

Hegel e Haiti, Fanon e Argélia, nós e Palestina

Hegel and Haiti, Fanon and Algeria, us and Palestine

Lucas Teixeira Siqueira¹

Universidade de Caxias do Sul (UCS)

RESUMO

Este artigo busca acender uma crítica ao humanismo moderno por meio da leitura exegetica de três obras filosóficas. “Hegel e Haiti” de Susan Buck-Morss; “Discurso sobre o Colonialismo” de Aimé Césaire; e “Os Condenados da Terra” de Frantz Fanon. Será feita uma interlocução entre estas obras, tendo como elo de ligação a crítica da crítica pseudo universal europeia em suas justificações do colonialismo enquanto evento histórico de valor moral ou aceitável. O paradoxo da liberdade do iluminismo, a relativização do colonialismo frente aos genocídios do século XX, a fundamentação da violência como formadora do mundo colonial e da identidade política do mundo contemporâneo, são respectivamente, o encaminhamento que cada obra traz à próxima. Concluo centralizando a crítica geral de Fanon enquanto alternativa formal de entendimento da realidade e episteme de superação de qualquer paradoxo performativo dos contraditórios conceitos de liberdade e alienação do ocidente moderno e sua revisão na contemporaneidade. É preciso definir uma reflexão para como observamos os movimentos contemporâneos em nossos critérios filosóficos e se abandonamos a predisposição do humanismo ocidental de criar os dualismos, civilização (ocidente e parceiros) e selvagens, ocidente enquanto normalidade e latinos, africanos, orientais e polinésios enquanto exóticos e corrigíveis.

Palavras-chave: colonialismo. humanismo. ocidente. violência.

ABSTRACT

This article seeks to critique modern humanism through an exegetical reading of three philosophical works: Susan Buck-Morss's “Hegel and Haiti”, Aimé Césaire's “Discourse on Colonialism”, and Frantz Fanon's “The Wretched of the Earth”. An interrelationship will be established between these works, using as a link the critique of pseudo-universal European criticism in its justifications of colonialism as a historical event of moral or acceptable value. The paradox of freedom in the Enlightenment, the relativization of

¹E-mail: republicaeditor@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5725-8365>.



colonialism in the face of 20th-century genocides, the justification of violence as a shaper of the colonial world, and the political identity of the contemporary world are, respectively, the paths that each work leads to the next. I conclude by focusing on Fanon's general critique as a formal alternative for understanding reality and an episteme for overcoming any performative paradox of the contradictory concepts of freedom and alienation in the modern West and their revision in contemporary times. It is necessary to define a reflection on how we observe contemporary movements in our philosophical criteria and whether we abandon the predisposition of Western humanism to create dualisms, civilization (West and partners) and savages, West as normality and Latins, Africans, Orientals and Polynesians as exotic and fixable.

Keywords: colonialism. humanism. west. violence.

1. ESCLARECIMENTO I

De todas as nuances e redação da obra de Frantz Omar Fanon, uma das importantes premissas que podemos observar, é a expansão de categorias para uma métrica de uma possível análise da realidade. Esta expansão de categorização métrica, dá conta de estabelecer problemas aos níveis clássicos de crítica política, por uma limitação criteriosa enquanto relacionada a violência, identidade e cultura. Fanon permite a reflexão sobre como o humanismo clássico se limita a determinadas experiências e se torna uma *classificação de humanidade*, onde certas identidades e agentes são “mais humanos” que outros, no que pode justificar as agências históricas de dominação de sujeitos por sujeitos. Este artigo pretende demonstrar interlocuções da crítica da modernidade enquanto processo histórico e do esclarecimento enquanto justificação dos acontecimentos desta época temporal. Para isso, farei 3 exposições de obras que denunciam as contradições epistemológicas e ontológicas do humanismo esclarecido em choque à realidade colonial moderna. A dissertação destas 3 obras, a saber, *Hegel e Haiti*, *Discurso Sobre o Colonialismo* e *Os Condenados da Terra*, serão suficientes para expressar de forma criteriosa as comoções envolvidas nestes autores, direcioná-las a crítica fanoniana ao marco temporal do colonialismo e evidenciar sua forma e conteúdo na contemporaneidade, onde a

desumanização justifica processos neo-coloniais e supressão de sujeitos sobre outros.

2. HEGEL E HAITI

Susan Buck-Morss, expoente da nova teoria crítica, lança em meados de 2000, um artigo (que seria republicado em um livro de profundidade do assunto em 2009) intitulado *Hegel e Haiti*²³. Um impactante estudo da relação direta de filósofos modernos com as produções predatórias coloniais e o processo de mercantilização escravista para o desenvolvimento produtivo do *plantation* nas colônias. Como foi no continente europeu onde as principais ideias do iluminismo foram forjadas, é de interesse geral, compreender como os expoentes da filosofia moderna européia, sua concentração na consciência, no humano, discutiam e se relacionavam com os processos extrativistas coloniais, que notoriamente eram contrastantes com muitos de seus ideais e conceitos humanos.

a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de não europeus como mão de obra nas colônias — se expandia quantitativa mente e se intensificava qualitativamente, ao ponto de, em meados do século xviii, ter chegado a sustentar o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, paradoxalmente, a expansão global dos próprios ideais do Iluminismo que tão frontalmente a contradiziam. (BUCK-MORSS, 2011, p.131)

Susan, percebe o paradoxo e discrepância do discurso iluminista para com a prática colonial, onde um possível estado de liberdade era assegurado, ironicamente, pelo cerceamento de liberdade e opressão e um número considerável de indivíduos no mundo.

² BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. NOVOS ESTUDOS CEBRAP 90: tradução de Sebastião Nascimento p. 131-171, [s. l.], 2011.

³ Publicado originalmente na Critical Inquiry, vol. 26, no 4, 2000, p. 821-65.

Essa discrepância gritante entre pensamento e prática marcou o período de transformação do capitalismo global de sua forma mercantil para sua modalidade proto-industrial. Seria de se esperar que nenhum pensador racional e “esclarecido” deixaria de percebê-la. Contudo, não era esse o caso. (BUCK-MORSS, 2011, p.132)

A alienação social que era combatida, até de forma revolucionária no território europeu, era a mesma ferramenta política que mantinha o escambo de riquezas e matriz econômica que dava conforto ao europeu. O crime de negar isso beirou a passividade crítica, a *sombra* em que observa Buck-Morss.

A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo numa época em que proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, era possível manter nas sombras a economia colonial escravista que funcionava nos bastidores. (BUCK-MORSS, 2011, p.131-32)

Os fundadores da ideia moderna do humano e da dignidade, entravam em um contraste de natureza forte com os meios econômicos que sustentavam suas nações. Em suas posições de poder pela crítica e pelo esclarecimento que levavam a sociedade, pareciam ter dificuldade em lidar com certas verdades incômodas. O estatuto de liberdade que funda um novo jeito de pensar o mundo, o humano e que traz novas referências e transformações políticas as sociedades europeias em suas revoluções burguesas, dá conta de lidar com o acontecimento *colonização* e suas implicações com a humanidade? Susan faz paralelos do *modus operandi* da crítica filosófica da época dos iluminados, quando desvela para além dos importantes textos de autores importantes naquele contexto, suas atitudes ou ignorância positiva em relação a fenômenos formadores de suas nações e culturas. De John Locke a Rousseau, os contratualistas, preferem de alguma forma ignorar ou tratar como causa menor os crimes contra humanidade causados pela máquina colonial.

John Locke, nem tanto. A sentença inicial do primeiro capítulo

do livro primeiro de seu Dois tratados sobre o governo (1690) declara inequivocamente: “A escravidão é uma condição humana tão vil e miserável e tão diretamente oposta ao generoso temperamento e à coragem de nossa nação que seria difícil conceber que um inglês, menos ainda um cavalheiro, fosse capaz de a defender”. Mas o ultraje de Locke contra “as cadeias para toda a humanidade” não era um protesto contra a escravização de africanos negros em plantações do Novo Mundo, e muito menos em colônias que fossem britânicas. Pelo contrário, a escravidão era nesse caso uma metáfora para a tirania legal, conforme o uso corrente nos debates parlamentares britânicos sobre teoria constitucional. Como acionista da Real Companhia Africana, envolvida na política colonial americana na Carolina, Locke “claramente considerava a escravidão negra como uma instituição justificável”. O isolamento do discurso político do contrato social em relação à economia da produção doméstica (oikos) tornou possível essa visão dupla. A liberdade britânica significava a proteção da propriedade privada, e os escravos eram propriedade privada. Enquanto os escravos se situassem no âmbito de autoridade doméstica, sua condição era protegida pela lei. (BUCK-MORSS, 2011, p.134-35)

O que John Locke fazia para justificar a opressão sem parecer paradoxal com seu liberalismo? Basta desumanizar os indivíduos escravizados, seja por julgar etnocraticamente suas culturas ou moralmente seus fenótipos.

“O homem nasce livre e por toda a parte vive acorrentado”, escreveu Rousseau nas primeiras linhas de seu Contrato social, publicado pela primeira vez em 1762. Nenhuma condição humana lhe parece mais ofensiva ao coração ou à alma do que a escravidão. E mesmo Rousseau, santo padroeiro da Revolução Francesa, ao implacavelmente condenar a instituição, reprime da consciência os milhões de escravos realmente existentes sob o jugo de senhores europeus. A patente omissão de Rousseau foi cuidadosamente exposta pelos especialistas, mas apenas recentemente. O filósofo catalão Louis Sala-Molins escreveu uma história (1987) do Iluminismo através das lentes do Code Noir, o código legislativo francês que se aplicava aos escravos negros nas colônias, elaborado em 1685 e sancionado por Luís XIV, sendo erradicado definitivamente somente em 1848. Sala-Molins considera detalhadamente o Código, que legalizou não apenas a escravidão, o tratamento de seres humanos como propriedade móvel, mas também a marcação a ferro, a tortura, a mutilação física e o assassinato de escravos que procurassem questionar sua condição desumana. [...] (BUCK-MORSS, 2011, p.136)

Nem Rousseau escapou da apatia da ignorância da escravidão. Mesmo o autor sendo crítico ferrenho da alienação política na europa e sendo teórico da revolução francesa. Observar que havia certa conveniência em universalizar o particular territorial europeu em detrimento do *novo mundo*, era regra e não exceção, mesmo no iluminismo.

[...] O historiador intelectual de nossos dias que trate de Rousseau em seu contexto seguirá as boas regras do ofício e relativizará a situação, julgando (e perdoando) o racismo de Rousseau com base no espírito do tempo, com o intuito de evitar assim a falácia do anacronismo. Ou então o filósofo de nossos dias, treinado para analisar a teoria em total abstração do contexto histórico, atribuirá aos escritos de Rousseau uma universalidade que transcende a própria intenção ou as limitações do autor, no esforço de evitar assim a falácia da *reductio ad hominem*. Em ambos os casos, permite-se que os fatos incômodos desapareçam furtivamente. Estão visíveis, contudo, nas histórias gerais da época, nas quais não podem deixar de ser mencionados, pois, toda vez que a teoria iluminista era colocada em prática, os promotores das revoluções políticas acabavam tropeçando no fato econômico da escravidão, de maneiras que tornavam impossível que deixassem eles próprios de reconhecer a contradição. (BUCK-MORSS, 2011, p.136-37)

Acontece que, ao mesmo tempo em que grandes acontecimentos regem uma mudança de estrutura política e pensamento na Europa, não é diferente que em várias colônias, existam movimentos de natureza intelectual, burguesa ou popular, de rompimento com a institucionalidade colonial e suas estruturas econômicas. A primeira grande libertação colonial em nível nacional, aconteceu na colônia francesa de Saint-Dominique, no Caribe. A joia do poder ultramarino francês era a grande produtora de açúcar e engrenagem essencial da máquina econômica francesa e contava no final do século XVIII com 500 mil escravos. Comandada por Toussaint-Louverture, o primeiro libertador da América, e outros expoentes negros e mulatos da colônia caribenha, uma revolta escrava de larga escala se torna um conflito armado contra o exército francês e apoiadores coloniais, que resulta no evento

histórico chamado hoje de *Revolução Haitiana*. Entre 1791 e 1804 o conflito termina com a declaração de independência do novo país Haiti e com a abolição da escravidão em todo seu território, sendo um marco histórico para o fim das estruturas coloniais, a humanização dos povos colonizados e escravizados, alinhamentos e eventos políticos da contemporaneidade e um dos grandes feitos da história da humanidade⁴.

A autolibertação dos escravos africanos de Saint-Domingue lhes assegurou, à força, o reconhecimento dos brancos europeus e americanos — mesmo que tenha sido por medo. Entre aqueles que sustentavam simpatias igualitárias, também angariou respeito. Por quase uma década, antes que a eliminação violenta dos brancos sinalizasse seu recuo deliberado de princípios universalistas, os jacobinos negros de Saint-Domingue colocaram-se à frente da metrópole ao realizar ativamente o objetivo iluminista da liberdade humana, parecendo oferecer prova de que a Revolução Francesa não era simplesmente um fenômeno europeu, mas um evento com implicações históricas de alcance mundial. Se nos acostumamos a diferentes narrativas, àquelas que situam os eventos coloniais nas margens da história europeia, então fomos seriamente enganados. Os eventos em Saint-Domingue foram cruciais para os esforços contemporâneos de extrair sentido da realidade criada pela Revolução Francesa e seus desdobramentos. Devemos ter em mente os fatos segundo essa perspectiva. (BUCK-MORSS, 2011, p.139)

Para delimitar melhor, é possível entender a relação de alguns pensadores com este específico acontecimento, que deixa em cheque toda a percepção sobre o colonialismo e escravidão vigentes na modernidade. Para isso, aí entra a figura de Hegel, filósofo hoje consagrado pela sua dialética do reconhecimento, que em meados do final do século XVIII e início do século XIX, desfilava suas teorias e conteúdos pelas salas e conferências da academia alemã. Buck-Morss investiga pesquisadores de Hegel para um melhor entendimento das informações que o autor tinha em sua época. Como grande

⁴ Uma revolução contra toda grande máquina colonial, realizada por um povo escravizado, organizado e possível de dismantelar a violência escalada europeia, vencer o exército napoleônico e abrir o precedente e libertação de todo continente americano, bem como, abrir o mundo político para as independências africanas e asiáticas nos séculos seguintes, com implicações até os dias de hoje, merece um juízo de valor e reconhecimento devido, mesmo que este não seja o sentimento hegemônico deste feito quase ignorado na academia e na política.

acadêmico e entusiasta das transformações de seu tempo, Hegel sempre se informava em jornais de sua época e seus juízos ficavam explícitos na formação de sua obra. Vale lembrar que este é o grande autor da dialética do senhor-escravo, um marco do pensamento dialético de auto afirmação e libertação dos indivíduos e dos povos. As interlocuções posteriores a esta época, que se encarregam de analisar documentos para propor os juízos e referências para acontecimentos contemporâneos em evidência, são uma importante ferramenta de pensar os impactos e os discursos dos pensadores do período definido aqui. A comparação dos dois trechos relacionados a seguir do texto organizado nesta seção, podem trazer conteúdo a esta reflexão.

Apenas um estudioso, Pierre-Franklin Tavarès, chegou a realmente estabelecer a conexão entre Hegel e o Haiti, baseando seu argumento na evidência de que Hegel havia lido o abade francês abolicionista Grégoire. (Seu trabalho, escrito no início da década de 1990, foi, até onde sei, retumbantemente ignorado pela comunidade hegeliana.) Mas mesmo Tavarès trata do Hegel tardio, após a concepção da dialética do senhor e do escravo. Ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão tenha ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa – revistas e jornais. (BUCK-MORSS, 2011, p. 142)

É de se perceber que mesmo ao pensador abolicionista mais esclarecido, revoluções como a haitiana não conseguiam superar o preconceito fenótipo ou a incapacidade de entender as diferenças sociais e culturais. O Haiti é um marco histórico não só pelo seu caráter racial e paradigmático com a escravidão e a colonização moderna, como de ideia de desalienação e organização social. Até hoje os eventos acontecidos no Haiti moderno são subestimados pela crítica, formal, política e social.

Michel-Rolph Trouillot escreve em seu importante livro, *Silencing the past* [Silenciando o passado], que a Revolução Haitiana “entrou na história com a característica peculiar de continuar sendo impensável, mesmo enquanto acontecia”. Ele certamente tem razão ao enfatizar a incapacidade da maioria dos contemporâneos da revolução, por conta de suas categorias pré-fabricadas de pensamento, “para entender a

revolução em curso em seus próprios termos”. Mas há um perigo em equiparar dois silêncios, o passado e o presente, quando se trata da história haitiana. Pois, se homens e mulheres no século xviii não concebiam a “igualdade fundamental da humanidade” em termos não raciais, como “alguns de nós fazemos hoje”, pelo menos eles sabiam o que estava acontecendo; hoje em dia, quando a revolução dos escravos haitianos pode parecer mais pensável, ela é mais invisível, devido à construção dos discursos disciplinares por meio dos quais herdamos o conhecimento sobre o passado. (BUCK-MORSS, 2011, p.143)

Hegel não só lia sobre o Haiti, como o Haiti o fazia escrever. Não era só o humano europeu que tencionava antigas instituições para uma melhor construção de sociedade e emancipação humana. No Caribe, na maior produtora da máquina colonial global, o humano também se libertava de seu jugo escravista. Hegel não cita este evento histórico em seus célebres livros enciclopédicos de uma filosofia dialética do espírito, mas usa o escravo e sua libertação como uma manifestação da eticidade e emancipação humana. A luta do espírito na arena da realidade é essencial no passo do reconhecimento e busca pelo espírito absoluto. A lógica da dialética hegeliana não ignora que o ser se reconhece e luta para ser livre sempre que se encontra acorrentado. Mais que uma metáfora do reconhecer, a indicação de que não se é uma coisa e de que para se ser é preciso estar livre e livre nas circunstâncias da realidade, a emancipação concreta passa pela sobrevivência do desmantelamento das forças que escravizam. A dialética do senhor e do escravo é um processo de reconhecimento e libertação real.

Hegel compreende a posição do senhor tanto em termos político como econômico. No Sistema da eticidade (1803): “O senhor possui geralmente uma superabundância de necessidades físicas, enquanto o outro (o escravo) delas carece”. À primeira vista, a situação do senhor é “independente, e sua natureza essencial é existir para si mesma”; enquanto, em contrapartida, “o outro”, a posição do escravo, “é dependente e sua essência é viver ou existir para outrem”. O escravo é caracterizado pela carência de reconhecimento alheio. É visto como “uma coisa”; “coisidade” é a essência da consciência escrava — como havia sido a essência de sua situação legal sob o Code Noir. Contudo, à medida que a dialética se desenvolve, a dominação aparente do senhor se reverte, com sua consciência de que é na

verdade totalmente dependente do escravo. Basta coletivizar a figura do senhor para ver a pertinência descritiva da análise de Hegel: a classe de proprietários de escravos depende totalmente da instituição da escravatura para prover a “superabundância” que constitui sua riqueza. Essa classe é, portanto, incapaz de ser o agente do progresso histórico sem aniquilar sua própria existência. (BUCK-MORSS, 2011, p. 144)

A eticidade, categoria da filosofia do direito de Hegel, é compatível com a institucionalidade e sociabilidade aplicada à desalienação anticolonial. A contradição do senhor e a tomada de consciência do sujeito colonial, são previstos e participam do sistema racional de Hegel. A morte é o caminho consciente antes de aceitar seu jugo escravista.

Mas então os escravos (novamente coletivizando a figura) chegam à autoconsciência ao demonstrar que não são coisas, nem objetos, mas sujeitos que transformam a natureza material. O texto de Hegel torna-se obscuro e, por fim, silencia ao chegar a essa conclusão. Considerando, porém, os eventos históricos que ofereceram o contexto para a fenomenologia do espírito, a inferência é bastante clara. Aqueles que chegaram a se submeter à escravidão demonstram sua humanidade quando preferem enfrentar a morte a permanecerem subjugados. (BUCK-MORSS, 2011, p. 144-45)

A Revolução se finda em 1804 e há todo um processo de queda do império europeu no continente americano, entre uma miscelânea de forças anti-coloniais e coloniais que se rivalizavam, as primeiras nações independentes começaram a surgir no *Novo Mundo*. Os interesses das potências bélicas europeias e suas diferentes abordagens para com o possível fim do colonialismo como se era entendido e hegemonizado, moldou o século e as estruturas políticas dos novos países. Novos libertadores, novas ou não tão novas castas de poder, sistemas escravocratas continuados mesmo em países independentes, políticas de limpeza étnica, abismos sociais entre diferentes fenótipos e populações, guerras nacionais entre novas nações, novas parcerias econômicas. Este leque de grandes acontecimentos moldava e trazia discussões aos pensadores de diversas áreas na Europa, enquanto as novas tensões econômicas também eram sentidas. Esta reflexão já serve de

muito, para pensar vários contextos da filosofia que se produzia na época. Como franceses, ingleses, alemães, pensavam o humano, suas mudanças domésticas, revoluções, reformas, atrasos e as desventuras humanas no mundo todo, que tentava deixar de ser tão visto de uma lente só. Sendo este um século tão importante para a historiografia filosófica, onde a modernidade encontra seu fim, é importante ter em mente como as mudanças estruturais e novos atores protagonistas, impulsionam o pensamento filosófico, seja ele na forma de entusiasmo, ocultação ou até ressentimento. Nos primeiros vinte anos do século XIX, Hegel viveu, absorveu e produziu sua obra majoritariamente. Suas influências e mudanças de discurso, ou resistência também são notadas no desenvolver de sua obra e discussões em espaços acadêmicos.

Há muito que se reconhece que a concepção hegeliana da política era moderna, baseada numa interpretação dos eventos da Revolução Francesa como uma ruptura decisiva em relação ao passado, e que, mesmo sem a mencionar expressamente, ele se referia à Revolução Francesa em A fenomenologia do espírito. (BUCK-MORSS, 2011, p. 145)

Apesar de Hegel ter um sistema atemporal de filosofia, consciente de si mesmo, o autor alemão não esconde (mesmo que não explicita) que os acontecimentos políticos de sua época o influenciaram e o deram certa esperança de uma *superação do passado* e da alienação dos indivíduos.

Por que seriam apenas dois os sentidos em que Hegel teria sido um modernista: adotando a teoria econômica de Adam Smith e a Revolução Francesa como modelo para a política? E, mesmo assim, quando se tratava da escravidão, a mais candente questão social de seu tempo, com rebeliões escravas por todas as colônias e uma revolução escrava bem-sucedida na mais rica entre todas elas — por que deveria — como poderia Hegel se manter de tal modo fixado em Aristóteles? (BUCK-MORSS, 2011, p. 146)

Mesmo detentor de um sistema racional de superações e espelhando sua realidade a sua teoria, Hegel apelou ao moralismo e etnocentrismo europeu para julgar os povos subjugados enquanto inferiores ou pré-históricos

do que exigir uma análise da violência ou dar proporcionalidade aos acontecimentos ou sujeitos históricos que transformam sua realidade.

Notoriamente condenando a cultura africana à pré-história e culpando os próprios africanos pela escravidão no Novo Mundo, Hegel repetia o argumento banal e apologético de que os escravos viviam em condições melhores nas colônias do que em suas pátrias africanas, onde a escravidão era “absoluta”, e corroborava o gradualismo: “A escravidão é a injustiça em si e por si só, pois a essência da humanidade é Liberdade; mas, para tanto, o homem deve amadurecer. A abolição gradual da escravidão é, portanto, mais sábia e mais equitativa que sua súbita supressão” (BUCK-MORSS, 2011, p. 149)

A crise do pretense universalismo surgido das filosofias morais modernas europeias enquanto contraste com a história, não parece ser um ponto sensível, tampouco pacífico na discussão filosófica contemporânea. Aparentemente, por vezes pode parecer melhor ignorar estas lacunas críticas ou evitar estas comparações. Não porque cada filósofo é de seu tempo e cultura e que isso faz parte constituinte do seu discurso (isto é verdadeiro até pra nós e evita anacronismos grosseiros), mas porque é trabalhoso demais pensar quais são as lacunas e como é preciso reformar ou refundar as construções fortes do pensamento ocidental clássico em seu respaldo contemporâneo. O ponto de Susan é claro aqui, este ciclo e questionamento do comportamento filosófico de um filósofo que moldou, ou foi usado de molde, para grandes tradições filosóficas posteriores, é importante, pois demonstra intenções e consequências de uma epistemologia e como esta pode ter alicerces problemáticos. E sobre isso ficaria a reflexão de quais alicerces, ou do que faz certos eventos serem mais importantes ou hegemônicos que outros. Encerro esta parte com a conclusão da própria Buck-Morss para abrir uma próxima contrariedade a um pensamento hegemônico ocidental. Felizmente a crítica recebe novas vozes em posição de perceber e sentir em seus lugares e contextos, o incômodo percebido nesta primeira parte.

Por que é importante encerrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti? Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão – e mais, diante de fato de que a filosofia da

história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico) – por que a recuperação desse fragmento da história, cuja verdade conseguiu nos escapar, é de interesse mais do que hermético? (BUCK-MORSS, 2011, p.154)

Buck-Morss percebe que Hegel tem em sua filosofia e aparente contradição racista, os caminhos críticos para sua própria superação. Se o autor foi ou não um racista-estrutural, o que importa é como via sua crítica e como era sua retórica e discurso. Até porque muitos das análises críticas sociais posteriores, foram forjadas e estimuladas pela dialética do esclarecimento e crítica da alienação hegeliana.

Há muitas respostas possíveis, mas uma certamente é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou. Se os fatos históricos a respeito da liberdade podem ser extirpados das narrativas contadas pelos vencedores e recuperadas para a nossa própria época, então o projeto da liberdade universal não deve ser descartado, mas, pelo contrário, deve ser resgatado e reconstituído sobre novas bases. O momento de clareza de pensamento de Hegel teria de ser sobreposto ao de outros da época: Toussaint-Louverture, Wordsworth, abade Grégoire e mesmo Dessalines. Em que pese toda a brutalidade de sua vingança contra os brancos, Dessalines foi quem viu com maior clareza a realidade do racismo europeu. Ainda, o momento de Hegel deve ser sobreposto aos momentos de clareza ativa: os soldados franceses que, enviados à colônia por Napoleão, ao ouvirem esses ex-escravos cantando a “Marseillaise”, perguntaram-se em voz alta se não estariam lutando do lado errado; o regimento polonês sob o comando de Leclerc que desobedeceu suas ordens e se recusou a afogar seiscentos domingueses capturados. Existem muitos exemplos dessa clareza e eles não pertencem com exclusividade a qualquer lado ou grupo. E se cada vez que a consciência dos indivíduos ultrapassasse as fronteiras das constelações atuais de poder e percebesse o significado concreto da liberdade, este fosse avaliado como um momento, ainda que transitório, da realização do espírito absoluto? Quais outros silêncios teriam ainda de ser quebrados? Quais histórias indisciplinadas ainda teriam de ser contadas? (BUCK-MORSS, 2011, p. 154-55)

3. DISCURSO SOBRE O COLONIALISMO

O incômodo para quanto a Europa deve ser o farol da humanidade, atinge no século XX, novo fôlego. Isso porque novos atores globais aparecem, com eles novas filosofias e críticas. Os eventos violentos que causaram sequelas históricas nas populações *tricontinentais do sul global*⁵ nos séculos anteriores, parecem ser espelhados desta vez dentro do continente da civilização. O horror passa a ter atenção e é tratado como tarefa mister da filosofia, já que ocorre no quintal da crítica. Talvez com a maior contribuição a uma denúncia da nova preocupação para com regimes genocidários em detrimento de políticas seculares e paralelas de extermínio de populações, Aimé Césaire em seu *Discurso Sobre o Colonialismo*⁶, manifesta de forma clara e crítica as falhas propositais das visões das lentes eurocêntricas.

Uma civilização que se mostra capaz de resolver os problemas que suscita Seu funcionamento é uma civilização decadente.
Uma civilização que escolhe fechar os olhos ante seus problemas mais cruciais é uma civilização ferida.
Uma civilização que engana a seus próprios princípios é uma civilização moribunda.
O fato é que a civilização chamada “europeia”, a civilização “ocidental”, tal como foi moldada por dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois principais problemas que sua existência originou: o problema do proletariado e o problema colonial.
Esta Europa, citada ante o tribunal da “razão” e ante o tribunal da “consciência”, não pode justificar-se; e se refugia cada vez mais em um hipocrisia ainda mais odiosa, porque tem cada vez menos probabilidades de enganar.
A Europa é indefensável. (CÉSAIRE, 2010, p. 15)

A intervenção do filósofo martiniquenho, pretende delimitar o colonialismo, tratando daquilo que pode parecer ser e de traçar enunciados que podem definir este fenômeno. Fenômeno este que é um expansionismo mercantil que transforma a materialidade e cultura das regiões de expansão.

⁵ América Latina, África e Ásia/Oceania, tem paralelos importantes com relação às estruturas coloniais europeias e as ascensões econômicas dos últimos dois séculos. Por isso cabe, por vezes, entender sua formação em unidade, sem desconsiderar suas diferenças culturais e históricas.

⁶ CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*: Tradução Anísio Garcez Homem. [S. l.]: Letras Contemporâneas Oficina Editorial Ltda., 2010.

As premissas teológicas de significação de um propósito divino ou civilizatório, são uma justificação estética de um processo de extração em larga escala e sistêmico. A conceituação do que significa colonialismo é uma importante virada do discurso posto aqui.

A maldição mais comum neste assunto é ser a vítima de boa fé de uma hipocrisia coletiva, hábil em abordar novos problemas para legitimar melhor as odiosas soluções que se lhes oferecem.

Isso significa que o essencial aqui é ver claro e pensar claro, entender atrevidamente, responder claro à inocente pergunta inicial: o que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear por receio das consequências, que a colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial. (CÉSAIRE, 2010, p. 15)

O conceito e sua aplicação enquanto não só um intercâmbio entre culturas, mas como um procedimento estruturado e tensionado e intencional que se auto justifica e cria um conteúdo dualista para justificar a sua forma e atividade. A missão metafísica, definida por uma autoridade teológica, performa como aparece o sistema material e econômico que se realiza. A calúnia da auto conceituação das entidades colonialistas é o que observa Césaire, um desvio conceitual da história, que não pode negar intercâmbio cultural, mas sim o formato em que isso se dá e suas consequências.

Os caluniadores chegaram mais tarde, e o grande responsável neste âmbito é o pedantismo cristão por haver elaborado equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvagerismo, das quais só poderiam resultar consequências colonialistas e racistas abomináveis, cujas vítimas deveriam ser os índios, os amarelos, os negros.[...] (CÉSAIRE, 2010, p. 18)

Quando o intercâmbio não é forçado ou fundado na violência, causando uma moralização da dominação e uma hierarquia pedante contra o colonizado, é de se impressionar a troca intercultural. Para Césaire, chega a ser tratado como uma oxigenação de culturas e povos, como ocorreu na própria formação diaspórica europeia.

[...] Resolvido isto, admito que é bom pôr em contato civilizações diferentes entre si; que unir mundos diferentes é excelente; que uma civilização, qualquer que seja seu gênio íntimo, murcha ao dobrar-se sobre si mesma; que o intercâmbio é o oxigênio, e a grande sorte da Europa é ter sido o cruzamento de caminhos.[...](CÉSAIRE, 2010, p. 18)

A questão que Aimé quer trazer aqui, é a de que a colonização enquanto imposição física e cultural, portanto com uso da *violência*, perde a oportunidade de realizar este intercâmbio sadio e oferece um processo sem nenhum valor humano, além de acúmulo, alienação e mais violência.

[...] O que se pôs em contato foi verdadeiramente a colonização europeia? Ou, se preferir: dentre todas as formas para estabelecer contato, era essa a melhor?
Eu respondo: não.
E digo que a distância da colonização à civilização é infinita, que de todas as experiências coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, não se podia resgatar um só valor humano. (CÉSAIRE, 2010, p. 18-19)

Além do conceito, a proporção conceitual e o lugar de importância que o conceito tratado no texto traz, são direcionamentos demonstrados. A tese principal desta obra, é que tratamos as agências de expansão em diferentes tamanhos e noção de horror, dependendo das identidades que sofrem danos em determinadas agências. Ressalto, que a acidez dos dizeres de Césaire, não tratam de relativizar crimes genocídios ligados a segunda grande guerra, mas alerta para o horror seletivo, que ignora acontecimentos anteriores, posteriores e paralelos, pois tratam de populações desumanizadas pelos caluniadores conceituais já descritos. A excepcionalização⁷ dos acontecimentos, ou a

⁷ Há certa confusão quanto a o uso retórico de termos como *holocausto*, que costumam causar comoção, principalmente quando tratado como idêntico ao *Shoá*,

retirada de um fenômeno como continuidade de um processo histórico, cria diferenças que sujeitam a tirada de importância de eventos de números e agências que tensionam os mesmos problemas e contradições.

E esperamos, nos esperarçar; e calamos a nós mesmos a verdade, que é uma barbárie, porém a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a cotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, porém contudo antes de ser a vítima fomos seu cúmplice; que apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, o absolvemos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus[...] (CÉSAIRE, 2010, p. 21)

Césaire não nos diz para esquecermos ou perdoarmos os grandes genocídios étnicos-industriais do século XX, mas nos alerta para qual o paradigma desse horror. Se não é um acontecimento excepcional e isolado na história, é uma continuidade ou espelhamento do que já era feito, porém em geografia diferente e direcionado a fenótipos diferentes. O autor segue

[...] o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, é o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado a Europa processos colonialistas [...] (CÉSAIRE, 2010, p. 21-22.)

Houve, portanto, outros Hitlers antes de Hitler. Com discurso e principalmente práticas semelhantes, talvez menos disseminados pela opinião pública e mídia de seus tempos, talvez por seus crimes serem mais relativizados pelos motivos já exaustivamente mostrados na análise destes textos até aqui. O autor martiniquenho já alertava

[...]E, no entanto, pela boca dos Sarraut e dos Barde, dos

tragédia vivenciada pelo povo judeu europeu na segunda grande guerra. Ressalto que esta problemática está associada a um mal uso de ordem vazia, que se contradiz a dizer que não há precedente e comparativo a o evento de genocídio de escala industrial à populações, realizado nos campos de concentração nazistas. Se não há precedente histórico, ou é isolado, é desnecessário alertar, já que não é passível de repetição (o que é falso). Além do que, por vezes, o povo de romani e eslavos (que perderam milhões de pessoas nos campos), são negligenciados na memória, como também, grandes vítimas do holocausto.

Muller e dos Renan, pela boca de todos aqueles que julgavam e julgam lícito aplicar a povos não europeus, e em benefício das nações mais fortes e melhor equipadas “uma espécie de expropriação por razões de utilidade pública”, já era Hitler quem falava! (CÉSAIRE, 2010, p. 26)

Indo além, Césaire propõe que a intervenção histórica da expansão extrativista mercantil, deu conta de dismantelar processos e organizações políticas que, mesmo em suas contradições, eram exemplos cooperativos e de intercâmbio. O precedente material realizado a partir do marco teórico da colonização, moldou a estrutura histórica de recursos, valores culturais e agências de troca entre povos que já escreviam suas histórias. A negação violenta das zonas onde o *não humano (não europeu)* habita, resulta nos processos de formação social e moral do mundo colonizado.

Falei de contato

Entre colonizador e colonizado só há lugar para trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios, para a presunção, para a grosseria, para as elites descerebradas, para as massas envilecidas. (CÉSAIRE, 2010, p. 31)

Uma das lástimas expressas pelo autor neste manifesto, é que modelos cooperativos e valorosos de sociedades dos territórios colonizados foram destruídos pelo contato violento, hegemônicos ao estilo europeu de organização social e apagados do legado histórico. Não à toa, observamos na contemporaneidade modelos institucionais baseados e propositalmente refletidos da Europa, enquanto supramos universais de democracia e civilização enquanto observamos curiosos, admirados pela prática ou aprioristicamente julgadores de modelos de povos originários e autóctones.

Eram sociedades comunitárias e não para alguns poucos.

Eram sociedades não só ante-capitalistas, como foi dito, mas também anticapitalistas.

Eram sociedades democráticas, sempre.

Eram sociedades cooperativas, sociedades fraternais.

Eu faço apologia sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo.

Elas eram de fato, não tinham nenhuma pretensão de ser a ideia; não eram, apesar de seus defeitos, nem detestáveis, nem condenáveis. Contentavam-se em ser. (CÉSAIRE, 2010, p. 34)

Em resumo, retiro deste discurso, um entendimento conceitual. Se não há uma genealogia da expansão e domínio, há uma denúncia de uma conceituação da ideia de humano, uma justificativa caricata de uma fronteira delimitada do que é o ser, fundada em algumas poucas experiências políticas humanas. É a afirmação de um estilo de vida que tenta se impor a outros, independente dos valores morais estabelecidos. A literatura descarada que é trazida de exemplo, demonstra a falta de sutileza dessa conceituação, mesmo que haja sutileza no juízo do acontecimento (colonização). Daqui, sua influência se dá em Fanon, que segue o andamento da agenda anti-colonial de Césaire. O vazio do conceito criticado, a negação do domínio, o novo conceito e as novas agências.

Finalmente, meu último motivo de satisfação. Gobineau dizia: “só há história branca”. O senhor Caillois, por sua vez, constata: “Só há etnografia branca”. É o Ocidente quem faz etnografia dos outros, e não os outros que fazem etnografia do Ocidente.

Intenso motivo de júbilo, não é verdade?

E nem por um minuto passa pela cabeça do senhor Caillois que teria valido mais, olhando bem, não haver tido a necessidade de abrir os museus pelo qual se jacta; que a Europa teria feito melhor tolerando ao seu lado as civilizações extra-europeias, realmente vitais, dinâmicas e prósperas, inteiras e não mutiladas; (CÉSAIRE, 2010, p. 74)

4. OS CONDENADOS DA TERRA

O militante da Revolução Argelina⁸, médico do conflito, representante político da insurreição argelina como porta-voz em cúpulas da libertação do continente africano e teórico da alienação psicológica da violência, Frantz Fanon, sintetiza seu pensamento em *Os Condenados da Terra*⁹, na urgência de realizar uma obra antes de seu iminente falecimento por leucemia. Nesta obra, Fanon faz uma exegese da violência aplicada em seu estado colonial. A partir da violência, se molda a cultura, a nação, a psique, considerando o embate contraditório entre dominadores e dominados. O maniqueísmo colonial é um evento que sintetiza a realidade linearmente.

A contestação do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação confusa de uma originalidade apresentada como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. (FANON, 2022, p. 37-38)

A violência do regime colonial e a contraviolência do colonizado se equilibram e se respondem numa homogeneidade recíproca extraordinária. (FANON, 2022, p. 85)

A obra se divide em 5 capítulos exegéticos: *Da Violência; Grandeza e Debilidades da Espontaneidade; Desventuras da Consciência Nacional; Sobre a*

⁸ [...]A loucura é um dos meios que o homem tem de perder a sua liberdade. E posso dizer que, colocado nesta intersecção, medi com horror a amplitude da alienação dos habitantes deste país. Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o Árabe, alienado permanentemente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta[...] [...]Há longos meses que a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a conclusão que chego é a vontade de não desesperar (desespérer) do homem, isto é, de mim próprio.

“Do Sr. Doutor Frantz FANON, Médico dos Hospitais Psiquiátricos, Médico-Chefe de serviço no Hospital Psiquiátrico de BLIDA-JOINVILLE. Ao Sr. Ministro Residente, Governador-Geral da Argélia, ARGEL.” Assim assinava sua carta de demissão ao Ministro Residente. O texto consta no livro *Em Defesa da Revolução Africana*, em “Terceira parte: Pela Argélia, Carta ao Ministro Residente” (1956). FANON, Frantz Omar. *Em Defesa da Revolução Africana*. LIVRARIA SÁ DA COSTA EDITORA. 1980.

⁹ FANON, Frantz Omar.. *Os Condenados da Terra*: tradução de Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Cultura Nacional; Guerra Colonial e Perturbações Mentais. Durante a leitura, fica muito claro um caminho monista do pensamento de Fanon na estruturação do mundo colonial e do mundo contemporâneo. A violência recíproca alcança as ações espontâneas de sujeitos em representações políticas, cria uma consciência de nação e forma uma cultura formalizada ou orgânica como estética de todo esse processo de agência histórica. Além da expansão conceitual e alerta semelhantes às obras citadas anteriormente, o autor caribenho procura esmiuçar tipos de agências e suas posições e proporções em um cenário histórico. A contraviolência do colonizado encontra organização e formas de agência que, no decorrer do livro, são classificadas como mais ou menos efetivas. Como se houvesse um *pré-manual* de ação, usando a necessidade e criatividade como embriões de estamentos de classe. Fanon tenta demonstrar o papel do operário, do campesinato, da burguesia colonizada, do lumpemproletariado, como formadores da insurreição e da nova identidade nacional independente. Em um estado independente, como se daria o governo, a representação, a democracia, partidos, a vanguarda e a massa. Quais os melhores encaminhamentos e questionamentos podem auxiliar as diferentes novas agências de superação colonial? São novos pontos a serem preenchidos, estudando a obra fanoniana, que tentam afastar de enunciados teológicos ou *ahistóricos* que tentam desmoralizar e desumanizar os povos autóctones em autodeterminação. Se não é especificado um exato caminho a se trilhar (para não incorrer de um perigo dogmático), variáveis e tensões possíveis das agências em contextos históricos, políticos e econômicos, dão uma nova fonte de análise de conjuntura levando em conta determinadas proporções e sujeitos. O esquema para perspectivas de violência e espontaneidade e representação, ganham uma complexidade maior para se tensionar a ideia deficitária do humanismo clássico e na moralização dos embates contemporâneos.

Além disso, no último capítulo, o estado de violência transforma as subjetividades afins no processo: colonos, policiamento, trabalhadores, servos, intelectuais, pequenas burguesias nacionais, lumpemproletariado. Fanon apresenta estudos reais de casos de análise da psique de pacientes,

envolvidos nas tensões da Guerra da Argélia em diversas posições, desde adolescentes colonizados, policiais do controle francês, até rebeldes torturados pela polícia local. Estes casos demonstram como a violência total do colonialismo corrói subjetividades. Para além disso, Fanon recupera também, estudos “científicos” que tentam comprovar uma animalização do povo colonizado, o tratando como inferior ao europeu, numa demonstração de como um pretenso racionalismo e positivismo tentaram sufocar sujeitos e legitimar a opressão colonial.

A crítica do conceito de humano ganha uma nova cara em Fanon em relação a Césaire: a agência. O entendimento de si, o contraste ao conceito do colono, é uma ação do colonizado. É uma afirmação violenta e unida à prática física de determinação do sujeito colonizado. A expressão contraviolenta negando a violência da colonização, feita pelos sujeitos colonizados, é uma afirmação prática e conceitual, o auto entendimento se dá em um cenário de violência, pois a violência é o único estado condicional que se apresenta.

A insurreição prova a si mesma sua racionalidade, expressa sua maturidade a cada vez que, a partir de um único caso, faz avançar a consciência do povo. (FANON, 2022, p. 143)

Essa nova realidade que o colonizado agora vai reconhecer só existe através da ação. (FANON, 2022, p. 144)

O impulso ativo de autodefesa é uma parte do processo do humanismo em Fanon. A negação não é primeiramente abstrata, pois é necessariamente ativa. Eis que, todas as mazelas ativas construídas com o tempo, na história, definem a cultura, a moral, o contrato social, as subjetividades, pois assim o colonialismo enquanto sistema hegemônico, é um marco teórico imprescindível para se pensar o humano, a modernidade e a história. Todas estas variáveis se encontram enquanto formadoras dos contextos, do moderno ao contemporâneo. Basta usar da crítica exposta, para se discutir a proporção que cada uma destas agências e abstrações, moldam as contradições e

superações da realidade enquanto transformação e relação. Tal qual as duas críticas anteriores, Fanon entende que ignorar tamanhos critérios, acontecimentos, agências e sujeitos, demonstram a falha da conceituação contraditória do humano clássico do iluminismo.

O Ocidente quis ser uma aventura do Espírito. Foi em nome do Espírito - do espírito europeu, entenda-se - que a Europa justificou seus crimes e legitimou a escravidão na qual mantinha quatro quintos da humanidade.[...]
[...] Todos os elementos de uma solução para os grandes problemas da humanidade existiram, em momentos diferentes, no pensamento da Europa. Mas a ação dos homens europeus não realizou a missão que lhes cabia e que consistia em refletir intensamente sobre esses elementos, em modificar a sua disposição, seu ser, em mudá-los, enfim, em levar o problema do homem a um nível incomparavelmente superior. (FANON, 2022, p. 325-326)

O passo crucial de Fanon é em sua obra, não só denunciar um processo histórico, mas esquematizar um procedimento de superação. Para além de sua atuação direta ao contexto que faz juízo, sua conceituação caracteriza agentes e agências que criam seus dispositivos em determinados e possíveis critérios. As relações destes agentes condenados abrem em Fanon, condições conceituais para trazer a crítica que se tensiona a ser menos contraditória na realidade material. Abre-se a possibilidade de discutir criticamente, as possíveis variáveis e agências de uma perspectiva mais realista e amplificada. Diferentemente do distanciamento abstrato e moral de Hegel sobre o Haiti, Fanon atua sobre a Argélia, mesmo não fazendo juízo de uma obrigatoriedade militante do filósofo enquanto agente. Basta colocar as agências, suas motivações e consequências no devido lugar na crítica, no juízo e no ensino.

5. ESCLARECIMENTOS II (CONCLUSÃO)

Estas três críticas em suas linguagens e fontes, parecem propor a mesma reflexão. Não há uma intenção de negação passiva ou desconstrução do pensamento filosófico ocidental clássico, apenas é uma maneira de alertar

ao que determinados conceitos ou falta deles podem justificar ou propositalmente ignorar. Além de denunciar que a indignação pode ter raízes de identidade sutis e indiretas, estes textos parecem encaminhar, principalmente em Fanon, proposições objetivas de superação desta contradição conceitual e até fornecer planos para novos critérios de um humanismo que dê conta da crítica da realidade material como ela se dá.

O marco temporal histórico; as atividades dos agentes históricos; a cultura como estética da realidade; a violência enquanto linguagem intersubjetiva; a horizontalização fenotípica, são variáveis métricas que podem fornecer um esquema de crítica que lide de forma mais adequada com a contraditória moral hegemônica que é instrumentalizada pela opinião pública e pela crítica acadêmica na justificação de dominação territorial, étnica e biopolítica. Antes de apenas parecer uma denúncia anti-inimigos comuns (que serve de semelhante justificação inadequada), é uma filosofia de dois níveis do processo de emancipação humana: Primeiro posiciona e entende processos e agentes históricos que se constroem enquanto sujeitos e estamentos contra o estado de violência e exceção que vivenciam sob um juízo de *proporcionalidade* (como o direito de resistência e autodeterminação aparentemente assegurado no direito internacional); Segundo, esquematizando a ideia de humano baseado numa ideia de cultura histórica, entendendo os acontecimentos como formador da contemporaneidade e que passa por todos os agentes no plano da atualidade, americanos, africanos, asiáticos, oceânicos e inclusive os povos europeus em uma *auto emancipação continuada generalizada*. Uma dialética moderna e contemporânea que exprime da negação dos contrários um processo monista que estabelece um concreto, excluindo os excessos sem negar nenhuma identidade cultural nem de classe e suas interseções.

Que percebamos como agentes críticos formais e sujeitos contextualizados em seus cotidianos, que acontecimentos históricos nos cercam, a linguagem da violência em diferentes proporções se manifesta em nossas vivências ou no acesso das informações, a mídia jornalística demonstra fatos ou juízos sutis de situações de diversas dimensões no mundo, moldando

nossas opiniões e agências. Há um incômodo em perceber o mundo e suas contradições, especialmente entre ações de sujeitos com sujeitos. Se temos métricas de forma (epistemologia) de objetivação concreta de crítica e juízos, e conteúdo (ontologia) de uma historicidade e formalidades de reconhecimento, que permitem definir proporções e agências de adequação, é preciso tensionar a crítica a isto. Se conhecemos e descrevemos o fascismo, o imperialismo, o neo-colonialismo contemporâneo, políticas de apartheid e temos medidas materiais de estabelecimento e asseguarção de direitos civis e democráticos, como podemos definir critérios de complementação do humano moderno, que falhou em seu espírito de emancipação de si mesmo? Fanon parece ser uma importante fonte de proposição da desalienação e instrumentalização das agências.

A vigilância da formalidade filosófica pode absorver e expandir, para além de um desconforto complexo, a reposição destes filósofos mencionados na direção à maquinaria desumanizante da manutenção dos processos coloniais modernos extrativistas, e do entendimento não previamente moralizante da afirmação dos sujeitos condenados da terra.

Que os povos palestino, yanomami, iemenita, curdo, congolês, kosovar-albanes, armênio não nos vire um exemplo de indiferença ou número histórico e que se proponha uma medida proporcional, criteriosa, histórica, não *prima facie* moralizante, de análise e agência de conflitos. Que, qualquer apatia crítica seja superada enquanto regra, na proporção, funções e discursos que a crítica formal pode ter e se auto estabelece enquanto missão, seja ela explicitamente ou implicitamente qual for. Se os séculos das luzes em toda sua relevância histórica e filosófica não deram conta de iluminar todas as lacunas e mazelas da auto emancipação humana, Fanon pode ser um lampião que traz à tona as sombras que a história e a crítica parecem ter ignorado.

REFERÊNCIAS

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e Haiti**. NOVOS ESTUDOS CEBRAP 90: tradução de Sebastião Nascimento p. 131-171, [s. l.], 2011.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**: Tradução Anísio Garcez Homem. [S.l.]: Letras Contemporâneas Oficina Editorial Ltda., 2010.

FANON, Frantz Omar. **Em Defesa da Revolução Africana**. LIVRARIA SÁ DA COSTA EDITORA. 1980.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**: tradução de Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

