base epistemológica estrutural para a produção do conhecimento e do imaginário político-social.

Ao fim, o controle da autoridade coletiva, é o controle do Estado em si, haja vista se efetivar por meio dele, identificando-o como instituição hegemônica, cuja atuação principal passa ser efetivar a centralidade da dominação colonial, articulando daí em diante, o controle de todas as demais áreas sociais.

A ponto de podermos compreender que o papel do Estado no controle da autoridade coletiva, está no fato de ser a violência organizada, seu principal e permanente recurso, ou seja, “seu produto é a legitimação da dominação, seja imposta por violência, ou por meio das instituições que servem para administrar esse controle” (QUIJANO, 2001, p. 12 – *tradução nossa*).

Após toda essa (re)construção descolonial⁵⁹⁰ da realidade e das formas sob as quais a compreendemos a partir de uma perspectiva sul-latino-americana⁵⁹¹, chegamos ao momento de amarrarmos algumas premissas epistemológicas daí decorrentes, sendo que – hipoteticamente –, a principal delas, pode ser vista na possibilidade de identificarmos, diante de todo o cenário debatido, tal como já ressaltado em outro momento, que os padrões eurocêntricos do Estado-nação, de corte liberal (e

⁵⁹⁰ O primeiro passo dessa caminhada de transformação a partir do Sul global, será, neste sentido, reconhecer que “não haverá verdadeira descolonialidade, ou seja, verdadeira liberdade, descobrimento da diversidade, sem que se garanta e concretize, uma verdadeira igualdade, uma vez que todas as conquistas sociais, políticas, econômicas, de um dado povo, em nossa atual realidade, não terem a capacidade de se afirmar ou estabelecer, “[...] senão através da ampliação contínua e cotidiana da democracia na sociedade o que implicará em indivíduos livres e socialmente iguais, e que por isso tenham, todos, igual acesso a tomar parte na geração e gestação das instituições da autoridade pública da sociedade. É dizer, uma cidadania que não se restrinja, nem se esgote, no ritual exercício do voto. Porque essa é a conquista principal da modernidade, os indivíduos para serem livres requerem ser socialmente iguais. A democracia é, por isso, um interesse social material da sociedade, não somente uma aspiração ético-estética” (QUIJANO, 2013, p. 160-161 – *tradução nossa*).

⁵⁹¹ Sobre o fato das teorias da colonialidade e descolonialidade do poder, especialmente, a partir da obra de Aníbal Quijano aqui trabalhada por todo o trabalho, é preciso compreendermos, a fim de não a tomarmos por localizada ou reduzida ao contexto latino-americano, que “[...] ainda que seu modelo teórico tenha origem regional, não se trata de uma teoria para e sobre a região e sim de uma teoria para o sistema-mundo” (SEGATO, 2015, p. 40 – *tradução nossa*), que passa a ser analisado a partir do Sul global.

atualmente, neoliberal), bem como, das categorias marxistas, derivadas do pensamento e da importante obra de Marx, não deram – e não darão⁵⁹² – conta de descobrir a diversidade presente nas bases fundantes de *Abya Yala*.

A busca por um cabedal teórico capaz de proporcionar, a partir da realidade plural e diversa do Sul global, alternativas, verdadeiramente, capazes de transformar a realidade de toda a periferia global, mas não só isso, modificar a relação política, social e, sobretudo, econômica que o centro hegemônico do poder global mantém com o restante dos povos do mundo, não é só, portanto, importante, como, sobremaneira, é necessária, uma vez que podemos perceber, a partir do que aqui temos discutido desde a segunda parte do trabalho, que em nossos tempos líquido-modernos sombrios,

[...] estamos imersos em um processo de reclassificação social da população em escala global. Ou seja, as pessoas se distribuem através das relações de poder, em uma tendência que não se restringe somente as relações capital-salário, senão que agora concerne mais a tudo o que ocorre com o conjunto da exploração capitalista, assim como com as velhas formas de dominação social embutidas nesses constructos mentais da modernidade que se conhecem como raça e gênero (QUIJANO, 2013, p. 157-158 – *tradução nossa*).

Assim, o início da refundação do Estado no século XXI através da ascensão e do reconhecimento da diversidade como pilar de sustentação de uma nova racionalidade político-social para as relações humanas em nossos tempos líquido-modernos⁵⁹³, a

⁵⁹² Ao analisar a insuficiência desses fundamentos racionais modernos, Segato conclui que “a heterogeneidade da realidade latino-americana – econômica, social e civilizatória –, em permanente e irresolúvel suspensão, simplesmente não pode ser aprendida a partir das categorias marxistas. Como tampouco as categorias liberais modernas e republicanas em que se assenta a construção dos Estados nacionais não podem desenhar uma democracia tão abarcadora como para permitir que nela se expressem os interesses e projetos da multiplicidade de modos de existência presentes ao continente” (2015, p. 39 – *tradução nossa*).

⁵⁹³ Um exercício possível se ser realizado a fim de ascender à centralidade da vida político-social contemporânea os valores e fundamentos acerca da diversidade, pode ser visto na atitude de se admitir à cultura ocidental – mesmo sendo-a um tipo de cultura dominante – a condição de que nela couberam todas as possibilidades de expressão e de criatividade, mesmo aquelas que não eram de base ocidental, o que, em realidade, nada mais será, do que a abertura do caminho – a partir de dentro – para se buscar alternativas, de natureza contra hegemônica, a partir das próprias entranhas do dominador, a fim de lhe incorporar aquilo que era, até esse momento, dominado, convertendo-o assim, em alternativa não excludente, ou seja, um tipo de alternativa que envolva, nesse movimento, o conjunto da história (QUIJANO, 2014i, p. 701) e que reconheça, desde o princípio, que “[...] a classificação social das pessoas a partir do padrão de poder global é o resultado do modo como se articulam todos os eixos do poder no mundo, e não somente em um deles”, de modo que nos seja possibilitado compreender, também, que “[...] as modalidades de dominação social universal, fundadas nas diferenças sexuais e nas chamadas diferenças raciais, estão, sem dúvida, em plena crise”, pois

partir de uma perspectiva centrada no debate sobre a colonialidade e a descolonialidade do poder, do saber, do ser e da vida como um todo, que se desdobra, especialmente, de realidades periféricas, como a sul-latino-americana, deverá, assim, passar por três passos.

O primeiro, através da realização de um diálogo intercultural – cuja instrumentalização, tal como dito acima, pode se dar por meio de uma hermenêutica político-social de cariz diatópico –; o segundo, acerca da descolonialidade do poder, do saber, do ser e da vida mesma, sobretudo, a partir de uma perspectiva teórico-racional extraída da periferia mundial.

E, por fim, o terceiro, contido no ideal da plurinacionalidade – marcadamente presente nas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, de fundamentação indígena e campesina, e que pode ser visto e entendido como primeira hipótese, tal como aqui defendido, de transição e ruptura paradigmática com o modelo de Estado nacional⁵⁹⁴, eurocêntrico-moderno, na contemporaneidade líquido-moderna de nossos tempos sombrios.

Ao realizarmos esses três passos – cujo terceiro, mas detidamente, analisaremos a seguir – conseguiremos romper com aquela lógica, ínsita às Teorias do Estado ou da Constituição de base e fundamentação eurocêntrica, que nos fazem pensar a realidade do Sul global, ou seja, da periferia mundial, a partir das categorias

“em um mundo marcado pela heterogeneidade histórico-estrutural e pela descontinuidade de seus movimentos históricos, dita crise tem momentos, formas e limites diversos” (QUIJANO, 2013, p. 157 – *tradução nossa*).

⁵⁹⁴ Mesmo que identifiquemos aqui – defendendo-a, inclusive, como hipótese para alcançarmos resposta ao problema de pesquisa delimitado na introdução acima – a plurinacionalidade como fator preponderante para pensarmos o papel do Estado no século XXI e as possíveis rupturas que, necessariamente, deverá assumir para sua continuidade enquanto fator de pactuação, organização e harmonização da vida político-social dos seres humanos, não nos descuidamos, em momento algum, de entender que “o Estado não desapareceu nem desaparecerá a curto prazo”, pois “o capital necessita dele mais do que nunca, mas não do chamado Estado-nação moderno. Porque esse último requer, para ser efetivo, um processo de relativa, mas real e importante, democratização do controle do trabalho e da autoridade pública. Isso é absolutamente incompatível com a atual tendência dominante do capitalismo [...]”, uma vez que “o neoliberalismo insiste, e isso é quase cômico, em que o mercado é contrário ao Estado. Mas isso não tem sentido na realidade. Sem Estado, esse mercado seria simplesmente impossível” (QUIJANO, 2013, p. 160 – *tradução nossa*).

epistemológicas inerentes e extraídas – em muitos casos, inclusive, semanticamente – do Norte global⁵⁹⁵.

Essa opressão conceitual e categorial não é, outra coisa, senão uma consequência direta do padrão colonial imposto ao campo do saber e da subjetividade humanas em nossos dias líquido-modernos, centrados e estabelecidos através dos interesses do mercado global, de um capitalismo de fundamentação neoliberal, que virtualiza e individualiza as relações humanas, a ponto de deixarmos de perceber, mesmo que muito próximo de nós⁵⁹⁶, qualquer realidade que não seja atrelada – ou atrelável – às bases epistemológicas de uma sociedade de consumo de massa.

À possibilidade de estruturarmos, portanto, a partir daqueles que nos são diversos, diferentes, plurais, toda uma nova racionalidade descolonial ao instrumental compositivo do *modus vivendi* eurocêntrico e ocidental, do Norte global, tais como: o Estado nacional, a democracia representativa⁵⁹⁷, a necessidade de formação de uma

⁵⁹⁵ O uso dessas categorias epistemológicas eurocêntricas e norte-americanas pode ser melhor percebido, por exemplo, quando, ao analisarmos a realidade política, social, econômica e cultural de cenários complexos como o sul-latino-americano, identificamos o papel central da burguesia local como fiel condutor dos desígnios mundiais, das elites mundiais, sobretudo, pelo fato de que “[...] conforme se avança no tempo – o desenvolvimento das lutas de classes na ordem capitalista mundial e a crise do próprio modo de produção capitalista – é precisamente em países como os Latino-Americanos onde a burguesia, interna e internacional, se descobre em cada momento mais urgida em atirar ao mar as regras do jogo democrático para poder sustentar sua dominação” (QUIJANO, 2014k, p. 546 – *tradução nossa*). Desse modo, diante dessa realidade, acabamos compreendendo o fato social que marcadamente, determina que “a maior parte e a mais próspera do mercado interno é, naturalmente, a burguesia e as classes médias”, a ponto do “[...] reduzido volume demográfico de tais consumidores ser compensado por uma crescente reconcentração do ingresso nesse setor”. Ademais, é preciso que observemos ainda, que a partir dessas premissas racionais, passamos a entender o fato da concentração do capital, especialmente do capital financeiro global, estar reduzida às mãos de bem poucas pessoas, pois “[...] é indispensável que o controle do capital seja exercido de maneira total e concentrada pela burguesia monopolista mais poderosa (internacional e interna, ou seus associados, o que inclui o próprio Estado), e isso implica não somente a submissão dos explorados, senão também, necessariamente, o debilitamento e eventual destruição dos setores importantes da média burguesia e não somente da pequena” (QUIJANO, 2014k, p. 550 – *tradução nossa*).

⁵⁹⁶ É o que tem vindo a ocorrer com as práticas e os ideais ínsitos ao *Buen Vivir* andino, esses que, segundo Segato nos informa, “[...] colocam no centro da vida as relações humanas com o meio natural: não orientam sua existência pelas pautas do cálculo de custo-benefício, produtividade, competitividade, capacidade de acumulação e consequente concentração, produzindo, a partir de então, modos de vida disfuncionais face ao mercado global, bem como dando origem a projetos históricos que, ao se basearem em modelos e mandatos vanguardistas, são drasticamente divergentes do projeto do capital” (2015, p. 41 – *tradução nossa*).

⁵⁹⁷ A racionalidade descolonial, inserida, por exemplo, ao contexto epistemológico da democracia representativa, tal e qual estabelecida pelos influxos teórico, políticos, normativos e sociais da modernidade, identificados na primeira parte desse trabalho, nos permite compreendê-la a partir do ideário de que “as democracias vivem da domesticação da intolerância, porque a democracia significa inclusão, normas comuns, o reconhecimento do outro, a fragmentação do poder. Também pressupõe uma certa desconfiança no caráter humano, a autoindulgência, sua vaidade. Como sistema político, a

identidade nacional ao povo, dentre muitos outros já trabalhados neste texto, Zizek (1996a, p. 324) nos apontará o fato de que toda e qualquer pessoa, vivendo em sociedade, possui tal capacidade de desenvolver-se por meio de uma consciência positiva⁵⁹⁸.

Ou seja, uma consciência libertária e emancipatória, acerca do conhecimento, dos saberes, e ideologias que a cerca, o que lhes proporcionará a formalização de uma nova perspectiva para a vida, uma que esteja fora do grande sistema, uniformizador e colonizador, entendido aqui como um tipo verdadeiro de “rede simbólica alienante”, ínsita à modernidade – seja em sua fase sólida ou na atual líquido-moderna.

Assim, ao buscarmos compreender neste ponto do trabalho as premissas para a efetivação de uma descolonialidade do *poder*, do *saber*, do *ser* ou da *vida* como um todo, principalmente aquelas que, marcadamente, estão vinculadas à libertação e emancipação da diversidade, não estamos buscando, nada mais do que propormos, a partir de nossa realidade periférica, inerente ao subalterno Sul global, uma virada⁵⁹⁹

democracia representativa procedimentaliza os meios de decisão e os deixa vazios de conteúdo ético [...]” (ADEODATO, 2009, p. 74). Sendo que, a partir de então, através de premissas descoloniais, ressaltadas acima, seremos capazes de compreender que “o momento em que a democratização do Estado e da sociedade ultrapassar com êxito o limite de compatibilidade com o capitalismo é o mesmo em que a emancipação política dará lugar à emancipação social” (SANTOS, 2016, p. 139).

⁵⁹⁸ Exemplo dessa capacidade libertária ínsita a cada um de nós, está contido, tal como trabalharemos a seguir, por exemplo, no modelo sul-latino-americano de plurinacionalidade que, ao estabelecer uma realidade teórica, subjetiva, social e política centrada em valores epistemológicos distintos daquelas que estruturaram – e ainda estruturam – o *modus vivendi* moderno, ocidental e capitalista, nos impõe perceber que os “Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, são os que mostram as principais modificações em sua organização interna, ou seja, aqueles cujas Constituições apareceram mais claramente comprometidas com uma rejeição frente a tradições constitucionais de raízes individualistas/elitistas”, pois, “em ambos os casos, as novas constituições incluíram em seus textos explícitas referências àquela que seria a ‘nova filosofia’ a traduzir através de um renovado texto constitucional” (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 21 – *tradução nossa*). Desse modo, podemos extrair desse cenário, que a plurinacionalidade sul-latino-americana quer romper com essa dependência ao padrão colonial do poder – moderno, ocidental, capitalista, consumista e, atualmente, também neoliberal – a ponto de trazer para os centros de tomada de decisão dos Estados, também aqueles que estão longe, encobertos, subalternizados, ou seja, aqueles que foram marginalizados por tal racionalidade eurocêntrica. É o que Wolkmer e Fagundes nos afirmam quando asseveram que “[...] a insurgência política nos Andes e na Venezuela, demonstra uma postura de rompimento e transformação do paradigma estatal dominante; a partir da historicidade crítica, os sujeitos que foram coisificados e moldados à racionalidade externa homogeneizadora emergem no cenário político de exigibilidade das suas necessidades fundamentais, tomando o poder sob as variantes da mentalidade voltada aos interesses populares e com vista a absorver as complexidades, sem, contudo, uniformizá-las” (2011, p. 392).

⁵⁹⁹ A virada da qual falamos acima, pode ser entendida como um tipo de giro descolonial, ou seja, um tipo de compreensão da vida por meio de uma racionalidade, de um pensamento, que não pode ser visto, resumidamente, como “[...] um movimento restaurador, senão como uma recuperação das pistas abandonadas para se fazer uma história diferente, um trabalho nas brechas e fraturas da realidade

em prol do renascimento do outro, do diferente, do diverso, através do estabelecimento de um novo panorama histórico, político, social, econômico e, especialmente, cultural.

As novas tendências constitucionais sul-latino-americanas⁶⁰⁰ que, de um modo geral, trabalharemos a seguir, podem, portanto, ser identificativas daquilo que deve ser visto como básico para realização das alternativas, dos caminhos produzidos pelos desdobramentos descoloniais sob os quais se estruturam, emergidos de epistemologias indígenas e campesinas e que “[...] pressupõem uma vida comunitária, no sentido do controle democrático sobre a autoridade”, bem como a “[...] reciprocidade na distribuição de trabalho, produtos e serviços” e, por fim, “[...] uma ética social alternativa à do mercado e do lucro colonial-capitalista” (SEGATO, 2015, p. 64 – *tradução nossa*).

social existente, dos restos de um naufrágio geral dos sobreviventes dos povos vítimas de um massacre material e simbólico contínuo ao longo de 500 anos de colonialidade, de direita ou de esquerda”. Desse modo, “o giro descolonial fala de esperança e de um caminho pelas frestas do que sobreviveu baixo ao domínio injusto de colonizadores de ultramar e governantes republicanos” (SEGATO, 2015, p. 60 – *tradução nossa*).

⁶⁰⁰ Segundo Quijano, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas podem ser entendidas como um novo horizonte histórico-epistemológico que está ascendendo, o que nos ajuda a compreender, por exemplo, sua proposta para emancipação do eurocentrismo – o principal mecanismo de controle e dominação colonial-capitalista da modernidade, de modo que “essa emancipação é, precisamente, o eu está ocorrendo; isso é o que significa descobrir que os recursos de sobrevivência dos indígenas do mundo são os mesmos recursos da vida no planeta, e descobrir ao mesmo tempo, no mesmo movimento de nossas lutas, que já temos a tecnologia social para prescindir do capitalismo (2008c, p. 2-3 – *tradução nossa*).

3.2 – Uma Viragem Epistemológica a Partir do Sul – as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas⁶⁰¹ e o estado plurinacional⁶⁰² como primeira alternativa para um “novo estado” no século XXI⁶⁰³

⁶⁰¹ Tal como determinado no subtítulo acima, aqui buscaremos discutir quais as principais características dessas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, que hodiernamente vem sendo chamadas de novo constitucionalismo latino-americano. De outro lado, também veremos que, mesmo com premissas epistemológicas distintas, toda essa nova realidade constitucional, ainda mantém algumas posições teóricas do constitucionalismo clássico, tais como, aquela acerca da necessidade de se constitucionalizar o ordenamento jurídico, o que, por exemplo, o neoconstitucionalismo, de matriz europeia e norte americana, também concebeu. Assim, discutiremos tais tendências a partir do debate de sua fundamentação teórico-racional, sua construção histórica, bem como, sobre o fato de seu surgimento ter vindo ao encontro de um dos principais problemas políticos e sociais da América Latina, qual seja: a possibilidade, ou não, de solucionar a desigualdade social na atualidade latino-americana (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 11 – *tradução nossa*). Diante desses pontos, as novas tendências constitucionais sul-latino-americano têm como um de seus principais objetivos, recuperar “a origem revolucionária do constitucionalismo, dotando-o dos mecanismos atuais que podem fazê-lo mais útil para a emancipação e avanço dos povos através da constituição como mandato direto do poder constituinte e, em consequência, fundamento último do poder constituído” (PASTOR e DALMAU, 2013, p. 4 – *tradução nossa*). Contudo, não podemos deixar de ressaltar que essas novas racionalidades e modos de pensar a vida contemporânea, precisam ser entendidas como um *start*, ou seja, um ponto inicial, como algo que iniciará um novo momento histórico sul-latino-americano e, que por isso, poderá enfrentar contrarrespostas, durante seu processo constitutivo, haja vista o fato de ainda não estar acabado. Sobre essas contrarrespostas, Lineira destaca tal contexto quando nos aponta para o fato de que ele fora vivenciado pela Bolívia, no momento de transição entre o modelo constitucional anterior e o modelo constitucional pós 2009, e que “todo Estado é uma engrenagem de crenças; a política é, acima de tudo, a administração das crenças dominantes de uma sociedade. As crenças dominantes, as ideias-força que caracterizaram o país durante anos foram: modernidade, livre mercado, investimento externo e democracia liberal, considerados sinônimos de progresso e de horizonte modernizantes da sociedade. Essas ideias, que seduziam a sociedade em todos os seus estratos debilitaram-se e não provocam mais entusiasmos coletivos. Surgem, então, novas ideias-força: nacionalização, descentralização, autonomia, governo indígena, autogoverno indígena etc.” (2010a, p. 301). Mas tal contexto, não nos impedirá de identificá-las, como dito acima, como o início da ruptura, no tocante a teoria do Estado, de racionalidade moderno, ocidental e eurocêntrica, discutida acima, pois “não é possível resolver problemas durante tanto tempo pendentes através de constituições caracterizadas pela inovação” (PASTOR e DALMAU, 2013, p. 19 – *tradução nossa*). A partir de então, “algumas questões vão ter que continuar abertas, provavelmente para as próximas constituintes” (SANTOS, 2007a, p. 39 – *tradução nossa*). Acerca dessa perspectiva, o mesmo Santos irá nos afirmar que “o novo constitucionalismo transformador é uma das instâncias (quem sabe a mais decisiva) do uso contra hegemônico de instrumentos hegemônicos [...]. Das Constituições modernas se disse frequentemente que são folhas de papel para simbolizar a fragilidade prática das garantias que consagram e, na realidade, o continente latino-americano tem vivido dramaticamente a distância que separa o que os anglossaxões chamam de *Law-in-Books* e *Law-in-Action*” (2010c, p. 80 – *tradução nossa*), ou seja, as novas matrizes constitucionais latinas – sobretudo, a equatoriana de 2008 e a boliviana de 2009 – almejam o rompimento da distância entre a prática, o cotidiano da vida humana, e a realidade normativo-constitucional, que a embasa. Toda essa discussão, como veremos abaixo, se dará através de uma epistemologia – indígena, campesina, originária e mestiça – cujo objetivo principal, é a produção de mecanismos e meios sociais, políticos e, especialmente, normativos de proteção e emancipação do pluralismo epistemológico, identificado na relação dialógica entre a *Pachakama* e a *Pachamama* em busca de um *Buen Vivir*.

⁶⁰² Ao discutir a plurinacionalidade, atrelando-a ao debate acerca da interculturalidade e da descolonialidade, Walsh chega à conclusão de que “a importância da plurinacionalidade então está no re-pensar e re-fundar o uni-nacional, colonial e excludente dentro de um projeto de Estado e sociedade que se constrói desde a pluralidade e desde as diferenças ancestrais, [...]” (2008, p. 143 – *tradução nossa*).

⁶⁰³ Ao nos referirmos sobre um novo modelo Estatal para o século XXI em curso, já que vivenciamos um contexto de transição, não queremos, a princípio, destacar a continuidade do Estado nacional

A fim de encerrarmos essa terceira parte do estudo, nos caminhando para o seu final, é preciso destacar, aprioristicamente, como estruturaremos essa parte do trabalho, afinal, diz respeito ao fechamento de algumas ideias lançadas durante todo o texto, especialmente, aquelas que dizem respeito as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, como pilares de sustentação de uma premissa plurinacional para o Estado – o que aqui discutimos como primeiro exemplo, no século XXI, da transição paradigmática em curso, entre os valores que sustentaram a modernidade ocidental e eurocêntrica, para outros que ainda estão em construção.

Nesse sentido, precisamos ressaltar, por mais que, vez ou outra, destaquemos alguns dispositivos normativos das Constituições do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009 – reconhecidas aqui, como os dois principais exemplos da supracitada ruptura epistemológica em curso, rumo ao plurinacionalismo – não é objetivo nosso uma análise do texto constitucional dessas duas – ou de quaisquer outras – realidades constitucionais.

moderno-ocidental e europeu, pois tal como destacado no tópico anterior, por falta de nomenclatura melhor para designar o mesmo ideal, continuamos a usar o epíteto Estado. Contudo, entendemos aqui, tal como discutiremos, que uma nova realidade se avizinha, a iniciar pelo contexto da plurinacionalidade, uma realidade que busca desencobrir a diversidade, descolonizá-la, reconhecendo a necessária transformação do Estado no século XXI, e sua transformação em instrumento local de descolonialidade do poder, do saber e do ser. Assim, ao darmos origem a uma interculturalidade crítica, fruto de uma descolonialidade, e tal como destacada acima, entendida aqui como uma prática política, teremos condições de nos dirigirmos para “[...] a transformação das estruturas, instituições e relações sociais e a construção das condições radicalmente distintas, [...] de um caminho que não se limite às esferas políticas, sociais e culturais, senão também se cruze as do saber, ser e da própria vida”, se preocupando também, “[...] por/com a exclusão, negação e subalternização ontológica e epistemológico-cognitiva dos grupos e sujeitos racializados; pelas práticas – de desumanização e de subordinação de conhecimentos – que privilegiam alguns sobre outros, naturalizando a diferença e ocultando as desigualdades que se estruturam e se mantem em seu interior” (WALSH, 2012, p. 66 – *tradução nossa*). O que se busca, portanto, é “[...] a possibilidade de um novo contrato social e uma nova razão descolonial enraizados na relação e convivência ética entre humanos e seu entorno, com o afã de desafiar a fragmentação, promover a articulação e interculturalização e tecer uma nova identificação social, política e cultural de país que aceite as particularidades histórico-ancestrais uma vez que toma distância dos desígnios do capitalismo global e sua razão única para retomar – e reconstruir – a centralidade de Kawsay, ou seja, da vida e do bem viver” (WALSH, 2012, p. 72 – *tradução nossa*). Diante disso, Quijano chega à conclusão que o “[...] *buen vivir* hoje, só pode ter sentido como uma existência social alternativa, como uma des/colonialidade do poder” (2014h, p. 20 – *tradução nossa*), ou seja, “[...] não pode ser senão um complexo de práticas sociais orientadas para a produção e a reprodução democráticas de uma sociedade democrática, um outro modo de existência social, com seu próprio e específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos à colonialidade global do poder e a colonialidade/modernidade eurocêntrica” (QUIJANO, 2014h, p. 19-20 – *tradução nossa*).

O que queremos aqui, é compreender como tais tendências se estruturam, suas principais fundamentações – e de onde vêm – e como seu desenvolvimento histórico se deu durante as últimas décadas do contexto político, social, econômico e cultural sul-latino-americano, especialmente, em seu contexto andino – indígena e campesino.

Para tanto, precisamos compreender que a realidade latino-americana, principalmente, a realidade sul-latino-americana, é composta por uma base epistemológica única em todo mundo, pois desde suas origens, *Abya Yala*⁶⁰⁴ possui uma variedade de línguas, saberes, conhecimentos que, mesmo com a violência da invasão e da conquista⁶⁰⁵, já relatadas acima como pressupostos constitutivos da forma de ser moderno, ocidental e eurocêntrica, não desapareceu por completo, a ponto da realidade latino-americana ser, em todo o mundo, o celeiro da diversidade racial, cultural e epistemológica.

As bases racionais, a partir de então, sob as quais as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas se estabeleceram, podem ser entendidas como frutos do reconhecimento dessa diversidade, especialmente, da diversidade índia e campesina dos povos andinos⁶⁰⁶ – já que tal movimento, primeiro, surgiu e tem se desenvolvido nessa década, em países de matriz andina, tais como: o Equador e a Bolívia.

Isso fica muito evidente quando observamos o fato social, político, econômico e cultural, dos conhecimentos e saberes dos povos originários de *Abya Yala*,

⁶⁰⁴ Por todo o texto, sempre que possível, como forma de demarcarmos o sentido condutor deste trabalho, nos referimos à América Latina através da expressão indígena *Abya Yala*, tal como ela era conhecida antes da “homenagem” a Américo Vespúcio, dar o designativo dessas terras a partir de uma derivação de seu próprio nome. Sobre isso, é importante destacar, que a expressão *Abya Yala*, “é a expressão indígena para o continente latino-americano; o termo vem da cultura *kuna* do Panamá e significa terra fértil e abundante” (ESTERMANN, 2006, p. 4 – *tradução nossa*).

⁶⁰⁵ Sobre tal violência, Dussel nos destacará que o complexo processo da conquista europeia de *Abya Yala*, foi “[...] um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o ‘si mesmo’. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais)” (1994, p. 44 – *tradução nossa*).

⁶⁰⁶ Neste sentido, é preciso de antemão destacar que na cosmovisão dos povos originários sul-latino-americanos, especialmente, dos povos de matriz andina, segundo Huanacuni, “não existe um estado anterior ou posterior de subdesenvolvimento ou de desenvolvimento, como condição para se alcançar uma vida desejável, tal como ocorre no mundo ocidental”, eurocêntrico – e, atualmente, norte americano – mas, ao contrário, esforça-se pela construção de condições, sejam elas de cunho material ou espiritual, necessárias para se estabelecer, bem como manter um *buen vivir*, “que se define também como vida harmoniosa e em permanente construção” (2010, p. 19 – *tradução nossa*).

uniformizados, tal como visto acima, pelo epíteto semântico “índio”, serem a estrutura epistemológica sob a qual toda essa nova racionalidade está fincada, a ponto de termos, num primeiro momento da análise proposta, que passar – mesmo que brevemente – por alguns conceitos e perspectivas filosófico-epistêmicas inerentes a esse contexto.

Acerca do reconhecimento que damos aqui ao que chamamos de perspectivas filosófico-epistêmicas, a fim de caracterizar todo um saber filosófico que se estabelece através dos conhecimentos de matriz indígena e campesina, especialmente, no contexto andino sul-latino-americano, não podemos deixar de ressaltar as palavras de Estermann que, ao analisar referido contexto, chega à conclusão de que “ao referir-se às filosofias indígenas em geral ou as filosofias andinas em particular, a academia filosófica tende a qualificar esse tipo de filosofia como pensamento, etnofilosofia, cosmovisão ou simplesmente sabedoria”.

Mas não podemos deixar de destacar, a partir de então, que a partir de uma visão intercultural, pode ser entendido como um tipo de pensamento filosófico diverso “[...] da tradição ocidental dominante, e inclusive distinto da grande maioria de correntes filosóficas da América Latina. Evidentemente, há problemas epistemológicos e metodológicos, no momento de elaboração de uma filosofia quéchua”, por exemplo, o que se dá, sobretudo, pela falta de fontes teóricas escritas e pela dificuldade de se encontrar outras fontes de conhecimento.

Entretanto, não podemos nos descuidar, mesmo frente a tais dificuldades, e deixar de perceber que o que se discute e quer propor aqui, à luz das referidas tendências constitucionais latino-americanas,

não se trata, então, de elaborar uma filosofia desde o início, senão de articular, expressão e sistematizar um pensamento milenar, que existia antes, com e depois da conquista espanhola, e que segue existindo em grande parte dos Andes Sul Americanos, desde Colômbia até o norte da Argentina (2014, p. 1-2 – *tradução nossa*).

O primeiro passo, a partir de então, é observar e compreender referida matriz, a partir de um raciocínio diatópico⁶⁰⁷, uma vez que, por exemplo, não temos a mesma base racional quéchua⁶⁰⁸ ou aymara, fato que nos impõe a necessidade de, mesmo não deixando de estar em nossa perspectiva social, política e cultural, buscarmos a análise dessa *outridade*, desse outro e, via de consequência, de todas as suas características mais elementares, a partir de uma interculturalidade que passa a ser a chave epistêmica de compreensão de nossos tempos-líquido modernos atuais, uma vez que é entendida

[...] como desígnio e proposta de uma sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético, dirigida para a transformação estrutural e sócio histórica (incluindo o nível jurisdicional), e assentada na construção, entre todos, de uma sociedade radicalmente distinta”(WALSH, 2015, p. 348-349 – *tradução nossa*).

Sobre o uso do termo interculturalidade, não podemos deixar de explicar que o mesmo “[...] se inicia com força no contexto latino-americano na década de 1990, como parte de uma nova conjuntura política e jurídica centrada na diversidade étnico-cultural” (WALSH, 2015, p. 345 – *tradução nossa*), ou seja, mesmo se tratando de um continente centrado numa vivência intercultural, tal debate ainda é, não só muito recente, como também, muito incipiente por todo seu vasto território, especialmente no Brasil do séc. XXI.

⁶⁰⁷ Diatópico porque, tal como nos demonstra Estermann, não se tratará aqui, “[...] de uma simples transculturalização ou adaptação, senão de um verdadeiro processo de inter-culturalização, é dizer: de um processo histórico e dinâmico de diálogo vivo entre culturas e paradigmas e cosmovisões”, haja vista que “o andino não é uma entidade estática e de museu [...]. Se requer, portanto, de uma hermenêutica diatópica, uma interpretação e tradução conceitual entre os *topois* culturais, religiosos e históricos” andinos e eurocêntricos” (2006, p. 6 – *tradução nossa*).

⁶⁰⁸ Sobre o termo quéchua e seu significado, é importante observarmos que se trata de um termo espanhol, ou seja, um termo cunhado pelo conquistador e colonizador, derivado da palavra indígena *qheswa*, que significa a religião de quebradas. De outro lado, ainda sobre a questão quéchua, não podemos deixar de ressaltar, que se trata também, a princípio, de uma referência linguística, pois “[...] o quéchua ou *runa simi* (língua de gente) é parte de uma família linguística (a que pertence ao aymara) e que se originou de uma etnia assentada nas cercanias de Cusco no Peru, mesmo sendo de origem do altiplano (próximo ao lago Titicaca). Segundo as investigações, o quéchua é uma derivação do aymara, com a influência adicional de outras línguas (*pukara, wari, uru*)” (ESTERMANN, 2014, p. 2 – *tradução nossa*). Por fim, sobre os quéchuas, podemos concluir que sua cultura, enquanto tipo ideal cultural, “é o resultado de um longo processo de hibridização, superposição, interpenetração e assimilação entre diferentes culturas, tanto em tempos pré-coloniais como nos últimos 500 anos. Não se trata de uma cultura pura, netamente indígena e originária, senão, de um universo cultural híbrido e sincrético que corresponde ao mestiço cultural da grande maioria das pessoas quéchuas. As culturas andinas às que pertencem ao povo e a cultura quéchua tem muitas características humanas, filosóficas e civilizatórias em comum, sobretudo as culturas aymara e quéchua” (ESTERMANN, 2014, p. 2 – *tradução nossa*).

Assim, para esclarecermos ditos fundamentos epistêmicos, necessários para nossa análise do que chamamos de novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, que estão voltadas a um novo – diferente – pacto social para a vida em sociedade, algo que se estabelece e se estrutura como um tipo de constitucionalismo da diversidade, e que, via de consequência, acaba possibilitando a existência de um Estado que não seja somente *uni* nacional, mas, lado outro, se construa de forma plurinacional, é preciso, desde já, explicar alguns lastros de toda essa racionalidade, tais como: o símbolo político, social, econômico e, sobretudo, cultural: *Pachamama*.

Contudo, para que realmente possamos analisar os valores epistemológicos que sustentam o que as populações de matriz andina chamam de *Pachamama* – algo que, como visto em outros momentos deste trabalho, é muito importante para as culturas indígenas e camponesas, como dito, de matriz andina sul-latino-americanas – e que embasará, racionalmente, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas na reformulação de toda a racionalidade constitucional através da qual o Estado plurinacional será gestado, é preciso, a princípio, buscarmos entender a profundidade epistemológica e etimológica dessa palavra, compreendendo, por exemplo, seu radical, ou seja, o significado de *Pacha*.

Através de uma análise ampla do referido termo no tocante às culturas indígenas e camponesas de fundamentação andina, a palavra *Pacha*⁶⁰⁹ designa uma terminologia

⁶⁰⁹ Ademais, ressaltamos também as palavras de Huanacuni, sobre esse termo, haja vista que para ele “a palavra *Pacha* tem essa concepção, pois representa a união de ambas as forças: *Pa*, que vem de *Paya* – que significa dois – y *Cha* que vem de *Chama* – que significa força. Duas forças cósmico-telúricas que interatuam para poder expressar isto que chamamos vida, como a totalidade do visível (*Pachamama*) e do invisível (*Pachakama*) (2010, p. 21 – *tradução e grifos nossos*). A seu turno e corroborando, na quase totalidade com a passagem acima, Estermann destaca sua visão da palavra *Pacha*, ressaltando que “*Pacha* é – uma palavra quechumara composta de *pa* [dois, dualidade] e *cha* [energia] – a partir da qual tudo o que existe, o faz de forma relacional, pois o universo está ordenado mediante uma complexa rede de relações, tanto em perspectiva espacial como temporal; a relacionariedade é sua característica constituinte primordial e axiomática. Fora de *pacha*, não existe nada, haja vista que o sentido de absoluto que é uma característica da filosofia ocidental, é incompatível com a relacionariedade do todo” (2013, p. 4 – *tradução nossa*). Ademais, a partir dessas premissas, podemos perceber ainda em Estermann, que “[...] uma característica muito peculiar do pensamento indígena andino que deriva diretamente do princípio da relacionariedade e que é fundamental para entender a abordagem alternativo ao ego cartesiano – e ao antropocentrismo moderno-ocidental é a concepção de “vida”, que possui um papel primordial no momento de pensarmos na convivência cósmica e no ideal andino de *Buen Vivir*. Como tudo tem a ver com tudo, (princípio holístico), a vida (*kawsay*; *qamaña*) é, igual a relacionariedade, algo transcendental, ou seja, uma característica de todos os entes, estratos e princípios. Ou em outras palavras: *pacha* é uma realidade viva, um ente orgânico vivo, desde o divino até os minerais, incluindo passado, presente e futuro” (2013, p. 5 – *tradução nossa*). Assim, tal como o Huanacuni, bem como, a seu turno, o próprio Estermann, podemos concluir que

plurissignificativa, bem como, multidimensional, uma vez que, a partir dela, nos é possível identificar que todas as formas de existir são sínteses das forças que nos movem a vida.

Forças essas, identificadas como aquelas de natureza cósmico-telúricas, ou seja, forças inerentes tanto ao tempo quanto ao espaço, bem como, a tudo aquilo que vai além disso, sendo possível, portanto, percebermos diante desse cenário, que

O pensamento quéchua tem uma racionalidade *sui generis* que se constrói em torno de um conceito eminente, expressado pelo termo quechumara (quéchua e aymara) *pacha*. Esta palavra é polissêmica, não pode ser traduzida de forma unívoca para a língua indoeuropeia. Filosoficamente, *pacha* significa o universo ordenado em categorias espaço-temporais, mais não simplesmente como algo físico ou astronômico. [...]. *Pacha* também pode ser visto como um equivalente homeomórfico do vocábulo latino ser: *pacha* é “aquilo que é”, o todo existente no universo, a realidade. É uma expressão que se refere ao mais além da distinção entre o visível e o invisível, o material ou o imaterial, o terreno e o celestial, o profano e o sagrado, o exterior e o interior. [...]. *Pacha* é a base comum dos distintos estratos da realidade, que para o *runa* (pessoa humana) são basicamente três: *hanaq pacha*, *kay pacha* e *uray* (o *ukhu*) *pacha*. [...]” (ESTERMANN, 2014, p. 3 – tradução nossa).

A partir de então, podemos perceber que o termo *Pacha*, tal como descrito acima – como algo caracterizador de um tipo de *relacionaridade cósmica* ou *cosmos interrelacionado* – é algo mais complexo⁶¹⁰, ou seja, algo que vai além das estruturas

“para o ser andino esta palavra vai mais além do tempo e do espaço, implica uma forma de vida, uma forma de entender o universo que supera o tempo-espaço (o aqui e o agora). *Pacha* não só é tempo e espaço, é também a capacidade de participar ativamente do universo, submergir-se e estar nele” (HUANACUNI, 2010, p. 22 – tradução nossa).

⁶¹⁰ Com isso, podemos perceber que o ideal que consubstancia o símbolo cultural e epistemológico *Pacha*, não pode ser restringido ao modelo de espaço-tempo inerente a racionalidade moderno-europeia, a ponto de termos de destacar, nesse sentido, que o que enquanto espaço, *Pacha* deve ser vista como a junção das forças cósmicas – representadas pelo *Alaxpacha* e pelo *Kawkipacha* – bem como das forças telúricas – identificadas pelo *Akapacha* e pelo *Manqhapacha*. No tocante a *Alaxpacha*, podemos perceber que se trata daquilo que representa a dimensão em um plano superior, ou seja, é algo que compreende um tipo de plano superior tangível, visível, onde se olham as estrelas, o sol, a lua, o raio. Já no ser humano, *alaxpacha* pode ser entendida como aquilo que compreenderá o corpo invisível, o emocional, o etéreo. Noutro lado, a *Kawkipacha*, deve ser entendida como a dimensão de um plano indeterminado, ou seja, aquilo que representará o mundo desconhecido, o indefinido, um mundo cuja existência está para mais além do que o plano visível, de modo que podemos perceber, nesse ponto, que no mundo andino, está concebido e pacificado, o ideal de que existe vida para mais além do que o universo visível. A partir desse ponto, se nos referirmos às pessoas humanas, o designativo *kawkipacha* deve ser compreendido como aquilo que está mais além do corpo tangível, ou seja, podemos chama-lo de ‘essência da vida’. Já ao analisarmos *Pacha* enquanto força telúrica, temos que *Akapacha* representará o espaço, a dimensão, do mundo em que estamos inseridos, ou seja, corresponderá ao mundo em que vivemos, o local através do qual se desenvolverão todas as formas de vida visíveis, sejam elas de natureza humana, animal, vegetal ou, até mesmo, mineral. No tocante a sua perspectiva em relação aos seres humanos, *akapacha* deve ser entendida como aquilo que corresponde ao corpo físico dos seres humanos, bem como ao espaço da percepção humana enquanto

que sustentam o pensamento binário⁶¹¹ sob o qual se estabeleceu a forma de existir, pensar e saber moderno-ocidental, eurocêntrica e, atualmente, norte-americana.

Isto porque, toda essa compreensão está assentada em premissas racionais de natureza binária e que não mais conseguem dar as respostas⁶¹², sobretudo, a partir

consciente. Ao fim, a ideia de *Manqhapacha* deve ser compreendida como a dimensão do mundo de baixo, aquilo que se refere ao mundo de baixo, ou seja, o local onde se acham as forças da mãe terra, uma vez que no mundo andino existe a concepção de vida ao interior da terra, de modo que em relação aos seres humanos, *manqhapacha*, via de consequência deverá ser entendido como um símbolo designativo do mundo interior, bem como do espaço de percepção humana, significando, portanto, seu subconsciente (HUANACUNI, 2010, p. 22). No tocante a sua perspectiva temporal, *Pacha* deve ser vista como a junção daquilo que a perspectiva epistemológica andina destaca acima, reconhece como as cinco formas de tempo, quais sejam, aquele tempo que é presente (*Jichapacha*), o tempo que é passado (*Nayrapacha*), aquele que é futuro (*Jutirpacha*) – o que até aí, partilha-se com a premissa de passado, presente e futuro, da forma eurocêntrica de identificar o tempo –, bem como o tempo que é intenso (*Sintipacha*) e o tempo que é eterno (*Wiñaypacha*). É daí que chegaremos à conclusão, assim como nos afirma Huanacuni, de que “é importante diferenciar as concepções a respeito da ideia de tempo entre o Ocidente e os Andes. Para o Ocidente o tempo é linear, vem de um passado, passa por um presente produto desse passado e vai para um futuro. No mundo andino o tempo é circular; se assume um presente, no entanto, que é contínuo, de modo que passado e futuro acabam se fundindo em um só ao final” (2010, p. 22 – *tradução nossa*). No mais, não podemos deixar de ressaltar que, caso o leitor tenha interesse de realizar uma análise mais crítica, a partir de uma perspectiva sul-latino-americana, acerca das construções teóricas que narram o modo de compreensão do tempo, tal como inerente aos processos sociais, bem como sua duração, produção e reprodução, sob os fundamentos de uma racionalidade ocidental, linear, causal e estrutural, recomenda-se ver TÁPIA, Luis. *Tiempo, Poiesis y Modelos de Regularidad*. In.: **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009, p. 177-192.

⁶¹¹ Para Estermann esse binarismo moderno-epistemológico, pode ser compreendido ao analisarmos a dualidade entre sujeito e objeto no pensamento de René Descartes – aquele que é um dos pilares da racionalidade moderno-ocidental – pois, segundo àquele nos afirma, “René Descartes e a física do século XVII só tiraram as últimas consequências do giro coperniano, ao estabelecer a divisória de águas entre a *res cogitans* e *res extensa*, um espírito livre, espontâneo, ativo e portador de direitos, por um lado, e uma matéria determinada, submissa, passiva e objeto de dominação, por outro lado. E isso, como sabemos, só foi possível graças ao dualismo antropológico e a condenação da natureza a mero meio de produção (Marx) ou campo de autor realização do espírito (Hegel)” (2013, p. 3 – *tradução nossa*).

⁶¹² Segundo Tápia, essa distância entre as estruturas nacionais do Estado moderno, e nossa contemporaneidade, pode ser identificativo de uma crise de correspondência, ou seja, um tipo de crise, por exemplo, vista na perspectiva boliviana antecedente aos movimentos constitucionais que ensejaram a constituição de 2009, e que ocorreu, neste cenário, “[...] entre o estado boliviano, a configuração de seus poderes, o conteúdo de suas políticas, por um lado, e, por outro, o tipo de diversidade cultural implantada de forma auto-organizada, tanto a nível de sociedade civil como de assembleia de povos indígenas e outros espaços de exercício da autoridade política que não formam parte do Estado boliviano, senão de outras matrizes culturais excluídas pelo Estado liberal desde sua origem colonial e toda sua história posterior. [...] Na Bolívia sempre houve uma relação de não correspondência entre as instituições políticas do Estado e a diversidade dos povos e culturas existentes no país” (2007, p. 48 e 50 – *tradução nossa*). Somente daí em diante, que se observou a necessidade da realização de um Pacto de Unidade Indígena Originário e Campesino durante a Assembleia Constituinte que deu origem a Constituição de 2009. Referido pacto, nestes termos, aparece reconhecido no art. 98, da citada Constituição boliviana de 2009, ao dispor acerca da importância de se salvaguardar a interculturalidade entre os diferentes, ou seja, a interculturalidade ínsita à diversidade, determinando, a partir de então, que “[...] a interculturalidade é o instrumento para a coesão e a convivência harmoniosa e equilibrada entre todos os povos e nações. A interculturalidade terá lugar com respeito às diferenças e na igualdade de condições”. Para que o leitor realize uma análise histórica da formação boliviana, de suas revoluções insurgentes, desde os movimentos dos

das estruturas estatais nacionais daí decorrentes, àquilo que os tempos sombrios atuais nos impõem dia após dia.

Outrossim, conforme analisamos acima, para as culturas indígenas e camponesas de matriz andina sul-latino-americanas, ao se embasarem em saberes e conhecimentos ancestrais, podemos identificar a existência de forças relacionais⁶¹³ que são

mineiros das décadas de 1950 e 1960, até os debates acerca da possibilidade, ou não, de privatização da água, no início deste século, ver LINEIRA, Álvaro Garcia. **A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. São Paulo: Boitempo, 2010^a. Cap. III e IV.

⁶¹³ Sendo assim, a partir de uma visão ecosófica, podemos compreender a existência de outros pilares, tais como o princípio da correspondência, que diz respeito ao fato de que se acredita que o macrocosmos se reflete no microcosmo, ou seja, “[...] a ordem cósmica da pachasofia (*hanaq/anax pacha* – espaço de cima) encontra seu reflexo (correspondência) na ordem ecosófica do extrato vivencial do ser humano (*kay/aka pacha* – espaço do aqui e agora). A ecosofia é o cuidado e a conservação do equilíbrio cósmico e espiritual a nível do manejo de recursos, o aproveitamento dos meios de produção (terra, minerais, ar, água, mão de obra) e dos costumes de consumo” (ESTERMANN, 2013, p. 7 – *tradução nossa*), ou seja, “o princípio da correspondência questiona a validade universal da causalidade física, o nexos entre micro e macrocosmos não é causal em sentido mecânico, senão simbólico-representativo” (ESTERMANN, 2014, p. 4 – *tradução nossa*). De outro lado, no tocante ao princípio da complementariedade, podemos perceber que “de início, este princípio sempre se expressa em termos de sexualidade, ou seja, como complementariedade entre o feminino (esquerda) e o masculino (direita)”. Contudo, é preciso destacar, que “a nível ecosófico, tanto a produção como a distribuição e reprodução de bens e serviços, a divisão do trabalho e os hábitos de consumo se devem orientar por esse princípio da complementariedade. Nos Andes, normalmente são as mulheres que pastoreiam o gado, o que tem uma conotação masculina, enquanto os varões aram a terra e semeiam por que a *Pachamama* é claramente feminina” (ESTERMANN, 2013, p. 7 – *tradução nossa*). Desse modo, “céu e terra, sol e lua, homem e mulher, claridade e escuridão, dia e noite, bondade e maldade, coexistem para o pensamento andino de maneira inseparável. O verdadeiro ente, é dizer, da relação é uma união de oposições, um equilíbrio dialético ou dialógico” (ESTERMAN, 2014, p. 4-5 – *tradução nossa*). A seu turno, o princípio da reciprocidade diz respeito ao fato de que “[...] cada ato corresponde, como contribuição complementar, um ato recíproco. Este princípio não só regerá as inter-relações humanas (entre pessoas ou grupos), senão em cada tipo de interação, seja esta infra-humana, entre o ser humano e a natureza, ou seja, entre o humano e o divino”, desse modo, “através da reciprocidade, os atores (humanos, naturais e divinos) estabelecem uma justiça cósmica como normatividade subjacente às múltiplas relações existentes. Por isso, a base do princípio da reciprocidade é a ordem cósmica (e sua relacionariedade fundamental) como um sistema harmonioso e equilibrado de relações” (ESTERMANN, p. 5 – *tradução nossa*). Assim sendo, podemos observar a partir dessas premissas, que o princípio da reciprocidade, portanto, “[...] e sua forma geral, expressará a justiça equilibrada na inter-relações e transações de conhecimento, saberes, bens, serviços, dinheiro e deveres. A trilogia ética andina – *ama suwa*, *ama llulla*, *ama qella* [não seja ladrão, não seja mentiroso, não seja preguiçoso] – expressa de modo concentrado este princípio a nível da ética social” (ESTERMANN, 2013, p. 7 – *tradução nossa*). Por fim, no tocante ao princípio da ciclicidade, Estermann nos destacará que por tal princípio poderemos “[...] sustentar que a *pacha* (espaço-tempo) se manifesta em forma de uma espiral, uma sucessão periódica de ciclos regidos pelos ritmos astronômicos, meteorológicos, agrícolas e vitais. [...]. Cada ciclo se modifica mediante um *pachakuti* (literalmente: o retorno de *pacha*), um cataclismo cósmico que tem como objetivo restabelecer o equilíbrio dando a volver a ordem harmoniosa de *pacha*” (2013, p. 8 – *tradução nossa*). Acerca do que seja *Pachakuti*, necessário para compreendermos a reconstituição do pensamento indígena, especialmente na plurinacionalidade boliviana, Condori nos alerta para que “na história da criação do mundo que foi resgatada por Juan de Betanzos a luz antecede a escuridão, e a criação à destruição. *Qhun T’iki*, é o trovão cujo raio fecunda a vida, estabelece a ordem. A invasão e posterior colonização do país foi destruição, ao final da institucionalidade política, a perda da liberdade. Na cosmovisão *qulla*, o raio mata e devolve a vida, uma vida superior dotada de conhecimento e poder. É este o sentido de *Pachakuti*” (2015, p. 458 – *tradução nossa*). Para uma perspectiva complementar às essas

responsáveis por mover tudo o que existe, de modo que, de um lado, teremos uma força de natureza cósmica, ou seja, uma força divina, aquilo que vem do céu para os seres vivos, e, de outro lado, teremos uma força telúrica, aquela que nascendo da terra, formará todo o complexo do que se entende como a *Pachamama*.

A relacionariedade, portanto, é um dos pilares sob os quais podemos identificar a ruptura epistemológica entre o binarismo eurocêntrico e as epistemologias, indígenas e campesinas, de matriz andina, tal como estabelecido acima, sendo que, sobre essa perspectiva, é preciso identificar ainda que a mesma “[...] se manifestará, a nível cósmico, antropológico, econômico, político e religioso através dos princípios de correspondência, complementariedade, reciprocidade e ciclicidade” (ESTERMANN, 2013, p. 5 – *tradução nossa*).

É possível, portanto, percebermos que em referida matriz cultural andina, para essa racionalidade, essa cosmovisão, tudo aquilo que está presente em nossa realidade, seja de natureza orgânica ou inorgânica, acabará sendo identificado como algo que possui vida, pois será, neste sentido, de uma conversão das citadas forças que, no decorrer de todo o processo da vida, que as diferentes e diversas formas de vida surgirão.

Assim, todas essas diferentes formas de existir, acabam passando, necessariamente, a se relacionarem com o que nessa cosmovisão se entenderá como *Ayni*, ou seja, o equilíbrio, a complementariedade, haja vista o fato de que para eles é a diferença, a diversidade que, estando em equilíbrio, completará o sentido da vida, do *buen vivir* (HUANACUNI, 2010, p. 21 e 22) de modo que o papel do ser humano, nesse interim, será o de guardião da *Pachamama*.

Ou seja, por esse modo de ser e de viver andino, o ser humano não deve ser reduzido ao *homo faber* ou ao *homo consumens* – muito menos aos desígnios de um modelo econômico individualista, globalizado, estabelecido por (e a partir de) um mercado capitalista de consumo de massa – tal como nossa contemporaneidade, euro-norte-

construções, remete-se o leitor para SANTAMARIA, Ramiro Avila. *La Utopia Andina*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 159-165.

americana, de fundamentação neoliberal e, portanto, centrada nos interesses do referido mercado de consumo, tem nos modelado nas últimas décadas⁶¹⁴.

Mas, ao contrário, deverá se portar como “[...] *arariwa*, ou seja: cuidador ou guardião de *pacha* e de sua ordem cósmica”, haja vista o fato de ser compreender, através do olhar indígena e campesino andino das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, estruturadas por meio de um ideal plurinacional⁶¹⁵, que “[...] a única força

⁶¹⁴ Acerca da ruptura paradigmático-epistemológica proposta, nestes termos, pelas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, a partir das bases racionais destacadas, podemos compreender aquilo para o qual Zizek nos chama atenção, quando destaca que “a única maneira de romper com o poder de nosso sonho ideológico é confrontar o Real de nosso desejo que se anuncia nesse sonho. [...] Devemos confrontar-nos com o modo como a imagem ideológica [...] é investida de nosso desejo inconsciente, com o modo como construímos essa imagem para fugir de um certo impasse de nosso desejo” (1996b, p. 325). Neste sentido, podemos perceber que Zizek explica o referido sonho ideológico, como algo que está além de uma perspectiva viciada de nossa consciência, ou seja, de uma consciência falsa da realidade, o que é possível, sobretudo, para ele, a partir de uma representação ilusória dessa mesma realidade, já que a percebemos, desde o início, como ideológica. Portanto, “[...] uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos ‘não sabem o que fazem’” (1996, p. 306). Diante desse contexto, o diverso, o diferente, o outro, é aquele que nos possibilitaria alcançar um resgate do próprio eu que, encontra-se cada vez mais perdido naquilo que Zizek afirma ser um tipo de “fantasia da ideologia”, (1996a, p. 314). Segundo Zizek, a partir dessas suas perspectivas sobre o que chamou de sonho ideológico – o momento em que, cada vez mais o modelo de sociedade de consumo, centrado nos interesses do mercado capitalista global está nos inserindo, nossa contemporaneidade é lastreada pela referida fantasia da ideologia, uma vez que é nítido como, num contexto hegemônico, Norte global, as pessoas acabam se deixando identificar, em suas relações sociais, a partir de uma racionalidade ínsita às relações entre o sujeito e as coisas, a ponto de que as pessoas, contemporaneamente, não sabem mais o que, porque e como estão fazendo, mas, tão simplesmente, estão, continuam a fazer, de modo que, diante disso, concluíamos que “[...] a ideologia se consiste no próprio fato de as pessoas ‘não saberem o que estão realmente fazendo’, de terem uma representação falsa da realidade social a que pertencem (sendo a distorção produzida, é claro, por essa mesma realidade). [...], por traz das coisas, da relação entre as coisas, devemos identificar as relações sociais, as relações entre os sujeitos humanos. [...], no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que fazem, eles agem como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal” (ZIZEK, 1996a, p. 314 e 315).

⁶¹⁵ Ao escrever sobre o citado ideal plurinacional emergente das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, podemos identificar essa característica de ruptura paradigmática com o modelo de Estado nacional, fruto da estética moderna, formada a partir do estabelecimento, do centro à periferia, de uma identidade nacional, em Magalhães quando ele nos afirma que “[...] o Estado plurinacional deve ser visto como um modelo de ordem jurídica plural, diversa, democrática e tolerante [...]”, ou seja, é um tipo de Estado “[...] capaz de criar espaços de diálogo permanente, onde as partes envolvidas possam comparecer em condições de igualdade de fala, sem se submeterem a pseudo-imperativos valorativos, construídos por qualquer cultura e, dessa forma, possam efetivamente estabelecer uma agenda mundial de direitos capazes de ser universalizados” (2010, p. 203 e 204). Assim, podemos concluir, aprioristicamente, que o referido modelo de Estado plurinacional, tal como estruturado por meio da racionalidade andina ínsita as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, busca romper com a dependência – de matriz moderno-ocidental – ao mercado e ao capital e, via de consequência, ao seu principal motor de funcionamento, o consumo de massa, promovendo uma (re)aproximação de todos aqueles que, porventura estiverem sido levados para longe ou que foram marginalizados, subalternizados e encobertos por essa racionalidade eurocêntrica, para assumirem seus respetivos lugares nos centros de tomada decisão do Estado, pois, tal como nos destaca Wolkmer e Fagundes

que realmente produz algo, é a *Pachamama*, a Mãe Terra; o ser humano é transformador e facilitador desta produção que obedece aos princípios básicos da cosmovisão e filosofias andinas” (ESTERMANN, 2013, p. 6 – *tradução nossa*).

Assim, sobre essa racionalidade andina que fundamentará todo o recente debate – já que ainda estamos na primeira década, pós sua constitucionalização efetiva, através das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) – trazido e possibilitado a partir das assembleias constituintes e dos respectivos textos constitucionais destacados acima, podemos destacar o fato de serem premissas filosóficas, sociais, políticas e culturais, que não concebem nada como estático, haja vista entenderem que tudo está em um eterno movimento, um eterno *devir*.

E é por esse motivo, que a realidade constitucional e, via de consequência, estatal, extraída desse cenário teórico, de matriz indígena e campesina, dos Andes sul-latino-americanos, se estabelecerá através da busca pela efetivação do ideal por detrás da ideia de *buen vivir*⁶¹⁶, que, mesmo não tendo uma significação exata na tradução para o nosso idioma, pode ser entendido a partir da ideia de se *viver a vida com mais brilho*, um *viver a vida de forma plena*, um eterno viver, haja vista se realizar em uma realidade espaço-temporal entendida sempre como presente.

“[...] a insurgência política nos Andes e na Venezuela, demonstra uma postura de rompimento e transformação do paradigma estatal dominante; a partir da historicidade crítica, os sujeitos que foram coisificados e moldados à racionalidade externa homogeneizadora emergem no cenário político de exigibilidade das suas necessidades fundamentais, tomando o poder sob as variantes da mentalidade voltada aos interesses populares e com vista a absorver as complexidades, sem, contudo, uniformizá-las” (2011, p. 392).

⁶¹⁶ Ao discutir as bases epistemológicas sob as quais as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas buscarão efetivar um resgate, um desencobrimento, ou seja, a descolonialidade da diversidade, do diferente, do outro, Céspedes também destacará o fato de que para ele, referida busca pela ascensão da diversidade – que fora encoberta pelo centro hegemônico do poder global, moderno, uniformizador, homogeneizante e ideologizante, verdadeira estética do poder – se dará pelo reconhecimento e concretização de um *Buen Vivir*, que para ele deve ser entendido a partir do ideal, sobre o qual podemos perceber que “Viver bem é recuperar a vivência de nossos povos, recuperar a cultura da vida e recuperar nossa vida em completa harmonia e respeito mútuo com a mãe natureza, com a *Pachamama*, onde tudo é Vida, onde todos somos *uywas*, criados da natureza e do cosmos, onde todos somos parte da natureza e não há nada separado, onde o vento, as estrelas, as plantas, as pedras [...] são nossos irmãos, onde a terra é vida em si, bem como o lugar de todos os seres vivos (2010, p. 10 – *tradução nossa*). Diante desses termos, ainda é bom destacar, que o citado autor acabará concluindo, a partir de então, que essa racionalidade sul-latino-americana não buscará, num primeiro momento, falar, tão somente, em justiça social, pois, segundo ele, “[...] quando falamos de construir uma sociedade com justiça social, estamos falando unicamente das pessoas – humanos – e isso é excludente” (CÉSPEDES, 2010, p. 11 – *tradução nossa*).

Portanto, esse *buen vivir* andino (indígena e campesino) visa romper com a estética moderno-ocidental eurocêntrica da vida, da realidade, da sociedade e, principalmente, do Estado nacional e de seu sistema econômico, estabelecido, tal como discutido alhures, a partir das bases epistêmico-rationais do capitalista – num primeiro momento de corte liberal e, atualmente, neoliberal – haja vista que a “noção de bem viver despreza a acumulação como categoria central da economia, situando a vida nesta centralidade” (LEÓN T., 2010, p. 24).

Visa romper porque, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas recuperam, a partir de uma perspectiva descolonial-espaco-temporalmente, a importância da América Latina para o estabelecimento da racionalidade moderno-ocidental, bem como para sua universalização como paradigma a ser seguido por todos aqueles que buscavam civilizar-se – o que significava, em tal contexto, se europeizar.

De modo que, nestes termos, não se esquecem do fato de que a formação de uma identidade nacional e sua sobreposição aos povos originários de *Abya Yala*, bem como aos de imigração forçada, representa um “[...] processo pelo qual as identidades móveis e parcelares dos diferentes grupos sociais são territorializadas e temporalizadas no espaco-tempo nacional”, ou seja “[...] aos critérios de inclusão/exclusão que subjazem à socialização da economia e à politização do Estado, são conferidos uma duração histórica mais longa e uma maior estabilidade” (SANTOS, 1998, p. 8).

Podemos perceber aí, portanto, que a racionalidade moderna se iniciou como um modelo fenomenológico de encobrimento, subalternização e expulsão da diversidade, do diferente, do outro, o que se identifica por meio da construção de uma verdade – a identidade nacional eurocêntrica, de matiz europeu, universalizante, sacra e homogeneizante –, e se entende quando, nas palavras de Dussel, compreendemos a “invasão” europeia à América Latina e sua conseqüente conquista, através da formação, do estabelecimento e da difusão dessas referidas verdades, bem como de seu monopólio por parte do centro hegemônico do poder, pois segundo o citado autor

a invasão acabou. Os guerreiros foram derrotados. O mesmo acontecerá com os maias, com os incas de *Atahualpa*... até os confins da Terra do Fogo pelo Sul, ou até o Alaska pelo Norte, durante os anos que seguem. A modernidade se fez presente... emancipou os oprimidos dos astecas de serem vítimas de seus deuses sanguinários... e como um “Sexto Sol” que amanhece no horizonte da humanidade, um novo deus (o capital) inaugura um novo “mito sacrificial”, o “mito” de *Tlacaélel* dá lugar ao “mito” não menos sacrificial da “mão de um Deus” providente, que regulará automaticamente o mercado [...] (1994, p. 129 – *tradução nossa*).

Ademais, acerca do supracitado mecanismo ínsito à formação de uma identidade nacional, de uma estética a ser sobreposta através de uma cultura dominante sobre todas demais, tal como percebido no movimento de estruturação e afirmação histórica da modernidade ocidental, Santos nos lembra que “a inclusão tem sempre por limite aquilo que exclui. A socialização da economia foi obtida à custa de uma dupla dessocialização, a da natureza e a dos grupos sociais aos quais o trabalho não deu acesso a cidadania” (1998, p. 8).

E mais, que a partir de todo esse contexto, “conhecimentos, memórias, universos simbólicos e tradições diferentes daqueles que foram eleitos para ser incluídos e convertidos em nacionais foram suprimidos, marginalizados ou descaracterizados, e com eles os grupos sociais que os sustentavam” (SANTOS, 1998, p. 9).

Extraí-se daí, portanto, que o *buen vivir* andino não é somente uma utopia para o futuro das próximas gerações, mas, ao contrário, é uma constante realidade presente, o que pode ser percebido, mais especificamente, em Gargarella e Courtis (2009, p. 21), quando buscam demonstrar o aspecto de transição paradigmática estabelecido nas recentes Constituições de Equador (2008) e Bolívia (2009)⁶¹⁷, uma vez que visam promover uma ruptura com as tradições constitucionais da modernidade europeia.

⁶¹⁷ Sobre isso, não podemos deixar de destacar aquilo que Grijalva nos aponta ao discutir essas tendências constitucionais como um tipo de constitucionalismo intercultural, de fundamentação plurinacional, cujas bases estão fincadas em relações interculturais, que, ao romperem com a homogeneização e uniformização, descolonializam o poder – rompendo, assim, com as principais estruturas sob as quais se estabeleceu o Estado nacional a modernidade – o que, a partir de então, deverá ser visto como um modelo constitucional que “[...] é ou deve ser [...] baseado em relações interculturais igualitárias que redefinem e reinterpretam os direitos constitucionais e reestruturam a institucionalidade proveniente do Estado Nacional. O Estado plurinacional não é, ou não deve se reduzir, a uma Constituição que inclui um reconhecimento puramente cultural, [...], senão um sistema de foros de deliberação intercultural autenticamente democrática (2008, p. 50-51 – *tradução nossa*).

Tradições essas de fundamentação elitista, individualista, universalizante e homogeneizante, e que são, sobretudo, tal como nos lembra Magalhães (2012a, p. 13 e 14), fincadas num ideal de propriedade privada, individualizada e uniformizada, bem como, em um tipo ideal e único de família (um modelo heterossexual composto de homem, mulher e filhos), que deverá ser seguido – bem como, replicado – como o único padrão possível, haja vista ser identificado como a base sobre a qual o Estado e toda a harmonia social se estabelecerão.

Em relação a essa homogeneização e uniformização, destacadas como epítetos designativos do modo de ser moderno, ocidental e eurocêntrico, é preciso destacar também as palavras de Villoro quando esse reconhece que

a homogeneização da sociedade nunca consistiu, de fato, em uma convergência das distintas culturas, e modos de vida regionais em um que os sintetizasse, mas, ao contrário, se consistiu na ação de um setor dominante da sociedade que, desde o poder central, impôs sua forma de vida sobre os demais. Os novos Estados nacionais da modernidade se formaram a partir do programa decidido por um setor social que se propunha à transformação do antigo regime feudal para formar uma sociedade homogênea (1998, p. 29 – *tradução nossa*).

O referido *buen vivir*, portanto, trazido pelas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, pode ser visto e entendido, resumidamente, como uma espécie de busca, ou seja, uma que se dá por meio da descolonialidade⁶¹⁸ do ser em prol da construção de uma vida harmoniosa, de um modelo de vida que, a partir de então,

⁶¹⁸ Diante dessas premissas, Camacho concluirá que “por isso, descolonizar é começar a entender e praticar uma sociedade plural, diversa e multidimensional” (2010, p. 63 – *tradução nossa*). A seu turno, ao discutirem os impasses porventura emergentes de tais circunstâncias descolonializantes, Baez e Mezzaroba ressaltam, neste sentido, que “a solução para esse impasse não está, portanto, na tentativa de criação de uma moral universal”, tal como objetivado através de uma racionalidade uniformizadora e homogeneizante, ínsita a modernidade europeia e ocidental – que é a base epistemológica do Estado nacional – mas, ao contrário, está “[...] na utilização de um instrumento teórico que permita o diálogo entre diferentes morais, para, a partir daí, se extrair os pontos de contato que podem ser utilizados como fundamentos [...]” (2011, p. 255) dos direitos fundamentais. Em relação aos citados direitos fundamentais, cabe aqui destacar que “a nova constituição do Equador [...] vincula e relaciona os direitos sociais à noção andina de *sumak kawsay* ou *buen vivir*”, de modo que acaba eliminando “[...] as classificações tradicionais de direitos”, bem como “[...] elimina a clássica divisão de direitos civis, políticos e econômicos, sociais e culturais. Em seu lugar utiliza uma divisão puramente temática (direitos de participação, direitos de liberdade, etc.)”, de modo que, “[...] ao se referir aos direitos coletivos, a Constituição de 2008 os denomina “direitos da comunidade, povos e nacionalidades” (GRIJALVA, 2015, p. 135 – *tradução nossa*). A partir de então, Villoro aponta que “frente ao Estado nação homogêneo se abre agora a possibilidade de um Estado plural que se adéque a realidade social, constituída por uma multiplicidade de etnias, culturas e comunidades” (1998, p. 47 – *tradução nossa*).

esteja em constante construção, transformação, mutação (HUANACUNI, 2010, p. 18-20).

Acerca da descolonialidade do ser, destacada acima, podemos compreender que o citado processo de descolonização, iniciado através dos movimentos sociais, políticos, culturais e econômicos, que sustentaram – e sustentam – as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, deve ser visto, primeiramente, como um modelo epistemológico que passa a assumir, em todas as suas consequências, a realidade multicultural ou pluricultural, bem como plurilinguística do país em que se desenvolveu.

Haja vista que, a estrutura estatal nacional, inerente a modernidade europeia – algo que, como visto na primeira parte do trabalho, acabou sendo imposto pelo conquistador e colonizador europeu, aos povos do Sul global, especialmente, aos sul-americanos – funcionou, e ainda funciona, sob um modelo monocultural e monolinguístico, o que tem sido, desde sempre, muito eficaz para os grupos de poder que compõem a política tradicional.

A partir de todas essas discussões, portanto, espera-se que consigamos nos desprender da busca incessante, ínsita a contemporaneidade de nossos dias atuais, pela acumulação de bens e serviços, o que vem sendo entendido, através de um modelo epistemológico, político, econômico e social, de fundamentação neoliberal, como o centro nevrálgico de toda racionalidade sociocultural das pessoas em sociedade, uma vez que referida centralidade, deve ser dada e reconhecida somente à vida (LEÓN T., 2010, p. 23 e 24).

Assim, através dessa racionalidade, está se tentando efetivar uma recuperação na vivência dos povos, bem como a recuperação de uma perspectiva cultural ensejada na – e para a – vida que, tal como dito, será (re)construída tendo como sustentáculo, a premissa da necessária harmonia e respeito mútuo entre todos os indivíduos, mas,

principalmente, de um respeito ainda maior, do *Homem* frente à natureza⁶¹⁹ (CÉSPEDES, 2010, p. 10-11).

Diante do cenário que emerge das destacadas tendências constitucionais sul-latino-americanas e de suas bases epistemológicas interculturais, a identificação da diversidade de saberes, de conhecimentos e de sentidos, ínsitos ao *homo sapiens*, nos permitirá concluir que a ignorância, a selvageria e a barbaridade, que um dia justificou, bem como, legitimou as condutas colonizadoras – e, quando necessárias, *epistemicidas* – do conquistador e invasor europeu, destinadas à imposição de um *modus vivendi* eurocêntrico aos povos originários de *Abya Yala* – e àqueles, posteriormente, de imigração forçada – só podem, a partir de então, serem vistas e entendidas, como um modo desqualificado de *ser* ou de *se fazer* algo, ao se dar num sentido de “[...] quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece” (SANTOS, 2007, p. 25-26).

Ao observarmos a necessidade de buscar, de um lado, a promoção de uma viragem epistemológica, identificada aqui, a partir da realidade sul-latino-americana ínsita às novas tendências constitucionais daí decorrentes e, de outro, a partir do reconhecimento de um modelo estatal plurinacional, percebido como primeira alternativa para um tipo *novo* de *Estado* – ou de algo que lhe seja diferente, mas cujo símbolo designativo-conceitual, ainda não nos fora apresentado⁶²⁰ – no século XXI,

⁶¹⁹ Tal perspectiva epistêmica corroborará o que Céspedes busca nos propor quando diz para forjarmos nossa “[...] compreensão, cooperação e os laços de irmandade entre nossos respectivos povos, nações e Estados soberanos, para fazer deste novo milênio, um milênio para defender a vida e salvar o planeta Terra, para salvar a humanidade, respeitar e defender a *Pachamama* [...]” (2010, p. 13 – *tradução nossa*). O debate sobre a transformação dessa relação entre o Homem e a natureza também é destacado por Gudynas ao visualizar o que chama de *giro ecocêntrico* que, segundo ele, aparece proposto pelos fundamentos teóricos sob os quais se estruturou a Constituição do Equador de 2008, a partir de um ideal de promoção de uma sustentabilidade super-forte – e que aparece, nestes termos, reconhecida como direitos da natureza, nos arts. 71-74, da referida Constituição equatoriana de 2008 –, ou seja, um tipo de sustentabilidade cujo objetivo é proteger e reconhecer os valores que são inerentes a natureza, mesmo que esses, porventura, possam estar em descompasso com os ideais humanos (2010, p. 50-53).

⁶²⁰ Essa dificuldade conceitual para além do epíteto designativo Estado, está no fato, por exemplo, daquilo que Chivi Vargas nos chama atenção, qual seja, da ideologia liberal, burguesa, ínsita a modernidade eurocêntrica, ter introduzido nomes, conceitos, ideias, que são muito difíceis de serem rompidos ou, lado outro, de identificarmos algo que tenha o mesmo sentido – ou sentido diferente – mas a partir de um designativo que não seja de origem hegemônica, pois, tal como o citado autor diz, “não há dúvida, a ideologia liberal ganhou uma grande batalha; a de legitimar sua verdade como a única verdade válida, tanto que hoje é impossível falarmos de um Estado democrático, de suas garantias individuais, direitos humanos, poderes do Estado e limites do mesmo, sem tocarmos no tema de uma Constituição Política” (2015, p. 218 – *tradução nossa*).

assim como assevera Glissant, identificamos que em nossa contemporaneidade “[...] estamos num momento da vida [...] no qual o ser humano começa a admitir a ideia de que ele mesmo é um perpétuo processo, que não é um ser, mas um fazer-se, e que, como tudo o que se está fazendo, muda⁶²¹” (2002, p. 29 – *tradução nossa*).

Contudo, por mais que tenham ocorrido muitas mudanças políticas, sociais, econômicas e, até mesmo, culturais, durante todo esse lapso temporal compreendido pelos últimos cinco séculos de afirmação histórica do *modus vivendi* europeu, não podemos nos esquecer, que as bases epistemológicas modernas, ínsitas ao capitalismo global, mercadocêntrico e neoliberal, por exemplo, continuam a sustentar o modo como vivemos e nos relacionamos com as demais pessoas em sociedade e, sobretudo, com a natureza – o que acaba gerando sua patrimonialização.

⁶²¹ Ou seja, é aquilo que Glissant destaca quando diz que “não necessito compreender o *outro*, quer dizer, reduzi-lo ao modelo de minha própria transparência, para viver com esse *outro* ou construir algo com ele” (2002, p. 72 – *tradução nossa*). Diante desse contexto, podemos extrair o processo de formação daquilo que Dussel chamará de uma ética da libertação, pois, segundo ele, ela é um tipo de atitude ética que se estrutura e se concretiza a partir da defesa – bem como, da promoção ao *status* de relevância política, social, econômica e cultural – da alteridade existente em nossa contemporaneidade, atualmente. E mais, é um tipo ético-libertário, dentre outros aspectos, capaz de promover a ruptura epistemológica necessária com o padrão hegemônico de dominação a partir do Estado nacional, tal como entendido e universalizado pela modernidade eurocêntrica, o que, segundo o citado autor, pode ser compreendido e percebido através das bases racionais de estruturação e afirmação histórica das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas e seu novo ideal plurinacional, uma vez que “a ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, em épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas minorias da humanidade excluídas da globalização, na presente ‘normalidade’ histórica vigente. As éticas filosóficas mais em moda, as *Standards* e até as que têm algum sentido crítico, com pretensão de serem pós-convencionais, são éticas de minorias (claro que de minorias hegemônicas dominantes, as que têm recursos, a palavra, os argumentos, o capital e os exércitos) que, frequentemente, podem cinicamente ignorar as vítimas, os dominados e afetados-excluídos das ‘mesas de negociação’ do sistema vigente, das comunidades de comunicação dominantes; vítimas sem direitos humanos promulgados, não percebidos pelos *ethos* de autenticidade e sob o impacto da coação legal e com pretensão de legitimidade” (2012, p. 15). Portanto, devemos ter sempre em mente que “o mundo é um pluriverso político, cultural e cognitivo. A vida se organiza e experimenta de vários modos. Se produz conhecimento através de uma diversidade de estratégias, de processos de imaginação, que permite compreender as diversas dimensões da natureza e a nós como parte dela. Não só existe uma pluralidade de formas de conhecimento que corresponde a diversidade de culturas, mas, também, no interior de cada cultura se desenvolve uma pluralidade de formas de pensamento. Neste sentido que as prestações de verdade que se esgrigem em qualquer cultura acabam sendo uma forma de desconhecimento da diversidade constitutiva de sua forma de vida, ademais se convertem em um ato nos mais diversos âmbitos, desde o estudo dos processos da natureza em sentido amplo, aos processos sociais e políticos. A modernidade tem contido em sua história as pretensões da verdade universal através de religiões monoteístas assim como a partir da estrutura de legitimação e validação das formas de conhecimento que se tem desenvolvido com a noção de ciência, bem como também tem contido uma ploriferação de estratégias teóricas que sustentem essa pretensão de universalidade assim como outras que, de fato, vêm mostrando que não há um único modo de pensar e conhecer” (OLIVÉ e OUTROS, 2009a, p. 13 – *tradução nossa*).

O problema da patrimonialização da natureza, tal como destacado, pode ser visto e entendido, de modo distinto, ao se perceber, por exemplo, a premissa sustentada pela Constituição do Equador de 2008, em se preocupar com os direitos da natureza – a ponto de estabelecer como objetivo constitucional, resguardar *parte* (senão a totalidade) dos *bens* naturais que se tem acesso hoje, de modo que se garanta às futuras gerações a mesma possibilidade – é o que embasou o constituinte equatoriano para, no art. 275⁶²² do citado texto constitucional, determinar que todo desenvolvimento e progresso equatoriano, deverá observar o *bem viver*, intrínseco ao ideal indígena e campesino, identificado pelo epíteto do *Sumak Kawsay*.

Uma das marcas inerentes aos movimentos sociais, campesinos e indígenas⁶²³, de onde emergem as bases fundantes das tendências constitucionais que temos analisado neste momento do trabalho e sob as quais identificamos um tipo único de transição, de ruptura – pois consideramo-las o primeiro exemplo da mudança paradigmática entre um tipo de Estado nacional moderno, estabelecido e estruturado nos últimos cinco séculos, e um tipo novo (de Estado ou daquilo que lhe venha substituir nos próximos séculos) – com a racionalidade instrumental e burocrática

⁶²² O citado dispositivo normativo da Constituição equatoriana ressaltado acima, diz que “[...] o bem viver requererá que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades gozem efetivamente de seus direitos, e exerçam responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito a suas diversidades, e da convivência harmônica com a natureza”. Ressalta-se também, que o art. 318, da mesma Constituição de 2008, garantirá, na mesma linha ecocêntrica, o direito à água, reconhecido como um tipo de patrimônio nacional de base estratégica; reconhecidamente de uso público-comunitário, de modo que sob tal direito, não serão admitidas, dentre outras decisões, sua privatização. No mesmo sentido das novas tendências constitucionais descritas acima, especialmente, aquelas sobre a proteção da natureza, Tápia analisará também, como o constitucionalismo boliviano, tal como estabelecido pós Constituição de 2009, discute a nacionalização dos hidrocarbonetos bolivianos, uma vez que, segundo ele, “[...] na Bolívia a política de nacionalização não tem a ver basicamente com uma política de identidade, mas, também, com a dimensão do controle local dos recursos naturais, ou seja, com a soberania sobre o território e suas riquezas; é uma questão, sobretudo, político-econômica”. [...]. Assim, “a experiência boliviana de nacionalização consistiu no controle estatal da propriedade, da produção e da comercialização desses hidrocarbonetos” (2007, p. 59 – *tradução nossa*), pois entende-se que, estando o Estado estruturado sob uma racionalidade plurinacional, *quéchua* e *aymara*, cuja existência só faz sentido se se conduzir rumo ao *buen vivir*, ele terá melhores condições de proteger os interesses de *Pachamama* e dos bolivianos, do que as forças empresariais multinacionais que desconhecem tal epistemologia.

⁶²³ Acerca dos citados movimentos sociais, não podemos nos esquecer, que “a ideia de Estado Plurinacional é produto de vários processos de luta e de uma acumulação histórica, que criou as condições de possibilidade da assembleia constituinte e da reforma do Estado. Neste sentido, o Estado plurinacional é algo que não se pode definir sem tomar conta a história de constituição de sujeitos, de lutas e a forma específica em que essas forças tem imaginado e desenhado, ou seja, tem feito propostas sobre o Estado plurinacional. A sua vez, o Estado plurinacional é algo que se pode discutir em relação a história da teoria política e a história de construção e reforma dos Estados modernos” (TÁPIA, 2015, p. 481 – *tradução nossa*).

inerente à estética moderna, ocidental do Estado-nação, pode ser percebido em seu cunho democrático.

Esse é o mesmo entendimento de Wolkmer e Fagundes quando destacam, como marca fundamental dos citados movimentos sociais, políticos e culturais, o fato de, segundo eles, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas terem sido conduzidas por movimentos indígenas e camponeses que buscam a refundação do Estado latino-americano através da ascensão, reconhecimento e concretização das características de nosso continente, de modo que “[...] surgem da exigência histórica por espaço democrático⁶²⁴, congregando interesses a partir do abandono da posição de sujeitos passivos na relação social com os poderes instituídos” (2011, p. 395).

Isso é o que Santos irá chamar de *Demodiversidade* (2007, p. 47), um tipo de democracia intercultural que se apresenta a partir de duas características principais,

⁶²⁴ Assim, podemos concluir a partir dessas premissas, que uma das principais apostas das referidas tendências constitucionais em nosso continente Sul global, vem a ser a “busca por instrumentos que recomponham a perdida (e nunca alcançada) relação entre a soberania e o governo. É o que a Constituição da Colômbia de 1991 denomina de ‘formas de participação democrática’, no Equador de 1998 se denomina governo participativo, na Venezuela e Bolívia recebe o nome de democracia participativa, e no Equador em 2008, participação na democracia” (PASTOR e DALMÁU, 2013, p. 4 e 20 – *tradução nossa*). Assim, quando analisamos o Estado plurinacional que se projeta das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, observamos que o mesmo busca romper com um sentido de afastamento democrático da diversidade dos centros de tomada de decisão, uma vez que a “[...] sua proposta não é hegemônica, mas, ao contrário, defende e constrói espaços de diálogos não hegemônicos para a construção de consensos. Como resultado do diálogo não há um argumento vencedor, nem uma fusão de argumentos, mas a construção de um novo argumento”. Sendo assim, não se almeja nenhum tipo de uniformização, mas, pelo contrário, a plurinacionalidade e as tendências constitucionais que lhe dão sustento, “partem da compreensão de um pluralismo de perspectivas, um pluralismo de filosofias, de formas de ver, sentir e compreender o mundo, logo, também, de um pluralismo epistemológico [...]. Não falaremos mais de argumento vitorioso ou de melhor argumento, o diálogo não será interrompido pela votação e a conquista da maioria, e, logo, não serão necessários mecanismos contra majoritários onde a regra será o permanente diálogo não hegemônico com fins de construir consensos sempre temporários. Na democracia majoritária representativa moderna a votação interrompe cada vez mais cedo o debate (não há muito tempo para o diálogo) de forma que em muitas circunstâncias só restou o voto sem debate” (MAGALHÃES, 2012a, p. 14-16). Por fim, ressalta-se, que a plurinacionalidade busca destacar a premissa sob a qual identificamos o fato de que, a longo prazo, devemos construir um tipo novo de cultura democrática, ou seja, um modelo que seja centrado na participação popular. E mais, onde as pessoas realmente queiram, ativamente, participar da tomada de decisão em sociedade, haja vista entendermos aqui, à luz das tendências constitucionais que sustentam a plurinacionalidade, que uma democracia, de corte participativo, ao ser, de fato, garantida e concretizada pelo texto constitucional, deve ser vista como um importante passo para o pleno desenvolvimento epistemológico de uma nação (HERNANDEZ, 2013, p. 101). Segundo Fajardo, essa construção está presente na Constituição da Bolívia de 2009, quando “[...] reconhece simultaneamente várias formas de participação política, incluindo as formas clássicas, representativa (através do voto), mas também formas de participação direta (plebiscito e referendo) e novas formas de participação, como a democracia comunitária, isto é, o reconhecimento de formas de eleição e exercício da autoridade indígena de acordo com seu próprio direito e procedimentos” (2015, p. 50 – *tradução nossa*).

quais sejam, a primeira, de um lado, que está restrita ao fato de “possuir diferentes formas de deliberação democrática [...] diversidade de democracia ou democracia de vários tipos”, e de outro, a segunda, percebida em relação ao fato de ser um tipo de democracia que se efetiva através de uma descolonialidade do poder, possuindo, assim, “formas de ação afirmativa e discriminação positiva” (SANTOS, 2007a, p. 42 – *tradução nossa*).

Essa democracia intercultural pode ser melhor entendida ao partimos de um contexto plurinacional, visto que, segundo Mamani, as premissas plurinacionais reconhecem e valorizam as várias “[...] formas de democracia existentes no país: a democracia comunitária, a democracia deliberativa, a democracia participativa, que nutrem e complementam a democracia representativa, promovendo um verdadeiro exercício democrático intercultural” (2014, p. 7 – *tradução nossa*).

Portanto, podemos compreender diante desse contexto, que tal entendimento está intimamente relacionado com o atual momento civilizacional do ser humano em seu contexto global, pois, ao se projetar uma visão intercultural, que seja suficientemente capaz de ser identificada como o caminho para a substituição da matriz racional, epistemológica, social e política, fruto da modernidade ocidental, homogênea, estruturada e universalizada por meio da ascensão de um Estado nacional, necessariamente, deveremos implicar uma não-homogeneidade – cultural, política, social e étnica –, bem como, uma não-imposição cultural.

A ponto, a partir de então, de conseguirmos preservar uma visão diversificada das mais variadas formas de vida que a pluralidade, ínsita aos seres humanos, seja capaz de projetar – desde que se deem harmoniosamente, seja na relação entre as pessoas em sociedade, seja em relação ao todo sob o qual o universo cósmico da *Pachamama* se estabelece (DEL’OLMO, 2006, p. 51).

A pluralidade, portanto, é um dos pilares sob os quais as novas tendências constitucionais aqui debatidas irão se estabelecer e difundir⁶²⁵, pois, tal como discutido

⁶²⁵ Sobre esse assunto, podemos perceber que “com as flamantes Constituições do Equador e da Bolívia é possível que esteja se formando um novo paradigma constitucional cujo cerne pode ser essa categoria normativamente nova de Estado plurinacional, algo a mais do que pluri ou multicultural. A

quando analisamos o pluralismo epistemológico, a diversidade – ínsita ao ideal da pluralidade – deve ser vista como um dos principais elementos característicos da contemporaneidade humana, a ponto da plurinacionalidade desdobrar tal premissa epistêmica, estruturando nas mais recentes bases constitucionais dos Estados sul-latino-americanos – Equador (2008) e Bolívia (2009) –, tal como já discutido, o pluralismo jurídico⁶²⁶.

Mas nem tudo são flores, ou facilidades, uma vez que para a ascensão de uma perspectiva como essa, será preciso estar preparado para as contrarrespostas política, social, econômica e cultural do centro hegemônico, seja através da

plurinacionalidade não reconhece somente a diversidade cultural da cidadania e as necessárias relações de interculturalidade em seu seio, com toda a importância que isso em si já tem, uma vez que costuma envolver o respeito não apenas de cultura, mas também, como expressão sua no caso indígena, de comunidade e jurisdição. A plurinacionalidade, além disso, assume a composição mais constitutivamente plural da cidadania em tais termos realistas, quando existem povos indígenas, de nações variadas, podendo interessar, assim, a todo o sistema constitucional a partir de seu momento constituinte” (CLAVERO, 2015, p. 112).

⁶²⁶ Sobre o pluralismo jurídico destacado, Hoekema ressalta que a “[...] modernidade de hoje reclama um pluralismo jurídico não só de fato, senão oficialmente reconhecido” (2015, p. 265 – *tradução nossa*). Assim, ao discutirem o citado pluralismo jurídico, Wolkmer e Fagundes nos apontam que “[...] o pluralismo do Direito tende a demonstrar que o poder estatal não é a fonte única e exclusiva de todo o Direito, abrindo escopo para a produção e aplicação normativa centrada na força e na legitimidade de um complexo e difuso sistema de poderes, emanados dialeticamente da sociedade, de seus diversos sujeitos, grupos sociais, coletividades ou corpos intermediários” (2011, p. 374). Ademais, ao analisarmos, a título de exemplo, a Constituição boliviana de 2009 (CB/09), acerca do pluralismo jurídico presente em seu texto, percebemos que ali se encontra uma grande inovação no tocante ao Poder Judiciário, qual seja, o igualitarismo jurisdicional, uma vez que o Poder Judiciário boliviano passará a ser exercido através de jurisdições que não se sobrepõem (art. 189, I e II, da CB/09) – uma justiça entendida como comum e uma justiça identificada como indígena, originária e campesina. Em relação a justiça indígena, nos termos dos arts. 190, I, e 191, I, da CB/09, a mesma será exercida por suas autoridades, ou seja, aplicará e respeitará seus princípios e valores culturais, normas e procedimentos próprios, desde que, contudo, não venham a contradizer as normas presentes no texto constitucional. A partir de então, é necessário destacar que também haverá uma espécie de Tribunal Constitucional Plurinacional, identificado como responsável pela salvaguarda da Constituição de 2009, bem como por solucionar qualquer conflito que possa vir a ocorrer entre as jurisdições comum e a indígena, tendo sido eleitos os membros que comporão esse tribunal constitucional plurinacional, mediante sufrágio universal (art. 198, da CB/09). Por fim, frente ao sistema plurijurídico estabelecido pela CB/09 atualmente a Bolívia conta com 36 sistemas jurídicos diversos entre si, reafirmando, assim, sua abertura acerca de sua individualidade monojurídica do Estado nacional moderno, face ao diálogo a partir da pluralidade e de sua cosmovisão intercultural, inerente, sobretudo, aos povos indígenas e campesino, de matriz andina. Contudo, não podemos deixar de observar as críticas apontadas, neste ponto, por Assies ao destacar a possibilidade de que o pluralismo jurídico passe a ser identificado e realizado como um instrumento de dominação e domesticação dos subcampos jurídicos, pois, segundo ele “quando falamos do direito indígena, nos referimos a um subcampo que tem dinâmicas relativamente autônomas, surgidas da articulação específica dos três dispositivos operativos do direito. O subcampo é circunscrito de alguma maneira e é precisamente sua natureza circunscrita o que nos permite falar de direito indígena como algo diferente” (2015, p. 295 – *tradução nossa*), de modo que com a legalização do pluralismo jurídico, é possível que se “[...] fortaleça os efeitos contaminadores no sentido de uma burocratização das estratégias de argumentação e de pressão para a codificação e regulação. Em outras palavras, a legalização bem pode ser um dispositivo da tecnologia do poder, da dominação e da domesticação” (ASSIES, 2015, p. 307-308 – *tradução nossa*).

desqualificação de seus líderes políticos, seja através da utopização de suas bases e fundamentos epistemológico-rationais.

Lineira, a partir de então, concluirá, que aquilo que vem ocorrendo em matéria constitucional e de formação plurinacional, enquanto novo modelo sul-latino-americano para o Estado, sobretudo, a partir da realidade boliviana⁶²⁷, não pode ser compreendido como um modo simples de transformação das elites dominantes do poder estatal, mas, ao contrário, deve ser visto como um exemplo de descolonialidade do poder, ou seja, “[...] uma autêntica substituição da composição da classe dominante do poder do Estado, cuja radicalidade é diretamente proporcional à distância dessa mesma classe e, em particular, cultural entre o bloco social emergente e o bloco social substituído” (2010, p. 19 – *tradução nossa*).

Ademais, acerca da construção, através da formação de um Estado plurinacional, tal como o boliviano estabelecido pela Constituição em 2009, Santos destacará que foram os três eixos onde se debateu, segundo ele, no âmbito da Assembleia Nacional Constituinte, citado texto constitucional, quais sejam, “a demanda de se constitucionalizar o Estado boliviano como Plurinacional, a proposta de reordenamento territorial para o país e a defesa da terra e do território das comunidades, povos e nações indígenas originárias e campesinas” (2009, p. 191 – *tradução nossa*).

Por fim, não podemos deixar de reforçar, a partir de então, a importância, bem como as dificuldades enfrentadas pela referida Assembleia Constituinte, tal como destacam

⁶²⁷ Contudo, sobre esse momento histórico boliviano, não devemos nos esquecer, tal como ressalta neste mesmo sentido Lineira, que “o Estado boliviano, em qualquer de suas formas históricas, caracterizou-se por ignorar, por exemplo, os indígenas como sujeitos coletivos detentores de prerrogativas governamentais” (2010, p. 285). Sendo assim, todas aquelas construções nacionalistas, inerentes ao *modus vivendi* eurocêntrico moderno-ocidental e colonizador do europeu e que foram impostas à realidade dos habitantes originários da *Abya Yala*, devem ser entendidos por nós, como verdadeiros exemplos de unificação, uniformização e homogeneização político-cultural. Ou seja, devemos compreender, portanto, que tais modelos racionais acabaram se sustentando por todo Sul global e, sobretudo, pela América Latina – especialmente, na Bolívia – através de processos de retenção e redistribuição do capital excedente – fosse ele um capital de base industrial e/ou mercantil – apenas para uma parte, muito pequena, da sociedade, representada, num primeiro momento da história boliviana, diga-se de passagem, pelas famílias europeias advindas às colônias para lhes desfrutar enquanto grandes proprietários de terra, e que, atualmente, continuam a dominar o capital nacional através de um complexo industrial, financeiro ou de empresas multinacionais – dentre outras (LINEIRA, 2010, p. 284-285).

Pastor e Dalmau ao nos relembrar do citado cenário, bem como ter em mente a relevância e o papel de todas as movimentações sociais, políticas, culturais e, até mesmo religiosas, durante os anos que lhe antecederam, enquanto instrumentos de legitimação para a construção de um novo paradigma, de cariz plurinacional, a ser levado ao Estado, fato esse que, segundo eles, representará um dos principais exemplos de transformação institucional que a humanidade contemporânea já experimentou, e que pode ser entendida como o fruto de uma “[...] simbiose entre os valores liberais e os indígenas [...]” (2013, p. 11).

A viragem epistemológica e descolonial a partir do Sul global, especialmente, a partir do contexto político, social e cultural sul-latino-americano de matriz indígena e campesina andina, portanto, nos permitirá identificar um processo de descolonialidade do poder, do ser, do saber e da vida como um todo, através da afirmação constitucional – o que em si, já carrega muita força simbólica⁶²⁸ – de um *buen vivir*, já que “[...] hoje o bem viver só pode ter sentido como uma existência social alternativa, como uma Des/Colonialidade ou redistribuição do poder” (QUIJANO, 2010a, p. 1 – *tradução nossa*).

Neste ponto das discussões sobre as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, para Quijano precisamos lutar por caminhos alternativos ao modo de ser, pensar e fazer eurocêntrico – e, atualmente, neoliberal, consumista, globalizado e mercadológico-capitalista – a ponto de compreendermos que a

[...] defesa da vida humana e das condições de vida no planeta vão se constituindo num sentido novo das lutas de resistência da imensa maioria da população mundial. E sem subverter e desintegrar a colonialidade global do poder e seu capitalismo colonial/global, hoje em seu período mais predatório, essas lutas não poderão avançar para a produção de um sentido histórico alternativo ao da Colonialidade-modernidade-eurocêntrica (2010a, p. 6 – *tradução nossa*).

⁶²⁸ Acerca do simbolismo constitucional, para além do que fora exposto acima, podemos entender que “as constituições são, sobretudo, material simbólico que opera em um campo jurídico no qual diferentes forças sociais e políticas lutam pela apropriação do sentido de seus textos. [...]. Significa, [...] que a realidade do direito é uma realidade comunicacional e em disputa, onde participam diferentes tipos de atores dotados de capitais diferentes (técnico-jurídico; social, econômico, etc.) e desiguais em termos de poder” (VILLEGAS, 2015, p. 235 – *tradução nossa*).

Isto posto, observamos que se de um lado a colonialidade global do poder surgiu com a conquista de *Abya Yala*, tal como debatido ao discutirmos a formação do *modus vivendi* moderno-ocidental, inerente ao Norte global; de outro, seu caminho alternativo descolonial, surge através dos supracitados movimentos políticos, sociais e culturais andinos, de matriz campesino-indígenas, nessas mesmas *terras férteis e abundantes*, já que tais movimentos⁶²⁹ representam “[...] o mais definido sinal de que a colonialidade do poder está em sua crise mais grave desde sua constituição a 500 anos” (QUIJANO, 2014j, p. 648 – *tradução nossa*).

Assim, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, retiradas do contexto social, político e cultural andino, nos faz perceber a existência de uma crise derradeira ao padrão eurocêntrico do poder, uma crise, tal como visto, do modelo estabelecido colonialmente, através da afirmação histórica de um Estado nacional, de uma democracia representativa, de um constitucionalismo liberal e de um modelo financeiro capitalista, centrado nos interesses do mercado e identificado por uma identidade⁶³⁰ nacional, a ponto de falarmos no estabelecimento de um modelo estatal plurinacional.

Após termos feito um apanhado, mesmo que breve, das principais características epistemológicas do *modus vivendi* andino, a partir do qual vem se estabelecendo as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, destacados acima, precisamos, a partir de então, buscar subsídios para identificarmos como tem se dado todo o processo de afirmação dessas premissas, apontando inclusive, quando necessário, possíveis distinções entre os estudiosos do tema.

⁶²⁹ Ao discutir os citados movimentos indígenas, não podemos deixar de destacar as palavras de Quijano sobre eles, uma vez que o mesmo identifica que “não existe, na realidade, um movimento indígena, salvo em sentido abstrato e nominal. E seria contraproducente pensar que o termo indígena significa algo homogêneo, contínuo e consistente. Assim como a palavra índio serviu ao colonizador como um tipo de identificador comum de muitas, diversas e heterogêneas identidades históricas, para impor a ideia de raça e como mecanismo de controle e de dominação que facilitaria a divisão do trabalho explorado, a palavra indígena, não obstante ser testemunha do rechaço da classificação colonial e de reivindicação de identidade autônoma, não só é uma liberação da colonialidade, senão, tampouco, indica nenhum processo de homogeneização, apesar de que, sem dúvida, dissolvidas as antigas identidades, a homogeneidade é, agora, maior que antes” (2014j, p. 660-661 – *tradução nossa*).

⁶³⁰ Sobre o debate acerca da identidade, podemos perceber que “[...] a maior parte da literatura se refere ao tema da identidade, como algo demonstrativo da infinitude do discurso sobre a cultura, a multiculturalidade, a hibridez cultural, etc., enfim, da sempre crescente família de termos que envolvem a questão da identidade para mantê-la longe das questões do poder” (QUIJANO, 2005, p. 1 – *tradução nossa*).

Para tanto, assim como proposto por Fajardo (2011; 2015), compreendemos aqui os ciclos da recente afirmação histórica das citadas tendências constitucionais sul-latino-americanas, a partir de três momentos de afirmação⁶³¹.

Mas antes, é preciso ressaltar que não podemos, a partir dessa divisão – elaborada para fins meramente didáticos – passar a identificar a história como algo que possui data e hora marcada para acontecer, ou seja, os ciclos que veremos a seguir, decorrem de inúmeros e complexos fatores de natureza política, social, cultural e, sobretudo, econômica, que acabam influenciando o modo como se apresentam e se constroem ao longo da história.

Nestes termos, ao observamos as referidas tendências constitucionais sul-latino-americanas, compreendidas como um tipo de constitucionalismo da diversidade, emergente nas últimas décadas na citada realidade político-social deste contexto Sul global, portanto, poderemos perceber que, nos termos em que nos explica Fajardo (2011; 2015), cada ciclo dessa afirmação, desencadeou o surgimento de vários textos

⁶³¹ No tocante aos citados ciclos de construção epistemológica das novas tendências constitucionais latino-americanas, importantes também são as construções de Baldi (2008) ao destacar, a partir de então, que esses movimentos constitucionalistas, tal como exposto por Fajardo (2011; 2015), possuem três ciclos de desenvolvimento, tendo como origem, um *constitucionalismo multicultural (1982/1988)*, que pode ser entendido como aquele que surge das primeiras discussões acerca da insuficiência do modelo constitucionalista eurocêntrico em garantir direitos – sejam estes de primeira, segunda ou terceira dimensão/geração – especialmente, para todos aqueles que por uma característica qualquer, são vistos como quem não representa os ideais civilizacionais – sejam estes atrelados à cor da pele, a religião professada ou ao modo de se viver – do padrão colonial-global eurocêntrico – que, atualmente, em nossos tempos de modernidade líquida, possui uma fundamentação neoliberalista, consumista, mercadológica e capitalista, imposta pelo centro hegemônico às periferias mundiais – mas que serviu para o reconhecimento de alguns direitos indígenas, bem como para introduzirmos, nos diversos textos constitucionais da época, uma noção primeira de diversidade cultural. A seguir, destaca o mesmo autor, o segundo ciclo de formação dessas tendências latino-americanas, Sul globais, de um novo tipo de constitucionalismo, podem ser vistas através da ascensão daquilo que se denomina, de constitucionalismo pluricultural (1988/2005), algo que surge como um tipo instrumento destinado ao reconhecimento da existência de complexos sociais multiétnicos, bem como de Estados Pluriculturais, o que, para Baldi (2008) pode ser visto na Constituição Pluricultural da Venezuela de 1999, bem como no surgimento, da Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho (OIT), que passa a reconhecer um catálogo de direitos indígenas, afros e outros de característica coletiva, à todos aqueles indivíduos e povos cujo Estado tenha ratificado tal documento internacional – que no Brasil, ressalta-se, foi ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de Abril de 2004. Por fim, o último ciclo de desenvolvimento dessas tendências constitucionais latino-americanas é apresentado por Baldi (2008) ao destacar o constitucionalismo plurinacional que começa a emergir na realidade sul-latino-americana, através de países de matriz andina, indígena e campesina, especialmente, a partir dos movimentos sociais bolivianos e equatorianos que, de 2006 em diante, possibilitaram que, nas duas realidades populares acima, se efetivassem a construção de textos constitucionais ainda hoje únicos em todo o mundo, ou seja, realidades constitucionais que concretizaram, por assim, dizer, a formação dos primeiros modelos constitucionais de Estados Plurinacionais.

constitucionais que, mesmo distintos entre si, podem ser aglutinados como pertencentes a um dado momento, haja vista congregarem entre si, características semelhantes.

Assim, segundo a citada autora, “[...] o horizonte do constitucionalismo pluralista contemporâneo na América Latina passa por três ciclos”, são eles: o do “[...] constitucionalismo multicultural (1982 a 1988)⁶³²”, uma realidade cultural composta pelas Constituições canadense de 1982, guatemalteca de 1985, nicaraguana de 1987 e brasileira de 1988, de modo que para Fajardo, nesse primeiro momento de afirmação das novas tendências constitucionais latino-americanas, “a Constituição do Canadá teria inaugurado o multiculturalismo, pois abriu um primeiro reconhecimento de sua herança multicultural e da incorporação dos direitos aborígenes”.

De outro lado, o segundo contexto de afirmação histórica dessas tendências constitucionais, percebidas a partir do Sul global, pode ser compreendida, para a citada autora, no “[...] constitucionalismo pluricultural (1989 a 2005)”, um ciclo que comporá as Constituições colombiana de 1991 (art. 7º; art. 246), mexicana de 1992, peruana de 1993 (art. 2º; art. 149), boliviana de 1994 (art. 1º; art. 171), argentina de 1994, equatoriana de 1998 (art. 1º; art. 191) e venezuelana de 1999 (art. 100; art. 290), e que, para Fajardo se caracteriza no fato de que

Neste ciclo, as constituições afirmarem o direito (individual e coletivo) a identidade e diversidade cultural, já introduzido no primeiro ciclo, e desenvolverem, ademais, o conceito de nação multiétnica, multicultural e de Estado pluricultural, qualificando a natureza da população e avançando para uma redefinição do caráter do Estado. [...]. As constituições desse ciclo reconhecem às autoridades indígena, suas próprias normas e procedimentos ou seu direito consuetudinário e funções jurisdicionais ou de justiça (2015, p. 38-39 – *tradução nossa*).

Por fim, o último ciclo⁶³³ de desenvolvimento e afirmação histórico-constitucional das mencionadas tendências constitucionais latino-americanas, deve ser percebido

⁶³² Segundo Fajardo, esse primeiro ciclo “[...] está marcado pela emergência do multiculturalismo e pelas novas demandas indígenas. Neste ciclo, as constituições introduzem o conceito de diversidade cultural, o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, o direito – individual e coletivo – a identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos” (2015, p. 37-38 – *tradução nossa*).

⁶³³ Acerca do debate sobre os ciclos de formação das tendências constitucionais latino-americanas em análise, também são importantes para nós, as palavras de Wolkmer e Fagundes que, ao discutirem sobre tal situação, chegam à conclusões muito próximas às de Fajardo (2015) e Baldi (2008), dividindo

através do que a citada autora chamará de um “[...] constitucionalismo plurinacional (2006)⁶³⁴”, um tipo novo, algo até então único em todo o mundo, e que pode ser percebido através do surgimento das Constituições equatoriana de 2008 e, sobretudo, boliviana de 2009⁶³⁵ (FAJARDO, 2015, p. 37-53 – *tradução nossa*).

De outro lado, não podemos deixar de ressaltar, que mesmo Fajardo (2015) – bem como Baldi (2008) – tendo destacado, a construção do modelo constitucional latino-americano em debate, a partir de um processo desencadeado de um constitucionalismo de fundamentação multicultural já na década de 1980 – o que, por exemplo, segundo eles, pode ser visto no reconhecimento e proteção cultural dos arts. 231 e 232, da Constituição brasileira de 1988) – existem entendimentos diversos, que ligam o início desses debates, originariamente, à Constituição colombiana de 1991, tal como nos destacará Noguera-Fernández e Diego, ao afirmarem que

Na Constituição colombiana aparecem, mesmo que imperfeitamente, mas claramente reconhecível, alguns elementos inovadores e diferenciados em relação ao constitucionalismo clássico, que mais tarde permearão e serão desenvolvidos nos processos constituintes, equatoriano em 1998,

em três momentos, todo esse complexo histórico de afirmação das mencionadas tendências, quais sejam: “[...] um primeiro ciclo social e descentralizador das Constituições Brasileira (1988) e Colombiana (1991). [...] um segundo ciclo [...] participativo popular e pluralista, em que a representação nuclear desse processo constitucional passa pela Constituição Venezuelana de 1999”. E um terceiro ciclo – plurinacional comunitário – “passa a ser representado pelas recentes e vanguardistas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009)” (2011, p. 403). No mais, para um melhor entendimento sobre o processo de gestação dessas tendências constitucionais sul-latino-americanas, as pequenas distinções entre alguns autores que porventura não tenham sido, suficientemente, esclarecidas acima, recomenda-se a leitura de BRANDÃO, Pedro. **O Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015.

⁶³⁴ Ao descrever os movimentos sociais de onde emergiram as atuais Constituições equatoriana e bolivianas, respectivamente, de 2008 e 2009, Fajardo aponta para o fato de que “as constituições do século XXI se inscrevem de modo explícito em um projeto descolonizador e afirmam o princípio do pluralismo jurídico, a igual dignidade dos povos e culturas, e a interculturalidade”, de modo que “os povos indígenas são reconhecidos não só como culturas diversas, senão como nações originárias ou nacionalidades com autodeterminação ou livre determinação. Isto é, sujeitos políticos coletivos com direito de definir seu destino, governar-se em autonomias e participar nos novos pactos de Estado, o que se configura como um Estado plurinacional. Ao definir-se como um Estado plurinacional, resultado de um pacto dos povos, não é um Estado alheio ao que reconhece direitos aos indígenas, senão que os coletivos indígenas mesmos se erguem como sujeitos constituintes e, como tais e junto com outros povos, tem poder de definir um novo modelo de Estado e as relações entre os povos que o conformam” (2015, p. 46-47 – *tradução nossa*).

⁶³⁵ No mais, para que o leitor possa ter um quadro esquemático acerca do processo de desenvolvimento desses três ciclos das tendências constitucionais sul-latino-americanas, especialmente, no tocante ao debate de temas como: modelo de Estado, exemplo de países, direito internacional, política internacional, contextos nacionais, sujeitos de direito, eixos de reconhecimento, pluralismo jurídico e seus limites e principais problemas, indica-se a obra de FAJARDO, Raquel Zonia. Yrigoyen. *Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Indígena en el Horizonte del Constitucionalismo Pluralista*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 54-56.

venezuelano em 1999, e boliviano em 2006-2009 e, de novo, no Equador em 2007-2008. [...]. A Constituição colombiana de 1991 é, por conseguinte, o ponto de partida do novo constitucionalismo no continente⁶³⁶ (2011, p. 18 – *tradução nossa*).

No entanto, em que pese os debates acima nos demonstrarem a possibilidade de identificação, desde a década de 1980 – para uns – ou de 1990 – para outros – as origens epistemológicas das supracitadas tendências constitucionais latino-americanas, aqui nos filiamos – pelo recorte epistemológico proposto ao trabalho – à perspectiva de Magalhães (2012a)⁶³⁷.

Haja vista que, ao analisar todo esse complexo, o citado autor, vincula-o às Constituições do Equador (2008) e Bolívia (2009), pois, segundo ele, são elas os primeiros modelos de uma nova realidade constitucional e, via de consequência, estatal, o que para nós, aparece como primeira hipótese de ruptura com a colonialidade global do poder (*saber, ser e vida em si*), de matriz moderno-ocidental e eurocêntrica, estabelecida através do epíteto nacionalista – homogeneizante e uniformizador – do Estado-nação moderno⁶³⁸, a ponto de ser, a partir dessa premissa,

⁶³⁶ Ao corroborarem tais premissas, Pastor e Dalmáu concluem que “os novos processos constituintes latino-americanos tiveram início na Colômbia, no princípio da década de 1990, como fruto de reivindicações sociais anteriores” (2010, p. 9 – *tradução nossa*).

⁶³⁷ Segundo o citado autor, “embora possamos encontrar traços importantes de transformação do constitucionalismo moderno já presentes nas constituições da Colômbia de 1991 e da Venezuela de 1999, são as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) que efetivamente apontam para uma mudança radical que pode representar, inclusive, uma ruptura paradigmática não só com o constitucionalismo moderno, mas, também, com a própria modernidade” (2012a, p. 12). Ademais, também nesse mesmo sentido, podemos apontar Wolkmer para quem “o novo constitucionalismo – constitucionalismo pluralista – que se instaurou na América Latina a partir de mudanças políticas e novos processos de lutas na região, nas duas últimas décadas, tem, principalmente nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), o espaço estratégico de inspiração e legitimação para impulsionar o desenvolvimento de paradigmas de vanguarda no âmbito das novas sociabilidades coletivas (povos originários, indígenas e afrodescendentes) e dos direitos aos bens comuns naturais (recursos naturais, direitos humanos, à água e ecossistema equilibrado) e culturais (Estado pluricultural, diversidade e interculturalidade)” (2013a, p. 38-39).

⁶³⁸ Mesmo que tenhamos trabalhado tais premissas acima, é preciso reforçá-las em nossa identificação do Estado-nação descrito, uma vez que trabalhamos, como hipótese de pesquisa, estarmos imersos em um contexto político, social, cultural e econômico de sua transição. Assim, entendemos que “o Estado-nação é um tipo de configuração estatal histórica. Ou seja, não é uma forma natural através da qual o Estado se identifique ou pretenda identificar-se com a nação. A experiência dos Estados nacionais é relativamente recente: vem desde a Revolução Francesa e são as independências dos países latino-americanos os que irão, em boa parte, experimentar esse formato. A ideia que subjaz ao Estado-nação é que uma forma jurídica (Estado) corresponde uma unidade cultural, territorial, linguística, etc.. Esta ideia, na prática, tem negado, invisibilizado ou, no melhor dos casos, olvidado a presença de coletivos políticos autônomos não diretamente relacionados com o Estado-nação” (GARCÉS, V., 2015, p. 429 – *tradução nossa*).

justificado o uso que fazemos da expressão *sul-latino-americana*, atrelada ao debate aqui proposto às novas tendências constitucionais em análise.

Antes de darmos sequência ao debate aqui proposto, analisando outros elementos ínsitos às referidas tendências constitucionais latino-americanas, é preciso destacar que existem críticas acerca delas, tais como as efetivadas, por exemplo, por Sánchez Parga (2008), quando, ao analisar os fundamentos e as diretrizes normativas do referido movimento constitucional latino-americano, aponta para possíveis problemas.

O citado autor identifica tais problemas ao partir de um entendimento pessoal acerca do existente exagero – no paradigma em ascensão – dos poderes de governo da coisa pública (Executivo), pois, a partir desse cenário, acaba concluindo que essa é, talvez, a única forma de se consubstanciar as propostas oriundas da referida matriz⁶³⁹, e que isso, no fim, acabaria gerando um tipo de governo altamente populista⁶⁴⁰.

Para o citado autor, a partir de então, não devemos crer que uma simples alteração constitucional, dando ensejo a gestação e estruturação de novo paradigma racional para o Estado (plurinacionalidade), ou uma nova matriz constitucional, vista aqui a partir das tendências constitucionais latino-americanas em comento, centradas na diversidade, será capaz de alterar a realidade dos povos e culturas excluídos pelo *modus vivendi* moderno, ocidental e eurocêntrico, haja vista que, para ele “[...], é

⁶³⁹ Muito próximo dessa visão – mas reconhecendo avanços importantes, especialmente, a partir da realidade boliviana –, é preciso destacar as palavras de Gargarella e Courtis, quando estabelecem que “de todos os modos, o cortoplacismo não é um defeito atribuível a todos os projetos reformistas que surgiram na região durante os anos 90. Por exemplo, Constituições novas como as do Estado Plurinacional da Bolívia e Equador, para tomarmos dois casos relevantes, serviram ao propósito reacionário de quem as promoveram, mas também foram largamente mais além do dito objetivo. Isto resultou, mais claramente, no caso da Constituição boliviana que pode se ver guiada de modo muito especial pelo ânimo de terminar com a marginalização político-social dos grupos indígenas” (2015, p. 61 – *tradução nossa*).

⁶⁴⁰ De modo contrário ao referido pensamento, Pastor e Dalmáu nos indicam o fato de que tanto nas premissas epistemológicas do neoconstitucionalismo, quanto naquelas que compõem o que chamam de *novo constitucionalismo latino-americano*, ocorrerá, exatamente o oposto, ou seja “[...] para estas correntes o avanço democrático se realiza no marco da Constituição, e não através da relação direta entre o líder e as massas. É o governo que está legitimado pelo povo e não, desde logo, o contrário” (2010, p. 7 – *tradução nossa*). Ademais, a fim de corroborarem sua perspectiva, Pastor e Dalmáu ainda nos destacarão um exemplo que, para ambos, comprovará a citada lógica constitucional do *novo constitucionalismo latino-americano*, qual seja, a derrota da reforma constitucional na Venezuela, proposta pelo populista, e então presidente, Hugo Chávez, no final de 2007. Acerca de maiores esclarecimentos do cenário venezuelano indicado, ver PASTOR, Roberto Viciano e DALMÁU, Rúben Martínez. **Necessidad y Oportunidad en el Proyecto Venezolano de Reforma Constitucional (2007)**. In.: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. vol. 14, n. 2, 2008, p. 102-132.

preciso reconhecer que é a sociedade que faz a Constituição e não a Constituição que faz a sociedade” (SANCHEZ PARGA, 2008, p. 82 – *tradução nossa*).

De modo muito próximo àquele de Sánchez Parga, destacam-se, também, os apontamentos de Kraus (2012, p. 60) sobre os problemas, segundo ele, que a sobreposição de um Executivo fortalecido, face aos demais poderes enfraquecidos, traria na busca de se efetivar os fundamentos racionais, ínsitos à democracia, no âmbito desses novos contextos constitucionais plurinacionais sul-latino-americanos, estabelecidos sob uma realidade pluricultural⁶⁴¹.

Uma vez que, para o citado autor, é deletério para a democracia o potencial de conflitos existente a partir de um alto nível de pluralismo *sub cultural* – que nada mais é do que a existência (e o seu reconhecimento) de várias culturas menores dentro de uma realidade estatal-cultural – afetará, negativamente, a real capacidade de integração política em tais contextos políticos, sociais e culturais, o que, via de consequência, afetará o sentido mesmo de democracia⁶⁴².

Contudo, em que pesem serem interessantes e instigantes as citadas críticas, não nos cabe aqui aprofundarmos em suas racionalidades, pois, mesmo que as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas fossem tudo isso, ou ainda mais, tal

⁶⁴¹ Uma resposta às referidas críticas pode ser vislumbrada nas palavras de Santos quando esse nos destaca o fato de que em todos os seus anos de estudos e viagens pelo mundo, nunca ter presenciado, tal como nos contextos equatoriano e boliviano destacado acima, pessoas, de inúmeras etnias, mas com o mesmo sentido e sentimento nacionalista radicalmente aflorado, de modo que para ele, mesmo tendo sido representadas determinadas etnias, elas estão, no fim, representando a todos os bolivianos, equatorianos ou peruanos, ou seja, “não há necessariamente um conflito, mas, ao contrário, se reforça a ideia de uma nacionalidade mais forte, haja vista ser construído da diversidade” (2010a, p. 5 – *tradução nossa*).

⁶⁴² Discutindo a existência, ou não, da destacada interferência na busca pela efetivação dos fundamentos democráticos no cenário político-social latino-americano emergente pós ciclos constitucionais, inerentes as tendências constitucionais latino-americanas, Salamanca, ao analisar aspectos da democracia direta, tal como expostos na Constituição da Venezuela de 1999, acaba nos apontando para caminho diverso daquele destacado por Kraus (2012), ao desenvolver uma visão, ainda eurocêntrica, dos pilares que sustentam as novas tendências constitucionais latino-americanas, já que que, segundo Salamanca “[...] a intervenção política do cidadão não está limitada por nenhum tipo de orientação ideológica prévia. Vai mais além do sufrágio, estabelecendo múltiplas vias de ingerência na coisa pública. Adiante deveríamos ver o povo não só votando, mas, também, decidindo assuntos públicos” (2004, p. 119 – *tradução nossa*). Ademais, ao discorrer sobre os possíveis problemas, tal como destacados pelas críticas acima, Santos (2007, p. 26-27) nos apontará para o fato de que essa necessidade, como estabelecida pelo ideal plurinacional, de descolonizarmos o poder, decorre de inúmeros fatores sociais, políticos, econômicos e culturais, sendo, talvez, o principal deles, o fato de enfrentamos hoje, como já discutido em outros momentos deste trabalho, um distanciamento – que tem se agravado ainda mais nas últimas décadas – entre a teoria e a prática políticas.

fato não as afastaria da proposta do estudo, que é analisá-las como mecanismos de ruptura – o primeiro exemplo, nos casos específicos de Equador (2008) e Bolívia (2009), ou seja, da plurinacionalidade – com o modelo moderno, ocidental e eurocêntrico sob o qual a teoria clássica do Estado e da Constituição de afirmaram.

Mesmo que haja, diante dessa ressalva, algum tipo – em um primeiro momento – de reforço aos poderes de governo (Executivo), cujo objetivo estaria em concretizar os direitos e as garantias estabelecidos pelo texto constitucional, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, possibilitam uma maior – e cada vez mais ativa – participação da sociedade nas tomadas de decisão.

Ou seja, tratam-se de modelos constitucionais por onde o povo estará mais presente no momento da tomada decisão de seu governo, visto que, dentro desse mesmo governo, haverão representantes das mais variadas culturas que conformam a totalidade do povo⁶⁴³, uma vez que

as Constituições do Equador e da Bolívia encerram ambas, algo bem peculiar, algo irreduzível a modelos ou a supostos anteriores, algo distintivo que tem suas raízes nos direitos políticos dos povos indígenas como direitos próprios e originárias que, segundo a mesma forma de reconhecimento constitucional, não são dependentes de concessão do Estado, ou seja, o Estado plurinacional vincula-se, antes de mais nada, tanto na Bolívia quanto no Equador, ao reconhecimento constitucional da existência de povos indígenas com direitos próprios de alcance político⁶⁴⁴ (CLAVERO, 2015, p. 115 – tradução nossa).

⁶⁴³ É neste sentido que Gargarella e Courtis nos dizem que “em todo caso, é interessante reconhecer que ao menos duas das novas Constituições, as dos Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, que são as que mostram as principais mudanças em sua organização interna, são as que apareceram mais claramente comprometidas com um rechaço frente às tradições constitucionais de raízes individualistas e elitistas. [...]. Ambas fazem referências celebrantes à natureza, e a *Pachamama*, e a suas tradições milenares. A do Equador, em seu preâmbulo, anuncia sua pretensão de construir uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para se alcançar o *buen vivir*, e o *sumak kawsay*, uma declaração de que pretende ser uma amostra de abertura a uma nova filosofia, e que encontra manifestações mais específicas, por acaso, na seção dos direitos e em particular dos direitos do *buen vivir* (Título II, cap. 2)” (2015, p. 69 – tradução nossa).

⁶⁴⁴ Assim, podemos perceber que ao discutir todo o complexo teórico, normativo e cultural que sustenta as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, Brandão, ao chamá-las de *novo constitucionalismo pluralista*, acaba nos chamando atenção para sua identificação dessa realidade, relacionada ao destacado acima, como “[...] um modo alternativo de produção, relacionado diretamente com o respeito à natureza, [...] fruto da luta dos povos ancestrais e em contraponto à concepções totalizantes e monoculturais do direito, com a positivação de lógicas das comunidades indígenas como o *Sumak Kawsay* (Bem-viver) e a *Pachamama* (Mãe Terra)” (2015, p. 40). Ressaltando alguns pontos sobre a expressão em destaque, o próprio Brandão nos lembra que a referida expressão “[...] não tem nenhuma pretensão totalizadora ou de uniformidade. Tal expressão é o somatório de diferentes perspectivas e concepções, que têm pontos de interação e contato. É fundamental esclarecer que essa denominação não tem o condão de tornar unitárias ou homogêneas as ricas concepções oriundas

Assim, tal como discutido desde a segunda parte desse trabalho, podemos observar que as tendências constitucionais aqui em análise, são produtos do reconhecimento do fato de estarmos vivenciando um período de transição paradigmática, um momento histórico – sombrio, pois não temos a clareza – necessário ou suficiente – para vermos o que nos espera adiante – líquido-moderno.

Uma realidade de crise, não só em relação à colonialidade do direito, mas, sobretudo, a colonialidade ínsita ao Estado nacional dos últimos cinco séculos – especialmente, em seu modelo mercadocêntrico e capitalista⁶⁴⁵, centrado no consumo de massa, do século passado e do atual – haja vista, tal modelo já não poder mais “[...] dar as respostas às demandas acerca da eliminação e da exclusão, marginalização e discriminação” (SANTAMARÍA, 2015, p. 149 – *tradução nossa*) do outro, do diferente, da diversidade, tal como se faz necessário em nossa contemporaneidade

daqueles países. Não pretendemos negar o óbvio, as dessemelhanças são muitas. Mas as similitudes também o são, os processos políticos, desde a era colonial, até a dependência neocolonial” (2015, p. 43). Ademais, tanto o uso das expressões *novo constitucionalismo latino-americano*, *novo constitucionalismo pluralista*, *constitucionalismo andino*, *constitucionalismo democrático*, ou, até mesmo, àquela que usamos aqui – *novas tendências constitucionais sul-latino-americanas*, devem ser entendidas à luz daquilo que chamamos de colonialidade do poder, ou seja, os movimentos constitucionais em análise são fruto de uma tentativa de desencobrimento e, via de consequência, libertação, a partir da afirmação da diversidade, do outro, do diferente, do subalterno, da periferia mundial, um local nos atlas ou *mapas mundi*, especializado, tal como um dia nos destacou Galeano, “[...] em perder desde os remotos tempos em que os europeus do renascimento se abalançaram pelo mar e fincaram seus dentes em sua garganta” (1998, p. 17).

⁶⁴⁵ Um resumo do modo como compreendemos esse modelo estatal, nos é dado por Magalhães ao estabelecer que “o Estado moderno é uniformizador, normalizador. Desta uniformização (homogeneização) desde a efetividade de seu poder”. A seu turno, “essa modernidade uniformizadora decorre de duplo movimento interno nestes novos estados que podem ser representados com clareza pela expulsão dos mais diferentes (por, exemplo, os mouros e judeus da península ibérica) simbolizada pela queda de Granada em 1492 e a uniformização dos menos diferentes pela construção de uma nova identidade nacional (espanhóis e portugueses, por exemplo), por meio de um projeto narcisista de afirmação de superioridade sobre o outro (o estrangeiro inferior, selvagem, bárbaro ou infiel que cria o dispositivo “nós X eles”) e da uniformização de valores por meio da religião obrigatória que se reflete no direito moderno com a uniformização do direito de família e do direito de propriedade que permite e sustenta o desenvolvimento do capitalismo como essência da economia moderna (com a criação de uma moeda nacional, um banco nacional, um exército nacional e uma política nacional essencial ao capitalismo). Todo o direito moderno segue esse padrão hegemônico uniformizador” (2015, p. 363). A partir de então, assim como Alcoreza, podemos ressaltar nosso entendimento acerca da modernidade, identificando-a “[...] como a matriz do capitalismo, onde se incuba o capitalismo e se desenvolve, transformando ao mesmo tempo a mesma modernidade. A colonialidade é a herança estrutural da colonização e da colônia; se trata de uma estrutura de poder racializada. A modernidade não pode entender-se sem a colonialidade, tampouco o capitalismo sem a colonização e o colonialismo; formam parte do sistema-mundo capitalista” (2015, p. 385 – *tradução nossa*).

Por isso, que o ideal plurinacional⁶⁴⁶, extraído das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, especialmente, dos contextos equatoriano e boliviano, tal como destacados acima, surge como exemplo de ruptura, de transição paradigmática entre uma realidade social, política, cultural, centrada e universalizada através de uma racionalidade eurocêntrica – e que concretiza o modelo de Estado nacional – estabelecida desde a conquista da América até os dias atuais – através de uma colonialidade poder – surge como alternativa a ser estudada, compreendida e debatida como forma de legitimação de uma libertação, descolonial, da diversidade, entendida aqui como o caminho pelo qual o Estado deverá transitar no século XXI.

O que se busca, portanto, a partir das premissas plurinacionais, Sul globais, contra hegemônicas, ínsitas as novas tendências constitucionais latino-americanas – especialmente, a partir das Constituições do Equador (2008)⁶⁴⁷ e da Bolívia (2009), portanto, é a refundação de um modelo uniformizador e homogeneizador, estruturado mediante uma estética nacional.

Um processo refundante⁶⁴⁸ que se estabelece a fim de que as bases epistemológicas e coloniais sob as quais a modernidade nos conduziu – especialmente, pós ascensão

⁶⁴⁶ Ao escrever sobre a plurinacionalidade, Santamaría estabelece que ela “[...]exige que apreciemos e valoremos as culturas que nos rodeiam. A construção da plurinacionalidade é muito mais complexa que olhar um quadro ou apreciar a natureza: requer a abertura e a libertação de prejuízos, paciência (tempo), esforço (aprender outra língua), conhecimento, curiosidade, consciência de incompletude” (SANTAMARÍA, 2015, p. 168 – *tradução nossa*) cultural.

⁶⁴⁷ Em relação a Constituição do Equador de 2008, devemos ressaltar que, especificamente, se trata de um texto constitucional que deve ser visto como uma “[...]referência obrigatória em termos de avanços ecológico-ambientais, por seu arrojado “giro biocêntrico” ao admitir direitos próprios da natureza e direitos ao desenvolvimento do “buen vivir” (*Sumak Kawsay*). [...]. Já a Constituição da Bolívia, de 2009, vem a representar o marco fundamental da institucionalização do pluralismo jurídico, trazendo consigo inovações da refundação do Estado boliviano, essencialmente indígena, anticolonialista e plurinacional” (WOLKMER, 2015, p. 260).

⁶⁴⁸ Ao discutirmos esse processo de refundação epistemológica a partir das premissas indígenas e campesinas andinas sul-latino-americanas, sobretudo, tal como dito, a partir das bases racionais sob as quais se fundamentam as realidades constitucionais equatorianas e bolivianas, é possível percebermos que “o constitucionalismo andino funde duas utopias centrais para buscar uma alternativa pós-capitalista. A primeira é a proposta emancipatória dos direitos humanos, que tem origem ocidental, e a segunda, é a proposta andina, que propõe o respeito a natureza e a harmonia de todos os seres. O mecanismo é um Estado plurinacional e o meio é a interculturalidade” (SANTAMARÍA, 2015, p. 176 – *tradução nossa*). Desse modo, podemos concluir a partir de então, que “a refundação do Estado moderno capitalista colonial é algo muito mais amplo. Sintetiza hoje as possibilidades (e também os limites) da imaginação política do fim do capitalismo e do fim do colonialismo” (SANTOS, 2015, p. 180-181 – *tradução nossa*), ou seja, “[...] pressupõe um constitucionalismo de novo tipo. [...] muito distinto do constitucionalismo moderno que tem sido concebido pelas elites políticas com o objetivo de constituir um Estado e uma nação [...]”, de modo que deve ser visto, a partir de então, como “[...] um constitucionalismo desde baixo, protagonizado pelos excluídos e seus aliados, com o objetivo de

do capitalismo de mercado – nos últimos séculos, e que deflagraram, não só mecanismos de exploração do homem pelo homem mas, sobretudo, uma exploração – cataclísmica – da natureza – como se não houvesse amanhã – sejam transformadas, a partir da libertação da diversidade (interculturalidade), por meio de uma descolonialidade do poder, do saber, do ser, da vida como um todo.

Nestes termos, a descolonialidade identificada aqui como o primeiro momento de exemplificação da transição entre o modelo de Estado nacional, do modo como estruturado e universalizado pela modernidade colonialista do Norte global, e que está exemplificada através das bases epistêmicas plurinacionais⁶⁴⁹, por nós assim são explicitadas, pois nos possibilitam entender que “compreender o que dizem e fazem pessoas de outras sociedades é adentrar no “significado”, uma vez que “investigar o diferente é ingressar naquilo que para outros tem sentido⁶⁵⁰” (BOTERO, 2015, p. 325 – *tradução nossa*).

O contexto político-social no qual estamos inseridos enquanto humanidade – tal como debatido por todo o presente trabalho – de matiz capitalista, globalizado, mercadocêntrico, consumista, neoliberal, individualista, virtualizado, pode ser compreendido, tal como discutimos, especificamente, durante o capítulo 2, como uma realidade líquido-moderna, representativa de um momento de transição, entre uma racionalidade que se expressa a partir de todas essas características e, desse modo,

expandir o campo do político para mais além do horizonte liberal [...]” (SANTOS, 2015, p. 182-183 – *tradução nossa*).

⁶⁴⁹ Mas sobre a plurinacionalidade, tal como almejada aqui, é importante ressaltar que “desde de 2009, com a nova Constituição Política do Estado boliviano as formas indígena, originária e campesinas são configuradas como jurisdição indígena, originária e campesina, para conhecer e resolver as controvérsias jurídicas submetidas a seu conhecimento e fazer cumprir o decidido em conformidade com o estabelecido pela Lei de Deslinde Jurisdicional”. Contudo, com a referida lei “[...] desvela o caráter neocolonialista da atual Constituição Política do Estado, que a título de pluralismo jurídico, cancela atribuições exercidas pelas autoridades originárias, sobretudo, as relativas ao exercício da justiça maior, ficando para tais autoridades originárias, casos de mínima quantia” (OSCO, 2015, p. 338-340 – *tradução nossa*), ou seja, tal como nos chama atenção Condori, “[...] o Estado Plurinacional é, todavia, letra morta na Constituição para as elites crioulas mestiças que tem dificuldades em levar à prática os direitos que freiam velhas práticas coloniais de espólio dos territórios indígenas e a cotidiana violação dos direitos e das liberdades fundamentais” (2015, p. 460 – *tradução nossa*).

⁶⁵⁰ Em texto onde discutem a cosmopolitização da justiça ou a justiça da cosmopolitização, Saldanha e Moraes, sobre a possibilidade de discussão com o diferente, com o outro, bem como de aprendizagem com este, destacam que “exercer o comparatismo e adotar o ponto de vista do outro traduz uma experiência singular, ocasião em que seu autor universaliza-se também, na medida em que se abre ao aprendizado de encontrar respostas em ordenamento jurídico que não é o seu por meio do diálogo transjurisdicional” (2014, p. 90).

de conteúdo hegemônico, sendo imposta ao resto do mundo através dos ditames e vontades do Norte global – epicentro da colonialidade do poder – e outra descolonial, subalterna, libertária e emancipatória da diversidade humana.

Portanto, identificamos as bases epistemológicas das tendências constitucionais sul-latino-americanas, de matriz indígena e campesina dos povos andinos, especialmente, os equatorianos e os bolivianos, como instrumentos racionais sob os quais se estruturará e solidificará um *modus vivendi* diverso, cuja proposta, centrada no ideal do *buen vivir*, busca se mostrar como alternativa possível, a partir da plurinacionalidade, para o referido momento de transição paradigmática e histórica no qual estamos – e estaremos por todo o século XXI – imersos.

A partir de então, compreendemos a necessidade de realização de uma viragem epistemológica a partir do Sul global – e, neste ponto, a partir da realidade sul-latino-americana – como hipótese de pesquisa capaz de, pelo pensamento descolonial, da interculturalidade, da libertação e emancipação da diversidade, rompermos com as amarras moderno-ocidentais e eurocêntricas da modernidade e, sobretudo, da estética nacional construída ao Estado-nação, o que, via de consequência, nos permitirá, também, romper com seus fundamentos, dentre os quais, o modelo econômico capitalista, mercadocêntrico e hiperconsumista.

O Estado no século XXI, portanto, tem que ser visto, entendido e exercido, como o local de radicalização democrática a fim de se possibilitar um diálogo intercultural capaz de pavimentar a estrada da plurinacionalidade através da afirmação da diversidade como princípio maior a ser alcançado em nossos tempos sombrios (tempos líquidos modernos) contemporâneos, mesmo que para tanto, seja necessário desaparecer em sua estrutura nacional, para que ressurja como um *novo Estado* em um *novo século*.

CONCLUSÃO – *Iniciando Novos Debates*

Antes de darmos início a etapa final da presente pesquisa, é preciso explicar o motivo da expressão destacada acima, haja vista que a mesma denota uma continuidade – e não um ponto final – do debate aqui proposto, se diferenciando, portanto, de um sentido finalístico inerente a ideia de uma conclusão.

Desse modo podemos então dizer, que foi esse mesmo o objetivo pretendido ao traçarmos a referida expressão em conjunto com o título que indica a conclusão do trabalho, uma vez que a premissa metodológica que o sustentou, ter sido estabelecida sobre os pilares da dialética e, portanto, se construir a partir de suas premissas racionais, dentre as quais, o movimento contínuo da dialética, por onde uma síntese, nada mais é do que uma nova tese.

A partir desse posicionamento, as conclusões pelas quais passaremos a seguir, devem conduzir o movimento científico a fim que em face delas se construam novas antíteses, de modo que a multiplicidade dialética em seu eterno devir, se realize, principalmente a partir de um trabalho que se propor a descobrir novas realidades, novos saberes, fato esse que, por si só, já nos impediria de identificar a presente conclusão como um ponto final ao debate, por exemplo, das novas tendências constitucionais sul-latino-americanas ou do Estado plurinacional a elas afeito.

Assim, a título de conclusão do presente trabalho, exporemos num primeiro momento, um breve apanhado acerca das principais discussões em cada um dos momentos do estudo, para, a partir de então, fecharmos nossa resposta ao problema de pesquisa, expondo que o papel do Estado no século XXI, será o de um instrumento de descolonialidade do poder, do ser, do saber e da vida como um todo, do mesmo modo que nos últimos cinco séculos, tem servido, a contrário senso, para colonizar, subalternizar e excluir a diversidade, o diferente, o *outro* em prol dos interesses de um modelo identitário nacional fincado em bases liberais – e, atualmente, neoliberais e hiperconsumistas – capitalistas.

Para tanto, voltaremos a trabalhar com algumas categorias expostas, sobretudo, na segunda e terceira partes do trabalho, demonstrando como em um contexto de modernidade líquida, um tempo de transição – e que, portanto, também poderá ser visto como *tempos sombrios* – o debate intercultural, ínsito a descolonialidade do poder, pode ser a ferramenta para, não só compreendermos as bases epistemológicas andinas, refletidas no ideal plurinacional, mas também para que trilhemos uma análise tal que nos capacite à sua realização.

Isto pelo fato de entendermos que, assim como toda novidade que surge para substituir algo consolidado e historicamente reconhecido, as novas tendências constitucionais sul-latino-americanas podem – como já tem ocorrido – provocar não só um medo inicial, um receio, mas também, movimentos de contrarresposta que, em realidades periféricas como a sul-latino-americanas, com democracias ainda em consolidação, acabam se tornando um cenário propício para ascensão de regimes e discursos políticos conservadores, quando não, fascistas, o que vai totalmente de encontro às premissas descoloniais deste trabalho.

Assim, na primeira parte do presente trabalho discutimos aquilo que chamamos de linhagens do Estado nação, a fim de que fosse possível, a partir de uma análise dos principais autores – clássicos – da Teoria do Estado, discutirmos não só a modernidade, mas, principalmente, a formação do Estado nacional e a importância do capitalismo para sua afirmação e expansão.

Para tanto, buscamos analisar referidos teóricos a partir de um olhar, desde já, periférico, ora trabalhando seus conceitos, ora criticando-os, de modo que isso pode ser compreendido quando, na primeira parte deste momento do trabalho, discutimos as influências medievais para a ascensão e formação do Estado nacional moderno, nos afastando, desde já, dos autores clássicos – listados já na introdução – da Teoria do Estado, haja vista o fato de que para estes, só poderíamos falar em Estado, tal como estudado hoje, a partir da formação de uma racionalidade moderna.

A aproximação das bases racionais do Estado moderno com àquilo que estruturava o *modus vivendi* medieval, se deu, especialmente, a partir de uma análise mais detida

de doutrinas como aquela dos *Dois Corpos do Rei*, ou do *Processo Civilizador*, que se estruturam, por exemplo, a partir dos influxos da racionalidade cristã medieval, como substrato para organização da vida em sociedade, ou seja, a influência dos dogmas e doutrinas eclesiásticas para a formação dos pilares racionais do Estado nacional.

Conclui-se dessa breve revisitação do tópico 1.1 estudado acima, que é possível compreendermos a existência de características medievais inerentes ao Estado nacional, o que, por si só, tal como dito alhures, já justificaria a realização do presente estudo, já que esse modelo nacional, tem sido estudado e universalizado, como uma construção delimitada na modernidade, especialmente, a partir de uma premissa Europeia, o que padece, como visto, de um maior aprofundamento, já que despreza, por exemplo, a importância de *Abya Yala* para a formação não só da modernidade mas, sobretudo, para a superação do medievo pelo moderno *modus vivendi* eurocentrado.

De modo que também foi possível identificarmos a existência de uma distância das citadas teorias clássicas de estudo do Estado nacional moderno, com a realidade existente fora das premissas eurocêntricas – e também norte-americanas – haja vista o fato de que no sentido construído pelas citadas teorias, o Estado nacional estar dentro de uma perspectiva linear temporal-evolutiva deste mesmo pensamento europeu, o que pode ser focalizado mais de perto, a partir do estabelecimento da racionalidade moderna – que fora aqui identificada, conforme delimitado acima, a partir do ano de 1492.

A partir de então, também se discutiu na primeira parte desta tese, a formação da racionalidade moderna em si, como premissa que substituiu o medievo, e a conseqüente formação – como um de seus primeiros e principais mecanismos de afirmação e expansão – de um dispositivo binário – *Nós vs. Eles* –, homogeneizante e uniformizador, através da construção de uma identidade nacional como premissa estético-racional para o Estado nacional ascendente.

A ponto de, por todo o capítulo 1.2, se debater a formação do citado dispositivo, analisando as características que marcam, a partir de uma análise periférica e descolonial, as bases da modernidade e de seus principais constructos, tais como o Estado, da Constituição e o direito legislado, concluindo, neste momento, que a modernidade possui um endereço certo e delimitado (Europa), uma raça (Branca), um sexo (Masculino), uma religião (Cristianismo) e uma classe social (Burguesia).

Por fim, também discutimos neste primeiro momento do trabalho, a fim de finalizarmos a análise pretendida, a importante aproximação – quase simbiótica – entre o Estado nacional e os fundamentos capitalistas, o que se deu a partir de uma revisitação, por meio de uma perspectiva periférica, da construção e universalização do sistema de mercado capitalista de corte liberal identificado, a partir de então, como um dos mais importantes fundamentos modernos do citado modelo estatal.

Esse último debate nos serviu como ferramenta para lançarmos mão dos debates que permearam toda a segunda parte do estudo, de modo que a verificação dos fundamentos liberais – e atualmente neoliberais – ínsitos ao capitalismo mercadocêntrico moderno – seja em sua versão sólida ou na líquida atual – nos permitiram entender e identificar aí, os elementos mais importantes para uma visão, tal como proposta, de ruptura, de revisão e, porque não, de reconstrução das bases racionais que nos organizam – a partir do moderno modelo estatal nacional – em sociedade.

Assim, por todo o segundo capítulo, buscamos identificar – do cenário introduzido desde o final da segunda metade do primeiro capítulo em diante – o momento atual em que estamos inseridos socialmente, a ponto de voltarmos nossos esforços para realizarmos, a partir das premissas lançadas por Bauman, uma análise daquilo que chamou de modernidade líquida – uma expressão designativa para os tempos nos quais estamos inseridos desde o século passado – e, desse modo, lançarmos o debate sobre a necessidade de refundação do Estado no século XXI.

Com isso, ficará claro para o leitor, que as premissas metodológicas que nos embasam em nossa caminhada científica estão delimitadas por todo o trabalho, a

ponto de ser fácil a compreensão de que, se no primeiro capítulo (tese) buscamos reconstruir uma perspectiva periférica da formação da modernidade e, via de consequência de seus principais instrumento de afirmação e universalização – o Estado e o Direito –, no segundo buscamos identificar, de forma antitética, elementos que nos demonstram a exaustão desse modelo, construindo uma visão capaz de nos apontar a necessidade de ruptura.

Para tanto, na primeira parte do capítulo 2 acima, nos preocupamos em delimitar o tempo em que estamos vivendo – o que fizemos a partir, tal como ressaltado acima, da obra Baumaniana – já que a mesma nos permite compreender a realidade atual, a partir de uma visão de alguém de que vivenciou todas as principais transformações introduzidas pelo século XX ao mundo moderno, liquefazendo nele, todas as principais premissas racionais solidificadas pelo modo de ser eurocêntrico e colonial existente.

Contexto analítico esse, que nos permitiu compreender o tempo atual como um tempo de transição – essa adjetivação dada ao substantivo, demarca a escuridão, a dificuldade de se perceber o amanhã, o que virá depois, as alternativas existentes – uma vez que o esfumaçamento do agora, do hoje em que estamos mergulhados, acaba por torná-lo um cenário de ebulição, de mudança, e que, assim como o fogo – o elemento da transformação – que ao queimar a lenha gera fumaça, nossos tempos atuais, acabam nos obnubilando a visão.

Lado outro, no tópico 2.2 buscamos aprofundar, ainda mais, nossa identificação dos tempos sombrios em que estamos imersos, a partir de uma análise do mercado de consumo e do Estado durante o século XX, a fim de que nos fosse possível compreender como o consumismo se transformou em mola propulsora – líquida – para alcançarmos a felicidade – cada vez mais fluída e, conseqüentemente, inalcançável.

Aqui nos deparamos com o estudo do consumismo de massa, suas origens e principais efeitos para a vida em sociedade, especialmente o individualismo, a competitividade extremada, a liquefação e virtualização de valores como o amor, a amizade, a honestidade, bem como de contextos sociais como a violência, a segurança e, conseqüentemente, o medo daí decorrente, concluindo que a vida para

o consumo, ínsita a um contexto de capitalismo parasitário, deflagra uma realidade capaz de produzir um mal estar pós-moderno, o que produz, a partir de uma perspectiva baumaniana, o modelo líquido da modernidade em que nos inserimos.

Discutimos aqui também, a distância existente entre o modelo líquido-moderno de ser, com aquilo que existe, alternativamente, em realidades periféricas do Sul global, especialmente em realidades sociais sul-latino-americanas de origem campesina e andina, a fim de já marcarmos como estruturaríamos uma resposta capaz de ser efetivada, ao referido cenário conturbado.

Por fim, na terceira e última parte do capítulo 2, discutimos a necessidade de refundamos as premissas basilares do modelo estatal nacional no século XXI, ao partirmos do pressuposto que nossos tempos líquidos, são também tempos de diversidade, a ponto de ser a partir de seu desocultamento e desencobrimento intercultural e dialógico, que teremos condições de alcançar a(s) resposta(s) ao questionamento que sustenta toda a presente pesquisa.

O direito à diversidade, portanto, foi discutido através de uma análise de suas potencialidades, especialmente em contextos como o sul-latino-americano, de transformar um contexto colonial – e, desse modo, uniformizador e homogeneizador – para produzir rupturas suficientes e capazes de provocar uma transformação nas bases epistemológicas inerentes ao Estado nacional que sustenta o exercício do direito, por exemplo, desde os últimos cinco séculos, mesmo que esse Estado carregue, como principal veículo de efetivação do *modus vivendi* moderno, as mesmas características dele, ressaltadas acima.

Assim, no capítulo 3 desta tese, buscamos desdobrar suas premissas no intuito de formamos uma síntese – que nada mais é, tal como dito acima, do que uma nova tese – a fim de demonstrar ao leitor a utilização prática dos fundamentos metodológicos adotados durante toda a pesquisa, a ponto de destacarmos a necessidade de ir para além do Estado nação, apontando para a realidade em que estamos presenciando o começo de seu fim e, portanto, a necessidade de (re)pensar alternativas ao citado

Estado mercadológico-consumista, objetivando a salvaguarda – mas também a transformação – da realidade das presentes e futuras gerações.

Para tanto, através de uma leitura periférica trilhada, sobretudo, por meio dos escritos de Quijano, Dussel e Santos, dentre outros muitos pensadores periféricos – tão esquecidos quando se analisa teoricamente o Estado nacional – identificamos o século XXI como o momento histórico de desocultamento da diversidade em busca da construção de uma nova epistemologia estatal capaz de nos conduzir por toda uma nova realidade secular, o que se dará, tal como fincado neste momento do trabalho, pela realização de uma descolonialidade intercultural do ser, saber, poder, ou seja, da vida como um todo.

Acerca do estudo da descolonialidade do modo como proposto, é preciso ressaltar, que a mesma se sustenta a partir dos influxos teóricos encabeçados por estudiosos sul-latino-americanos – já que uma das propostas dessa tese, foi também buscar em nosso continente, elementos teóricos capazes de nos permitir, sem perder a cientificidade e o aprofundamento necessários para um trabalho científico, analisar a Modernidade, desde seu processo de afirmação, passando pela universalização de um padrão nacional ao Estado daí emergente, até os dias sombrios atuais.

Voltar os olhos para o Sul global, portanto, foi um dos marcos que permearam todo o presente trabalho, especialmente nessa terceira parte, de modo que a descolonialidade foi apresentada desde suas origens, principais debates, até a identificação do século XXI – o século da diversidade – como sendo o momento de sua afirmação.

O desocultamento de todos os saberes, de toda a pluralidade ínsita a diversidade de *Abya Yala*, com a conseqüente emergência e valorização de um pluralismo epistemológico, marcou neste estudo, as bases epistêmicas sobre as quais buscamos, por meio da interculturalidade, por exemplo, um caminho para efetivação de uma releitura dos pilares do Estado nacional, especialmente, no tocante a democracia representativa – de fundamentação liberal-burguesa – a fim de que se permita a ascensão de uma *demodiversidade*, capaz de aproximar a política e seus

atores principais, de todos aqueles que foram encobertos, excluídos, esquecidos – ou, sempre que necessário, exterminados – a fim de que o modo de ser moderno se estruturasse e se universalizasse.

Por fim, no ponto 3.2 do texto trabalhamos como premissa central, a análise – que já tinha sido introduzida no ponto anterior – de uma viragem epistemológica a partir do sul, como substrato necessário para verificarmos o papel do Estado no século XXI, o que fizemos, tal como se pôde perceber, por uma análise mais aproximada, daquilo que chamamos de novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, bem como do Estado plurinacional, como primeiro exemplo de alternativa que emergiu em nossa contemporaneidade, com bases suficientemente distintas daquelas que estruturam o modelo nacional moderno.

Buscamos, portanto, através de uma análise descolonial, identificar quais são as raízes epistemológicas dessas novas tendências constitucionais (indígena-campesinas), bem como no que consiste o modelo de Estado plurinacional, a fim de que pudéssemos concluir, daí em diante, se em tais contextos – mesmo que teoricamente, pois não foi objetivo do trabalho, uma análise mais aprofundada dos textos normativos que os sustentam – existe uma transformação epistemológico-estrutural capaz de modificar os fundamentos sobre os quais se assentam as teorias que estudam o Estado – e formam todos os anos, por exemplo, milhares e milhares de estudantes de direito por todo o mundo.

Chegamos ao final dessa terceira parte do trabalho convencidos, portanto, que tais tendências constitucionais sul-latino-americanas, desencadeadas nos últimos trinta anos, mas, especialmente, a partir das Constituições Equatoriana e Boliviana de 2008 e 2009, respectivamente, que estruturam – teórica e normativamente – aquilo que vem sendo chamado de Estado plurinacional, são sim o primeiro exemplo de ruptura com as premissas racionais da modernidade ocidental e eurocêntrica sobre as quais se assentou o Estado nacional.

Essa conclusão decorre do modo que referidos contextos buscam mitigar – e em determinados momentos até mesmo se separar – as influências do mercado de

consumo global, fruto de um capitalismo financeiro, neoliberal e mercadológico que vem, quando que necessário, sobrepondo os interesses – dessa entidade fantasmagórica – do mercado face às necessidades, não mais de milhões, mas sim, de bilhões de seres humanos por todo o mundo.

Portanto, tendo compreendido o papel do mercado capitalista para a ascensão e universalização do modelo nacional de Estado durante a modernidade, especialmente em sua fase pós Revoluções Burguesas, ao nos deparar com uma realidade epistemológica que se sustenta muito além dos interesses individuais, virtuais e egoístas de uma sociedade de consumo de massa tal como o padrão líquido moderno imposto à todos nós pelos capitães do império mundial (Norte global), tal como aquela identificada pelos Estados plurinacionais equatoriano e boliviano, não podíamos ter visão diferente da supracitada.

Mas, não podemos deixar de ressaltar também, como parte da conclusão ao qual chegamos, assim como dito acima, que o Estado plurinacional nada mais é do que o primeiro exemplo de um processo de ruptura que não terá fim, uma vez que a ebulição na qual estamos inseridos em nossa contemporaneidade, se compara àquela vivida, por exemplo, pelos povos europeus nos séculos que antecederam e sucederam o surgimento da racionalidade moderna – momento histórico identificado aqui, para fins meramente didáticos, a partir do ano de 1492.

Daí falar também, em estarmos vivendo em tempos sombrios, não por todas as adversidades pelas quais a humanidade vem passando desde o século passado (tais como, as duas Grandes Guerras ou o fluxo migratório mundial, já que presente em todos os continentes do Globo), mas, especialmente, por não termos em nossos dias, uma visão nítida do horizonte que se avizinha.

Estamos, tal como o motorista que dirige em uma estrada com neblina, com a visão e a perspectiva do futuro, cada vez mais próxima de nossos olhos, não tendo condições de projetar o que virá depois – ao longe – do modelo nacional de Estado, ou se até mesmo o plurinacionalismo sobreviverá aos movimentos de cotrarresposta que já o atingem na última década.

Assim, tendo discutido o fato do modelo plurinacional ser um exemplo de ruptura, tal como proposto, é preciso destacar ainda, que o mesmo também cumpre um movimento de libertação do *Ser*, de modo que passa a ser possível identificarmos, daí em diante – como fundamento de sua nova forma, e *modus operandi* – um papel cada vez mais descolonial para o Estado durante o século XXI, a fim de que se torne, diferente do modelo nacional moderno, um instrumento de libertação da diversidade, de desencobrimento dos excluídos e subalternizados pela colonialidade do poder.

Isto porque, tal como dito, o momento histórico atual está fincado numa realidade que vem, dia após dia, buscando novas formas de se estruturar, principalmente, em decorrência das necessidades inerentes à diversidade, tal como se pode perceber nas últimas décadas sul-latino-americanas – mesmo que a partir de movimentos contra hegemônicos, que se verificam, por exemplo, por meio das premissas teóricas descoloniais ou das citadas tendências constitucionais, frutos de inúmeros movimentos e lutas sociais que marcam a origem do plurinacionalismo sul-latino-americano.

De modo que durante o presente século – bem como, muito provavelmente, o próximo – estaremos diante de uma realidade estatal em transformação, em ebulição, pois cada vez mais o debate sobre a diversidade estará permeando o caminho sobre o qual o conhecimento – a partir de onde as teorias que debatem e estruturam o modo de compreensão do Estado – deverá ser trilhado, uma vez que para falarmos em libertação da diversidade como substrato de uma nova premissa estatal, teremos de (re)construir os pilares sobre os quais visualizamos o referido Estado.

Portanto, o Estado no século XXI deverá ser entendido como plataforma de rompimento com as premissas inerentes ao capitalismo neoliberal, pois este está centrado e estruturado através dos interesses imperialistas do sistema financeiro global que, por sua vez, se acha imbricado num modelo de consumo de uso e de descarte, individualista, virtualizado e competitivo.

As novas tendências constitucionais sul-latino-americanas, a partir do que se convencionou chamar de Estado plurinacional – mesmo que o ideal por detrás do

plurinacionalismo seja algo antagônico às premissas que sustentam a ideia de Estado a partir da modernidade – desse modo, podem – e devem – ser entendidas como um exemplo, de transformação, contra hegemônica, das bases epistemológicas estruturantes do Estado nacional.

Como dito acima, não se sabe desde já, quais serão os efeitos *pro futuro* dessa nova realidade iniciada por debates e lutas sociais inerentes ao Sul global, uma vez que os movimentos de contrarresposta tentam lhe produzir rachaduras, fissuras, desde o momento em que tais perspectivas começaram a ganhar forma no âmbito local de Equador e Bolívia, na primeira década deste século.

Mas, mesmo que tais tendências acabem sendo engolidas pelo moderno sistema-mundo atual, ou seja, mesmo que as premissas capitalistas neoliberais se entranhem em suas bases epistemológicas de modo suficientemente profundo a ponto de lhes provocar uma subsunção ao *status quo*, a semente da transformação já foi lançada, já começou a germinar, uma vez que para aqueles povos, populações e nações inteiras, excluídas do contexto social e político de tomada de decisão durante séculos, tendo sentido o gosto da participação nos rumos do Estado, jamais aceitarão voltar ao patamar de outrora.

O papel do Estado no século XXI, portanto, será visto a partir da necessária mitigação – e porque não, ruptura – dos influxos desse sistema-mundo contemporâneo, que vem dragando a vitalidade não só do Planeta – ao explorar, incessantemente, recursos não renováveis – mas, sobretudo, a do próprio ser humano, fazendo-o acreditar que a única razão de sua existência é a busca por uma felicidade estabelecida através do consumo de massa.

Caso não tenhamos a coragem necessária para realizar essa hercúlea tarefa de discutirmos as bases epistemológicas que sustentam nossa contemporaneidade líquido-moderna, bem como debater formas alternativas ao Estado nacional, já que esse cumpre, em nossa realidade, nada além, de um serviço de salvaguarda dos interesses e necessidades do mercado de consumo, nos depararemos ao final de nossas vidas – para aqueles que tiverem essa oportunidade – com rostos repletos de

marcas, com corpos cansados de buscar o inatingível: a felicidade que se transforma ao simples clique de um botão, através de uma nova estação ou, um novo produto, imediatamente após o lançamento, alçado ao patamar de bem indispensável para nossa existência.

De modo que, se o saber popular nos informa que o sentido de nossa existência é a busca incessante por uma vida feliz, é chegado a hora de aprendermos com aqueles que excluímos, de valorar saberes e conhecimentos anteriormente encobertos e subalternizados, pois quem sabe as respostas para todas as angústias e necessidades de nossa contemporaneidade líquida, já não estejam do nosso lado, bastando agora termos a sabedoria e a coragem de abrir nossos olhos e ver o que existe para além de nossa *caverna*.

Afinal, se nos é possível compreender a premissa de que o conhecimento humano sempre nos proporcionará identificar novos significados à nossa existência, isto se dá em decorrência do fato de que essa mesma existência está, a todo momento, em reconstrução, em transformação, em metamorfose, o que nos permite, portanto, pensar para além das premissas euro-norte-americanas, líquido-modernas e capitalistas-neoliberais, inerentes ao mercado de consumo global, rumo a uma felicidade estruturada a partir do Sul e através da libertação da diversidade, de um diálogo intercultural, de uma vida em harmonia e plenitude, ou seja, de um *buen vivir*.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João. Maurício. **A Retorica Constitucional: sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo**. São Paulo: Saraiva, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Estado de Exceção**. Trad. por POLETI, Iraci D.. 2ªed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUIAR, Jórisa Danilla N. *Colonialidade do Poder e Essencialismo Latino-Americano: uma crítica marxista*. In.: **Anais do V Simpósio Internacional – Lutas Sociais na América Latina: “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro” – realizado pelo GEPAL – Grupo de Estudos Políticas da América Latina. GT 8. Marxismos Latino-Americanos**. 2013, p. 59-69. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v5_jorissa1_GVIII.pdf>. Acessado em 24 de março de 2018.

ALCOREZA, Raúl Prada. *Potencia Social y Poder en Bolivia: en defensa del proceso constituyente*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 375-394.

_____. *Umbrales y Horizontes de la Descolonización*. In.: LINERA, Álvaro García; ALCOREZA, Raúl Prada; TAPIA, Luis e CAMACHO, Oscar Veja. **El Estado. Campo de Lucha**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2010, p. 43-96.

ALMEIDA, Marina Corrêa de. *Direito Insurgente Latino-Americano: Pluralismo, Sujeitos Coletivos e Nova Juridicidade no Século XXI*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 169-190.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ªed. trad. por BASTOS, Suely e BRITTO, Paulo Henrique. Tatuapé: Editora Brasiliense, 1995.

_____. *Balanço do Neoliberalismo*. In.: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (orgs.). **Pós-Neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 3ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995b, p. 9-23.

_____. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Trad. por PRELORENTZOU, Renato. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

APPADURAI, Arjun. *L'insofferenza verso la Democrazia. In: La Grande Regressione – quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo.* Milano, Feltrinellieditore, 2017.

AQUINO, Bruno Rodrigues Carvalho de. *As Violências Estatais para o Encontro do Outro: a tortura como herança da modernidade. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. (coord.). Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.* Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 19-30.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal.** Trad. por SIQUEIRA, José Rubens. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A Condição Humana.** 12ªed. rev. Trad. por RAPOSO, Roberto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARRIGÍ, Giovanni. **El Largo Siglo XX.** Madrid: Akal, 1999.

ASSIES, Willem. *La Oficialización de lo no Oficial: (re)encuentro de dos mundos?. In.: BALDI, César Augusto (coord.). Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul.* Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 293-312.

AZURMENDI, Miren Gorrotxategi. **La Gestión de La Diversidad Cultural: El Multiculturalismo em uma Sociedad Plurinacional.** In.: Revista de Estudios Políticos (nueva época), n. 129, julio-septiembre, Madrid, 2005, p. 89-136.

BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo.** Trad. por BRANT, Wanda Caldeira. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAEZ, Narciso Leandro Xavier e MEZZARROBA, Orides. **Direitos Humanos Fundamentais e Multiculturalismo: a coexistência do universalismo com o relativismo.** In: Revista Pensar, Vol. 16. N. 1. p. 246 a 272. Janeiro/Julho de 2011.

BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco. *Direito à Não-Discriminação e Homofobia no Brasil, Resoluções Internacionais e a Constituição de 88. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.* Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 1-18.

_____. *Os Desafios da Justiça Brasileira frente ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano: diversidade e minorias. In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes.* Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 119-143.

BALDI, César Augusto. *Da Diversidade de Culturas à Cultura da Diversidade: desafios dos direitos humanos*. In.: MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo (org.). **Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015.

_____. *Novas Constitucionalidades, Pluralismo Jurídico e Plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 27-34.

_____. *Novo Constitucionalismo Latino-Americano*. In. **Revista Estado de Direito**, n. 32, Porto Alegre, nov. 2011. Disponível em: <<http://www.estadodedireito.com.br/2011/11/08/novo-constitucionalismo-latino-americano/>>. Acessado em 23 de Agosto de 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Trad. por DENTZIEN, Plínio. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Globalização: as consequências humanas**. Trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2005a.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Trad. por DENTZIEN, Plínio. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos**. Trad. por AGUIAR, Eliana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010a.

_____. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro, 2008a.

_____. **A Riqueza de Poucos Beneficia a Todos Nós?**. Trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Zahar, 2015a.

_____. **O Mal Estar da Pós-Modernidade**. Trad. por GAMA, Mauro e OUTRA. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

_____. **Tempos Líquidos**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **A Cultura no Mundo Líquido Moderno.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013a.

_____. **Estranhos à Nossa Porta.** MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2017a.

_____. **Confiança e Medo na Cidade.** Trad. por AGUIAR, Eliana. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

_____. **Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Medo Líquido.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

_____. **Vida Líquida.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b.

_____. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno.** Trad. por PEREIRA, Vera. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

_____. **A Ética é Possível em um Mundo de Consumidores?.** Trad. por WERNECK, Alexandre. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

_____. **Para que Serve a Sociologia? – diálogos com Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2015b.

_____. **Sobre Educação e Juventude: conversas com Riccardo Mazzeo.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013b.

_____. **A Sociedade Individualizada: vidas contadas e histórias vividas.** Trad. por GRADEL, José. Rio de Janeiro: Zahar, 2008c.

_____. **A Arte da Vida.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto: Rio de Janeiro: Zahar, 2009c.

_____. **Danos Colaterais: desigualdades sociais numa era global.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013c.

_____. **Modernidade e Holocausto.** Trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

_____. **Vidas Desperdiçadas.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.

_____. **Vida a Crédito: conversas com Citlali Roviroso-Madrado.** Trad. por WERNECK. Rio de Janeiro: Zahar, 2010b.

_____. **Em Busca da Política.** trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Retrotopia.** Trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Zahar, 2017b.

_____. *Sintomi ala Ricerca di un Oggetto e di un Nome. In: **La Grande Regressione – quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo.*** Milano, Feltrinellieditore, 2017.

BAUMAN, Zygmunt e LYON, David. **Vigilância Líquida.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____ e MAURO, Ezio. **Babel: entre a incerteza e a esperança.** Trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____ e DESSAL, Gustavo. **O Retorno do Pêndulo: sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido.** Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

_____ e BORDONI, Carlo. **Estado de Crise.** Trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

_____ e DONSKIS, Leonidas. **Cegueira Moral – a perda da sensibilidade na modernidade líquida.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____ e RAUD, Rein. **A Individualidade Numa Época de Incertezas.** Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BETTO, Frei. **Reinventar a Vida.** Petrópolis: Vozes, 2014.

BORDONI, Carlo. **Fine del Mondo Liquido – superare la modernità e vivere nell'interregno.** Milano: il Saggiatore, 2017.

BOTERO, Esther Sánchez. *O El Pluralismo Jurídico de Tipo Igualitario Nace Crece se Reproduce o Muere – el caso colombiano. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e***

plurinacionalidade – aprendendo desde o sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 313-326.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Pedro. **O Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-Americano.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015.

CAMACHO, Oscar Vega. *Al Sur del Estado.* In.: LINERA, Álvaro García; ALCOREZA, Raúl Prada; TAPIA, Luis e CAMACHO, Oscar Veja. **El Estado. Campo de Lucha.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2010, p. 129-165.

CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto Proibido – uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado.** Trad. por ANDRADE, Lédio Rosa de e OUTRA. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CARNEIRO, Bernardo Lima Vasconcelos. *As Concepções Éticas do Direito Ambiental Diante do Novo Constitucionalismo Latino-Americano.* In.: MORAES, Germana de Oliveira e OUTROS. **Constitucionalismo Democrático e Integração da América do Sul.** Curitiba: Editora CRV, 2014, p.117-139.

CARNOY, Martin. **Estado e Teoria Política.** 17ªed. Campinas: Papirus, 2013.

CARVALHO, Lucas Borges de. *Direito e Barbárie na Conquista da América Indígena.* In.: **Revista Sequência**, N. 49, Ano XXV, dez., 2004, p. 53-70.

CASTILHO, Ricardo. **Filosofia do Direito.** São Paulo: Saraiva, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciências Sociais, Violência Epistêmica e o Problema da Invenção do Outro.* In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 80-87.

_____. *Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de La “Invención del otro”.* In.: LANDER, Edgardo (org.). **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 88-98.

_____ e GROSFOGUEL, Ramón. *Prólogo – giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico.* In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El Giro Decolonial – reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 9-23.

CÉSPEDES, David Choquehuanca. *Hacia La Reconstrucción Del Vivir Bien*. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida**. ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

CHIRIBOGA, Oswaldo Ruiz. *O Direito à Identidade Cultural dos Povos Indígenas e das Minorias Nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano*. In.: **Revista Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos**, vol. 3, n. 5, ano 2006, p. 42-69.

CHIVI VARGAS, Idón Moisés. *Nueva Constitución y Desarrollo Normativo*. In.: **Agência Latinoamericana de Información América en Movimiento**. Ano 2010. Disponível em: <<http://alainet.org/active/35872&lang=es>>. Acesso em: 16 de Dezembro de 2017.

_____. *Os Caminhos da Descolonização na América Latina: os povos indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia*. In.: VERDUM, Ricardo (org.). **Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: IES, 2009. p. 45-67.

_____. *Constitucionalismo y Descolonización: aportes al nuevo constitucionalismo latino-americano*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 215-226.

CLAVERO, Bartolomé. *Estado Plurinacional – aproximação a um novo paradigma constitucional americano*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 111-132.

COLAÇO, Thais Luzia. *O Direito Indígena a Partir da Constituição Brasileira de 1988*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 191-212.

CONDORI, Carlos Mamani. *Plurinacionalidad y Descolonización: los caminos de la indianidad*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 451-460.

CORONIL, Fernando. *Natureza do Pós-colonialismo: do Eurocentrismo ao Globocentrismo*. In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 50-62.

CORREAS, Oscar. *Un Prólogo – nuevas constituciones*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 17-20.

CORTELA, Mário Sérgio. **Qual é a Tua Obra? – inquietações propositivas sobre gestão, liderança e ética**. 25ªed. rev. e atual. Petrópolis: Vozes, 2017.
 _____. **Por que Fazemos o que Fazemos?: aflições vitais sobre trabalho, carreira e realização**. São Paulo: Planeta, 2016.

COSTA, Tuane de Oliveira e FREITAS, Raquel Coelho de. *Povos Indígenas no Novo Constitucionalismo Latino-Americano*. In.: FREITAS, Raquel Coelho de e MORAES, Germana de Oliveira (coord.). **Unasul e o Novo Constitucionalismo Latino-americano**. Curitiba: CRV, 2013, p. 51-64.

CREVELD, Martin Van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CUEVA, Mario de La. **La Idea del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CUEVA, Agustín. *La Democracia Latinoamericana: forma vacía de todo contenido?*. In.: **OSAL – Observatório Social da América Latina**, Año XV, N. 35, Mayo, 2014, p. 193-204

DALMÁU, Rubén Martínez. *El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano y el Proyecto de Constitución del Ecuador de 2008*. In.: **Alter Justicia: estudos sobre teoria y justicia constitucional**. Ano 2, n. 1, p. 13-28, Guayaquil, oct. 2008.

DOS SANTOS, Theotonio. *O Neoliberalismo como Doutrina Econômica*. In.: **Econômica – Revista da Pós-Graduação em Economia da UFF**. Niterói, Ano 1, n. 1, jun. 1999, p. 123-151.

DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005a, p. 24-32.

_____. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Meditações Anticartesianas sobre a Origem do Antidiscorso Filosófico da Modernidade*. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paulo (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 341-395.

_____. *Europa, Modernidade y Eurocentrismo*. In. LANDER, Edgardo (org.). **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 24-33.

_____. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. In.: OLIVÉ, León. **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009, p. 22-32.

_____. *Transmodernidad e Interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)*. In.: **Asociación de Filosofía y Liberación**. Cidade do México: UAM-Iz., 2005b, p. 1-26. Disponível em: <<http://afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>. Acessado em 29 de Novembro de 2015.

_____. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola-UNIMEP, 1977.

_____. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana**. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Universidade de Metodista de Piracicaba, 1982.

_____. **Método para uma Filosofia da Libertação: superação analítica da dialética hegeliana**. São Paulo: Loyola, 1986.

ELEY, Geoff. **Forjando a Democracia – a história da esquerda na Europa, 1850-2000**. Trad. por CASTANHEIRA, Paulo César. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Volume 2 – Formação do Estado e Civilização**. Trad. por JUNGSMANN, Ruy. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ESTERMANN, Josef. *La “Teología Andina” como Realidad y Proyecto – una deconstrucción intercultural*. In.: **Revista IECTA: IQUIQUE**, N. 762, 2006, p. 1-18.

_____. *Ecosofía Andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien*. In.: **Revista de Filosofía Afro-In do-Americana (FAIA)**, Vol. II, N. IX-X, Año 2013, p. 1-21. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/366916>>. Acessado em 12 de janeiro de 2016.

_____. **La Filosofía Quechua – pensamiento quechua o incaico?**. 2014. Disponível em: <<https://epistemologiasdesdeelsur.files.wordpress.com/2014/04/12-quechua-estermann.pdf>>. Acessado em 29 de Agosto de 2016.

_____. **Se el Sur Fuera el Norte**. Quito: Editora Abya-Yala, 2008.

FABRIZ, Daury Cesar. **A Estética do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

_____. **Bioética e Direitos Fundamentais – a bioconstrução como paradigma do biodireito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

FAGUNDES, Lucas Machado. *Reflexões sobre o Processo Constituinte Boliviano e o novo Constitucionalismo Sul-Americano*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 153-168.

FAJARDO, Raquel Zonia. Yrigoyen. *Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Indígena en el Horizonte del Constitucionalismo Pluralista*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 35-58.

_____. *El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. In.: GARAVITO, César Roberto (Comp.). **El Derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011, p. 139-184.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: formação do patronato público brasileiro**. 3ªed. rev. São Paulo: Globo, 2001.

FERNANDES, Bernardo Gonçalves. *A Teoria da Constituição à Luz dos Movimentos do Constitucionalismo (Moderno), do Neoconstitucionalismo (Contemporâneo), do Transconstitucionalismo e do Constitucionalismo (Latino-Americano) Plurinacional*. In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 37-64.

FERNÁNDEZ-NOGUERA, Albert e DIEGO, Marcos Criado. *La Constitución Colombiana de 1991 como Punto de Inicio Del Nuevo Constitucionalismo en América Latina*. In.: **Revista Estudos Socio-Jurídicos**, Bogotá (Colombia), n. 13 (1), enero-junio de 2011. p. 15-49.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *La Filosofía Intercultural*. In.: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo e BOHÓRQUEZ, C. **El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000) – história, corrientes, temas y filósofos**. Cidade do México: Siglo XXI, 2009, p. 639-646.

FORRESTER, Viviane. **O Horror Econômico**. Trad. por LORENCINI, Álvaro. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

FREIRE, Patricio Pazmiño. *Algunos Elementos Articuladores del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*. In.: **Cuaderno Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol**, N. 67/68, p. 27-54.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 59ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **Pedagogia da Autonomia – saberes necessários à prática educativa**. 54ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FREITAS, Raquel Coelho de e MORAES, Germana de Oliveira. *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Giro Ecocêntrico dos Andes: os direitos de Pachamama e o Bem-viver na Constituição do Equador (Sumak Kawsay) e da Bolívia (Suma Qamaña)*. In.: FREITAS, Raquel Coelho de e MORAES, Germana de Oliveira (coord.). **Unasul e o Novo Constitucionalismo Latino-americano**. Curitiba: CRV, 2013, p. 11-28.

_____. *O Tripé da Integração Política da América Latina*. In.: MORAES, Germana de Oliveira e OUTROS. **Constitucionalismo Democrático e Integração da América do Sul**. Curitiba: Editora CRV, 2014, p. 57-76.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Trad. por SOUZA, Paulo César de. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GAGNON, Alain-G e BOUCHER, François. **O estado quebequense diante dos desafios da diversidade etnocultural**. Trad. por BERG, Oscar Augusto. In.: Revista Interfaces Brasil/Canadá. Florianópolis, Pelotas, São Paulo, v. 17, n. 2, 2017, p. 75-97.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. 38ªed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GARAVITO, César Rodríguez. *O Impacto do Novo Constitucionalismo: os efeitos dos casos sobre os direitos sociais na América Latina*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 87-110.

GARCÉS V., Fernando. *Estado-Nación y Estado Plurinacional: o cuando lo mismo no es igual*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 427-450.

GARGARELLA, Roberto e COURTIS, Christian. *El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: promessas e interrogaciones*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e**

plurinacionalidade – aprendendo desde o sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 59-86.

_____. **El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: promesas e interrogantes.** Santiago: CEPAL, 2009.

GLISSANT, Édouard. **Introducción a uma Poética de lo Diverso.** Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.

GOMES, Ana Cecília de Barros e SANTOS, Gustavo Ferreira. *Direito à Comunicação no Novo Constitucionalismo Latino-Americano: o caso boliviano.* In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 65-75.

GREGORI, Isabel Christine de e NASCIMENTO, Valéria Ribas do. *Constitucionalismo Latinoamericano e Biodiversidade: limites e perspectivas de um sistema “sui generis” de proteção aos direitos fundamentais das comunidades tradicionais.* In.: **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, N. 65, jul./dez., 2014, p. 285-320.

GRIJALVA, Agustín. *Principales Innovaciones en la Constitución de Ecuador de 2008.* In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul.** Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 133-140.

_____. **El Estado Plurinacional e Intercultural em La Constitución Ecuatoriana del 2008.** In. Ecuador Debate 75. Quito-Ecuador, Dezembro de 2008. p. 49-62. Disponível em: <<http://www.ecuadordebate.com/wp-content/uploads/2010/06/Ecuador-debate-75.pdf>>. Acessado em: 17 de julho de 2015.

GROSGOUEL, Ramón. *Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.* In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paulo (org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.* In.: **Revista Sociedade e Estado**, Vol. 31, N. 1, Jan./Abr., 2016, p. 25-49, disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>>. Acessado em 26 de Agosto de 2018.

GUDYNAS, Eduardo. *Ciudadania Ambiental y Meta-Ciudadanias Ecológicas: revision y alternativas en America Latina.* In.: **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, N. 19, jan./jun., 2009, p. 53-72.

_____. *La senda Biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica*. In.: **Tabula Rasa**. N. 13, jul.-dic., Bogotá, 2010, p. 45-71. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617525003>>. Acessado em 24 de setembro de 2015.

HAAS, Ingrid Freire. *O Fruto de Impacto Hegemônico e a Perda da Identidade Cultural*. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 89-104.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Império**. 9ªed.. trad. por VARGAS, Berilo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. trad. por MARQUES, Clóvis. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARVEY, David. **O Enigma do Capital e as Crises do Capitalismo**. Trad. PESCHANSKI, João Alexandre. São Paulo: Boitempo, 2011.

HENZ, Bruno Gabriel. *A Contribuição do Paradigma do Sumak Kawsay para Repensar a Relação do ser Humano com a Natureza*. In.: BELLO, Enzo e VAL, Eduardo Manuel. **O Pensamento Pós e Descolonial no Novo Constitucionalismo Latino Americano**. Caxias do Sul: EDUCS, 2014, p. 164-175.

HERNANDEZ, Oswaldo Rafael Cali. *A Democracia Participativa na Constituição Venezuelana de 1999*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 89-102.

HERRERA FLORES, Joaquim. **A (re) Invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a.

_____. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era do Capital: 1848-1875**. 5ªed. rev. Trad. por NETO, Luciano Costa. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997a.

_____. **A Era das Revoluções – Europa 1789-1848**. trad. por TEIXEIRA, Maria Tereza Lopes e PENCHEL, Marcos. 10ªed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997b.

_____. **Nações e Nacionalismo Desde 1780 – programa, mito e realidade**. trad. por PAOLI, Maria Celia e QUIRINO, Anna Maria. 2ªed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

_____. **Globalização, Democracia e Terrorismo**. trad. por VIEGAS, José. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Nacionalismo y Nacionalidad en América Latina*. In.: SANDOVAL, Pablo (org.). **Repensando la Subalternidad – miradas críticas desde/sobre América Latina**. 2ªed. Lima: IEP – Institutos de Estudios Peruanos, 2010, p. 311-326.

HOEKEMA, André J. *Hacia un Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 263-292.

HUANACUNI, Fernando. *Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario*. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida**. ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

JASAY, Anthony. **El Estado – la lógica del poder político**. Trad. por VALDERRAMA, Rafael Caparrós. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Trad. por RÍOS, Fernando de Los. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

JÚNIOR, William Paiva Marques. *A Epistemologia Emancipatória, Inclusiva e Participativa do Novo Constitucionalismo Democrático Latino-Americano*. In.: MORAES, Germana de Oliveira e OUTROS. **Constitucionalismo Democrático e Integração da América do Sul**. Curitiba: Editora CRV, 2014, p. 99-116.

JÚNIOR, Luiz Marcio Siqueira e ABRAS, Michelle. *A Autodeterminação dos Povos no Estado Plurinacional: da integração latino-americana à objeção aos efeitos perversos da globalização*. In.: **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, Vol. 13, N. 26, jul./dez., 2010, p. 41-60.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei – um estudo sobre teologia política medieval**. Trad. por MOREIRA, Cid Knipel. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELSEN, Hans. *Dios y Estado*. Trad. por HENNEQUIN, Jean. In.: **Logos**, Tomo II, 1923, p. 243-266. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/342864525/Kelsen-Dios-pdf>>. Acessado em 13 de Outubro de 2017.

KRAUS, Peter A. *Problemas de Democratización em Los Estados Plurinacionales*. In.: **Revista Internacional de Filosofía Política**, N. 8, 1996, p. 59-80. Disponível em: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-8-3A7C3F_CD-12B9-C8CB-7797-F0C0D21071D3/problemas_democratizacion.pdf>. Acessado em 17 de junho de 2018.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e Direitos Humanos – Múltiplo Dialético da Grécia à Contemporaneidade**. Curitiba: Juruá, 2014.

_____. **Direitos Humanos Fundamentais: diálogo intercultural e democracia**. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Ética da Alteridade e da Responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011.

_____ e FERREIRA, Dirce Nazaré de Andrade (coords.). **História da Filosofia do Direito – o paradigma do uno e do múltiplo dialético, retórico e erístico**. Curitiba: Juruá, 2014.

KUHN, Thomas S.. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 7ªed. Trad. por BOEIRA, Beatriz Viana e BOEIRA, Nelson. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

LAKATOS, Eva Maria e MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia Científica**. 4ªed. rev. e ampl.. São Paulo: Editora Atlas, 2004.

LANDER, Edgardo. *Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 8-23.

_____. *Modernidad, Colonialidad y Postmodernidad*. In.: **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, Vol. 3, N. 4, oct./dic., 1997, p. 11-28.

_____. *Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In.: OLIVÉ, León. **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009, p. 8-22.

_____. *Estamos Viviendo una Profunda Crisis Civilizatoria*. In.: **Revista ALAI – América Latina em Movimento**, febrero, 2010. Disponível em: <<https://www.alainet.org/es/active/35669>>. Acessado em 12 de Agosto de 2016.

LASSALE, Ferdinand. **Que é uma Constituição?**. 2ªed. Porto Alegre: Kairós, 1985.

LEÓN T., Magdalena. *Reactivación Económica para El Buen Vivir: un acercamiento*. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida**. ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

LINERA, Álvaro García. **A Potência Plebeia – ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. Trad. por BENEDITO, Mouzar e OUTRO. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *El Estado em Transición. Bloque de Poder y Punto de Bifurcación. In.: LINERA, Álvaro García; ALCOREZA, Raúl Prada; TAPIA, Luis e CAMACHO, Oscar Veja. **El Estado. Campo de Lucha.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2010b, p. 9-42.*

_____. *El Desencuentro de dos Razones Revolucionarias – indianismo y marxismo. In.: **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano**, N. 3, Buenos Aires: CLACSO, 2007, p. 1-11.*

_____. **La Potencia Plebeya.** Buenos Aires: CLACSO – Prometeo Libros, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os Tempos Hipermodernos.** Trad. Mário Villela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOPES, Mônica Sette. *Crash: entre encontros e desencontros. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 137-146.*

LOSURDO, Domenico. **Liberalismo – entre civilização e barbárie.** Trad. por JOFFILY, Bernardo e OUTRA. São Paulo: Anita Garibaldi, 2006.

_____. **A Linguagem do Império: léxico da ideologia estadunidense.** Trad. por CLASEN, Jaime A. São Paulo: Boitempo, 2010.

LÖWY, Michael. *Por uma Cultura da Solidariedade e da Esperança. In.: MORAES, Dênis de (org.). **Combates e Utopias – os intelectuais num mundo em crise.** Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 373-376.*

LUNELLI, Isabella Cristina. *Etnocentrismo Jurídico, Colonialidade e Descolonização. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, Descolonización y Pluralismo Jurídico en América Latina.** Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 217-232.*

MACAS, Luis. *Sumak Kawsay: la vida en plenitud. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida.** ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.*

MACHADO, Isabel Penido de Campos e LAGES, Livia. *A Proteção das Identidades Indígenas no Marco da Proposta Plurinacional: uma assimilação da diversidade enquanto direito coletivo dos povos. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 105-117.*

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Estado Plurinacional e Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2012a.

_____. (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012b.

_____. *Pluralismo Epistemológico e Modernidade*. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012c, p. 137-146.

_____. *Multi-olhar do Pluralismo Epistemológico*. In.: KROHLING, Aloísio e FERREIRA, Dirce Nazaré de Andrade (coords.). **História da Filosofia do Direito – o paradigma do uno e do múltiplo dialético, retórico e erístico**. Curitiba: Juruá, 2014a, p. 282-298.

_____. *Constituição X Democracia. A alternativa plurinacional boliviana*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 361- 374.

_____. **Culturalismo e Universalismo diante do Estado Plurinacional**. In: Revista Mestrado em Direito – UNIFIEO – Osasco, 2010, n.2. p. 201-219.

_____. **Plurinacionalidade e cosmopolitismo: a diversidade cultural das cidades e diversidade comportamental nas metrópoles**. In: Revista da Faculdade de Direito da UFMG. n. 53. p. 201 a 216. jul./dez. de 2008.

_____. *Alienação da Política nas Democracias Constitucionais Modernas e as Alternativas Democráticas Consensuais na América Latina*. In.: BELLO, Enzo e VAL, Eduardo Manuel. **O Pensamento Pós e Descolonial no Novo Constitucionalismo Latino Americano**. Caxias do Sul: EDUCS, 2014b, p. 103-118.

_____. **Violência e Modernidade: o dispositivo de Narciso: a superação da modernidade na construção de um novo sistema mundo**. Disponível em: <<http://joseluzquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2011/02/197-teoria-do-estado-primeiras-aulas.html>>. Acessado em 24 de Setembro de 2017.

_____ e AFONSO, Henrique Weil. **Bioética no Estado de Direito Plurinacional**. In: Direitos Culturais. Santo Ângelo, vol. 5, nº8, p. 13-26, jan/jun. 2010. Disponível em: <<http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitos-culturais/article/view/354>>. Acessado em 16 de Agosto de 2016.

_____ e CHALFUN, Audrey Gonçalves de Castro. *Novo Constitucionalismo e Superação da Modernidade*. In.: **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 66, jan./jun., Belo Horizonte, 2015, p. 375-394

MALBERG, R. Carré de. **Teoría General del Estado**. Trad. por DEPETRE, José Lión. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade*. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paulo (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Sobre La Colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El Giro Decolonial – reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

_____. *A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento – modernidade, império e colonialidade*. In.: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, N. 80, março, 2008, p. 71-114.

MAMANI, Juan Ramos. *Nuevo Constitucionalismo Social Comunitario Desde América Latina*. In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 2-17.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. por CAPORALE-CARUCCIO, Antonio. Porto Alegre: L&PM, 2006.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia – dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 13ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. *Filosofía de La Liberación, Pluralidad Cultural y Derechos Humanos*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, Descolonización y Pluralismo Jurídico en América Latina**. Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 129-150.

MARTINS, Carlos Eduardo. **Globalização, Dependência e Neoliberalismo na América Latina**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 4ªed. Trad. por ALVES, Maria Helena Barreiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro – o processo de produção do capital**. Vol. I. 32ªed. Trad. por SANT'ANNA, Reginaldo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. **O Capital – crítica da economia política. Livro Primeiro – o processo de produção do capital.** Vol. II. 29ªed. Trad. por SANT'ANNA, Reginaldo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____ e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista – 1848.** trad. por CASSAL, Sueli Tomazini Barros. Porto Alegre: L&PM, 2012.

MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. **El Arbol Del Conocimiento.** 11ªed. Santiago: Editorial Universitária, 1994.

MELO, Milena Petters. *As Recentes Evoluções do Constitucionalismo na América Latina: Neoconstitucionalismo?.* In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas.** Curitiba: Juruá, 2013, p. 59-88.

MIGNOLO, Walter D.. *A Colonialidade de Cabo a Rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.* In.: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 35-54.

_____. *El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura – un manifiesto.* In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **El Giro Decolonial – reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 25-46.

_____. *Os Esplendores e as Misérias da Ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica.* In.: SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um discurso sobre as ciências revisitado.** Lisboa: Edições Afrontamento, 2003, p. 631-671.

MISHRA, Pankaj. *La Política Nell'epoca del Risentimento – l'eredità oscura dell'illuminismo.* In: **La Grande Regressione – quindici intellettuali da tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo.** Milano, Feltrinellieditore, 2017.

MORAES, Dênis de (org.). **Combates e Utopias – os intelectuais num mundo em crise.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

MORAES, Germana de Oliveira e FREITAS, Raquel Coelho. *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Giro Ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008: os direitos de pachamama e o bem viver (sumak kawsay).* In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas.** Curitiba: Juruá, 2013, p. 103-124.

_____. *UNASUL: notas sobre a integração energética e cultural da América do Sul. Os direitos da mãe terra e a proposta do bem-viver rumo à cidadania planetária.* In.: FREITAS, Raquel Coelho de e MORAES, Germana de Oliveira (coord.). **Unasul e o Novo Constitucionalismo Latino-americano.** Curitiba: CRV, 2013, p. 89-102.

MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014.

MORRIS, Christopher W.. **Um Ensaio Sobre o Estado Moderno.** Trad. por BELETTI, Sylmara. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MORRISON, Wayne. **Filosofia do Direito – dos gregos ao pós-modernismo.** 2ªed. Trad. por CAMARGO, Jefferson Luiz. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

MULLER, Friedrich. **Quem é o Povo? a questão fundamental da democracia.** São Paulo: Editora Max Limonad, 1998.

NAVARRETE, Julio Mejía. *Colonialidad y Des/Colonialidad en América Latina: elementos teóricos.* In.: **Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF**, Vol. 15, N. 30, 2013, p. 8-32. Disponível em: <<http://www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/view/657/379>>. Acessado em 21 de Maio de 2017.

NETO, José Francisco de Melo e OUTROS . *Dialética: uma visão marxista.* In: NETO, José Francisco de Melo e OUTROS (orgs.). **Dialética.** João Pessoa : Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2002, v. 1, p. 1- -30. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/58770970/Dialetica-uma-Visao-Marxista>>. Acessado em 07 de Setembro de 2015.

NOGUEIRA, Francine Figueiredo. *A Educação Numa Perspectiva do Estado Plurinacional.* In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 79-88.

OSCO, Marcelo Fernández. *Qué tal Pluralismo Jurídico Boliviano!.* In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul.** Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 327-342.

OLIVÉ, León. *Por una Auténtica Interculturalidad Basada em El Reconocimiento de La Pluralidad Epistemológica.* In.: **Pluralismo Epistemológico.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009a.

_____ e OUTROS. *Prólogo. In.: Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009b.

PABÓN, M. Vianca Copa. *Lo “Plurinacional” como Reto Histórico: avances y retrocesos desde la experiencia boliviana. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). Constitucionalismo, Descolonización y Pluralismo Jurídico en América Latina*. Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 263-272.

PANIKKAR, Raimón. *Religión, Filosofía y Cultura. In.: Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. N. 1, 1996, p. 125-148. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR9696110125A.PDF>>. Acessado em 10 de fevereiro de 2015.

_____. *Seria a Noção de Direitos Humanos um Conceito Ocidental?. In: BALDI, César Augusto. Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

_____. *La Notion des Droits de L’homme est-elle um Concept Cidental?. In.: Interculture*. Vol. XVII. N. 1, Cahier 82, janvier-mars, 1984. p. 01-27.

PARGA, J. Sánchez. *Paradojas Políticas e Institucionales del Constitucionalismo. In. Revista Ecuador Debate*, N. 75. Quito-Ecuador, Dezembro de 2008. p. 77-92. Disponível em: <<http://www.ecuadordebate.com/wp-content/uploads/2010/06/Ecuador-debate-75.pdf>>. Acessado em: 02 de junho de 2017.

PASTOR, Roberto Alfonso Viciano. *Déficits Constitucionais das Integrações supranacionais. In.: MORAES, Germana de Oliveira e OUTROS. Constitucionalismo Democrático e Integração da América do Sul*. Curitiba: Editora CRV, 2014, p. 11-18.

_____ e DALMAU, Rubén Martínez. *Proceso Constituyente Venezolano no Marco do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013, p. 43-58.

_____ e _____. *Se Puede Hablar de un Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano como Corriente Doctrinal Sistematizada?. 2014*. Disponível em: <http://www.ufjf.br/siddharta_legale/files/2014/07/Rube%C2%A6%C3%BCn-Marti%C2%A6%C3%BCnez-Dalmau.-Se-puede-hablar-de-un-nuevo-constitucionalismo-latino-americano-como-corriente-doctrinal-sistematizada.pdf>. Acessado em 08 de outubro de 2015.

_____ e _____. *Aspectos Generales Del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. In.: El Nuevo Constitucionalismo en América Latina: memorias*

del encuentro internacional el nuevo constitucionalismo (desafios y retos para el siglo XXI). Quito: Corte Constitucional Del Ecuador, 2010a. p. 9-44.

_____ e _____. **El Nuevo Constitucionalismo en America Latina.** Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010b.

_____ e _____. **Necessidad y Oportunidad en el Proyecto Venezolano de Reforma Constitucional (2007).** In.: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales.vol. 14, n. 2, 2008, p. 102-132.

_____ e MORAES, Germana de Oliveira e MELO, Álisson José Maia. *Integração Sul-Americana e o Novo Constitucionalismo Democrático Latino-Americano.* In.: MORAES, Germana de Oliveira e OUTROS. **Constitucionalismo Democrático e Integração da América do Sul.** Curitiba: Editora CRV, 2014, p. 19-38.

PÊCHEUX, Michel. *O Mecanismo do (Des) Conhecimento Ideológico.* In: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia.** 4ª Reimp.. Rio de Janeiro, 1996, p. 143-152.

POMER, León. **O Surgimento das Nações – o poder político, a natureza histórica do estado, os estados nacionais.** Campinas: Ed. da Universidade Estadual de Campinas, 1985.

PRONER, Carol. *O Estado Plurinacional e a Nova Constituição Boliviana – contribuições da experiência boliviana ao debate dos limites ao modelo democrático liberal.* In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas.** Curitiba: Juruá, 2013, p. 141-152.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder: eurocentrismo e América Latina.* In.: LANDER, Edgardo (org.). **Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 117-142.

_____. *Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina.* Trad. por ANDRADE, Gênese. In.: **Estudos Avançados.** Vol. 19, N. 55, set./dez., São Paulo, 2005b. p. 09-31.

_____. *Notas Sobre a Questão da Identidade e Nação no Peru.* Trad. por PEREIRA, Helena B. C. e OUTRA. In.: **Estudos Avançados.** Vol. 6, N. 16, set./dez., São Paulo, 1992a. p. 73-80.

_____. **Modernidad, Identidad y Utopia en America Latina.** Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988a.

_____. *Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia*. Trad. por KINOSHITA, Dina Lida. In.: **Novos Rumos**. Ano 17, N. 37, 2002. p. 04-28.

_____. *Trinta Anos Depois, Outro Reencontro – notas para outro debate*. In.: **América Latina: nova fase de múltiplos embates**. Revista Lutas Sociais. N. 19/20, 2008a. p. 121-135. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18757>>. Acessado em 23 de Novembro de 2015.

_____. *Dependencia, Cambio Social y Urbanización en Latinoamérica*. In.: **Revista Mexicana de Sociología**. Cidade do México: Instituto de Investigaciones Sociales – UNAM, Ano 30, Vol. XXX, N. 3, jul./sept., 1968, p. 525-570. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3538943?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acessado em 12 de janeiro de 2016.

_____. *“Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui – cuestiones abiertas*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014a. p. 757-775.

_____. *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. In.: **Perú Indígena**. Vol. 13, N. 29, 1992b, p. 11-20. Disponível em: <<http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>. Acessado em 01 de Abril de 2017.

_____. *Dominación y Cultura – notas sobre el problema de la participación cultural*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014b. p. 667-690.

_____. *Un Fantasma Recorre el Mundo*. In.: **Estudios Avanzados**. Vol. 12, N. 34, set./dez.. São Paulo, 1998b, p. 77-82. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141998000300012>. Acessado em 23 de Março de 2015.

_____. *Estado-Nación, Ciudadanía y Democracia – cuestiones abiertas*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014c. p. 605-624.

_____. *El Fantasma Del Desarrollo en América Latina*. In.: **Revista Venez. de Econ. y Ciencias Sociales**. Vol. 6, N. 2, mayo-agosto, 2000a, p. 73-90.

_____. *Los Pueblos Indígenas y su Propuesta Alternativa en Tiempos de Dominación Global*. In.: **“Bien Vivir” para Redistribuir el Poder – Informe 2009-2010 Oxfam – Pobreza, Desigualdad y Desarrollo en el Perú**. jul. 2010a, p. 01-11.

Disponível em: <<https://senospermitemsonhar.files.wordpress.com/2010/12/bien-vivir-quijano.pdf>>. Acessado em 01 de Abril de 2017.

_____. *El Trajajo Al Final del Siglo XX*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014d. p. 263-284.

_____. *Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder*. **Conferência en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología en Septiembre de 2009**. p. 1- 15. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/51.pdf>>. Acessado em 27 de julho de 2016.

_____. *El Fin de Cual Historia?*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014e. p. 595-603.

_____. *Poder y Derechos Humanos*. In.: SEVILLA, Carmen Pimentel (org.). **Poder, Salud Mental y Derechos Humanos**. Lima: CECOSAM, 2001. p. 09-25.

_____. *La Razón del Estado*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014f. p. 743-755.

_____. *Presentación – Un Nuevo Debate Latinoamericano*. In.: QUIJANO, Aníbal (org.). **Des/Colonialidad y Bien Vivir – un nuevo debate en América Latina**. Lima: Editorial Universitaria, 2014g. p. 11-18.

_____. *“Bien Vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder*. In.: QUIJANO, Aníbal (org.). **Des/Colonialidad y Bien Vivir – un nuevo debate en América Latina**. Lima: Editorial Universitaria, 2014h. p. 19-34.

_____. *La Tensión del Pensamiento Latinoamericano*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014i. p. 697-703.

_____. *El “Movimiento Indígena” y Las Cuestiones Pendientes en América Latina*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014j. p. 635-663.

_____. *Los Usos de La Democracia Burguesa*. In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la**

colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014k. p. 545-568.

_____. *Estética de La Utopía.* In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014l. p. 733-741.

_____. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social.* In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014m. p. 285-327.

_____. *Qué Tal Raza!* In.: **América Latina en Movimiento.** N. 320, Año 2000b, p.1-8. Disponible em: <<https://www.alainet.org/es/active/929>>. Acessado em 02 de março de 2017.

_____. *El Trabajo.* In.: **Revista Argumentos – estudios críticos de la sociedad.** Vol. 26, n. 72, mayo-julio, 2013. p. 145-163.

_____. *Notas sobre “Raza” y Democracia en Los Países Andinos.* In.: **Revista Venez. de Econ. y Ciencias Sociales.** Vol. 9, N. 1, ener.-abr., 2003, p. 53-59.

_____. *El “Movimiento Indígena”, La Democracia y Las Cuestiones Pendientes en América Latina.* In.: **POLIS – Revista de La Universidad Bolivariana.** Vol. 4, N. 10, Santiago, 2005, p. 1-14.

_____. *El Regreso del Futuro y Las Cuestiones del Conocimiento.* In.: QUIJANO, Abíbal. **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014n. p. 833-846.

_____. *Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina.* In.: **Revista Ecuador Debate.** N. 44, ago. 1998c, p. 227-238.

_____. *Colonialidad del Poder y Subjetividad en América Latina.* In.: **Revista Contextualizaciones Latinoamericanas – Revista Semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara.** Año 3, N. 5, julio-diciembre, Guadalajara, 2011, p. 1-13.

_____. *Entre la “Guerra Santa” y la “Cruzada”?* In.: **POLIS – Revista Latinoamericana – descentramiento y nuevas miradas.** N. 3, nov. 2012, p. 1-17. Disponible em: <<https://journals.openedition.org/polis/7652>>. Acessado em 30 de Setembro de 2016.

_____. *A América Latina Sobreviverá?. In.: São Paulo em Perspectiva*. Vol. 7, N. 2, abril/junho, 1993, p. 60-66. Disponível em: <http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v07n02/v07n02_10.pdf>. Acessado em 03 de Janeiro de 2016.

_____. *“Solidaridad” y Capitalismo Colonial/Moderno. In.: Revista Otra Economía*. Vol. II, N. 2, 1º Semestre, 2008b, p. 12-16.

_____. *El Laberinto de América Latina: hay otras salidas?. In.: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 10, N.1, ener.-abr., 2004, p. 75-97. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17710105>>. Acessado em 02 de fevereiro de 2018.

_____. *Des/Colonialidad del Poder: el horizonte alternativo. In.: ALAI – America Latina em Movimento*. Ano 2008c. Disponível em: <<https://www.alainet.org/es/active/24123>>. Acessado em 29 de outubro de 2015.

_____. *Otro Horizonte de Sentido Histórico. In.: ALAI – America Latina em Movimento*. Ano 2009a, N. 441. Disponível em: <<https://www.alainet.org/es/active/37936>>. Acessado em 06 de março de 2016.

_____. *La Crisis del Horizonte de Sentido Colonial/Moderno/Eurocentrado. In.: Revista Casa de Las Américas*. N. 259/260, abril-septiembre, 2010b, p. 4-15.

_____ e WALLERSTEIN, Immanuel. *La Americanidad como Concepto, o América en el Moderno Sistema Mundial. In.: Revista Internacional de Ciências Sociais*. N. 134, Dez., 1992, p. 583-591. Disponível em: <http://www.academia.edu/7355085/Wallerstein_y_Quijano_La_Americanidad_como_concepto_o_America_en_el_moderno_sistema_mundial_Revista_internacional_de_Cs_Sociales>. Acessado em 15 de Setembro de 2016.

QUINTANEIRO, Tania e OUTRAS. **Toque de Clássicos – Marx, Durkheim, Weber**. 2ªed. rev. e atual.. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

QUIROLA, Diana Suárez. *Sumak Kawsay – Hacia un Nuevo Pacto Social en Armonía con la Naturaleza. In.: ACOSTA, Alberto; MARTINEZ, Esperanza (orgs.). El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

RAJLAND, Beatriz. *El Estado del Estado en Nuestra América – continuidades y rupturas. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). Constitucionalismo, Descolonización y Pluralismo Jurídico en América Latina*. Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 287-293.

RAMOS, Marcelo Maciel. **Os Fundamentos Éticos da Cultura Jurídica Ocidental: dos gregos aos cristãos**. São Paulo: Alameda, 2012.

REINHARD, Wolfgang. **Las Élités del Poder y la Construcción del Estado**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.

RESTREPO, Ricardo Sanín. *La Constitución de Cádiz o la Antimateria de la Democracia Latinoamericana*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 413-425.

_____. *Antropología y Colonialidad*. In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El Giro Decolonial – reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 289-305.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – a formação e o sentido do Brasil**. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Renato Janine. *Apresentação – uma ética do sentido*. In.: ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador – Volume 2 – Formação do Estado e Civilização**. Trad. por JUNGSMANN, Ruy. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 09-12.

SADER, Emir. **Refundar El Estado: posneoliberalismo en america latina**. Buenos Aires: Instituto de Estudios y Formacion de la CTA, 2008.

SALAMANCA, Luis. *La Democracia Directa en La Constitución Venezolana de 1999*. In.: SALAMANCA, Luis e PASTOR, Roberto Viciano. **El Sistema Político en La Constitución Bolivariana de Venezuela**. Caracas: Vadell Hermanos, 2004.

SALDANHA, Jânia Maria Lopes e MORAIS, José Luiz Bolzan de. *A “Justiça” da Cosmopolitização e a Cosmopolitização da Justiça*. In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 77-99.

SANTAMARIA, Ramiro Avila. *La Utopia Andina*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 141-178.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paulo (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010a, p. 31-83.

_____. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ªed. São Paulo: Cortez Editora, 2011a.

_____. **La Reinvenção del Estado y el Estado plurinacional.** *In.: OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, Nº 22, Setembro de 2007b. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>>. Acessado em 21 de Agosto de 2016.

_____. **Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos.** *In.: Contexto Internacional.* Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, jan/jun, 2001, p. 7-34.

_____. **Pensar El Estado Y La Sociedad: desafios actuales.** Buenos Aires: Waldhuter Editores. 2009.

_____. **Reinventar a Democracia: entre pré-contratualismo e o póscontratualismo.** Coimbra: CES Centro de Estudos Sociais, 1998.

_____. *Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira.* *In.: Tempo Social – Rev. Sociol. da USP.* Vol. 5, n. 1-2, São Paulo, 1994, p. 31-52.

_____. *Epistemologías del Sur.* *In.: Utopía y Práxis Latinoamericana - Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social.* Año 16. N. 54, julio-septiembre, 2011b, p. 17-39.

_____. *“Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”.* *In.: Revista ALAI – America Latina en Movimiento.* N. 452, 2010b, p. 4-7.

_____. *As Tensões da Modernidade.* *In. Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2005a, p. 18-41. Disponível em: <http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_tensoes_modernidade.pdf>. Acessado em 15 de 2015.

_____. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur.** Buenos Aires: Antropofagia, 2010c.

_____. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social.** Trad. por BENEDITO, Mouzar. São Paulo: Boitempo, 2005b.

_____. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência.** 8ªed. São Paulo: Cortez, 2011c.

_____. *Um Ocidente Não-Ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal.* *In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paulo (org.). Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010d.

_____. **O Direito dos Oprimidos: sociologia crítica do direito – parte 1.** São Paulo: Cortez, 2014.

_____. **Pela Mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade**. 14ªed. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. **Um Discurso sobre as Ciências**. 7ªed. São Paulo: Cortez, 2010e.

_____. **A Difícil Democracia: reinventar as esquerdas**. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. *La Refundación del Estado y los Falsos Positivos*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 179-214.

_____. *Os Processos de Globalização*. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

_____. *Para uma Concepção Intercultural dos Direitos Humanos*. In.: SARMENTO, Daniel e outros (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008.

_____. **Reconhecer para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. e MENESES, Maria Paulo (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Daniel Moraes dos. *A América para os Euro-Americanos: exclusão racialista na formação identitária dos estados nacionais da américa hispânica e estados unidos*. In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 47-61.

SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada: o debate contemporâneo**. vol. I. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SASSEN, Saskia. *Três Migrações Emergentes: uma Mudança Histórica*. In: **SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos**, vol. 13, n. 23, jul., São Paulo, 2016.

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015, Cap. 1, p. 35-71.

SILVA, Marcos Monteiro. *Filosofia Andina do Sumak Kawsay: novos rumos para o desenvolvimento econômico mundial?*. In.: BELLO, Enzo e VAL, Eduardo Manuel. **O**

Pensamento Pós e Descolonial no Novo Constitucionalismo Latinoamericano. Caxias do Sul: EDUCS, 2014, p. 176-188.

SILVA, Ronny Carvalho da. **Formas de Estado: reflexões sobre o estado regional autônomo.** Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru, v. 42, n. 49, p.149-154, jun. 2008.

SIMÕES, Sandro Nery. **Estado Moderno e Constitucionalismo Plurinacional Andino.** Curitiba: Juruá, 2017.

SMITH, Anthony D. **Nacionalismo y Modernidad.** Trad. por CHAPARRO, Sandra. Madrid: Istmo Ediciones, 2000.

SISCAR, Crisnanda Pane. *Hermenêutica da Diversidade.* In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012, p. 31-46.

SOARES, Mário Lúcio Quintão e BARROS, Renata Furtado de. *Limites Constitucionais do Ativismo Judicial.* In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 156-184.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito.** Curitiba: Juruá, 2009.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Sociología y Subdesarrollo.** Cidade do México: Nuestro Tempo, 1981.

TAPIA, Luis. “**Una Reflexión Sobre la Idea de Estado Plurinacional**”. In.: OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, Nº 22, Setembro de 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22Tapia.pdf>>. Acessado em 22 de Agosto de 2016.

_____. *Tiempo, Poiesis y Modelos de Regularidad.* In: **Pluralismo Epistemológico.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009a, p. 177-190.

_____. **Pensando La Democracia Geopolíticamente.** La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2009b.

_____. *Os Processos de Globalização.* In.: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais.** São Paulo: Cortez Editora, 2002.

_____. *Consideraciones sobre el Estado Plurinacional*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 481-501.

_____. *El Estado en Condiciones de Abigarramiento*. In.: LINERA, Álvaro García; ALCOREZA, Raúl Prada; TAPIA, Luis e CAMACHO, Oscar Veja. **El Estado. Campo de Lucha**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2010, p. 97-128.

TIBLE, Jean. *José Carlos Mariátegui: Marx e América Latina*. In.: **Revista Cadernos CEMARX**, N. 6, 2009, p. 97-114.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

UNNBERG, Flávia Soares. *O Despertar de Novos Tempos: do processo histórico-constitucional à constituição equatoriana de 2008*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 125-140.

_____. *O Constitucionalismo Repensado: do neoconstitucionalismo ao novo constitucionalismo latino-americano*. In.: FREITAS, Raquel Coelho de e MORAES, Germana de Oliveira (coord.). **Unasul e o Novo Constitucionalismo Latino-americano**. Curitiba: CRV, 2013, p. 65-84.

VIEIRA, José Ribas e DYNIEWICZ, Letícia Garcia Ribeiro. *Estado Plurinacional na América Latina: diálogo conceitual entre multiculturalismo canadense e teoria pós-colonial*. In.: MORAIS, Jose Luis Bolzan de e BARROS, Flaviane de Magalhães (coords.). **Novo Constitucionalismo Latino-Americano – o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014, p. 18-36.

_____ e OUTROS. *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Paradigmas e Contradições*. In.: **Revista Quaestio Iuris**, Vol. 06, N. 02, 2013, p. 151-180.

VILLEGAS, Mauricio Garcia. *Constitucionalismo Aspiracional: derecho, democracia y cambio social en América Latina*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 227-249.

VILLORO, Luis. **Estado Plural, Pluralidade de Culturas**. México: Paidós, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O Fim do Mundo como o Concebemos: ciência social para o século XXI**. trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

_____. **O Universalismo Europeu – a retórica do poder**. Trad. por MEDINA, Beatriz. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. **Análisis de Sistemas-Mundo – una introducción**. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.

_____. *O Fim das Certezas e os Intelectuais Comprometidos*. In.: MORAES, Dênis de (org.). **Combates e Utopias – os intelectuais num mundo em crise**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 51-54.

WACQUANT, Loïc. **As Duas Faces do Gueto**. trad. por CASTANHEIRA, Paulo Cesar. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **As Prisões da Miséria**. trad. por TELLES, André. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

_____. **Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. trad. por LAMARÃO, Sérgio. 3ªed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, 2007.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad Crítica y Pluralismo Jurídico: reflexiones en torno a Brasil y Ecuador*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 343-358.

_____. *Interculturalidad y Colonialidad del Poder – un pensamiento y posicionamiento “outro” desde la diferencia colonial*. In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El Giro Decolonial – reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 47-62.

_____. *Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas*. In.: **Revista Visão Global**, Vol. 15, N. 1-2, jan./dez., 2012, p-61-74.

_____. *Interculturalidad, Conocimientos y Decolonialidad*. In.: **Revista Signo y Pensamiento**, Vol. XXIV, N. 46, enero-junio, 2005, p. 40-50.

_____. *Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el Estado*. In.: **Revista Tabula Rasa**, N. 9, julio-diciembre, 2008, p. 131-152.

WENDEN, Catharine Wihtol de. **As Novas Imigrações**. In: SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos, vol. 13, n. 23, jul., São Paulo, 2016.

WILHELMI, Marco Aparício. *Ciudadanías Intensas. Alcances de la Refundación Democrática en las Constituciones de Ecuador y Bolivia*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 461-480.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico, Direitos Humanos e Interculturalidade**. In: Revista Sequência. N. 53, p. 113 a 128. Dezembro de 2006.

_____. *Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013a, p. 19-42.

_____. *Introdução*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013b, p. 9-17.

_____. *Constitucionalismo e Pluralismo na Trajetória do Direito Brasileiro*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 253- 262.

_____. *Pluralismo Jurídico, Movimentos Sociais e Processos de Luta desde América Latina*. In.: WOLKMER, Antonio Carlos e LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). **Constitucionalismo, Descolonización y Pluralismo Jurídico en América Latina**. Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 95-102.

_____. **Elementos para uma Crítica do Estado**. Porto Alegre: Fabris, 1990.

_____. **Constitucionalismo e Direito Sociais no Brasil**. São Paulo: Acadêmica, 1989.

_____. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito**. 3ªed. São Paulo: Alfa Ômega, 2001.

_____ e MELO, Milena Petters (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano – tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

_____ e FAGUNDES, Lucas Machado. **Tendências Contemporâneas do Constitucionalismo Latino-Americano: o estado plurinacional e pluralismo jurídico**. In: Revista Pensar. Fortaleza, jul./dez. v. 16. n.2. p. 371-408. 2011.

XAVIER, Bruno Gadelha. **Primeiro como Lei, Depois como Farsa – do Estado de Direito aos Direitos Humanos a partir de Slavoj Zizek**. Curitiba: Editora CRV, 2017.

XEREZ, Hugo Vasconcelos. *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e a Democracia. Uma mudança de paradigma*. In.: MORAES, Germana de Oliveira e OUTROS. **Constitucionalismo Democrático e Integração da América do Sul**. Curitiba: Editora CRV, 2014, p. 161-172.

YAPUR, Fernando L. García. *Democracia Plural: sistema de gobierno del estado plurinacional de Bolivia*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 395-412.

ZAGREBELSKY, Gustavo. **A Crucificação e a Democracia**. São Paulo: Saraiva, 2011.

ZAPATA, Francisco. *Rodolfo Stavenhagen, Sete Teses Equivocadas sobre América Latina (1965)*. In.: **Revista Sociologia e Cultura**, Vol. 17, N. 1, jan./jun., 2014, p. 171-182.

ZAVALETA MERCADO, René. *Nacionalizaciones*. In.: IBARGÜEN, Maya Anguiluz e MENDÉZ, Norma de Los Ríos (coord.). **René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios e re-visiones**. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2006.

_____. *Notas Sobre La Cuestión Nacional En America Latina*. In.: VEJA, Juan Enrique (coord.). **Teoría y Política de América Latina**. 2ªed. Cidade do México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1984. p. 281-289.

_____. **La Formación de Las Clases Nacionales**. In.: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano. Buenos Aires: CLACSO, 1967. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/cuadernos/19/19zava.pdf>>. Acessado em 13 de Julho de 2017.

ZIZEK, Slavoj. *O Espectro da Ideologia*. In: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. 4ª Reimp.. Rio de Janeiro, 1996a.

_____. *Como Marx Inventou o Sintoma?*. In.: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. 4ª Reimp.. Rio de Janeiro, 1996b.

_____. **Vivendo no Fim dos Tempos**. Trad. por MEDINA, Maria Beatriz de. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Primeiro como Tragédia, Depois como Farsa**. Trad. por MEDINA, Maria Beatriz de. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Problema no Paraíso – do fim da história ao fim do capitalismo**. Trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria Geral do Estado**. 12ªed. Trad. por COUTINHO, Karin Praefke-Aires. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.