

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
MESTRADO EM FILOSOFIA**

WILLIAM CAMICCIA DA SILVA

**PODE O COLONIZADO PENSAR? A TUTELAGEM COLONIAL KANTIANA E A
LIBERTAÇÃO ANTICOLONIAL DE FRANTZ FANON**

CURITIBA

2023

WILLIAM CAMICCIA DA SILVA

**PODE O COLONIZADO PENSAR? A TUTELAGEM COLONIAL KANTIANA E A
LIBERTAÇÃO ANTICOLONIAL DE FRANTZ FANON**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração: Filosofia Política, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Ferraguto

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

S586p
2023
Silva, William Camiccia da
Pode o colonizado pensar? : a tutela colonial kantiana e a libertação anticolonial de Frantz Fanon / William Camiccia da Silva / orientador: Frederico Ferraguto. – 2023.
130 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023
Bibliografia: f. 125-130

1. Filosofia. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Fanon, Frantz, 1925-1961. 4. Colonização – Filosofia. 5. Descolonização – Filosofia. I. Ferraguto, Frederico. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 234
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

William Camiccia da Silva

Aos trinta e um dias do mês de julho de dois mil e vinte e três, às dez horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Federico Ferraguto, Prof. Eladio Constantino Pablo Craia e Prof.^a Dr.^a Polyana Cristina Tidre, para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **William Camiccia da Silva**, ano de ingresso 2021, intitulada: PODE O COLONIZADO PENSAR? A TUTELAGEM COLONIAL KANTIANA E A LIBERTAÇÃO ANTICOLONIAL DE FRANTZ FANON. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi aprovado pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 12h35min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Federico Ferraguto (PUCPR)

Membro Interno:

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia (PUCPR) Participação vídeo conferência

Membro Externo:

Prof.^a Dr.^a Polyana Cristina Tidre (UFPR)

Participação vídeo conferência

Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Dedico esta dissertação à minha mãe e
avó que me ensinaram em rígidos
padrões morais a me opor a qualquer tipo
de injusta... levarei esses ensinamentos
as últimas consequências!

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a meu orientador, Federico Ferraguto, por uma paciência única e sabedoria propriamente de um filósofo. Para sempre estará guardado como um exemplo de profissional, acima de tudo, como professor.

Agradeço a todos meus professores, infintos, desde o primário que sempre carregarei comigo em todos seus ensinamentos sábios.

Agradeço a meus queridos colegas de quarto que passaram por minha história e me deixaram marcado de diversas formas, principalmente ao Anderson a quem compartilho um afeto que levarei a vida. E ao Nilton, que com este, compartilho muito mais que uma casa hoje, mas o orgulho de um caminho democrático!

Agradeço também, a cada amigo curitibano, nessa cidade tão distante cultivei prósperas amizades que marcaram minha vida. Sou feliz demais em saber que sempre fui muito querido onde quer que tenha ido.

Gostaria de fazer uma menção honrosa ao João Bach, Guilherme Balsan e Heloísa Maoski, que cultivei uma amizade de adulto, ao ponto de nos afastarmos por dias e saber que estarei resguardado não importa no que precisar.

Um agradecimento a meus queridos amigos de Renascença, desde os que se foram e carrego tatuados em meu corpo, até os que ficam firmes. Sem dúvida Jessi e Galeto, minha vida valeu cada segundo que pude compartilhar com vocês.

Saúdo também os infintos amigos que conheci online, cada um dos que eu pude conhecer, como meu amado compadre Caio Graco, que infinitamente sinto sua falta. Assim, como os que se tornaram companheiros, sejam de São Paulo, Rio ou Brasília, quais quer lugar, os carregos com amor.

Agradeço a minha família, Marlene e Witor, obrigado por estarem conosco sempre. Meu tio Edinei, que sempre vai ser o pai que nunca tive e meu amor por ti é incondicional, pois foi o exemplo de homem que eu precisava. Minha mãe Edineia, que me mostrou o que é ser trabalhadora e me ensinou com isso o mais importante valor da minha vida. E minha vó, dona Cerli que para esta, dou tudo que há de mim, a pessoa que me fez quem sou e que por ela, faço e farei tudo que for necessário, para honrar suas lições.

Meu Agradecimento especial, por fim, vai para meus companheiros e todo o movimento revolucionário... para esses eu dedico muito mais que a dissertação, mas cada dia e força, da minha vida! Até a Vitória Final!

É incrível como minha vida mudou em alguns dias. Agora eu tenho um trabalho, conheci pessoas novas e sou parte do movimento. Gostei dessa palavra. “Movimento”. Era hora de alguém se mexer mesmo

(MENDES, 2023, p. 158.)

RESUMO

O presente estudo propõe uma análise crítica do conceito de esclarecimento kantiano em relação às nações colonizadas, sob a perspectiva de Frantz Fanon. Inicialmente, adota-se uma abordagem metodológica que delimita a discussão a partir das definições de cultura, compreendendo desde seu modo de produção até sua superestrutura jurídica e cultural. Em seguida, busca-se definir quais são as classes sociais e os sujeitos que se desenvolvem em seu meio, em nações colonizadas. A abordagem segue o ponto de vista marxista de crítica, utilizando a dialética como método para elencar as definições, analisando assim as principais obras de cada autor. No caso de Kant, a *Metafísica dos Costumes* é central na análise. Em Fanon, a obra *Condenados da Terra* é utilizada enquanto base principal. Os resultados apontam que a colonização produziu uma série de sujeitos marginalizados que se enquadram, do ponto de vista econômico, principalmente nas categorias de campesinato, semi-proletariado e lumpemproletariado. Tais classes se formaram a partir da não absorção do sistema colonial e da falta de ruptura com a velha forma de organização. Neste contexto, a forma jurídica que se desenvolveu na colônia prosseguiu como uma forma de Estado de Guerra, que engendra constantemente os colonizados, mantendo-os na sombra do colonizador. Assim, o conceito de esclarecimento em Kant é restrito ao colonizado, mas o pensador não nega que haja humanidade nos povos periféricos. Isto, para o autor, possibilita que sejam mediados a uma forma superior e, conseqüentemente, capazes de utilizar a razão. Em ambos os autores, a violência é considerada uma forma de transição de um modo de vida para o outro, apesar de Kant condenar seu uso. No entanto, isto não nega o papel que a violência exerce em processos revolucionários. Neste sentido, somente a Guerra de Libertação é capaz de produzir as condições objetivas e subjetivas para que os colonizados possam adentrar na época do esclarecimento. A partir da análise, é possível concluir que o conceito de esclarecimento kantiano deve ser criticado em relação às nações colonizadas, e que a teoria de Fanon oferece uma perspectiva mais apropriada na compreensão das dinâmicas coloniais e das possibilidades de libertação.

Palavras-chave: Immanuel Kant. Frantz Fanon. Marxismo ortodoxo. Esclarecimento. Guerra.

ABSTRACT

This study proposes a critical analysis of the Kantian concept of enlightenment in relation to colonized nations, from Frantz Fanon's perspective. Initially, a methodological approach is adopted that delimits the discussion based on the definitions of culture, encompassing everything from its mode of production to its legal and cultural superstructure. Then, the aim is to define the social classes and the subjects that develop within their midst in colonized nations. The research approach follows a Marxist perspective of critique, employing dialectics as a method to list the definitions, thereby analyzing the key works of each author. In the case of Kant, the work "*The Metaphysics of Morals*" is central to the analysis. In Fanon's case, the work "*The Wretched of the Earth*" is used as the primary basis. The results indicate that colonization has produced a series of marginalized subjects who, from an economic standpoint, mainly fall into the categories of peasantry, semi-proletariat, and lumpenproletariat. These classes formed due to the non-absorption of the colonial system and the lack of a break with the old form of organization. In this context, the legal form that developed in the colony continued as a form of a State of War, which constantly engenders the colonized, keeping them in the shadow of the colonizer. Thus, the concept of enlightenment in Kant is restricted to the colonized, but the thinker does not deny that there is humanity in peripheral peoples. According to the author, this allows them to be mediated towards a higher form and, consequently, capable of using reason. In both authors, violence is considered a form of transition from one way of life to another, although Kant condemns its use. However, this does not negate the role that violence plays in revolutionary processes. In this sense, only the War of Liberation can produce the objective and subjective conditions for the colonized to enter the era of enlightenment. Based on the analysis, it is possible to conclude that Kant's concept of enlightenment should be criticized in relation to colonized nations, and Fanon's theory offers a more appropriate perspective in understanding colonial dynamics and the possibilities of liberation.

Key-words: Immanuel Kant. Frantz Fanon. Orthodox Marxism. Enlightenment. War.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	KANT E FANON: IDEÓLOGOS DE CLASSE	18
2.1	MÚLTIPLOS FANONISMOS, MAS SOMENTE UM FANON	19
2.2	KANT E A MÁXIMA DA TRANSGRESSÃO... DESDE QUE SEJAM CACHIMBOS.....	32
3	CONDENADOS DA TERRA E DA GUERRA	40
3.1	COLONIALISMO E A GÊNESE DO CAPITALISMO	41
3.2	SISTEMA POLÍTICO DE GUERRA E O ESTADO COLONIAL	51
4	PODE O COLONIZADO PENSAR?	71
4.1	DO TUTELADO ACORRENTADO	71
4.1.1	Todo colonizado é tutelado?	76
4.1.2	Anarquia do colonizado e a disciplina do tutelado.....	82
4.2	QUEM É O COLONIZADO?	89
4.2.1	Do escravo	89
4.2.2	O campesinato pobre e o Lumpemproletariado	99
4.2.3	O problema fanoniano com o proletariado.....	105
4.3	PARA O COLONIZADO, “PENSAR” SIGNIFICA “LUTAR”	110
5	CONCLUSÃO.....	123
	REFERÊNCIAS.....	126

1 INTRODUÇÃO

Antigamente vocês viajavam pelos desertos para alcançar os lugares sagrados – agora atravessam montanhas e rios, florestas e desertos para se encontrarem e discutirem como se libertar dos grilhões da servidão, para se unirem em aliança fraterna e viverem uma vida baseada na igualdade, liberdade e irmandade.

(ZINOVIEV *apud*. CARVALHO, 2021, p. 38¹)

O legado do colonialismo ainda é vívido em todo o mundo. Com sua brutalidade, marcou a pele de incontáveis povos, assim como forjou as contendidas das maiores lutas de libertação. Assim, a presente dissertação tem por objetivo estudar os protagonistas da história mundial: os povos oprimidos.

Partindo do pressuposto marxista de que o modo de produção da vida material condiciona a superestrutura e, conseqüentemente, o ser social e sua consciência (MARX, 1974, p. 136), nossa análise parte do entendimento econômico-social da colonização. Isto, com vistas a compreender primeiramente seu modo de produção e sua superestrutura jurídica para, enfim, compreender os pormenores dos povos oprimidos, aprofundando a construção do sujeito a partir dessas relações com o modo de produção².

Acerca da questão colonial surge a primeira grande relação antagônica entre a metrópole colonial e a colônia. Há, também, uma relação antagônica entre os sujeitos produtos dessa relação e aqueles que se relacionam entre elas. Ambas as realidades (colonial e colônia) necessariamente passam a produzir ideólogos, os

¹ O chamado foi feito para membros de partidos em todo o mundo para o segundo congresso da Comintern, ocorrido entre julho e agosto de 1920, representou um impacto significativo na constituição ideológica da recém-fundada Terceira Internacional. Isso se deu tanto pela reunião dos inúmeros delegados que não puderam estar presentes no congresso de fundação de 1919 em Moscou quanto na reunião e constituição da base de unidade dos inúmeros movimentos nacionais e anticoloniais. O congresso aconteceu na cidade de Baku, no Azerbaijão. Segundo o biógrafo de Frantz Fanon, Leo Zeilig, o filósofo devorou livros e documentos de Jean Aymé, mas o que mais lhe fascinou foram as transcrições dos quatro primeiros congressos da Internacional Comunista, que em época, evocavam a luta anticolonial (ZEILIG, 2014, p. 106).

² Marx e os principais teóricos de um campo bastante ortodoxo de interpretação de sua teoria serão centrais para tal desenvolvimento; e chave de interpretação não apenas de Fanon, como do próprio Kant.

quais são produtos de sua realidade histórica e, necessariamente, têm uma perspectiva em torno desta.

O debate em torno desta realidade, por mais que constante, é ainda bastante recente e insuficiente. Não se tem concreta a culpabilização das nações colonialistas e, inclusive, algumas delas mantêm laços diretos ou indiretos com suas antigas colônias. Isto acaba criando dependências alfandegárias, ou ainda a posse de terras, implementação de indústria, gerando até mesmo uma forma de burguesia lacaia ou subjugada às antigas – ou, neste caso, presentes – metrópoles coloniais.

Quando observado do ponto de vista dos europeus, muitas vezes se questiona a noção em torno da colonização, como bem demonstra Lippold em sua obra *Frantz Fanon e a Revolução Argelina* (2021). Até o ano de 1999, a França sequer reconhecia a Guerra na Argélia como um processo de independência. A Assembleia Nacional somente a partir de então passou a aceitar tal ocorrido: antes disso, era meramente conhecido como “acontecimentos da Argélia” (LIPPOLD, 2021, p. 33).

É possível compreender que toda a questão envolvendo a colonização implica posições ideológicas concretas de seus agentes, tanto colonialistas quanto colonizados, que fundamentam sua forma de ver determinado evento. Quer seja uma libertação nacional ou uma rebelião contra a ordem democrática, isto pode variar de acordo com a percepção de cada país, sendo ainda mais variável de acordo com cada classe³.

³ Tomo como ponto de partida para essa compreensão o entendimento de Marx de ideologia, expressa no Fragmento 2 de Feurbach d'A *Ideologia Alemã* (2007) em que Marx define que a “produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real [...] O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmera escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico” (MARX, 2007, p. 93). Dessa forma, compreende-se que a realidade material e seus condicionantes econômicos fundamentam as ideias e a tomada de consciência, consequentemente também a posição em relação à colonização. Mesmo que as brutalidades coloniais sejam inquestionáveis, as determinações que se implicam em uma superestrutura jurídica para justificação da violência, por exemplo, não são. Nesse sentido, boa parte da negação francesa a existência da Guerra da Argélia consistia principalmente em não reconhecer a conclusão da libertação nacional daquele jugo colonial. Entretanto, o fato de a França

Novamente nos debruçamos na questão dos ideólogos. Cabe compreender que a colonização implicou alterações no modo de produção e, consequentemente, na superestrutura. A realidade social que moldou os sujeitos também o fez com os mais elevados de suas determinadas classes, produzindo assim os filósofos que podem fundamentar essa realidade, elaborar tais conceitos e afins. Todavia, é importante frisar esse aspecto de classe. Não é possível deslocar os ideólogos de seus interesses principais, para os defensores da classe dominante, nos aponta Marx:

No interior dessa classe, essa cisão pode evoluir para uma certa oposição e hostilidade entre as duas partes, a qual, no entanto, desaparece por si mesma a cada colisão prática em que a própria classe se vê ameaçada, momento no qual se desfaz também a aparência de que as ideias dominantes não seriam as ideias da classe dominante e de que elas teriam uma força distinta da força dessa classe (MARX, 2007, p. 48).

Essa questão implica o seguinte: 1) Os ideólogos podem apresentar posições de hostilidade em relação à classe que representam de alguma forma, apontando para o desenvolvimento dessas ideias, o que pode inclusive influenciar o desenvolvimento da história como um todo. 2) No entanto, isso cai por terra quando a classe dominante se vê ameaçada e precisa justificar suas práticas reais. Neste momento, os ideólogos da classe dominante rompem suas máscaras e assumem seu verdadeiro papel.

No presente estudo, debruçamo-nos principalmente sobre a obra de um desses grandes ideólogos: Immanuel Kant. Em parte, para tentar resolver sua própria contradição de crítico ou apologista da questão colonial, uma vez que, em muitos momentos de sua vasta e extensa obra, sua posição parece não meramente divergir, mas aprofundar uma luta histórica dentro dela mesma. Tal como apontado na obra *Kant And Colonialism: Historical and Critical Perspectives* (2014), o autor apresenta uma complexidade de obra digna de se debruçar. Embora não exista como contornar sua posição concreta como ideólogo do colonialismo, tal relação nem sempre é exposta em um pleno esclarecimento. Muito pelo contrário, o legado do autor com tais fundamentos, que são bases da sociedade contemporânea, às vezes são afundados por seus bons ideais cosmopolitas (FLIKSCHUH; YPI, 2014, p. 17). Novamente, clarifica Marx (2007, p. 49) que:

passar a reconhecer não implica, também, que exista uma ruptura completa com a percepção de que a Argélia é parte da França: o que muda é a forma de atuação sobre aquela estrutura.

Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias “a ideia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve na história. [...] No 1. Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprios dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história. No 2. Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a efeito concebendo-as como “autodeterminações do conceito” (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento). No 3. A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se autodetermina”, desenvolvesse-o numa pessoa – “a autoconsciência” – ou, para parecer perfeitamente materialista, numa série de pessoas, que representam “o conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos, concebidos como os fabricantes da história, como “o conselho dos guardiões”, como os dominantes. Com isso, eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo. Enquanto na vida comum qualquer shopkeeper sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente é, nossa historiografia ainda não atingiu esse conhecimento trivial. Toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma.

Neste sentido, pode-se afirmar que o conceito marxista de “ideólogos de classe” assume o caráter desses pensadores que visam fundamentar sistemas e conceitos que se alinham à realidade material e assumem o espírito dominante de determinado período. Estes pensadores não rompem nem representam a classe revolucionária de sua época. Isso indica uma constante mudança, já que os filósofos que compunham a ruptura com o período medieval agora surgem como ideólogos progressistas, mas, ao defenderem a burguesia, representam a forma reacionária diante do proletariado insurgente, que assume o caráter de classe revolucionária. Incluem-se nessa categoria figuras como Hegel, Schopenhauer, Bauer, Stirner, entre outros⁴.

Entretanto, é imprescindível que Kant seja submetido a um tribunal da razão para que sua obra seja novamente avaliada. Tal procedimento não deve ter como

⁴ A posição aqui é bastante afirmativa, no sentido que declaro que Kant tem um papel progressista em sua época, mas que isso não necessariamente o faz assumir uma posição de classe do proletariado. O filósofo é um produto de seu tempo e foi influente para a constituição do pensamento ocidental, do Direito e do Iluminismo. Com isso, é incontornável pensar o filósofo da luta de classes que o constitui.

objetivo avaliar sua qualidade filosófica, mas, sim, sua coerência política, por meio de uma abordagem honesta e objetiva.

Tal oposição consiste em elevar sua pergunta "O que é isto: Esclarecimento?" para "Pode o Colonizado Pensar?", em que sua internalidade carrega os demais elementos filosóficos, tais quais "O que é isto: Colonizado?" e "O que é isto: Pensar?". Essas coisas, que parecem tão elementares, somente juntas podem constituir uma resposta.

Tamanha é a relevância dessas duas questões que somente um ideólogo do colonizado, como Frantz Fanon, poderia tomar cargo de sustentar. Além de toda sua vida enquanto psiquiatra, durante a qual dedicou-se exatamente ao pensar humano, o próprio lançou-se às últimas consequências possíveis, enfatizando em sua *Carta ao ministro residente* (2021, p. 93) que a desumanização sistematizada leva os homens à loucura e à uma alienação permanente, em que o colonizado perde toda a liberdade.

Para um melhor desenvolvimento da questão, o primeiro capítulo volta-se exclusivamente à apresentação dos dois autores e à forma de abordagem. Ou seja, direcionar uma explanação geral do que entendo como pensamento político de ambos os autores, viabilizando através disso a análise.

Compreende-se que a análise das disputas em torno da posição de Kant como defensor ou crítico do colonialismo requer uma tomada de posição embasada desde o início, objetivando, é claro, o pleno desenvolvimento da dissertação. Desse modo, é importante estabelecer um panorama geral de sua abordagem política com vistas a delinear um eixo para o debate.

Em relação a Fanon, tal debate centra-se na forma com que a figura do pensador vem sendo recuperada nos últimos anos. Faustino (2018) aponta que há, na verdade, uma disputa em torno do pensamento fanoniano. Aqueles que buscam epistemologicamente se atrelar mais à sua prática revolucionária e marxista tendem a buscar principalmente sua obra final, *Os Condenados da Terra* (2022).

Visto ser um debate em voga no meio fanoniano, levando em consideração o fato de que Faustino produziu uma obra inteira dedicada à análise mencionada, é crucial que uma posição seja adotada em relação a tão controversa questão. Afinal, existe ainda a avaliação da unidade intelectual e ideológica de todas as suas obras, apesar de, é claro, compreender os avanços proporcionados pelo próprio tempo e os anos de guerrilha.

Quanto ao segundo capítulo, a discussão inicia caracterizando o que se pode entender como a base econômica e o modo de produção colonial. Parte-se principalmente de Frantz Fanon, tentando estabelecer alguns alicerces em Kant, compreendendo ainda que, mesmo em sua principal obra que trata sobre tais temas, sendo esta a *Metafísica dos Costumes* (2013), até então não é necessariamente um tratado exclusivamente econômico, mas, sim, uma grande obra de superestrutura jurídica e outras tantas éticas.

Para uma compreensão adequada do modo de produção, torna-se necessário examinar o contexto jurídico ao qual Kant estava se referindo, sobretudo no que tange aos tratados sobre a guerra e suas numerosas e controversas posições sobre as revoluções. Embora tenha se oposto ao direito de resistência do súdito contra o monarca, é notável sua defesa da nova constituição revolucionária, conforme destacado por Losurdo (2015, p. 62).

Enfim, o segundo capítulo dedica-se principalmente à análise das questões objetivas que, partindo do ponto de vista materialista, fazem com que o sujeito desenvolva o tipo de consciência em relação à superestrutura e ao modo de produção. O sujeito é somente o produto de seu ser-social e não além disso.

O terceiro capítulo da presente dissertação visa a apresentação das diferentes classes produzidas pela base econômica e superestrutura, com a finalidade de analisar a visão de Kant diante do colonizado. Essa análise busca compreender se a perspectiva kantiana – que não se apresenta de forma universal, mas, sim, particular – é capaz de fornecer uma visão geral da questão.

Neste capítulo está a centralidade do trabalho. No aspecto geral, compreender as classes sociais e suas características particulares nas colônias, evidenciando as contradições que os autores possam expressar. Entende-se o seguinte: Kant não se debruçou ao analisar cada classe de modo econômico tal como a tradição marxista apregoa, mas não está desligado ao autor inúmeros textos – tal como em seu debate com Herder⁵, *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (2006), *Metafísica dos Costumes* (2013) e afins – nos quais, embora não

⁵ Johann Herder foi um filósofo alemão do século XVIII. Defendia uma visão de mundo mais individualista e valorizava as particularidades culturais de cada povo. Foi um brilhante aluno de Kant., discordando por vezes do filósofo em relação à ideia de uma razão universal. Argumentava que a cultura de cada povo deveria ser vista como única e valiosa por si só. A polêmica entre os dois filósofos se dá em torno de suas visões divergentes sobre o conceito de universalidade e particularidade cultural.

análise de um ponto de vista econômico, faz um levantamento do que considera características de povos ou pessoas.

No que diz respeito a uma colônia, na obra fanoniana essas contradições entre classes ainda expressam algumas particularidades. Mesmo após a consolidação da guerra de libertação nacional, muitas vezes o latifundiário ou a grande burguesia não estão no próprio país, mas são estrangeiras. Inclusive, causando impacto concreto com a chegada do capitalismo e o monopólio da terra, em que a expulsão dos camponeses gera, para Fanon, um amplo lumpemproletariado. Tal classe, para o autor, está centrada em todas as antigas colônias.

Por fim, no que diz respeito à resposta de nossa indagação, a de se o colonizado pode pensar, a investigação tem de ser dividida. Por mais que exista uma ampla massa que seja aceita como um proletariado colonial e insurgente, que é até possível de encontrar um reconhecimento em Kant, os que estão na base da pirâmide social e se encontram como párias das demais classes, compondo inclusive a grande maioria da sociedade colonial, são eles: os lumpemproletariados, o campesinato sem-terra, os povos originários que permeiam essas classes, escravos e ex-escravos, assim como as subseções que derivam dessas e das demais classes, que aprofundaremos à frente.

Para tais figuras, a realidade social ainda é negligenciada. E, para ideólogos da burguesia, como Kant, muitas vezes tais elementos sequer estavam sob seu filosófico olhar. Por isso, o tribunal da crítica que levantamos aqui, nada mais é, do que uma própria disposição geral da Filosofia.

2 KANT E FANON: IDEÓLOGOS DE CLASSE

Não é o mundo negro que dita a minha conduta.
Minha pele negra não é depositária de valores
específicos. Durante muito tempo, o céu estrelado
que deixava Kant ofegante também a nós revelou
seus segredos. E a lei moral questiona-se a si
mesma.

(FANON, 2020, p. 239)

Para o desenvolvimento do pensamento ocidental, sem dúvida, Immanuel Kant não é apenas uma nota de rodapé da história da Filosofia, mas, sim, um dos pensadores "de classe", em todos os sentidos da palavra. Em primeira instância, mesmo que seu cosmopolitismo seja visto como algo objetivo e universal, suas teorias tomam concretamente a posição emergente da burguesia em relação à classe feudal (LOSURDO, 2015, p. 48)⁶.

Em um segundo momento, como apresenta Cassirer (1981, p. 5), em uma biografia dedicada ao autor intitulada *Kant's Life and Thought* (Vida e pensamento de Kant), o próprio Goethe teria proferido um ditado em relação a Kant e sua rigorosa moderação, indicando que sua filosofia estava de acordo com suas inclinações inatas. Para Goethe, Kant teria harmonia consigo mesmo. Nesse sentido, Kant também é um filósofo de classe e um dos mais importantes que podemos pensar ou listar.

Em relação à Frantz Fanon, Lippold (2021, p. 18) é enfático: consiste em um dos intelectuais mais importantes do nosso tempo, principalmente por não estar enclausurado em teorias ou em um praticismo inocente. Sua profunda ligação com a teoria revolucionária de primeira ordem o tornou um perigo para os inimigos da classe e dos povos oprimidos.

⁶ Domenico Losurdo (1941-2018) foi um filósofo, historiador e cientista político italiano. Foi professor de História da Filosofia na Universidade de Urbino, Itália. Losurdo escreveu amplamente sobre temas como marxismo, anticolonialismo, imperialismo, fascismo e a história da ideologia liberal. Sua obra mais conhecida é *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (Nietzsche, o rebelde aristocrático), publicada em 2002. Ele também foi autor de outros livros influentes, como *Stalin: storia e critica di una leggenda nera* (Stalin: história e crítica de uma lenda negra) e *Heidegger e gli ebrei* (Heidegger e os judeus). Losurdo foi considerado um dos principais intelectuais marxistas da Itália. No que diz respeito a Kant, dedicou a obra e Compromisso no pensamento Político de Kant, em que defende o autor enquanto uma figura política ambígua, pois em muitos momentos se opôs, assim como defendeu as diferentes estruturas políticas, sejam revolucionárias, feudais ou republicanas.

Com isso, demarca-se claramente a importância do autor para o desenvolvimento teórico contemporâneo e, principalmente, um guia para a luta dos povos oprimidos. Consequentemente, expondo seu recorte, como um grande ideólogo da luta de classes, que levantou bem alto a bandeira do proletariado e sua ciência.

Neste capítulo, defendemos e definimos as posições políticas gerais destes importantes autores ao compreender suas possíveis disputas e esclarecer o caminho que iremos abordar.

Durante a vida de cada autor, suas posições ficam à mercê de mudanças de acordo com situações que se impõem. Podem elas representar a posição dominante ou dominada de sua época, de acordo com sua prática o mesmo de acordo com suas posições teóricas. Entende-se, portanto, que a própria história continua a andar e o autor não tem como ser estático a isso.

Assim, assumir que um autor é um ideólogo de um determinado tempo não é atribuir a ele algo “externo”, mas, de modo efetivo, atribuí-lo um reflexo de um período e entender as formas como o autor se posicionou de acordo com essas infindas situações.

2.1 MÚLTIPLOS FANONISMOS, MAS SOMENTE UM FANON

O título do deste parágrafo remete a um importante trabalho produzido por Faustino, intitulado *A Disputa em Torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos* (2020). Tal trabalho realiza um levantamento de anos de livros e artigos acadêmicos desenvolvidos em torno do pensador diaspórico na contemporaneidade. Este empreendimento se justifica na medida em que, em meados da década de 1990, ocorre a retomada de Frantz Fanon, na qual inúmeros agrupamentos e abordagens passam a disputar sua imagem.

Segundo Faustino (2020, p. 226) é possível afirmar diversos fanonismos, os quais disputam e negociam com as posições do autor em sua vida. Entretanto, apesar destas diferentes abordagens que trafegam com Fanon, Faustino (2020, p. 226) afirma que:

os dados encontrados permitem refutar a ideia de um Fanon cindido entre a juventude acadêmico-burguesa e a adultez prático-revolucionária e argumentar pela existência de um único Fanon, articulado em torno da perspectiva da sociogenia. Essa perspectiva, no entanto, concebe o

colonialismo, o racismo e a racialização para além das dimensões econômicas de existência sem limitar-se aos aspectos subjetivos da alienação colonial.

A posição de Deivision é bastante firme e consolidada contemporaneamente. Não é difícil afirmar que ele é o maior estudioso brasileiro de Frantz Fanon da atualidade. Sua abordagem tenta fomentar que o recorte de cada uma das partes faça com que moldem a própria figura.

Apesar dos diferentes aspectos fundantes das múltiplas consciências do sujeito colonial e das ideologias de Estados, estas sempre se voltam para a base econômica. Tal percepção pode ser efetivada em duas etapas de estudo, primeiramente no entendimento da vida do autor e, em segundo, na defesa de sua própria obra em palavras.

Frantz Omar Fanon foi revolucionário e pensador diaspórico, nascido em 1925 na Martinica, colônia francesa no Caribe. Faleceu em 1961, nos Estados Unidos, e logo mais foi levado para ser enterrado na Argélia, um dos grandes centros coloniais no continente Africano e de todo império francês.

O pensador martinicano era de família de classe média e, com isso, teve uma educação de qualidade pela Lycée Schoelcher, escola em que pôde conhecer o pensador Aimé Césaire, professor da instituição. Sem dúvida foi um marco na história de Fanon, mas é importante ter em conta que “Césaire certamente foi uma inspiração e um modelo a ser seguido, mas Fanon era jovem e seu contato com o poeta foi breve.” (ZEILIG, 2016, p. 43).

Alguns anos depois, com o estouro da guerra, Fanon defrontou-se com alguns novos aspectos da violência colonial, pois o governo dito "democrático" da França havia sido conquistado pelo avanço do maquinário de violência nazista e se instalou um Estado fantoche colaboracionista, o Regime de Vichy. Isso trouxe a presença de novos marinheiros nas ilhas e deflagrou o imenso desprezo que tinham por não-europeus, mesmo negros libertos, e fez com que Fanon percebesse claramente que eles não os consideravam como humanos. Tal relato é dado em seu texto *Antilhanos e Africanos*, da obra *Por uma Revolução Africana: Textos Políticos* (2021):

Seja dito que, não satisfeito em ser superior ao africano, o antilhano o despreza, e se o branco podia se permitir certas liberdades para com o nativo, o antilhano não, de forma alguma. É que entre brancos e africanos não havia necessidade de ressalva: Saltava aos olhos. Mas que drama se

um antilhano fosse subitamente tomado por um africano!... (FANON, 2021, p. 58).

Traçando ainda um paralelo pela história de Frantz Fanon, como bem traz o biógrafo David Macey, havia uma clara contradição na ocupação francesa, pois a dita "França livre" ainda carregava consigo um profundo império colonial. Escravos e mesmo não-europeus libertos lutaram ao lado das forças da resistência à ocupação, mas foram defrontados com uma cruel situação muito semelhante àquela que os judeus enfrentaram na Alemanha após a Primeira Guerra. Ou seja, apesar de sangrar e morrer pela França, ao lutar de braços dados com os brancos, os não-europeus dos estados coloniais eram sequer tratados como homens. Ali surgia uma violenta mancha do que é o subalterno (MACEY, 2015).

O relato de Fanon segue integrando mais uma parte interessante sobre os quatro anos em que os marinheiros ficaram bloqueados nas Antilhas. Isto, além da crise econômica e habitacional, haja vista que, de um dia para o outro, cerca de dez mil europeus passaram a habitar a cidade de Fort-de-France, capital da Martinica. Neste primeiro momento, segundo Fanon, o antilhano teve sua primeira experiência metafísica, ao duvidar dos seus valores, pois agora responsabilizavam os brancos racistas que os desprezavam por tudo:

Os quatro anos durante os quais foram obrigados a viver fechados em si mesmos, inativos, tomados de angústia ao pensarem nos familiares que haviam deixado na França, frequentemente vítimas do desespero quanto ao futuro, lhes permitiram tirar sua máscara, na verdade bastante superficial, e se comportarem como "autênticos racistas" (FANON, 2021, p. 60).

Os europeus agora igualavam os antilhanos aos "africanos" ao retirarem as máscaras que os consideravam como *distintos* e os reconhecerem agora simplesmente através do desprezo pela cor e uma perspectiva de ódio racial. Todavia, isso foi suplantado pela ideia da "França Livre", com figuras como Charles De Gaulle liderando a resistência francesa, assim surgindo uma percepção de que os "verdadeiros" franceses não eram racistas e reconheciam os antilhanos como tais, e não apenas como negros, como acontecia com os africanos (FANON, 2021, p. 61). Essa percepção foi suplantada pela violência racial, mas para o antilhano havia Césaire, que entoava um cântico claro para os ouvidos do povo da Martinica: "Que é belo e bom e certo ser preto!" (FANON, 2021, p. 61).

Assim, portanto, após 1945, o antilhano mudou seus valores. Se antes de 1939 ele tinha os olhos fixos na Europa branca, se para ele o que parecia

bom era escapar de sua cor, em 1945 ele se descobre não apenas negro, mas um preto, e é sobre a distante África que ele agora lançará seus pseudópodes. Antes, o antilhano na França lembrava a todo instante que não era um preto: a partir de 1945, o antilhano na França vai lembrar a todo momento que é um preto. (Fanon, 2021, p. 63)

Essas percepções, que serão aprofundadas mais tarde, perpassaram a história de Fanon, uma questão de reconhecimento que se converte em luta. No pós-guerra foi para a França, e as construções em torno de seu pensamento avançaram teoricamente quando entrou na universidade para se tornar psiquiatra e teve contato com outras importantes intelectualidades da França, firmando-se cada vez mais como comunista.

O período que passou na universidade culminou na tese rejeitada de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que eventualmente se tornou um de seus livros mais importantes e que é retomado até hoje com grande atualidade⁷. Nele, faz uma análise de toda a mudança que vivenciou: do antilhano que queria ser branco e produzia como branco, mas que no fim não era, e para isso buscava na rejeição de outro povo uma tentativa de copiar o comportamento mais hediondo do branco. Após isso, submete outra tese genérica e vai medicar na comuna francesa de Blida, na Argélia, no Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville, no qual foi eventualmente convidado para chefiar.

Entretanto, em 1956, o pensador antilhano envia uma famosa carta para o Ministro Residente Governador-Geral da Argélia pedindo demissão. Emitiu, assim, não somente um rompimento com a institucionalidade para juntar-se à luta armada, mas uma resposta muito clara à solução em torno da libertação do gênero humano:

A função de uma estrutura social é constituir instituições permeadas pela preocupação com o homem. Uma sociedade que encurrale seus membros em soluções de desespero é uma sociedade inviável, uma sociedade que deve ser substituída.

O dever do cidadão é dizê-lo. Nenhuma moral profissional, nenhuma solidariedade de classe, nenhum desejo de lavar a roupa suja em casa pode prevalecer aqui. Nenhuma mistificação pseudonacional pode seduzir a exigência do pensamento. (FANON, 2021, 94)

A constatação de Frantz Fanon foi muito clara: não havia como curar o homem quando a sociedade o adoecia e o alienava de sua própria concepção autóctone. Logo, começaram os anos de militância de Fanon que se estenderam até

⁷ Como bem aponta a obra *A disputa em torno de Frantz Fanon: A teoria e a política dos fanonismos contemporâneos* (2020)

sua morte. Mas é importante dizer que o pensador anticolonial foi um exímio escritor, que prosseguiu produzindo no jornal revolucionário *El Moudjahid*, pertencente à Frente de Libertação Nacional (FLN) da Argélia.

Por fim, é importante destacar que o pensamento de Frantz Fanon é uma completude de sua vida com sua luta revolucionária. É fundamental evocar os princípios, que, sem a prática, não há como desenvolver uma percepção teórica concreta. No entanto, sem um bom direcionamento teórico revolucionário, suas realizações também não teriam o impacto de tal forma.

Fanon foi um comunista, embora não tenha feito parte do Partido Comunista da Argélia, justamente por todo o partido ter sido dizimado e seus quadros em geral terem se unido a Frente de Libertação Nacional (FLN). Como aponta Drew, em sua obra *We are no longer in France: Communists in Colonial Algeria*:

Muitos comunistas lutaram e morreram na guerra. No entanto, a relação entre comunistas e nacionalistas permaneceu caracterizada por desconfiança e violência. Durante as condições de guerra em rápida evolução, o PCA imaginou uma nação argelina democrática e multicultural, mas predominantemente arabo-berbere, e defendeu uma abertura do espaço político a ser preenchido por vozes argelinas. [...] No entanto, a independência viu o PCA banido pela terceira vez, mais uma vez confundido pelo dilema internacional-nacional, e suas visões de uma Argélia democrática foram varridas (DREW, 2014, p. 8, tradução nossa⁸).

Essa questão é mais concreta do que parece, pois embora Fanon não tenha se filiado necessariamente ao partido, suas visões em geral eram convergentes. O que distingue, por exemplo, de possíveis conclusões que parte do *Condenados da Terra* teria sido usado para criticar exatamente os partidos de vanguarda de tipo leninista.

Tal alegação, embora tenha alicerces no período de seu envolvimento com a França, caiu por terra na Argélia, em que a liquidação do partido impediu qualquer desenvolvimento que não viesse de uma completa reconstrução das bases. Não havia ali quaisquer resquícios de capitulação, mas, sim, um aniquilamento tanto por forças internas (a própria FLN, que não era convergente com as posições

⁸ “Many communists fought and died in the war. Nonetheless, the relationship between communists and nationalists remained characterised by mistrust and violence. During the rapidly evolving wartime conditions, the PCA envisioned an Algerian nation that was democratic and multicultural, yet predominately Arabo-Berber, and called for an opening of political space to be filled by Algerian voices. [...] Yet independence saw the PCA banned for a third time, once again confounded by the international–national dilemma, its visions of a democratic Algeria swept aside”.

internacionalistas) como externas, em que os comunistas que se lançaram aos braços da revolução foram assassinados.

Desse modo, a posição de Fanon em relação à própria FLN era bastante divergente, passando por testes de lealdade tanto pessoais, quanto em relação aos líderes da revolução. Nessa época ele se aproximou de Abane Ramdane⁹:

Esta também foi a segunda prova de lealdade para Fanon. De todos os líderes da FLN, Fanon sentiu-se mais próximo de Ramdane, que, como ele, vislumbrou uma Argélia independente e multicultural. A maioria dos outros líderes da FLN, Fanon descobriu, pensava apenas na independência, não na natureza da revolução e da sociedade futura. Para Fanon, a morte de Ramdane simbolizou a perda da visão revolucionária (DREW, 2014, p. 229, tradução nossa¹⁰).

Nesse sentido, a perda da visão revolucionária de uma Argélia independente e multicultural é justamente a perda do horizonte de uma revolução democrática que Fanon vislumbra. Não somente ele, como os comunistas em geral que saíram do PCA: “alguns comunistas já haviam se juntado à ALN; eles e os combatentes deveriam cortar todos os laços orgânicos com o PCA durante a duração da guerra, mas sem renunciar às suas convicções políticas” (DREW, 2014, p. 205).

Concretamente o partido foi desmembrando, por estar distante das massas e não assumir sua função de vanguarda enquanto princípios leninistas, mas principalmente em relação às negociações e unidade com os partidos nacionais para libertação.

Fanon foi um desses que abraçou a luta da melhor forma, enquanto Dr. Frantz Omar tornou-se porta voz da FNL para toda a África:

A resolução da conferência refletiu a intervenção de Fanon. Condenando a legislação que considerava “aqueles que lutam pela sua independência e liberdade como criminosos comuns”, comprometeu-se a dar “total apoio... a todos aqueles que recorrem a meios pacíficos de não-violência e desobediência civil, bem como àqueles que são obrigados a retaliar contra a violência para alcançar a independência nacional e a liberdade do povo”. Fanon conhecia muitos intelectuais africanos desde seus dias de estudante;

⁹ Fanon encontra Ramdane em 1956, pouco depois de deixar o hospital e o entende como a liderança mais destacada da FNL. O encontro foi seguido de expulsão da Argélia em 1957.

¹⁰ “It was also Fanon’s second test of loyalty. Of all the FLN leaders, Fanon had felt closest to Ramdane who, like Fanon, envisioned an independent and multicultural Algeria. Most other FLN leaders, Fanon had discovered, thought only of independence, not about the nature of the revolution and future society. For Fanon, Ramdane’s death symbolised the loss of revolutionary vision”.

não sendo mais o porta-voz da FLN desde a formação da GPRA, ele se tornou a voz da FLN para a África (DREW, 2014, p. 236, tradução nossa¹¹).

No que diz respeito às disputas em torno de Fanon, com toda certeza é impossível negar seu envolvimento na luta de libertação nacional – fato já muito bem documentado e defendido por diferentes autores. Entretanto, em relação a sua abordagem teórica, encontra-se um problema.

A ligação de Fanon com o marxismo, que aparece em toda sua trajetória, é um tanto prática – como aparenta – até seu desenvolvimento teórico. Entretanto, argumenta seu biógrafo político¹²:

A influência da obra de Fanon em uma confusa combinação de movimentos e ativistas do marxismo, maoísmo e guerras de guerrilha aponta para uma realidade desconfortável. Fanon foi o brilhante e raivoso defensor da libertação nacional e da revolução, mas sua recusa em ver como um movimento poderia ser centrado no poder da classe trabalhadora organizada e na política independente da classe trabalhadora limitou o alcance positivo de suas ideias. Em vez disso, embora a orientação de Fanon para o campo e o lumpesinato tenha conquistado muitos apoiadores nos anos 1960 e 1970, também ajudou a amarrar suas alternativas em uma prisão delimitante. (ZEILIG, 2016, p. 243)¹³

A relação teórica de Frantz Fanon é de natureza complexa e não pode ser reduzida a uma única perspectiva. A vida multifacetada do autor, embora com uma clara direção política, permite diversas interpretações de sua obra. No Brasil, é

¹¹ “The conference resolution reflected Fanon’s intervention. Con - demning legislation that considered ‘those who fight for their independence and freedom as ordinary criminals’, it pledged ‘full support ... to all those who resort to peaceful means of non-violence and civil disobedience as well as to those who are compelled to retaliate against violence to attain national independence and freedom of the people’. Fanon knew many African intellectuals from his student days; no longer FLN spokesperson since the GPRA’s formation, he became the FLN’s voice for Africa”.

¹² Um comentário é necessário nessa parte em relação à posição do biógrafo. Condensa nas páginas 11-12 sua posição em torno do Marxismo de Fanon. O autor julga que é uma situação complexa, mas o que parece ser central em sua posição não é em suma se Fanon era ou não marxista, mas compreender a aceitação de um autor anticolonial do “marxismo stalinista”, como chamou. O que Fanon desenvolve em suas obras, nos livros que mantinha em sua biblioteca e mesmo na biografia, é propriamente um marxista não-ortodoxo, mas um marxista. O que aparenta-me, é que o biógrafo ficou um tanto quanto absorto com a não rejeição de Fanon a figura de Stalin e sua aderência a inúmeros princípios da forma marxista-leninista. O que, novamente nas páginas 11 e 12, se condensa na posição assumida enquanto Trotskysta. Para além de Lenin e Mao Zedong e demais textos da tradição leninista, há na biblioteca fanoniana também Le Guilland que, segundo Khalfa e Young, teria feito interesse os comentários sobre as percepções dialéticas da figura.

¹³ “The influence of Fanon’s work on a confusing combination of movements and activists from Marxism, Maoism and guerrilla wars does point to an uncomfortable reality. Fanon was the brilliant and angry champion of national liberation and revolution, but his refusal to see how a movement could be centred on the power of the organised working class and independent working-class politics limited the positive reach of his ideas. Instead, though Fanon’s orientation to the countryside and the lumpenproletariat won him many supporters in the 1960s and 1970s, it also helped to tie his alternatives into a delimiting prison”.

possível observar muitas produções contemporâneas que reexaminam as ideias de Fanon.

Entre 1994 e 2007, houve cerca de quatorze trabalhos sobre Frantz Fanon, os quais, geralmente, caracterizavam o avanço da ótica pós-colonial iniciada na Europa. No entanto, apenas no ano de 2008 houve um aumento significativo, possivelmente impulsionado pelo período de crise econômica global, com registro de sete trabalhos na área. A tendência continuou nos anos seguintes: três em 2009/10, sete em 2011, dez em 2012, quatorze em 2013/14 e, por fim, cinco em 2015. Esses dados foram apresentados por Faustino (2020, p. 200) em sua obra dedicada a analisar as disputas em torno do autor.

As formas de combate ao redor do autor variam bastante, e é importante delimitar que a abordagem em torno do marxismo é o caminho mais coerente com o histórico do autor. Além de ter traçado uma série de obras claramente arraigadas no marxismo anticolonial, Fanon eleva essa perspectiva às últimas consequências práticas.

Isso sugere que a análise do pensamento de Frantz Fanon pode ser fundamental para uma reflexão crítica sobre a figura de Kant. Nesse sentido, não se trata de uma mera desconstrução ou negação do idealismo alemão, mas, sim, de delinear uma perspectiva crítica e democrática capaz de ser desenvolvida a partir das ideias de Fanon¹⁴.

Existem alguns grupos para os quais o debate de Fanon é central, e estes elencam diferentes formas de disputa em torno de sua radicalidade. Fanon é relevante teoricamente para todas essas abordagens que serão demonstradas a seguir, haja vista que, além de delimitarem um recorte de sua vida, também são confrontadas com as crises do capital e das fortes ações do neocolonialismo, o que torna necessário retomar os estudos fanonianos. Isso permite utilizar o autor como um deflagrador das diversas problemáticas no pensamento iluminista e filosófico.

Dito isso, apresentamos os principais movimentos e elementos que se destacam na disputa por Fanon, cada um realizando certo recorte epistemológico:

Primeiramente, enumerando a vertente teórica Cultural e Estudo Pós-coloniais, a qual destaca, principalmente, os elementos em torno de uma percepção

¹⁴ Muito disso pode-se pensar através do respeito que Fanon tinha por figuras do idealismo alemão, tais como Hegel, principalmente, e Kant, tendo possuído as principais obras de ambos os pensadores e traçando todo o caminho do desenvolvimento da filosofia. Ver Khalfa (2018, p. 736).

colonial cosmopolita ligada aos povos da diáspora e crítica ao orientalismo. Estes, também atentos sob a identidade, identificação rizomática, ambivalência e representação, assim como a radicalização da subjetividade. Colocam, destarte, Fanon como o inaugurador da perspectiva pós-colonial ou pós-estruturalista (FAUSTINO, 2020, p. 83).

Como aponta Faustino (2020, p. 86), é possível traçar o que é de responsabilidade dos pós-coloniais à retomada de Fanon hoje, traçando assim uma forma de “virada pós-colonial” que se atenta a uma percepção cultural e do corpo, como foco em seus estudos. Fanon torna-se uma espécie de porta-voz dos povos marginalizados, em suas distintas formas categoriais que podem ser utilizadas. Todavia, é importante uma certa negação e, até mesmo, uma posição de “observador do norte” de que os autores do pós-colonialismo trazem consigo complicadas percepções que partem da negação do marxismo em Fanon. Ou mesmo, a secundarização desta forma de pensamento, evocando uma determinada polêmica disfarçada de problemática. Em suma, tenta-se afirmar que Fanon havia superado o marxismo em sua concepção de pensar. Ao decorrer da dissertação, contudo, é demonstrado de que forma o “projeto” fanoniano não só está alinhado ao marxismo, como em última instância é sua face mais radical.

Os grupos do movimento negro, Afro-centrado, Pan-africanista e mesmo a tradição negra radical têm estudos voltados. As questões do colonialismo como prática de subjugação mental, um debate em torno do eurocentrismo fanoniano que é devido ao marxismo ou mesmo a descolonização do marxismo e a sua perspectiva como um revolucionário. (FAUSTINO, 2020, p. 84)

Faustino (2020, p. 95) comenta que a grande questão desses movimentos é em torno de como Fanon estabelece sua relação com o marxismo. Isto, pois, se acaso o pensador for marxista, pode ser classificado como um resquício eurocêntrico que seria problemático, mesmo enquanto autor de libertação, uma vez que existe, nestes setores, uma certa necessidade de compreensão enquanto identidade; bem como uma rejeição do marxismo enquanto perspectiva teórica.

É, sem dúvida, neste ponto, um recorte válido. A importância de Fanon segue sendo reconhecida, apesar de o distinguirem enquanto autor marxista – em contraposição à parte das manifestações que até mesmo veem positividade no marxismo fanoniano, mas com a ótica de que este teria “descolonizado” o marxismo. O que é, neste ponto, passível de discussão: sendo que a teoria marxista é

compreendida enquanto forma de libertação inclusive dos povos coloniais. Não somente isto, como algumas das primeiras lutas anticoloniais foram vanguardadas pelo marxismo, assim como alguns dos maiores encontros para tal discussão – como o Congresso de Baku dos Povos do Oriente, o qual foi um dos primeiros encontros de anticolonialistas do mundo (CARVALHO, 2019, p. 4).

O Congresso foi precedido pelos vitoriosos dirigentes da revolução de outubro. Nesse sentido, traziam à linha mestra as palavras de Lenin, este, que ocupava um cargo durante o Congresso. As linhas consistiam na ideia de que os povos oprimidos não deveriam iludir-se acerca da liberdade dada pelo imperialismo, pois não passa de um engodo. Fazia-se necessário compreender que, no Oriente, já estava concretizada a luta de classes, assim como no resto do mundo, mas, devido ao seu caráter de resquício feudal, era preciso uma profunda revolução agrária por meio de grandes soviets de camponeses (CARVALHO, 2021, p. 24). Ainda de acordo com Carvalho (2021, p. 24):

Formação de Federação de Repúblicas Socialistas aos moldes da Federação Russa para a proteção comum dos ganhos da revolução. União entre as colônias e semicolônias e entre o proletariado e campesinato destas e o proletariado dos países avançados. Luta com os sentimentos nacionalistas reacionários de cunho chauvinista baseados em preconceitos étnicos e/ou religiosos. O objetivo central era levar o comunismo até os trabalhadores e os trabalhadores ao comunismo.

Tais percepções são bem entendidas por Fanon e pelos demais anticolonialistas que dirigem as lutas revolucionárias em todo o mundo – inclusive a importante noção do uso tático do movimento nacionalista sobre a vanguarda de comando do movimento comunista, que se deve voltar à noção do campesinato revolucionário (FANON, 2020, p. 57). As mesmas noções já estavam contidas no Congresso de Baku, que representava uma luz revolucionária para todo o mundo, já que vingava com a vitoriosa Revolução Russa, demonstrando a possibilidade de um país de resquícios feudais formar uma poderosa República Socialista.

Para além disso, é importante citar a perspectiva fenomenológica existencial e a Creole Perspective, que em geral fazem investigação em torno da filosofia e poética fanoniana. É em si uma forma de recorte do autor, mas que tem um “objetivo” concreto de como pensar; não negando, mas relativizando a importância do marxismo. Figuras como Lewis Gordon, que funda a filosofia radical existencial, são centrais nessa perspectiva (FAUSTINO, 2020, p. 103).

Nesse sentido, avançamos para o último entendimento além do marxismo, que será final. A perspectiva do grupo MCD, *Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade*. O grupo é, em si, fundado na perspectiva de debater principalmente a questão “latina” ou da América Latina, em certos momentos rompendo epistemologicamente com as perspectivas europeias. Então, apesar de trazerem influência pós-colonial, tentam não se orientar por autores do pós-estruturalismo ou afins, mas, sim, autores epistemológicos originários ou de demais grupos asiáticos. Fazendo uma breve contextualização:

Uma análise que articule as prerrogativas pós-colonais aos grandes debates já existentes no continente americano, em que se destacam a Filosofia da Libertação, de Enrique Dussel, a Teoria da Dependência, de Anibal Quijano e a teoria do Sistema-Mundo, de Immanuel Wallerstein. A partir daí estruturam três eixos de diálogos: 1) a inserção do continente americano no debate pós-colonial; 2) a ruptura com os estudos culturais e subalternos – indianos e latino-americanos – e pós-coloniais; 2) a radicalização do argumento pós-colonial por meio do movimento “giro decolonial”. (FAUSTINO, 2020, p. 100)

É de suma importância realizar a distinção do que é pretendido com a abordagem fanoniana e com a abordagem decolonial. Como a citação a seguir demonstra, é um desenvolvimento local. Porém, neste sentido, acaba por renegar muitas formas de desenvolvimento epistemológico europeu, tal qual o marxismo, mesmo que o próprio autor não o faça. A crítica dos mesmos à percepção fanoniana elaborada aos pós-coloniais e aos marxistas é a seguinte:

Para os autores decoloniais, enquanto o pensamento pós-colonial ignora os problemas relacionados à colonialidade do poder, próprio ao sistema-mundo capitalista contemporâneo, o marxismo ignora a dimensão cultural dessa colonialidade; ambos matando, cada um a partir do seu foco [...] essas críticas não significam a recusa completa dessas *epistemes*, consideradas por eles como ocidentais, mas o anúncio de uma crítica que busca superar os seus pontos cegos. (FAUSTINO, 2020, p. 212)

Pois bem, é possível notar algo um tanto curioso nas alegações decoloniais. Afinal, como é possível afirmar que os marxistas ignoram a dimensão cultural dessa colonialidade, se Fanon, a quem eles reivindicam esta questão, trata tão amplamente de cultura? Mais abrangentemente, uma cultura popular e combativa que é posta em crítica através do método marxista (CARVALHO, 2019, p. 1).

Fanon acaba sempre tentando prescrever que toda sua perspectiva cultural é consequente de uma prática revolucionária, a qual destrói o colonialismo. Essa perspectiva perpassa por todas as leituras marxistas e marxianas de Fanon, que

consequentemente desemboca em sua luta. O que torna um tanto injusta qualquer crítica que retire de Fanon tal caráter ou faça imposição de um marxismo "recortado" (CARVALHO, 2019, p. 1).

É retomado, neste sentido, o Fanon de sociogenia que Faustino evoca. Somente esse Fanon é de fato total. Destarte, o que se pode concluir até aqui são dois fenômenos: 1) existem inúmeros campos políticos que tomam Fanon para suas contendas de disputa; e 2) Fanon é um perfeito exemplo de seu tempo, no qual é possível defendê-lo enquanto marxista-leninista, não ortodoxo convicto.

Entretanto, seus princípios convergem com as deliberações gerais estabelecidas no Segundo Congresso da Internacional, compilados por Riddell (1991), em que Lenin apresenta as *Teses sobre a Questão Nacional e Colonial*. De modo geral, defendeu movimentos de libertação revolucionários, mas também que se deve combater as expressões feudais, focalizando exatamente em superar esses aspectos atrasados com a revolução agrária, em que o campesinato estabeleceria soviets no campo.

Fanon assumiu esse processo concretamente. Embora não tenha superado a fase da revolução agrária em vida, superou as ilusões com a FNL e os partidos nacionalistas, por necessidade de se dar esses avanços democráticos, os quais, em geral, via somente na figura de Ramdane:

No entanto, apesar de perder suas ilusões sobre o FLN, Fanon enfatizou apenas os aspectos positivos da guerra, assumindo o desenvolvimento espontâneo da consciência popular e subestimando a necessidade de educação política. A falha em discutir as consequências negativas da guerra - o estresse do FLN na luta militar em detrimento dos meios políticos, a mascaragem da violência criminosa como política e as lutas internas de poder FLN/ALN - necessariamente significava atenção inadequada para corrigir tais problemas. O amigo comunista de Fanon, Dr. Georges Counillon, havia distribuído remédios nos Aurès durante as lutas entre senhores da guerra rivais; ele foi assassinado em 1955 ou 1956 por suas opiniões comunistas. Qual foi a reação de Fanon, perguntou Sadek Hadjerès. O FLN construiu a diferença política como antirrevolucionária; isso impediu que Fanon expressasse suas preocupações em público. A PCA poderia criticar tais excessos precisamente porque mantinha sua autonomia organizacional, argumentou Hadjerès (DREW, 2014, p. 239, tradução nossa¹⁵).

¹⁵ "Yet despite losing his illusions about the FLN, Fanon nonetheless emphasised only the war's positive aspects, assuming the spontaneous development of popular consciousness and underestimating the need for political education. The failure to discuss the war's negative consequences – the FLN's stress on military over political means, the masking of criminal violence as political and the internal FLN/ALN power struggles – necessarily meant inadequate attention to rectifying such problems. Fanon's communist friend Dr Georges Counillon had distributed medicine

Outro importante trabalho que auxilia na localização das posições de Fanon é o estudo de sua biblioteca realizado por Khalfa¹⁶. Neste empreendimento, são localizadas quarenta e nove obras sobre Mao Zedong (2018, p. 762)¹⁷, sete obras de Marx (p. 764), cinco de Vladimir Ilitch Lenin (p. 761), três de Engels (p. 761), duas de Georges Plekhanov (p. 764), duas de Liu Shaoqi (p. 762) e uma de Ho Chi Minh (p. 761).

As obras marxistas constituíam o centro da percepção política fanoniana, embora houvesse muitos comentadores, uma extensa gama de filosofia – principalmente de Hegel –, assim como inúmeros jornais políticos de diferentes países. O foco de estudos marxistas de Fanon era visível e quantificável.

O que é sustentado dessa forma é: Fanon não era um comunista, pois renegou o ingresso no partido e não adotava o marxismo de forma ortodoxa. Entretanto, Fanon abraça o marxismo-leninismo e fascina-se pelo desenvolvimento da Revolução Chinesa, assim como os aportes teóricos de Mao Zedong. Estes, materializados em seu amplo trabalho com o campesinato, cultura e a possibilidade de trabalhar com o lumpemproletariado. Desta forma, apesar das possíveis divergências e limitações que são impostas entre ambos, o que se pode defender é que, em termos de método elevou-se, em ambos os casos, o materialismo histórico-dialético como tal.

in the Aurès during struggles between rival warlords; he was assassinated in 1955 or 1956 for his communist views. What was Fanon's reaction, wondered Sadek Hadjerès. The FLN constructed political difference as anti-revolutionary; this prevented Fanon from expressing his concerns in public. The PCA could criticise such excesses precisely because it maintained its organisational autonomy, argued Hadjerès".

¹⁶ Jean Khalfa é um importante estudioso do pensamento do intelectual franco-caribenho Frantz Fanon. Seu trabalho sobre Fanon incluiu a organização e edição de uma antologia de textos intitulada *Frantz Fanon: Uma Vida*, que abrangeu uma ampla gama de escritos do autor, incluindo seus textos políticos e literários. Além disso, Khalfa também escreveu extensivamente sobre a relação entre Fanon e o marxismo, enfatizando a importância deste para o pensamento de Fanon. O autor argumenta que, embora Fanon não tenha aderido estritamente à ortodoxia marxista, suas análises da colonização, da opressão e da luta anticolonial foram profundamente influenciadas pelo marxismo. Em suma, Jean Khalfa é estudioso chave na compreensão do legado intelectual e político de Frantz Fanon, especialmente em relação ao marxismo.

¹⁷ Compreendendo que possivelmente o uso de Mao Zedong possa ser controverso, apesar da extensiva leitura sobre o a figura, seguem recomendações de algumas biografias de distintos pontos de vista: *Mao Zedong* (2007), de Maurice Meisnes; *The Thought of Mao Tse-Tung* (2009), de Stuart Schram, e *Wind in the Tower Mao Tsetung and Chinese Revolution 1949-1975* (1978), de Han Suyin.

2.2 KANT E A MÁXIMA DA TRANSGRESSÃO... DESDE QUE SEJAM

CACHIMBOS¹⁸

A ética Kantiana é baseada na ideia de que ações devem ser guiadas por máximas universalizáveis. Tal pressuposto impactou todas as suas teorias políticas e sociais, pois qualquer princípio geral partia dessas leis universalmente válidas. Mas, como próprio Kant afirma, isso é uma necessidade:

É necessário que todo o nosso curso de vida seja subordinado a máximas; ao mesmo tempo, porém, é impossível que isso aconteça caso a razão não conecte à lei moral, que é uma mera ideia, uma causa eficiente capaz de determinar ao comportamento conforme a ela seja nesta ou em outra vida, um resultado que corresponda diretamente aos nossos fins supremos. (KANT, 2015, p. 589)

A necessidade que Kant expõe não tem seus fundamentos em bases materiais – mas, sim, nos princípios metafísicos gerais. Com isso, há um princípio absoluto, que guia aos fins supremos, tal como Deus ou o reino invisível. Seu cerne político é “sólido”, todavia pouco prático: considerando que, para que tenha validade, sujeita o indivíduo à necessidade da fé.

O filósofo político italiano Norberto Bobbio argumenta em favor desse princípio, tentando compreendê-lo de maneira mais prática ao investigar as obras kantianas:

O fato de manter as promessas é um dever; mas eu cumprio uma ação moral se mantenho a promessa não sendo determinado por outro impulso a não ser o dever (devo porque devo); cumprio uma ação meramente jurídica ou legal se mantenho a promessa porque disso vou receber uma vantagem. O que diferencia os dois casos, e justifica a distinção, não é a lei (em ambos os casos a lei prescreve manter as promessas), mas a maneira pela qual estou conforme à lei, no primeiro caso por respeito à lei, no segundo caso por interesse (BOBBIO, 2000, p. 89).

O argumento aqui contido é que, para Kant, o agente é capaz de deliberação ativa, sendo, conseqüentemente, livre. E é nesse aspecto que, apesar das inclinações ao retorno metafísico a Deus que Kant possui, sua fundamentação

¹⁸ Parte de uma anedota que seu biógrafo, Kuehn Manfred, relata: “Kant havia imposto a si próprio, a máxima de não fumar mais de um cachimbo por dia, mas se diz que o tamanho de seus cachimbos foram aumentando consideravelmente a capacidade à medida que passavam os anos” (MANFRED, 2003, p. 319). Mesmo sob a vida regrada por máximas e caminhos quase militarizados, a ironia da transgressão aponta que havia, afinal, saídas “jurídicas”, as quais até Kant tomava proveito.

político filosófica nos é útil. Nela reside sempre, de alguma forma, a possibilidade de o agente ter uma ação livre:

A ideia de uma constituição em consonância com o Direito Natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um ideal platônico (respublica noumenori), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (respublica phaenomenon) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; (KANT, 1993, p. 108)

É nesse Kant, que anseia pela paz e se apoia no princípio da liberdade, que reside esse profundo ideólogo da burguesia. O filósofo não vê o Estado como uma besta mitológica de constante combate, mas, sim, como uma forma de afastar esse estado natural de guerra que, em geral, se organiza na sociedade civil. Em última instância, o Estado organiza a liberdade.

Dessa forma, pode-se definir Kant como um filósofo da liberdade. Afinal, mesmo a coerção é subjugada em defesa desta. O repúdio absoluto sobre a guerra e suas posições sobre como processo do direito em torno dessas questões deveriam se estabelecer (FLIKSCHUH, K, 2014, p. 25). Suas posições efetivamente buscam a conciliação dessas distintas “classes” ou setores sociais, em prol da liberdade universal.

A grande controvérsia é defender Kant como um filósofo representante da classe dominante. Desta questão surgem inúmeras contradições: a primeira delas é entender se Kant defende a burguesia ou os regimes monárquicos feudais, como os reis “esclarecidos”. Outra é compreender se, em sua época, é possível entender que a burguesia insurgente representa a classe dominante – pois, apesar de tudo, havia a velha casta feudal muito forte ainda no mundo. Por fim, questiona-se, afinal: se acaso Kant defender essa burguesia insurgente, estaria, de certa forma, defendendo a transgressão?

Nenhuma das respostas é simples. Segundo seu biógrafo, Otfried Höffe¹⁹, em *Immanuel Kant* (1986), o filósofo prussiano defendeu a liberdade de opinião, arte e

¹⁹ Otfried Höffe é um filósofo alemão nascido em 1943, conhecido por seu trabalho na área de ética e filosofia política. Estudou Filosofia, História, Literatura e Teologia em várias universidades alemãs e recebeu seu Doutorado em Filosofia no ano de 1971. Höffe é conhecido por sua extensa obra sobre Kant, incluindo uma obra intitulada *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, na qual se

ciências, assim como a liberdade religiosa. Também teria rechaçado os privilégios que a nobreza tinha, a escravidão, os regimes despóticos e o colonialismo.

Para o autor marxista Losurdo, Kant é um profundo crítico dos estados submetidos ao despotismo feudal. Quer fosse nas colônias ou na própria Europa, sempre as conduzia:

Vimos que Kant assimila a Inglaterra a uma monarquia absoluta, justamente pelo fato de que o poder de declarar guerra compete não ao povo, ao corpo legislativo, como na França, mas exclusivamente ao rei. Que interesse teria, ao contrário, em desencadear uma guerra um Estado autenticamente republicano, em que as decisões cabem aos cidadãos? Que interesse teriam esses cidadãos em atrair sobre si todos os flagelos da guerra. (LOSURDO, 2015, p. 176).

A firme argumentação de Losurdo, neste sentido, consegue dar mais uma luz em torno das oposições gerais de Kant. Obviamente, os ordenamentos jurídicos em torno dessas questões levantam ainda mais questionamentos. Mas, no que diz respeito à velha forma de sociedade feudal, Kant era um progressista e assumia em época tal posição, assim aderindo a posição da burguesia – que em época era revolucionária.

Em outra obra, Losurdo relembra de uma carta datada de 1776, em que Kant com orgulho afirma que pensa muitas coisas que não tem coragem de dizer, mas jamais se submeteria a dizer algo que não pensa. Trinta anos mais tarde, afirmava que as autoridades podiam proibir Kant e ele não teria problema com isso (LOSURDO, 1998, p. 11).

Kant categoricamente assume isto em diversos textos. Não é segredo sua sujeição à ordem jurídica vigente. Todavia, no que concerne aos filósofos da ordem liberal e da emergência de novo tipo, os quais, em geral, passam a representar uma pequena-burguesia (mas somente de modo acadêmico e em realidade), trazem uma origem de classe diversa que passa a influenciar em geral seus escritos:

Assim como outros intelectuais da Ilustração alemã, Kant cresceu em um meio social pobre. Sua cidade natal era a florescente capital da Prússia Oriental, com um porto de classificação internacional, onde os comerciantes ingleses trocavam vinho e especiarias de suas colônias por cereais ou gado russo. [...] A pobreza de seus pais fez com que Kant fosse confiado à proteção de alguns amigos, especialmente o diretor da escola e professor de teologia, Franz Albert Schultz (1692-1763), que havia sido um discípulo destacado do grande filósofo da Ilustração alemã Christian Wolff (1697-1754) e descobriu muito cedo o talento de Kant (HÖFFE, 1986, p. 22).

aprofundou na teoria kantiana de Direito e Paz. E, em outro livro de título *Immanuel Kant*, apresentou uma biografia e análise da filosofia kantiana.

Inclusive, segundo Allan Wood, Kant permaneceu pobre até início de 1770, quando sua fama o fez tornar-se um dos professores mais bem pagos – assim como o fruto de alguns investimentos que havia feito, boa parte resultado de sua resiliência financeira. Antes disso, havia permanecido na pobreza, como um não assalariado, até a meia idade (WOOD, 2008, p. 27).

Tal origem de classe não atribui a Kant um caráter progressista, mas os anos de dificuldade sem dúvida pesadamente o distinguem entre um aristocrata da época e filhos de pequenos comerciantes. Embora seja importante ter em conta que tal origem humilde em geral é contestada:

Mais tarde, quando Kant já era um filósofo famoso, algumas pessoas tentaram argumentar que a família de Kant estava destituída, mas isso nunca parece ter sido o caso. Wasianski achou necessário abordar o assunto, dizendo que os "pais de Kant não eram ricos, mas não tão pobres a ponto de terem que sofrer qualquer necessidade; muito menos [é verdade] que estavam destituídos ou tiveram que se preocupar com a comida. Eles ganhavam o suficiente para cuidar de sua casa e da educação de seus filhos." Ele também apontou que, embora recebessem ajuda de outros, ela não era muito significativa. Embora não houvesse uma "rede de segurança social" no sentido atual do termo, a família extensa cuidava de seus membros e fornecia o necessário (KUEHN, 2003, p. 31).

Assim sendo, pode-se delimitar o seguinte: Kant se encontra na classe da pequena burguesia, esta que insurgiu conjuntamente com o advento do capitalismo. Os pequenos comerciantes e intelectuais nunca desenvolveram a disciplina do trabalho tal como o proletariado. Como Marx (2011, p. 48) define em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, no qual a pequena burguesia compõe parte de uma frente com o proletariado revolucionário para mudança da sociedade, na insurgência da República. Todavia, ambos são traídos pela massa da burguesia, que confisca esta República como sua propriedade.

O que Marx (2011, p. 48) ainda argumenta é que parte dessa burguesia era composta pela velha nobreza feudal, herdeiros da monarquia e latifundiários. Nesse sentido, em época, boa parte dos interesses da burguesia insurgente é rapidamente posta a base de egoísmo. E o que há de mais revolucionário, na ânsia de mudança social, está genuinamente posto para as camadas mais baixas.

Portanto, Kant é herdeiro social de uma classe bastante confusa em seus interesses. Segundo Marx, a pequena burguesia rapidamente – por interesses egoístas – abandona o caráter revolucionário, com vistas a mudanças por meio da chamada “via democrática”. Estas, que não necessariamente visam suprimir os dois

extremos, o capital e o trabalho assalariado, mas exatamente atenuar a contradição, transformando-a com harmonia (MARX, 2011, p. 63).

Neste sentido, no que concerne à primeira contradição sobre qual dos regimes Kant defende, sem dúvida podemos expressá-lo como um republicano. Apesar de sua tendência, em determinados momentos da história, de aceitar a ordem dada pelos governos monárquicos ter mais relação com sua própria aplicação filosófica do que com quaisquer interesses políticos.

Esta mesma relação, no que diz respeito ao caráter de classe que Kant assume, é em geral progressista. Principalmente em época, em que o modo de produção feudal era o principal e o capitalismo ainda estava de forma insurgente causando mudanças, a ânsia da burguesia e demais classes subordinadas de causar mudança era concreta. Todavia não tardou muito para essa diferenciação cair por terra:

Na República, orleanistas e legitimistas estavam lado a lado com as mesmas pretensões. Quando cada um deles procurava impor contra o outro a restauração da sua própria casa real, isso nada mais significava que os dois grandes interesses que cindiam a burguesia – propriedade de terras e capital – procuravam restaurar a sua própria supremacia e a subordinação do outro. Estamos falando de dois interesses da burguesia, pois a grande propriedade de terra, apesar do seu coquetismo feudal e seu orgulho de classe, havia sido totalmente aburguesada pelo desenvolvimento da sociedade moderna. (MARX, 2011, p. 61)

As contradições que se expressam em repúblicas recém-constituídas (ou mesmo monarquias estabelecidas baseadas em um rei esclarecido) englobam a existência do modo feudal de produção e acumulação de terra – mesmo que não mais como principal, mas em relação aos seus resquícios. Todavia, os interesses de classe entre essa velha casta feudal e a burguesia afirmada com a República param de divergir, estabelecendo um firme laço de conluio e pugna contra os perigos da revolta popular. Assim como tentam se afirmar como as detentoras ou as principais possuidoras dessa nova sociedade:

Colocamos Kant na linhagem procedimentalista e não na linhagem essencialista (substancialista) de Política, esta última pressupõe uma ordem moral que antecederia o Estado democrático e público. Porque para Kant não existem valores morais a priori ao indivíduo ou à comunidade. Os valores políticos e as normas jurídicas são construídas democraticamente no espaço público pela relação discursiva desenvolvida pela sociedade civil através das instituições jurídico-estatais. O viés republicano da Política defende a ideia de valores em termos de apropriação igual para todos de bens axiológicos, justiça substancial ancorada numa ordem objetiva de interesse público, moralidade pública como exigência de virtudes de

governantes e cidadãos, a postura procedimentalista indicará uma visão de autodeterminação popular em torno de uma abertura discursiva com iguais condições aos indivíduos de produzirem propostas de poder. (LIMA, 2015, p. 88)

Então, por mais que do ponto de vista da progressão da história Kant tenha sido um dos baluartes do progressismo ao assumir posições democráticas da burguesia insurgente, não há como retirar que logo mais passa a ser um dos defensores do que há de velho na sociedade. Mas no auge das diversas convulsões sociais que irrompem em seu tempo, seguimos a definição de Nietzsche sobre Kant, como bem cita Losurdo (2011, p. 219): um "operário da Filosofia".

Por fim, Kant defender a transgressão ou não é a centralidade desse trabalho. Afinal, o colonizado pensar é exatamente a oposição em relação ao tutor que flagramos. Losurdo dedica uma obra inteira a essa contradição, mas que pode ser sintetizada dessa forma:

Por outro lado, Kant, "revolucionário" no plano especulativo, mostra-se um acirrado adversário de toda subversão no plano político. É verdade que ele não condena o povo a uma total passividade. Como salvaguarda dos invioláveis direitos humanos, ele defende o direito à crítica pública, a "liberdade de expressão" (cf. *Gemeinspruch*, VIII 304), para obrigar o soberano a fazer reformas em nome da justiça. Ele também admite uma "resistência negativa" que permite ao povo, através de seus representantes no parlamento, rejeitar as pretensões do governo em favor da administração estatal (RL, VI 322). No entanto, não é lícito rebelar-se nem mesmo contra "um abuso de poder considerado insuportável" (RL, VI 320ss) (HÖFFE, 1986, p. 216).

Sem dúvida, Kant é um filósofo complexo e contraditório. Deste modo, o direito a transgredir que Kant ensina é, em geral, o direito expresso da pequena burguesia contemporânea, tal como duramente criticada por Fanon, com os "não violentos":

No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista, que até então ficara quieta, entra em ação. E introduz essa nova noção, que é, rigorosamente falando, uma criação da situação colonial: a não violência. Em sua forma bruta, essa não violência significa, para as elites intelectuais e econômicas colonizadas, que a burguesia colonialista tem os mesmos interesses que elas, e que, portanto, é indispensável, urgente, chegar a um pacto para a salvação comum. A não violência é uma tentativa de resolver o problema colonial em torno de uma mesa de negociação, antes de qualquer gesto irreversível, de qualquer derramamento de sangue, de qualquer ato deplorável. No entanto, se as massas, sem esperar que as cadeiras sejam dispostas em torno da mesa, só ouvirem sua própria voz e derem início aos incêndios e atentados, veremos então as "elites" e os dirigentes dos partidos burgueses nacionalistas se precipitarem para os colonialistas e dizerem: "É gravíssimo! Não sabemos como tudo isso vai acabar, é preciso encontrar uma solução, é preciso chegar a um pacto" (FANON, 2022, p. 58).

Eis aí a razão da cisão, o reconhecimento da opressão se dá até certo nível para certas populações. Entretanto, a contradição do direito à resistência reafirma em Kant o caráter de ideólogo da burguesia. A recepção geral dos marxistas em relação a Kant é seu entendimento enquanto o ponto mais alto da disputa que se avizinharia na Filosofia e que todos os demais seriam herdeiros dele. Tais contradições são expressas como idealismo vs. materialismo e metafísica vs. dialética²⁰, em que Kant representa a mais alta estirpe do primeiro agrupamento (MAO, 2019, p. 164):

entre os modernos, Hume e Kant, e ela [essa série] desempenhou um papel muito significativo no desenvolvimento filosófico. O decisivo para a refutação desta perspectiva foi já dito por Hegel, tanto quanto isso era possível do ponto de vista idealista; o que Feuerbach acrescenta de materialista é mais brilhante [de espírito, geistreich] do que profundo (ENGELS, 1982, p. 26).²¹

Os marxistas – tal como Fanon – receberam o debate entre idealismo e materialismo dessa forma, como uma intensa e histórica luta. Esta, que é primeiramente travada com Kant no campo da superioridade da dialética, indo até o que Engels (1982, p. 27) chama de agnósticos, estes sendo materialistas mecanicistas ou não que concebem a possibilidade de conhecimento²².

Lenin²³, entretanto, elevou a crítica marxista a Kant a outro patamar. Tanto em seus *Cadernos sobre a Dialética de Hegel* (2011), quanto em seu combate aos neokantianos em *Materialismo e Empiriocriticismo* (1909). Nestas obras, é central a distinção entre a metafísica-lógica e dialética, como também a luta entre as formas de idealismo e o materialismo:

A meu juízo, eis o fundo desta demonstração: 1º. em Kant, o conhecimento separa a natureza e o homem; de fato, ele os une; 2º. em Kant, temos a

²⁰ Na filosofia marxista, essas contradições são as que mais se desenvolvem no campo da ideologia burguesa contra a ideologia proletária.

²¹ Engels entende no *Anti-Dühring* (2015) que o marxismo é herdeiro dos elementos mais avançados do socialismo francês, economia inglesa e coloca no campo da filosofia, a alemã, em que seus mais importantes representantes seriam exatamente Kant e Hegel. Tal percepção é sequenciada por Lenin e Mao, assim como os demais herdeiros do assim chamado marxismo ortodoxo.

²² A recepção de Kant no marxismo, é na compreensão de seu papel na história, com importantes avanços para a filosofia, mas um filósofo “covarde”, agnóstico no sentido, de que flerta com o materialismo, mas teme demais abandonar a metafísica.

²³ Lenin, assim como outras lideranças comunistas, tem uma extensa obra filosófica, econômica e cultural. Todavia, muito pode se questionar por suas posições ideológicas. Sem dúvidas, a obra *Reconstruindo Lênin* (2017), de Tamás Krausz é a biografia definitiva e mais historicamente aceita contemporaneamente.

“abstração vazia” da coisa-em-si em vez do processo, do movimento vivo do nosso conhecimento cada vez mais profundo das coisas (LENIN, 2011, p. 104).

Segundo o autor, Kant regrediu para a metafísica ao separar o ser humano da natureza e ao buscar a existência da coisa-em-si, que não possui fundamento lógico do ponto de vista marxista. Isto se deve ao fato de que a base materialista do marxismo se concentra no movimento como um fundamento universal, enquanto Kant se concentrava na busca pela essência imutável das coisas:

Feuerbach censura Kant não por ele admitir as coisas em si, mas por não admitir a sua realidade, isto é, a realidade objetiva, por ele as considerar um simples pensamento, “essências mentais”, e não “essências dotadas de existência”, isto é, reais, efetivamente existentes. Feuerbach censura Kant por se desviar do materialismo (LENIN, 1982, p. 152).

Em geral, a crítica marxista a Kant, apesar do seu reconhecimento centra-se principalmente nos fenômenos fundamentais da sua Filosofia. Que veste uma roupa empirista, com todo um corpo idealista. Negando a ciência e o movimento, a censura que se faz por trás do filósofo prussiano é justamente por sua íntima *coisa-em-si*, que em geral é negar o que efetivamente existe.

Em relação à abordagem de Kant, é possível observar dois aspectos principais: 1) o pensador pode ser considerado um ideólogo da burguesia, no momento histórico que esta assume o caráter progressista em relação ao feudalismo; e 2) do ponto de vista materialista, sua filosofia idealista é considerada reacionária. Portanto, mostra-se importante investigar se o sistema jurídico desenvolvido por Kant, com suas implicações idealistas, tem algum tipo de limitação ou condenação aos colonizados em geral.

O que busco entender com o posicionamento dos marxistas em relação ao filósofo prussiano seria exatamente uma ponte de entendimento possível entre Fanon e Kant. Isto, a partir da compreensão desses aspectos centrais do desenvolvimento do pensamento fanoniano, os quais, em suma, se centraram em leituras de um marxismo bastante ortodoxo.

3 CONDENADOS DA TERRA E DA GUERRA

O que, claramente, significa a salvação da Europa não é questão de uma revolução nos métodos; mas é questão da Revolução: daquela que, à estreita tirania de uma burguesia desumanizada, substituirá, esperando a sociedade sem classes, a preponderância de uma única classe que ainda tenha uma missão universal, por sofrer em sua carne todos os males da história, todos os males universais: o proletariado.

(CÉSARIE, 2020, p. 76)

A principal obra de Frantz Fanon é *Os Condenados da Terra* (2022), sua última obra em vida. Ela aplica, de forma muito sintética, a estrutura da Revolução Argelina, ou seja, uma guerra de libertação nacional que se inicia e desenvolve-se por tipo agrário (LIPPOLD, 2021, p. 33). Dessa forma, entende-se, inclusive, que a principal contradição é a eliminação dos resquícios feudais – coloniais. E, conseqüentemente, a questão da infraestrutura que subjuga a superestrutura estará entre esses meios de resquícios feudais, expressos pelas formas de trabalho e pelo capitalismo insurgente nesse período.

A relação colonial que se estabelece gera uma superestrutura de guerra. De acordo com Flikschuh (2014, p. 41), Kant nega que essa terra seja tomada mediante a guerra e evoca o princípio de *terra nullius*, que consiste na inexistência de outra nação naqueles moldes. Entretanto, da mesma forma que essa percepção é dada, também se nega que, se um povo entra nesse regime colonial, igualmente entra em uma impossibilidade de independência; aceitando, no máximo, protestar contra a colônia injusta.

Nesse sentido, surge a superestrutura da guerra, a qual, de acordo com a primeira definição estabelecida por Carl Von Clausewitz²⁴:

24 Carl von Clausewitz (1780-1831) foi um general e teórico militar prussiano, conhecido por sua obra *Da Guerra* (1832), que influenciou significativamente a teoria militar moderna. Também serviu no exército prussiano e lutou nas guerras napoleônicas. Clausewitz foi reconhecido por sua abordagem dialética da guerra e sua análise da relação entre meios e fins na condução da guerra, que influenciou a concepção de Marx e Engels sobre a luta de classes como uma forma de guerra política. Assim como foi bastante importante no que diz respeito a teoria militar desenvolvida por Mao Zedong, na relação da guerra com a política. Quanto à sua relação com Kant, Clausewitz estudou a filosofia de Kant na Academia Militar de Berlim e foi influenciado por sua abordagem idealista transcendental. Em certos momentos buscando inclusive uma “guerra em si” embora se argumente nos ensaios prévios a sua obra, que ele era demasiado pragmático.

A guerra nada mais é do que um duelo em grande escala. Inúmeros duelos fazem uma guerra, mas pode ser formada uma imagem dela como um todo, imaginando-se um par de lutadores. Cada um deles tenta, através da força física, obrigar o outro a fazer a sua vontade. O seu propósito imediato é derrubar o seu oponente de modo a torná-lo incapaz de oferecer qualquer outra resistência. A guerra é, portanto, um ato de força para obrigar o nosso inimigo a fazer a nossa vontade. (2010, p. 75)

Essa primeira aproximação de Clausewitz da definição de guerra já nos traz a ideia do que esta consiste em geral. As determinações de poder, todo o envolvimento que a política ou outros fenômenos derivativos de uma ordem social, decorrem da possibilidade de aplicar violência. Consequentemente, o conceito de poder está atrelado à guerra.

Nesse sentido, o objetivo deste capítulo é tentar entender a constituição econômica ambígua em relação ao desenvolvimento da colônia, que está ligada à terra e ao desenvolvimento do capitalismo. Assim como todas as bases fundamentais do Estado e do ordenamento jurídico colonial são, na verdade, alicerces de lei de exceção ou, melhor dizendo, do direito de guerra.

3.1 COLONIALISMO E A GÊNESE DO CAPITALISMO

A definição que Césaire (2020, p. 10) nos fornece do colonialismo é bastante interessante, pois consiste em: “por trás de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas”, localizando o gendarme da colonização na gênese antagônica do capitalismo.

O que salta os olhos geralmente é a intensa barbárie protagonizada por civilizações europeias, que devem ser moralmente condenadas. Entretanto, os resultados não explicam a motivação, a forma que o modo econômico se desenvolveu a partir disso. Para tal definição, retornamos a Marx:

Em razão do número relativamente baixo de trabalhadores urbanos legados pela Idade Média, as demandas dos novos mercados coloniais não podiam ser satisfeitas, ao mesmo tempo que as manufaturas propriamente ditas abriam novas áreas de produção à população rural, expulsa da terra com a dissolução do feudalismo. (2017, p. 501)

Neste ponto, temos o primeiro paralelo: o capitalismo requer as colônias como seu gendarme. Primordialmente, há a necessidade de expansão para novos mercados, bem como a expansão territorial da produção, especialmente com a

tendência de conversão do camponês em proletariado nos países que passaram pela revolução industrial e pela dissolução do feudalismo.

O que também é interessante compreender para esse desenvolvimento é o sistema de arrendatário (MARX, 2017, p. 813), que passa a empregar trabalhadores em uma terra que faz uso pagando a um latifundiário. Lá está parte da gênese de algum desenvolvimento do capitalista, que passa a crescer com a venda e a extração de mais-valia, assim como amplia-se a contradição com a velha casta feudal. Marx persiste no avanço da sociedade feudal quando fala da gênese do capitalista industrial:

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica (MARX, 2017, 821).

Tal forma é importante se entender: nas colônias a forma de acumulação primitiva é a central, conseqüentemente tornando o modo de produção lá presente o que pode se chamar de modo de produção feudal.

Fanon compactua com a mesma percepção ao falar do modo de produção que ainda existia no campo argelino. Inclusive, impulsionava crítica aos partidos nacionalistas ao afirmar o abandono a esses camponeses, presos em tais condições:

Mas, se tentarmos compreender as razões dessa desconfiança dos partidos políticos contra as massas rurais, devemos lembrar que o colonialismo em geral reforçou ou assentou sua dominação organizando a petrificação do campo. Cercadas por marabus, bruxos e chefes tradicionais, as massas rurais vivem ainda em situação feudal, sendo essa estrutura medieval todopoderosa alimentada pelos agentes administrativos ou militares colonialistas (FANON, 2022, p. 107).

Além do mais, aponta as dificuldades de manutenção por parte desses militares colonialistas, que permitem a velha casta feudal manter seus privilégios, do contato dos quadros mais conscientes, com a ampla massa do campo.

Consiste em um regime fundiário que – tanto por desenvolvimento de época, quanto pela ausência de uma classe trabalhadora – faz com que o desenvolvimento seja necessariamente de um campesinato. Para além desse campesinato, as vastas fazendas têm agora a demanda econômica necessária. E, aliado com o desenvolvimento de um insurgente comércio marítimo, a história dá por decreto inicial a escravidão e o tráfico negroiro:

Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, ao contrário, é a supremacia comercial que gera o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava nessa época. Ele era o “deus estranho” que se colocou sobre o altar, ao lado dos velhos ídolos da Europa, e que, um belo dia, lançou-os por terra com um só golpe. Tal sistema proclamou a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade. O sistema colonial, com seu comércio marítimo e suas guerras comerciais, serviu-lhe de incubadora. Assim, ele se consolidou primeiramente na Holanda. A dívida pública, isto é, a alienação [Veräußerung] do Estado – seja ele despótico, constitucional ou republicano – imprime sua marca sobre a era capitalista (MARX, 2017, p. 824).

Basicamente, tal formação impacta na compreensão do desenvolvimento do capitalismo, que se alia ao sistema fundiário reinante. Não há antagonismos entre a velha classe feudal e a burguesia insurgente das metrópoles, que tanto passa a vender e refinar o produzido nos territórios quanto se torna a principal responsável pelo desenvolvimento da mão de obra.

O grande conluio, entretanto, se dá através da guerra colonial, empreendida como um negócio. E a expansão que faz os donos das capitanias expandirem sua influência faz também com que se desenvolva todo um novo e amplo mercado territorial. Consequentemente, a colonização tem sua fundação na necessidade econômica, a qual amplia para dimensões de violência superestrutural, como a análise de Fanon:

Na verdade, as nações que empreendem uma guerra colonial não se preocupam em comparar as culturas. A guerra é um gigantesco negócio comercial e toda abordagem deve levar isso em conta. A submissão, no sentido mais rigoroso, da população autóctone é a principal necessitada. Para isso é preciso destruir seus sistemas de referência. A expropriação, a espoliação, a invasão, o assassinato objetivo se desdobram numa pilhagem de esquemas culturais, ou pelo menos a propiciam. O panorama social é desestruturado, os valores são desprezados, esmagados, esvaziados. As linhas de força não mais organizam, demoradas diante de um novo sistema estabelecido pela força, não proposto, mas imposto, sob o peso de sabres e canhões (FANON, 2021, p. 72).

A guerra colonial, como efeito, é expressa na destruição dos sistemas de referências tanto culturais quanto econômicos. Uma população autóctone tem seu progresso natural impedido por uma força estrangeira e invasora.

Em outras palavras, tal guerra assume, em um primeiro momento, somente o caráter punitivo, condenado abertamente por ideólogos da burguesia. Kant evidencia que o colonialismo é um caráter jurídico e tem legitimidade através da guerra e conquista (FLIKSCHUH; YPI, 2014, p. 14):

Nenhuma guerra entre Estados independentes pode ser uma *guerra punitiva (bellum punitivum)*. Com efeito, o castigo encontra lugar apenas na relação entre um superior (imperantes) e o subordinado (subditum), relação que não é aquela dos Estados entre si. – Mas também não seria uma *guerra de extermínio (bellum subiugatorium)*, que constituiria a aniquilação moral de um Estado (cujo povo, então, ou se fundiria numa massa com o povo vencedor, ou cairia na Escravidão) (KANT, 2013, p. 152).

Nesse sentido, as noções de guerra que Kant detalha de maneira jurídica têm semelhança com as apontadas por Frantz Fanon. São, em suma, estilos de guerra que foram abandonados entre Estados independentes. Ou seja: Estados europeus. Contudo, como aponta Fanon, a guerra colonial tende a destruir os sistemas de referência (FANON, 2021, p. 72) que Kant coloca como uma aniquilação moral de um Estado.

Para Kant, a guerra é uma forma extrema de coerção que só encontra justificativa em romper o obstáculo para a liberdade. No sentido de que toda guerra deve ter um rumo à paz (FLIKSCHUH; YPI, 2014, p. 25).

Kant, desta maneira, advoga pela liberdade, exigindo que os povos tenham autonomia mesmo após a conquista. Todavia, aderindo à constituição republicana como o caminho para a Paz Perpétua (FLIKSCHUH; YPI, 2014, p. 32).

O que pode ser observado é que, em Kant, em sua exigência pelo Estado Republicano, há uma tendência à eliminação dos sistemas não europeus de concepção de Estado ou formas referenciais organizativas. Tal dimensão é estudada na obra de Sodré, *Formação Histórica do Brasil* (1963):

As transformações que abalam o mundo feudal não se refletem apenas no aparecimento de nações e encontram consequência no processo de unificação que quebra o hermetismo da ordem feudal, fragmentada e dispersa. Seus efeitos são também profundos e generalizados em outros domínios, inclusive o da cultura. Denunciam-se particularmente na eclosão da Renascença, que traduz a transferência do saber das camadas mais amplas do que aquelas que, sob o medievalismo detinham o monopólio dos conhecimentos. Há uma nova camada social que emerge e que necessita

dominar os conhecimentos para utilizá-los em seu benefício, a burguesia (SODRÉ, 1963, p. 14).

A constituição dos Estados nacionais, o avanço do capitalismo e o surgimento de novas classes sociais que ampliam o conflito com o antigo estamento, são a soma de diversos fatores econômicos ligados à compreensão do uso da terra.

Marx faz uma extensa exposição em torno dessa questão no capítulo sobre a acumulação primitiva. No entanto, Engels, ao realizar uma série de estudos militares do período da unificação alemã e sobre Bismarck, observou o modo como as políticas feitas pela Prússia visavam reafirmar-se enquanto um Estado modelo, o que implicava em mudanças na relação fundiária que ainda era completamente atrelada ao trabalho servil naquela época:

Tratava-se de eliminar os restos mais chocantes do feudalismo e todavia, em realidade, deixando tudo como antigamente na medida do possível. Para isso serviu o Ordenamento por Distritos. O poder da polícia dos senhores *Junker* nos seus domínios tornara-se um anacronismo. Nomeadamente – como privilégio feudal – foi abolido, mas na verdade foi restabelecido pelo estabelecimento de distritos rurais independentes [Gutsbezirke] nos quais o proprietário da terra atua como superintendente rural [Gutsvorsteher] ou então nomeia esse superintendente, com poderes de liderança no distrito [Gemeindevorsteher], e foi restabelecido, além disso, ao transferir-se o poder de polícia e a jurisdição policial de um distrito administrativo [Amtsbezirk] para um regedor administrativo [Amtsvorsteher] que, no campo, naturalmente era quase sem exceção um grande possuidor fundiário e, assim, ficava também com as comunas rurais sob o seu poder (ENGELS, 2021, p. 390).

A mudança de um regime econômico para outro é lenta e gradual, quando não perpassa pelo processo violento da Revolução. Até mesmo na Inglaterra foram realizadas uma série de reformas – como as leis de cercamento –, mas que alavancaram realmente a mudança em uma violenta expropriação das terras fundiárias somente após a Revolução Gloriosa (MARX, 2017, p. 795). Ou seja, somente após o uso da violência, oriunda exclusivamente da motivação econômica da “necessidade” da burguesia industrial e de seus representantes que se superasse de imediato um modo de produção. Essa é uma relação retratada muito bem pelo historiador Jacques Le Goff em diversas de suas obras como *Uma Longa Idade Média* (2008):

Digamos de uma vez por todas, e aqui estou ligado apenas aos valores, de que cada renascimento se faz acompanhar – incluía em si -, das formas econômicas, sociais, institucionais. O homem medieval só progride, de fato, pisando na terra firme do passado, e por isso – talvez aqui eu surpreenda... – a Revolução de 1789 é ainda um fenômeno tipicamente medieval (LE GOFF, 2008, p. 71).

Essa afirmação consiste em assumir que um novo modo de produção não pode existir plenamente sem destruir por completo o anterior. Le Goff argumenta que a própria permanência da Igreja como entidade na constituição do homem que “trabalha e ora”, faz com que ainda persista não só o homem medieval, mas diversas estruturas tais quais o medievalismo, ou, melhor explicitando, o próprio método de produção feudal, se mantêm.

Através disso, é possível conceber que não houve uma superação igual do feudalismo em todos os países da Europa. E que, não obstante, tal relação de produção é centrada na ótica fundamental de senhores/dependentes; nobres/não-nobres; e a interdependência e oposição entre cidade/campo, assim como a burguesia insurgente no meio do sistema de vassalagem legitimada por Deus. Foram trazidos para as “terras virgens” e implementaram seu modo propriedade, viabilizando assim uma espécie de regressão feudal em determinados pontos. Isto, conjuntamente à sua dominação eclesiástica que, em suma, delimita a constituição de um racional cultural europeu²⁵ (BASCHET, 2009, p. 165).

Em Portugal não havia então, modo capitalista de produção e não havia, em consequência, burguesia como classe dominante, embora tenha havido, e com papel de relevo, um grupo mercantil relativamente importante e com papel seja na unificação, seja na conquista territorial, seja na expansão navegadora e nas conquistas ultramarinas. A existência de um grupo mercantil não pode ser confundida com a existência de uma classe social, a burguesia. Nem existe associação causal entre a antecipação no aparecimento de um grupo mercantil e a antecipação no triunfo burguês, como não há relação causal entre capitalismo e capital comercial, este com antecedente obrigatório daquele (SODRÉ, 1963, p. 27).

Entende-se então o seguinte: que não é somente por existir um capital comercial que há, desse modo, capitalismo. E não se pode dizer que houve a

²⁵ O debate em torno da questão da persistência do feudalismo na América Latina e em outras estruturas coloniais está longe de ser esquecido – ou ao menos assim deveria –, pois delimita no campo da esquerda uma profunda distinção tática e prática da compreensão da necessidade revolucionária nas colônias. A grande questão é, dentro do marxismo-leninismo clássico, vulgarmente chamada de Stalinismo, figuras como o PCB da Década de 60 (Carlos Marighella, Luís Carlos Prestes, Nelson Werneck Sodré, entre outros) tinham a plena conclusão de que o Brasil era semifeudal, ou que não havia um capitalismo completamente desenvolvido. Isto, visto que havia uma dicotomia clara expressa nas relações no campo e que se estendiam para a cidade. Esta tese é combatida por figuras como André Gunder Frank, Ruy Mário Marini, Caio Prado Júnior entre outros, que afirmam um desenvolvimento do capitalismo, baseado em uma suposta dependência e superexploração. Nesse meio termo surge figuras distintas ao Marxismo como Ernesto Laclau, distinguem de ambas as hipóteses, afirmando que de fato não há o desenvolvimento do capitalismo – apontando que é uma incompreensão da diferença entre capitalismo e capital – mas que também não pode se dizer que de modo estrito há um feudalismo, por isso a algo como um capitalismo embrionário no qual as duas situações se sobrepõem (BASCHET, 2009, p. 275).

superação de um modo de produção – que de fato estava em declínio – simplesmente pela presença de outros elementos que não compunham a classe dominante.

Neste sentido, no que concerne à imposição de um regime colonial ultramarino, é possível afirmar que este participa de relações com o capital comercial, mas que, todavia, ainda persiste na relação de senhores e servos. Para Sodré (1963), os escravos nessa relação não compunham uma classe, e sim um “elemento ligado ao capital comercial e ao capital mercantil” (SODRÉ, 1963, p. 30)²⁶.

Marx analisa e define isso como a moderna teoria da colonização, baseado nos estudos de Wakefield, que segundo ele, faz importantes descobertas em torno da questão. Estas, centram-se na motivação de o capitalista não desenvolver o capitalismo nas colônias, pois em terra vasta e inexplorada os trabalhadores logo deixariam de ser assalariados e passariam a ser camponeses independentes, podendo até mesmo concorrer com seus antigos patrões (MARX, 2017, p. 840):

Wakefield descobriu nas colônias que a propriedade de dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele descobriu que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas (MARX, 2017, p. 836).

Estabelece-se assim a compreensão marxista do desenvolvimento do capitalismo, em que profundamente se liga a ideia do não desenvolvimento do sistema capitalista nas colônias. Consequentemente, o modelo econômico que se aplica na colônia é o desenvolvimento da acumulação fundiária de tipo feudal, em que o capital mercantil se dá através do tráfico negreiro, gerando, na verdade, o capitalista na metrópole.

Mesmo do ponto de vista de Kant isso é possível e compreensível. Os estudos de Wakefield têm pleno sentido quando estabelecem que os trabalhadores assalariados passariam a ser camponeses independentes, entendendo, inclusive, que em um mundo contemporâneo, cuja competição está estabelecida como o desenvolvimento da propriedade privada, a tendência destes é exatamente expressarem-se por isso:

²⁶ Essa despersonalização não é tida sem luta, a contradição gerada entre o Senhor do Escravo e o Escravo é uma longa história de resistência e guerra, seja pelo episódio dos quilombos ou outros motins da mesma natureza (SODRÉ, 1963, p. 162), assim como a própria revolução Haitiana.

A justiça é liberdade. Com base nesta concepção o fim último do direito é a liberdade (e entenda-se a liberdade externa). A razão última pela qual os homens se reuniram em sociedade e constituíram o Estado é a de garantir a expressão máxima da própria personalidade, que não seria possível se um conjunto de normas coercitivas não garantisse para cada um uma esfera de liberdade, impedindo a violação por parte dos outros. [...] É necessário, para que brilhe a justiça com toda a sua luz, que os membros da associação usufruam da mais ampla liberdade compatível com a existência da própria associação. Motivo pelo qual seria justo somente aquele ordenamento em que fosse estabelecida uma ordem na liberdade. O Direito Natural fundamental pelo qual esta concepção é reforçada é o direito à liberdade (BOBBIO, 2000, p. 117).

Consequentemente à “liberdade externa”, que tem expressão na superestrutura é de origem de fundamento econômico. Pois, por mais que a distinção para Kant seja entre o Direito Natural/inato (liberdade) e o direito positivo (civil), nele consiste a possibilidade de aquisição, ou seja, a liberdade de possuir:

Foi introduzida uma tal divisão no sistema do Direito Natural (na medida em que se refere ao direito inato) com o propósito de, quando surge uma disputa em torno de um direito adquirido e se pergunta a quem cabe a obrigação da prova (onus probandi) – seja de um ato duvidoso, seja (se este é questionado) de um direito duvidoso –, permitir àquele que se recusa a esta obrigação recorrer, metodicamente e também como que conforme a vários títulos jurídicos, a seu direito inato à liberdade (que então é especificado segundo suas relações) (KANT, 2013, p. 45).

Assim sendo, o Direito Natural é somente aquele que expressa interiormente, somente o direito a ser livre, enquanto homem. Mas no que diz respeito ao direito exterior, é precisamente o ato de tomar posse de algo. Fundamentalmente o direito está economicamente alicerçado na propriedade.

O pequeno proprietário colonial, que veio com seu patrão e assume agora o caráter de proprietário do solo, segundo o Direito, tem essa possibilidade mediante a capacidade de proteger aquele:

Coloca-se aqui a questão: até onde se estende a autorização para tomar posse de um solo? Estende-se até onde for a capacidade de tê-lo em seu poder, isto é, até onde aquele que quer dele apropriar-se possa defendê-lo – exatamente como se o solo dissesse: “se você não pode proteger-me, então também não pode comandar-me” (KANT, 2013, p. 70).

O que conecta as duas proposições é exatamente o fato de que o Direito Natural inato só é possível mediante ao contato com o jurídico-civil. Consequentemente, o Direito Natural é em última instância um direito econômico.

Em suma, o Naturecht pode ser traduzido por “Direito Natural”, no sentido de ser um “Direito Racional” ou “Direito Metafísico”, e por isso constitui todo o assunto da doutrina do direito de Kant. Por outro lado, o natürliche Recht deve ser traduzido por “Direito Natural”, com iniciais minúsculas, porque seu

significado é mais restrito que o de *Naturrecht*, limitando-se ao conteúdo do *Naturrecht* que pode vigorar (ainda que de modo não-peremptório) no estado de natureza. O direito civil seria aquela parte do *Naturrecht* que, sem revogar o *natürliche Recht*, acrescenta normas que por sua natureza só podem ter vigor em um estado jurídico-positivo regido por uma constituição (ORRUTEA, 2019, p. 39).

Karl Marx auxilia nesse entendimento: na obra *Sobre a Questão Judaica* (2010), exprime que o caráter jurídico-positivo e sua deliberação metafísica natural são expressos apenas materialmente, ou seja, através da economia. Somente é livre quem tem posses:

No entanto, o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo. A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada. [...] O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (à son gré), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (MARX, 2010, p. 49).

Aqui expressa a contradição de que a liberdade é a possibilidade de um agente fazer algo a partir de um impulso interior. As únicas manifestações desses fenômenos, factualmente, estão sempre sobre as limitações exteriores. Quando tais limitações exteriores se aplicam no Direito, o fazem enquanto defesa do bem privado. A vontade livre vira a possibilidade de posse, e logo o homem é naturalmente egoísta.

Para Kant, tal formulação prática também é expressa na obra *Metafísica dos Costumes* (2013), na qual o filósofo aprofunda da seguinte maneira:

O solo (pelo qual se entende toda terra habitável) deve ser considerado, em relação a tudo o que nele se move, como substância, mas a existência deste último deve ser considerada apenas como inerência. E, assim como em sentido teórico os acidentes não podem existir fora da substância, assim também, em sentido prático, aquilo que se move sobre o solo não pode ser considerado por alguém como seu se não se admite previamente que esse alguém se encontra em posse jurídica do mesmo (como seu). Supondo, afinal, que o solo não pertença a ninguém, então poderei, para ocupá-lo, tirar de seu lugar qualquer coisa móvel que nele se encontre, até que desapareça totalmente, sem causar dano à liberdade de qualquer outro que não seja nesse instante detentor do solo. Mas tudo o que pode ser destruído – uma árvore, uma casa etc. – é móvel (ao menos quanto à matéria) e, quando se denomina imóvel a coisa que não pode ser movida sem que se destrua a sua forma, então o meu e o seu naquela coisa são entendidos não em relação à substância, mas ao que depende dela e que não é a coisa mesma (KANT, 2013, p. 67).

Ou seja, desde a existência do humano, em seu desfraldar do Direito Natural, este não se confronta com a possibilidade de agir, mas, sim, com a possibilidade de possuir. Consequentemente, assume a primeira ação do indivíduo uma materialidade econômica, a ocupação da terra e sua extração. De certo modo é como, para o filósofo prussiano e seus herdeiros liberais, o sujeito estivesse desde o olhar para luz com o espírito capitalista.

Afinal, a própria colonização que se baseia na ocupação de “terra virgem”, em que não era estabelecido a forma de propriedade privada, é determinante para o florescimento do capitalismo a qual conhecemos, não somente pela ocupação feudal da terra, mas pela forma de tráfico escravagista. Como define Fanon:

O capitalismo, no seu período de florescimento, via nas colônias uma fonte de matérias-primas que, manufaturadas, podiam ser escoadas no mercado europeu. Após uma fase de acumulação do capital, hoje ele modificou sua concepção da rentabilidade de um negócio. As colônias se tornam um mercado (FANON, 2022, p. 61).

Nada mais espera-se das colônias neste primeiro momento do que a relação de uma grande fazenda. O meio para esse processo é, exatamente, aplicar de modo consciente modos de produção anteriores, para o desenvolvimento do capitalismo ao redor do mundo.

O importante líder revolucionário ganense, Kwame Nkrumah²⁷, que durante sua vida ferozmente defendeu o marxismo-leninismo enquanto forma de interpretação e libertação, sintetiza o processo de colonização economicamente, em seu livro *Luta de Classes em África* (2018):

Com o desenvolvimento da produção de mercadorias destinadas à exportação, as economias de monocultura tornaram-se dependentes do capitalismo estrangeiro. As colônias tornaram-se centros de investimento e exploração. Capitalismo tornou-se sinônimo de colonização [...] A fim de facilitar a exploração, os colonialistas impediram todo o progresso social e cultural nas colônias. Restauraram e preservaram formas arcaicas de relações sociais e, em seguida, introduziram modos de produção e relações sociais capitalistas. [...] Sempre no interesse do capitalismo, foram empreendidos certos desenvolvimentos econômicos no domínio das indústrias extrativistas, das plantações e das explorações agrícolas de tipo capitalista, da construção de portos, de estradas e de ferrovias. Como

²⁷ Lutou pela independência de Gana do domínio colonial britânico e se tornou o primeiro presidente do país em 1957. Foi um defensor do marxismo-leninismo e implementou políticas socialistas, incluindo a nacionalização de indústrias-chave e a criação de programas sociais para os pobres. Nkrumah foi deposto em um golpe militar em 1966, mas é reconhecido como um dos líderes políticos mais importantes da história da África.

resultado disto, produziram-se profundas mudanças sociais. O aparecimento de um proletariado rural e urbano provocou o declínio do feudalismo e do semifeudalismo (NKRUMAH, 2018, p. 29).

Toda a manutenção de um regime colonial visa sistematizar e desenvolver o capitalismo através de relações de produção atrasadas. O que se desenvolve nesse período inicial, portanto (mesmo com a presença de trabalho escravo), é um modo de produção de tipo semifeudal, do mais vil e brutal possível. Somente com os avanços progressivos da necessidade de implementação de uma indústria de desenvolvimento flagra-se algum declínio. Todavia, os resquícios de feudalismo persistem por todo o campo e na opressão sistemática do campesinato.

3.2 SISTEMA POLÍTICO DE GUERRA E O ESTADO COLONIAL

O colonialismo, enquanto um sistema de tipo social arcaico, desenvolve em sua luta de classes formas atrasadas, além de manter classes arcaicas, como os líderes tribais/militares feudais. Com o surgir do capitalismo dentro da colônia, a conversão e desenvolvimento fazem conjuntamente a expansão colonial ter um nascimento de diferentes elementos de seus representantes:

Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da iniciativa privada, juntamente com a expansão da administração colonial, fez nascer uma pequena burguesia primeiramente, depois uma burguesia urbana, composta por burocratas, intelectuais reacionários, comerciantes, que se ligaram cada vez mais a estruturas sócioeconômicas coloniais. (NKRUMAH, 2018, p. 29)²⁸

Dessa forma, o colonialismo também passa a desenvolver seus ideólogos internos, que são exatamente de tipo reacionário, e que defendem seus privilégios coloniais. Tais ideólogos tornam-se fiéis a uma burguesia urbana, de tipo

²⁸ No campo marxista tais definições são obrigatoriamente a partir do desenvolvimento da propriedade privada. Que perpassam não por formatações mecânicas, mas das observâncias das particularidades e simetrias com as generalidades. O que Kwame Nkrumah define sobre o colonialismo é que “aboliu a propriedade comunal em proveito da propriedade privada” (2018, p. 28). Os antigos chefes de guerra, passam a ser donos de terra lacaios da metrópole, formando assim uma “burguesia nativa” de latifundiários. Tal percepção é defendida por Marx em uma carta para Vera Ivanovna Zasulich, em que argumenta que na Rússia a “transformação de uma forma de propriedade privada numa outra forma de propriedade privada. Já no caso dos camponeses russos, ao contrário, seria preciso transformar sua propriedade comunal em propriedade privada” (2017, p. 853). Tais percepções condicionam uma anterioridade do modo de produção, a luta de classes a tal modo, ela surge exatamente com o influir da propriedade privada, modos de produção distintos, também protagonizam, formas de produção distintas.

burocrático, ligada intimamente ao Estado, que se torna protagonista nesse sentido para não perder seus íntimos benefícios.

Do outro lado, estruturam-se inúmeras classes vacilantes. À medida do desenvolvimento de uma insurgente indústria, o mesmo pequeno contingente proletariado já pode assumir seu papel dirigente. Partindo da análise particular na sociedade chinesa, averigua a situação do proletariado de tal forma:

O proletariado. O proletariado industrial moderno conta, atualmente, cerca de dois milhões de indivíduos. Esse número reduzido explica-se pelo atraso do nosso país no plano económico. Esses operários são empregados essencialmente em cinco sectores — caminhos de ferro, minas, transportes marítimos, indústria têxtil e construções navais — encontrando-se uma parte importante deles sob o jugo de empresas estrangeiras. Embora os efetivos do proletariado industrial moderno sejam reduzidos, é ele quem representa as novas forças de produção e constitui a classe mais progressiva da China moderna, tendo-se transformado na força dirigente do movimento revolucionário (MAO, 1975, p. 18).

Esse exemplo particular influí semelhanças com a prática da burguesia insurgente. Existem poucos operários, mas os que começam a surgir já representam um salto qualitativo entre o velho contingente da sociedade feudal e o desenvolvimento da economia urbana:

Houve, de início, colonizadores que se dedicaram apenas à agricultura e cuja tarefa terminava praticamente com a colheita, e senhores de engenho. Os primeiros entregavam a cana aos segundos, para ser transformada em açúcar, pagando em espécie o serviço. Do ponto de vista social eram iguais; do ponto de vista económico, não o eram. Pouco a pouco, os simples plantadores passaram a subordinar-se aos senhores de engenho. Depois de lhe entregar a safra acabaram por entregar a terra. Subsistiu, finalmente, apenas aquele que dominava a unidade produtora de forma integral, que possuía os canaviais e o engenho. Isto levou à concentração da propriedade, à aristocratização, ao desaparecimento dos plantadores independentes. De uma sociedade hierarquizada em senhores de engenho, lavradores e escravos foi eliminado o segundo termo (SODRÉ, 1963, p. 75).

Na grande maioria das colônias, é o latifúndio que impera, com o uso da mão de obra escrava e servil. O modo escravista aqui, é distinto do modo clássico, pois não representa a desintegração da comunidade originária, e sim um regime imposto por senhores que viviam em um meio metropolitano de etapa avançada na produção feudal – ou seja, grandes senhores de terra.

Agora o regime escravista é estabelecido enquanto produção de mercadoria em âmbito mundial – condicionando a despersonalização do sujeito autóctone – e se torna propulsora desse sistema latifundiário (SODRÉ, 1963 p. 76). O sistema feudal presente nas colônias se degenera e surge uma fase anterior do modo de produção,

tal qual a escravidão, assim como é empurrado violentamente pelo desenvolvimento do capitalismo:

É inegável que a produtividade do trabalho escravo era baixa. Na história colonial, como já foi observado, por isso mesmo, tudo se mede em quantidade e não em qualidade. Trata-se, aqui, de uma produção em grande escala, submetida à monocultura, arrimada em técnicas primitivas e deficientes, fundada em mão-de-obra numerosa, mas qualitativamente inferior, em que o escravo não é visto como indivíduo, mas como multidão. Mas é também exato que a qualidade do trabalho do negro, e mesmo a do índio, era melhor do que a que apresentou quando escravo. Só se tornou pior com a escravidão. Esta é que arruinou os seus estímulos, destruiu as suas características, aniquilou as suas riquezas de cultura. A produtividade inequivocamente baixa do modo escravista aqui estabelecido consegue alinhar-se com a de outros modos e competir ou figurar no mercado com o que produz, na realidade porque é colonial (SODRÉ, 1963, p. 77).

Trata-se de uma série profunda de contradições e acumulações de modos de produção. O primeiro deles é o caráter feudal das relações sociais e institucionais presentes, que apresentam uma série de regressões no próprio desenvolvimento. Além disso, o avanço do capitalismo mercantil atua fortemente como o principal responsável pelo tráfico negreiro. Em suma, esses dois elementos conjuntos fazem com que o regime colonial se caracterize por não promover a internalização da renda, mas, sim, deixá-la no exterior.

Não há desenvolvimento – nem intenção de tal – das forças produtivas na colônia. Assim, em momento algum estas fazem algum salto qualitativo, mantendo-se na contradição e no uso da própria violência para sua manutenção. Nesse sentido, pode-se caracterizar o Estado colonial como uma grande propriedade fundiária-feudal que tende a regredir os modos de produção de maneira quantitativa, impondo assim um profundo uso da violência para a destruição dos outros sistemas de referência socioculturais e econômicos (FANON, 2021, p. 72).

Essa forma de Estado é empurrada pelo “sistema-mundo” e pelas crises internas das metrópoles à sua própria degeneração. Com o definhar do modo escravagista pela necessidade do próprio mercado que o criou, surge:

A dispersão das zonas produtoras, a ausência de circulação interna, o declínio do mercado colonial consequente ao declínio da mineração, a variedade das atividades, a extensão geográfica são fatores negativos que a crise posterior à autonomia vem agravar. Em extensas áreas, o modo escravista continuava intacto; em outras, implantara-se o modo feudal ou semifeudal que as isolava e estiolava (SODRÉ, 1963 p. 192).

Esta dispersão (tanto de forças produtivas, quanto a degeneração do modo de produção que existe na colônia), gera uma série de relações atrasadas em suas

diferentes partes. Tais contradições efetivamente se chocam com o novo modo de produção mundial e a necessidade de um novo mercado minimamente industrial, gerando uma continuidade de classes “mistas” – tais como camponeses sem terra, que se enquadram como semiproletário (MAO, 1975, p. 16).

Tais dispersões são atestadas e analisadas do ponto de vista jurídico na *Metafísica dos Costumes* (2013), na qual o súdito²⁹ tem os direitos internos ao Estado, mas o senhor tem o direito sobre ele e, principalmente, sobre as terras e, conseqüentemente, a propriedade econômica; o que dificulta e coage, se necessário, o súdito. Dessa forma, volta-se à contradição original: se não há Estado ou constituição civil, ou, ainda mais, se os povos não desenvolveram uma forma de deter a propriedade, eles não pertencem necessariamente ao direito à terra. Todavia, nem mesmo o senhor – seja ele colonial ou feudal – deve se opor à moradia dos súditos, deve elevá-los como a toda a humanidade. Isso se, de acordo com as condições, eles seguirem o contrato estabelecido.

Não é bem uma clara aceitação de Kant à guerra colonial no seu sentido estrito, mas, sim, uma conformidade com o processo de colonização e uma compreensão de que a guerra existe – devendo ser combatida, mas, mesmo assim, existindo –. Impõe-se assim uma consequência histórica à guerra. Ainda na mesma obra, o filósofo reconhece isso de tal forma que prevê direitos aos vencidos:

O Estado vencido ou seus súditos não perdem a liberdade civil mediante a conquista do país, como se, aquele sendo rebaixado a colônia, estes fossem rebaixados a escravos, pois senão teria sido uma guerra punitiva, que é em si mesma contraditória. – Uma colônia ou província é um povo que certamente tem sua própria constituição, sua legislação e seu território, e no qual são meros estrangeiros os pertencentes a outro Estado, ainda que este possua sobre aquele o supremo poder executivo. Este último se denomina metrópole. O Estado tutelado será dominado por aquele, mas governará por si mesmo (por seu próprio parlamento, eventualmente sob a presidência de um vice-rei) (*civitas hybrida*). Esse foi o caso de Atenas, em sua relação com as diferentes ilhas, e este é, atualmente, o caso da Grã-Bretanha com respeito à Irlanda (KANT, 2013, p. 154).

Por conseguinte, o filósofo tem como dado a colônia. Mesmo que não aceite ou condene a escravidão, aceita a compreensão do pertencimento de um “Estado” a outro, sendo o Estado como tutelado e, neste sentido, seria mesmo como uma “pessoa tutelada”. Isto, pois não deve governar a si mesmo, mas obedecer, compreendendo que, embora tenha suas particularidades, o seu pertencimento é da

²⁹ Kant usa a noção de súdito, mas entenda-se como ex-escravo, principalmente o servo.

metrópole. Tal aceitação, embora condene a escravidão ou demais aspectos da violência colonial, permite que os “súditos vencidos” sejam submetidos a tal constituição – a qual, injusta ou não, deve ser obedecida. E, caso não seja, a coerção é permitida, uma vez que do ponto de vista kantiano parte de uma defesa do próprio primeiro Direito Natural e, com isso, a ordem jurídica está estabelecida e firmada.

Seja qual for, a coerção e violência colonial – que retira os taitianos ou quaisquer povos “pastoris” da sua condição “não-egoísta” – entrará em vigor na ordem do dia, pois também não perpassa a ilusão kantiana de que não haverá resistência. Mas Kant tem a expectativa da submissão a tal constituição o quanto antes, para que eleve e se desenvolva. Porém, é claro, não se pode negar que Kant é contra a guerra, que é “imediatamente” punitiva, somente aceita a tergiversação dessa.

Podemos então estabelecer a definição conceitual da ideia de um Estado Colonial como um Estado em direito de guerra, em que é exposta a necessidade de uma ampliação da coerção natural dos Estados. Para isso, utilizaremos do conceito alemão *Gewalt*³⁰, o qual concatena as definições de poder e violência enquanto uma só. Nesse sentido, o Estado é poder que juridicamente se expressa, na forma de monopólio da violência, legitimando um genocídio aberto.

Nesse sentido, a primeira afirmação a ser delimitada é: a teoria do poder é concomitante à fala sobre o Estado e a violência, como bem aponta Walter Benjamin, um dos mais importantes filósofos do século XX, no seu texto do original alemão *Zur Kritik der Gewalt*³¹ (1960) existe uma ambiguidade coerente no sentido da palavra *Gewalt*, que vai delimitar o meio com que a ordem jurídica³² se utiliza dos

³⁰ Entendemos o conceito de poder, fazendo associação direta com o conceito de *Gewalt*, muito utilizado no Marxismo. Mais especificamente, há uma longa secção expressa por Engels na chamada Teoria do Poder, no livro *Anti-Dühring* (2015), onde há uma discussão em torno do que de fato é poder. Neste sentido, estamos em pleno acordo com Engels em torno da questão, o uso do conceito que carrega a inter-relação de significados “poder, força e violência” (ENGELS, 2015, p. 187) tem bastante coerência com o que queremos representar – que são, em suma, estruturas econômicas-sociais de dominação que são configuradas através da violência. Sendo assim, desde o uso primitivo da força, até as alterações qualitativas das ferramentas de uso belicoso, bem como o avanço da percepção tático militar sobre elas, que são centrais na constituição do servo de caráter assalariado ou feudal, assim como a configuração da brutalidade da escravidão.

³¹ Comumente traduzido por *Crítica da Violência – Crítica do Poder*, pois o ensaio de Benjamin é exatamente constituído através da ambiguidade conceitual, que em suma não expressa uma contradição e sim a origem do direito a partir da violência (BENJAMIN, 1960, p. 160).

³² Aqui entra uma questão que mais afrente será maior delimitada na questão do direito, mas é possível entender, do ponto de vista marxista, que o Direito tem como característica geral a função

aparatos da violência, pondo a violência como um princípio determinante para originar o Direito e consequentemente o próprio Estado (BENJAMIN, 1986, p. 160).

A concepção do Estado enquanto a entidade de Direito, que somente é sustentada pelo Poder-Violência, é a concepção materialista da história. Compreendendo o aparato como somente ligado a repressão:

A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência* como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência*, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder* instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito³³. (BENJAMIN, 1986, p. 172).

À vista disso, é possível compreender que *Gewalt* é a base fundamental do Direito. Pode-se partir do pressuposto de que as colônias em que a base central do trabalho não é dada através da república capitalista de trabalhadores livres e assalariados, mas, sim, em um embrutecedor sistema de rapina de homens (tal qual a escravidão e a servidão semifeudal) vão consequentemente gerar uma Constituição que negligencia a grande massa trabalhadora de seu povo deliberadamente. O que a coloca um estado primitivo de guerra constante:

Todo poder enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito. Não reivindicando nenhum desses dois atributos, renuncia a qualquer validade. Portanto, qualquer poder* enquanto meio, mesmo no caso mais favorável, tem a ver com a problemática geral do direito. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito - depois do que foi dito - aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe a pergunta se, para a regulamentação de interesses humanos conflitantes não existem outros meios, não-violentos. Sobretudo é preciso constatar que uma solução de conflitos totalmente não violenta jamais pode desembocar num contrato jurídico. Embora este tenha sido firmado pelas partes contratantes num clima de paz, ele leva, em última

de defesa da instituição da propriedade, da sucessão hereditária, da compra e venda, ou seja, todas as formas de relações sociais entre homens. A problemática em torno disso é que, basicamente a defesa jurídica da propriedade faz com que o espírito das leis, seja somente a defesa da classe dominante (STUCKA, 1988, p. 24). Nesse sentido, o Direito é a característica motriz da sociedade de classes e que assume concomitante lugar ao lado do Estado e que, compreendendo o movimento dialético de destruição de classes, no ponto de vista marxista, perpassa pela sua extinção.

³³ O tradutor optou por usar * para indicar a ambiguidade do termo, e utiliza *Gewalt* para as duas significações de acordo com o contexto. Aqui optemos por deixar o conceito entre “-“somente quando necessário utilizar as duas dimensões, pois na generalidade o uso de violência e de poder terá a mesma relação.

instância, à possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de reivindicar alguma forma de violência * contra o outro, no caso em que este rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o final, também a origem de qualquer contrato remete à violência (BENJAMIN, 1986, p. 167).

Isto posto, qualquer acordo mediado pela paz nada mais é do que temporário e ineficaz. A violência é a origem de qualquer contrato e, nesse sentido, constata-se que ele é sempre desigual. Se, por acaso, em um Estado jurídico, uma das partes tem o monopólio político da violência, a outra já está em desvantagem na negociação. Tal constatação só impacta da seguinte maneira: no Estado, enquanto instituição de Direito, não há como se estabelecer quaisquer reformas progressistas.

Não é meramente uma ambiguidade linguística a palavra alemã trazer a noção de como o Poder é atrelado conseqüentemente ao uso da violência. Deste jeito, retira-se aqui toda flexão idealista a tentar tratar do poder, não há nenhum poder vulgar divino ou mesmo algum poder que emana de uma noção positivista que não esteja arcada na violência como o princípio motriz. Tal dimensão também é exposta por Marx em um tom sarcástico com Max Stiner³⁴, referindo-se a ele como “Sancho” no *A Ideologia Alemã* (2007) ao falar do Estado:

Vimos como Sancho, em sua “associação”, conserva a forma existente da propriedade fundiária, a divisão do trabalho e o dinheiro na forma como essas relações vivem na representação de um pequeno-burguês. Que, a partir dessas premissas, Sancho não consiga se ver livre do Estado. [...] De início, sua recém-conquistada propriedade tem que assumir a forma da propriedade garantida, de direito. [...] Aqui, portanto é afirmada a vontade da coletividade sobre a vontade do indivíduo isolado. Como cada um dos egoístas em acordo consigo mesmo pode entrar em desacordo com os outros e, desse modo, entrar em contradição, a vontade coletiva deve também ter uma expressão diante dos indivíduos isolados. [...] Suas definições são, pois, definições jurídicas. A execução dessa vontade coletiva tornará necessária, por sua vez, a adoção de medidas repressivas e o emprego da violência oficial (MARX, 2007, p. 386).

Esse “humano egoísta” é mera representação. Não há uma suposta natureza humana que comprovadamente tenha tendência a essa propriedade. Tal generalização somente faz sentido para Marx quando para justificar o absurdo da relação pequeno-burguesa. Essa forma de absurdo também justifica o Estado, que

³⁴ Max Stirner foi um filósofo alemão nascido em 1806 e falecido em 1856. Ele é mais conhecido por seu livro *O Único e sua Propriedade*, publicado em 1845, que se tornou uma obra fundamental do individualismo e do anarquismo. Stirner teve uma relação conturbada com Karl Marx e Engels. Na juventude, Stirner e Marx foram membros do mesmo círculo de pensadores radicais em Berlim. No entanto, divergiram profundamente em suas ideias políticas e filosóficas, tendo dedicado intensos ataques a Stiner em época.

atrele um laço umbilical a propriedade privada, dando-lhe a qualidade jurídica. Esta mesma possibilita que o Estado, enquanto monopólio da violência, empregue medidas de defesa àquela propriedade, assim atribuindo ao indivíduo que seja detentor da propriedade – que são poucos – o caráter de Estado.

Consequentemente, não é o indivíduo que é egoísta ou a propriedade, mas sua justificativa ideológica liberal. Aqueles que detém o Poder e consequentemente assumem o caráter da classe dominante, passam a defendê-lo. Marx vai além na sua definição em *Despossuídos* (2017), aprofundando a problemática em torno do roubo da madeira:

Por meio da devolução do valor e até de uma indenização especial não existe mais nenhuma relação entre o ladrão de maneira e o proprietário florestal, pois a violação da lei da madeira foi completamente anulada. Ambos, ladrão e proprietário, voltam à integridade de sua condição antiga. O proprietário florestal só é afetado pelo furto de madeira na medida em que este afeta a madeira, mas não na medida em que afeta o direito. O que o atinge é tão somente o lado palpável do criminoso; no entanto, a essência criminosa da ação não é o ataque PA madeira material, mas o ataque ao veio público da madeira, ao direito à propriedade como tal, constituindo na realização da intenção contrária ao direito. [...] O proprietário florestal era o Estado antes do furto de madeira? Não, mas se torna Estado depois do furto de madeira (MARX, 2017, p. 114).

O Estado é, assim, a forma legal de aplicar a violência. Mesmo em um caráter legítimo da propriedade privada, assumir o crime de lesa a propriedade, em que se roube madeira do chão – por mais absurdo que seja isso – a ofensa estaria resolvida no minuto que a madeira fosse devolvida. Todavia, na aplicação da indenização, punição ou prisão, faz vigorar ideologicamente um aviso universal aos despossuídos, que os possuidores estão detendo do Poder-Violência e consequentemente sua propriedade se torna um campo sagrado.

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de uma pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. [...] Através do conceito de segurança, a sociedade burguesa não se eleva acima do seu egoísmo. A segurança é, antes, a asseguuração do seu egoísmo. Portanto nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação da sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (MARX, 2010 p. 50).

Portanto, entende-se que a essência do Estado como *Gewalt*, e sua forma consiste em suas instituições que projetam isso. Em primeira medida, a polícia e o exército, juridicamente concatenados a tal violência. Em segunda medida, pode-se citar a lei e o crime, que beneficiam o homem egoísta.

No Estado moderno, o estamento jurídico fundamenta absolutamente toda essa violência. Desta maneira, as primeiras medidas de violência só são legítimas a partir do crime. Ou seja, a lei instaura, limita e já condiciona o homem a obedecer a propriedade. Quando possivelmente quebrada a lei, que é contestada, entram as primeiras medidas de violência.

Em um Estado Colonial, as coisas seguem iguais. Com a exceção de que, para boa parte dos sujeitos pertencentes a este estamento, não há quaisquer direitos do ponto de vista legal, pois não se instauram enquanto “sujeitos”, mas, sim, enquanto mercadoria. Observando inclusive que, se o Estado é monopólio da violência, está ligado necessariamente aos possuidores, e que, do ponto de vista republicano, pode ser definido através de Kant como:

O juridicamente meu (*meum iuris*) é aquilo com que estou tão ligado que o uso que alguém dele fizesse sem meu consentimento me lesaria. A condição subjetiva da possibilidade do uso em geral é a posse. Mas algo exterior só seria meu, então, sob a suposição de que o uso que alguém fizesse de uma coisa poderia lesar-me mesmo eu não estando de posse dela (KANT, 2013, p. 51).

Possuir é somente quanto algo que está comigo, deixa de estar e mesmo assim ainda é meu pela definição jurídica. Consequentemente, caso se apropriem deste, decai em crime.

Este *juridicamente meu*, algo exterior, jamais pode ser, do ponto de vista jurídico, pertencente a alguém que sequer é considerado um sujeito, mas, pelo contrário, uma mercadoria. Por mais que filosoficamente se conteste a escravidão, ela, sem a ruptura jurídica, instaura-se nesse caráter.

Entretanto, nas colônias, o modo de produção e as formas com que a superestrutura se desenvolve é na mesma medida da defesa da classe dominante e a preciosa propriedade de Sancho. A grande distinção está em uma forma de aplicação do direito *na guerra*³⁵:

³⁵ Aqui compreendemos esse conceito a partir da *Segunda Secção do Direito Público*, na obra *Kantiana Metafísica dos Costumes* (2013), em qual no debruçar-se sobre O Direito das Gentes, debate sobre a contradição que existe juridicamente sobre a questão da guerra. Todavia entendo

Portanto, assim como se diz das plantas (por exemplo, as batatas) e dos animais domésticos, posto que são um produto dos homens quanto à quantidade, que podem ser utilizados, consumidos e destruídos (mortos), parece que se pode então dizer também do poder supremo do Estado, do soberano, que ele tem o direito de mandar para a guerra seus súditos, que em grande parte são seu próprio produto, como que para uma caçada, e enviá-los a uma batalha como se fosse a uma excursão. Esse fundamento jurídico (que pode, supostamente, ocorrer ao monarca de modo obscuro) é certamente válido no que diz respeito aos animais, que podem ser uma propriedade do homem, mas não pode absolutamente ser aplicado ao homem, sobretudo como cidadão, o qual tem de ser sempre considerado como membro colegislador no Estado (não simplesmente como meio, mas também concomitantemente como fim em si mesmo) e, portanto, tem de dar seu livre consentimento, por meio de seus representantes, //346 não só à guerra em geral, mas também a cada declaração de guerra em particular. Somente sob esta condição restritiva pode o Estado dele dispor para esse perigoso serviço (KANT, 2013, p. 151).

Desta forma, Kant fala principalmente sobre o poder que o soberano tem de enviar seus súditos para a guerra e a possibilidade de utilizá-los e matá-los como bem entender. No entanto, a exceção desse direito se daria somente aos animais, de forma ampla, e aos humanos de forma contingente, compreendendo sua condição livre.

Uma primeira relação seria entender que a brecha na norma jurídica está no fato de que o colonizado não é considerado um humano, por isso está livre para ser utilizado e morto. Uma segunda aproximação seria com a perspectiva de que há uma guerra interna – evocando o princípio bélico através da própria luta de classes – em que de fato há uma guerra que é travada contra seu povo. Mas nesta o estamento jurídico necessita impor máscaras.

Na verdade, a principal contradição que a colônia impõe sobre seu direito de guerra é que ela exatamente não é uma incorporação da metrópole, uma parte do povo, e nela vigora-se um Estado ocupado. Em um princípio legal, de território neutro, essa forma encontra-se da seguinte maneira:

A vontade, porém, de que uma coisa seja minha (também, pois, um determinado lugar circunscrito sobre a terra), isto é, a apropriação (appropriatio), não pode, em uma aquisição originária, ser mais do que

que existe contemporaneamente o uso muito próximo de conceitos como *Estado de Exceção* – próximo ao filósofo Giorgio Agamben – e o conceito de *Estado de Emergência*, mais ligado à Carl Schmitt, o nazista. A rejeição de ambos os conceitos se dá através da compreensão de que são limitados: o primeiro no que diz respeito a entender como um fenômeno moderno, nós rastreamos esse Estado desde o período colonial, até mesmo antes se possível, tais deliberações sempre estiveram vigentes no Estado em Guerra. No que diz respeito ao *Estado de Emergência*, de Schmitt, a rejeição conceitual amplia-se pelo papel teórico que desempenhou no regime nazista. Tal justificativa condiz com a forma de colonização interna aplicada pela barbárie do maquinário hitelerista, mas é para além de insuficiente é *per si*, desagradável de se ter em conta. Por isso, vamos nos ater à definição do Direito na guerra ao próprio Kant e com auxílio de Clausewitz.

unilateral (*voluntas unilateralis s. propria*). A aquisição de um objeto exterior do arbítrio por meio de vontade unilateral é a ocupação. Somente por meio da ocupação (*occupatio*), portanto, pode ocorrer a aquisição originária de um tal objeto e, portanto, também de um dado solo delimitado (KANT, 2013, p. 69).

Todavia, do ponto de vista jurídico, se esse território já está de alguma forma ocupado, seria lesar o proprietário. Essa normativa é suspendida caso não se entenda o território enquanto propriedade privada. Claro que Kant garante que nenhum território possa ser meramente violentado:

O Estado vencido ou seus súditos não perdem a liberdade civil mediante a conquista do país, como se, aquele sendo rebaixado a colônia, estes fossem rebaixados a escravos, pois senão teria sido uma guerra punitiva, que é em si mesma contraditória. – Uma colônia ou província é um povo que certamente tem sua própria constituição, sua legislação e seu território, e no qual são meros estrangeiros os pertencentes a outro Estado, ainda que este possua sobre aquele o supremo poder executivo. Este último se denomina metrópole. O Estado tutelado será dominado por aquele, mas governará por si mesmo (por seu próprio parlamento, eventualmente sob a presidência de um vice-rei) (KANT, 2013, p. 154).

Por conseguinte, o filósofo tem como dado a Colônia. Mesmo que não aceitando e condenando a escravidão, aceita a compreensão do pertencimento de um “Estado” a outro, sendo o Estado tutelado e nesse sentido. Seria mesmo como uma “pessoa tutelada”, pois deve não governar a si mesmo, mas obedecer, compreendendo que embora tenha suas particularidades, o seu pertencimento é da metrópole.

O Estado Colonial tem como executivo um Estado estrangeiro, consequentemente exterior a si. Ou torna-se um objeto da vontade do Estado tutor ou se continua na rejeição enquanto Estado tutelado, sem jamais abdicar da possibilidade de ser liberto, mesmo com os elementos que sejam introduzidos. Por isso mesmo, a política colonial e provinciana deve garantir na prática jurídica essa impossibilidade:

As forças combatentes devem ser destruídas: isto é, devem ser colocadas numa situação tal que não possam continuar lutando. Sempre que empregamos a expressão “destruição das forças inimigas” é somente isto que queremos dizer. O país deve ser ocupado, senão o inimigo pode organizar novas forças militares. Embora estas duas coisas possam ser feitas, a guerra, que é a animosidade e os efeitos recíprocos de elementos hostis, não pode ser considerada terminada enquanto não tiver sido quebrada a determinação do inimigo: em outras palavras, enquanto o governo inimigo e os seus aliados não forem levados a pedir a paz, ou enquanto a população não for levada a se render (CLAUSEWITZ, 2010, p. 94).

Segundo o teórico militar é possível analisar que a guerra real não acaba por simples ocupação política territorial, mas necessita uma série de fenômenos para incorporação, como a eliminação das forças inimigas de todos os seus meios contingenciais possíveis. Inclusive com as possibilidades de evocar uma guerra irregular, algo muito caro aos países coloniais³⁶.

Clausewitz aborda a guerra, de um ponto de vista materialista e em uma análise bastante dialética, entendendo que o caráter de combater o inimigo traz princípios obrigatórios para a guerra. Mesmo Kant não nutre ilusões quanto a isso, e suas condenações sobre o Direito na guerra são formas inclusive de contornar tais fenômenos que acontecem na realidade.

Em correspondência com o que seria o “exército inimigo” de Clausewitz, Mao Zedong assume a posição das ações insurgentes e da guerra de guerrilhas, mesmo mediante à um exército regular, tal como o Exército Vermelho:

Em tais condições, ao definirmos a nossa política, não devemos, em regra geral, lutar contra o espírito de guerrilhas, mas antes reconhecer honestamente que o Exército Vermelho tem o carácter dum exército de guerrilhas. Não há razão para ter vergonha. Pelo contrário, a natureza de guerrilhas do nosso exército constitui a nossa característica, o nosso ponto forte, o nosso meio de vencer o inimigo. Devemos preparar-nos para renunciar um dia a esse carácter, mas por agora é impossível. No futuro, esse carácter de guerrilhas tornar-se-á para o nosso exército qualquer coisa de vergonhoso a que será necessário renunciar, mas por agora é algo precioso a que devemos apegar-nos com força (MAO, 1975, p. 415).

Dessa forma, mesmo durante a invasão japonesa e a conformação de uma aliança concreta entre o Exército Vermelho e nacionalista, havia a centralidade das ações armadas de tipo irregular, deixando o invasor em um profundo desgaste e o derrotando por meio inclusive desse atrito. O reconhecimento de que um exército colonial é um estrangeiro em determinada nação e nunca se incorpora, mantém-se mesmo após a destruição do espírito militar regular, a formação de imediato insurgente irregular, tornando e obrigando um *Estado Colonial* a assumir um carácter de guerra.

³⁶ Sua principal característica foi o emprego intensivo das táticas, técnicas e procedimentos de guerra irregular, destacando-se a subversão, a guerrilha e o terrorismo. Com a dissolução da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e o término da Guerra Fria, o Conflito de 4ª Geração tornou-se, inquestionavelmente, o conflito armado do século XXI (PINHEIRO, 2007, p. 16). Ou seja, a guerra irregular, é toda a guerra que é movida por agrupamentos não regulares do exército, nesse sentido, destacado a guerra de guerrilhas de primeiro estágio.

O que podemos ver durante esse período moderno é a profissionalização e o aprofundamento dessa tática de resistência através da Guerra Irregular. Como também aconteceu no Vietnã:

Desencadeou-se em toda a parte um impetuoso movimento de resistência contra os japoneses, premissa da insurreição geral. A revolução desenvolvia-se por insurreições e guerrilhas locais em várias regiões. As forças armadas unificavam-se para se transformarem no Exército de libertação. As organizações de “autodefesa” e de “autodefesa de choque” desenvolviam-se mais ou menos em todo o lado (GIAP, 2018, p. 111).

A premissa que possui o general Vo Nguyen Giap³⁷ é bastante influenciada pelo trabalho de Mao Zedong³⁸. Consiste neste desenvolvimento da insurgência através da organização de toda a população para autodefesa, em instância imediata rejeitando o invasor, assim como o choque, acarretando atividades de sabotagem e desgaste do inimigo:

Fanon exalta a importância da guerrilha como instrumento da luta, evitando a crença em soluções mágicas tanto militares como políticas, deve-se agir nas duas esferas. Para cada ação do ELN, os franceses abriam fogo aleatoriamente massacrando civis argelinos, o que se caracterizava como punição coletiva, já que, segundo a lógica dos colonialistas, “todo muçulmano é um suspeito” (LIPPOLD, 2021, p. 112).

Como se pode aniquilar exército regulares, mas não o espírito de libertação do povo, forma dentro dos franceses e demais colonialistas um único sentimento, expresso pela política de guerra de punição. Ou mesmo, pelo próprio embrutecimento do *Estado Colonial*, afinal, por mais que se instaure base em parte do território da colônia, não há como decretar que houve vitória militar.

³⁷ Vo Nguyen Giap (1911-2013) foi um general e político vietnamita que teve um papel importante na Guerra da Indochina (1946-1954) e na Guerra do Vietnã (1955-1975). Ele foi o principal comandante militar do Exército do Povo do Vietnã e ajudou a liderar as forças comunistas na luta contra a ocupação francesa e, posteriormente, contra as forças dos Estados Unidos e seus aliados.

³⁸ Em 1949, a Revolução Chinesa causou um enorme impacto mundial e demonstrou o poder da guerra revolucionária deflagrada pela libertação nacional. Logo os escritos militares de Mao Zedong tornam-se fontes de estudos tanto para a esquerda revolucionária e/ou para movimentos de libertação nacional, como para as forças colonialistas e imperialistas que buscavam, através dessas obras, criar um “antídoto”, uma guerra contrarrevolucionária, que se apoiasse na contrainsurgência e pudesse adaptar-se a métodos não-convencionais. Ao longo da primeira metade da década de 1950, o poderio colonial francês na Indochina é atacado pelo Viet Minh, o movimento de libertação nacional liderado por Ho Chi Minh e pelo General Nguyen Von Giap, culminando com a sua vitória na Batalha de Diên Biên Phủ em 1954. A derrota francesa foi um campo fértil para a reformulação das doutrinas militares tradicionais em guerras coloniais que envolviam guerrilhas, insurgência e dificuldade de definir o inimigo, que usa o povo como linha oscilante de defesa e ataque. No mesmo ano de 1954, explode a Guerra de Independência Argelina, com os ataques da FLN aos franceses, que perdem no Magreb, em 1956, o controle colonial sobre Marrocos e Tunísia (LIPPOLD, 2021, p. 31).

Do ponto de vista jurídico, por outro lado, tudo isso expressa uma contradição, pois, para um cosmopolita como Kant, toda essa violência de guerra permanente é como uma dor aguda na humanidade:

Entretanto, a frequentação das costas, e também a colonização das mesmas para ligá-las à terra natal, dá simultaneamente ocasião para que o mal e a violência praticados em um lugar de nosso globo sejam sentidos também em todos os demais. Esse possível abuso, porém, não pode suspender o direito do cidadão da Terra de buscar a comunidade com todos e de, para esse fim, visitar todas as regiões, ainda que não seja este um direito de assentamento sobre o solo de outro povo (*ius incolatus*), para o que se requer um contrato particular.

Mas pergunta-se: é permitido a um povo tentar, em terras recém-descobertas, a tomada de posse e o assentamento na vizinhança de outro povo (*accolatus*), o qual já tomou lugar em tal região, mesmo sem seu consentimento? (KANT, 2013, p. 157).

Aqui existem algumas questões importantes: a primeira diz respeito à violência. Kant a nega de modo absoluto e não particular. Nesse sentido, toda violência praticada tem, por si só, o caráter de injustiça – com exceção daquela que conserva o Direito Natural. No entanto, isso não significa que Kant tenha repulsa à colonialidade, muito menos que ele aceite todos os aspectos da violência colonial. O exemplo e a justificativa desta questão não tornam o filósofo prussiano um dedicado ativista pelos direitos dos colonizados; é simplesmente uma explicação de um fenômeno que ocorre em sua contemporaneidade, e que Kant, como meditativo sobre seus preceitos morais universais, precisa explicar. Portanto, sua suposta simpatia pelo colonizado não passa de uma defesa formal e moral.

O segundo aspecto é uma justificativa para a colonização. Afinal, se o indivíduo é do mundo, ele tem o direito à visitação universal e, conseqüentemente, forma-se uma brecha jurídico-moral para a colonização. Dessa forma, a contradição se expressa quando se nega o meio militar, mas se afirma politicamente a colonização. Na guerra da Argélia, por exemplo, surge o Mito da Argélia Francesa:

O que define a situação colonial é, primeiramente uma conquista militar continuada e reforçada por uma administração civil e policial. Na Argélia como em qualquer colônia, o opressor estrangeiro se opõe ao autóctone como limite de sua dignidade e se define como negação irredutível da existência nacional. A condição do estrangeiro, do conquistador, do francês na Argélia é uma condição de opressor. O francês na Argélia não pode ser neutro ou inocente. Todo francês na Argélia oprime, despreza, domina. A esquerda francesa, que não pode permanecer indiferente e impermeável a seus próprios fantasmas, adota na Argélia, no período anterior à guerra de libertação, posições paradoxais (FANON, 2021, p. 128).

Nessa crítica de Fanon aos comunistas, o pensador expressa a posição conhecida como o Mito da Argélia Francesa. São exatamente justificativas em torno do aventureirismo colonial que colocam os progressistas em paradoxos contra seu próprio povo. Mas, para além disso, é importante citar o caráter de guerra continuada que as colônias têm, como aponta Fanon. Para Kant, tal contradição não passa despercebida, e nele a justificativa da ocupação sob povos autóctones é defendida – mesmo que com formas paliativas –, passando assim ao reconhecimento do filósofo prussiano ao Estado Colonial como política de guerra.

Se a instalação ocorre a tal distância do território do primeiro que nenhum deles prejudica o outro no uso de seu solo, o direito a ele é indubitável. Mas se são povos de pastores ou caçadores (como os hotentotes, os tungues e a maioria das nações americanas) cujo sustento depende de grandes extensões de terra despovoadas, isso não se poderia fazer pela força, mas apenas por contrato e, mesmo assim, sem utilizar a ignorância daqueles habitantes com relação à cessão de tais porções de terra (KANT, 2013, p. 158).

Com isso, abriu-se uma gama de possibilidades, em que há condições: 1) há uma distância x em que assentamentos são permissíveis; 2) em caso de povos indígenas, não há terra, mas deve-se garantir o uso por meio de contratos. Quer dizer, na primeira condição se reconhece a existência de determinada nação, ou mesmo, sobre uma suposta fronteira em que o “colonizado” estaria vivendo, mas não se pode impedir de assentamento. Na segunda, estabelece-se que os povos indígenas em geral não desenvolveram nações e formas de Estado em que seus viveres sejam respeitados enquanto povo. Nesta forma, se existir ao menos a “boa intenção”, o assentamento e colonização estarão dados e, nesse momento em que se estabelece o ornamento jurídico, não seria injusto o uso da violência para defendê-lo e adequar seus cidadãos àquela legislação, mesmo que injusta.

Isto sendo válido inclusive no auge da humanidade republicana, quando atingir-se a paz perpétua: “outra coisa bem distinta é defender-se e defender a pátria dos ataques do exterior com práticas militares voluntárias dos cidadãos, realizadas periodicamente” (KANT, 2008, p. 6). Ora, se a guerra assume o caráter de defesa, mesmo em suma universalidade e respeito, esta é justa – e não será mais europeu, em territórios ultramarinos assaltando terras e alterando modos de vida, mas o homem do mundo desenvolvendo suas potencialidades:

O território (territorium) cujos habitantes, em virtude da própria constituição, quer dizer, sem precisar realizar um ato jurídico particular (portanto, por

nascimento), são concidadãos de uma mesma comunidade política, chama-se pátria. O território no qual eles se encontram sem essa condição chama-se estrangeiro, e, se este constitui uma parte da soberania territorial em geral, chama-se província (no sentido que os romanos davam a esta palavra); a qual, posto que não constitui uma parte coligada ao império (imperii) como sede dos concidadãos, mas apenas uma possessão da mesma como uma residência inferior, tem de venerar o solo do Estado dominante enquanto terra natal (regio domina). (KANT, 2013, p. 143)

Kant estabelece uma definição direta em torno da questão jurídica do conceito de “colônia” e “província”, assumindo claramente o caráter de posse como algo não só possível, mas inclusive como essa seção subordinada militar romana, em que os súditos não têm o direito à terra enquanto possuintes, mas somente o de trabalhar nela. Consequentemente, por mais que os cidadãos em si tenham desenvolvido ou aceitado uma constituição – seja pelo uso da força ou não –, ela agora deveria ser defendida. Não só isso, como a defesa e a manutenção do “bem viver” da metrópole deve estar na ordem do dia. Eis por fim o dado, no caráter de tutor e tutelado a nível de Estados. Por fim, exposta a contradição, cabe refletir sobre a negação da violência de Kant a esse tipo de dominação:

Nenhuma guerra entre Estados independentes pode ser uma guerra punitiva (bellum punitivum). Com efeito, o castigo encontra lugar apenas na relação entre um superior (imperantis) e o subordinado (subditum), relação que não é aquela dos Estados entre si. – Mas também não seria uma guerra de extermínio (bellum internecinum) nem de subjugação (bellum subiugatorium), que constituiria a aniquilação moral de um Estado (cujo povo, então, ou se fundiria numa massa com o povo vencedor, ou cairia na escravidão). Não porque este meio necessário do Estado, para obter o estado de paz, contradiga em si o direito de um Estado, mas porque a ideia do direito das gentes contém em si somente o conceito de um antagonismo segundo princípios da liberdade externa, a fim de conservar o que é seu sem implicar, todavia, um modo de adquirir que possa ser ameaçador para um Estado pelo aumento do poder de outro (KANT, 2013, p. 152).

Dessa forma, mesmo sem que os Estados estejam estabelecidos em termos de constituição civil, a condenação da violência é reconhecida apenas como uma contradição, cujo antagonismo só pode ser resolvido com a aplicação pacificadora de um Estado Civil. O povo perdedor pode cair na escravidão ou se fundir com os demais, mas de alguma forma deve ser incorporado às formalidades jurídicas. Inclusive, embora existam inúmeras brechas jurídicas para tais posições, Kant não nega historicamente esse desenvolvimento e assume posição crítica:

Se se compara a conduta não-hospitaleira dos Estados civilizados de nosso continente, particularmente dos comerciantes, produz espanto a injustiça que colocam de manifesto na visita a países e povos estrangeiros (para eles, significa o mesmo que conquistá-los). América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, ao descobri-los, países

que não pertenciam a ninguém, pois não consideravam, em absoluto, os seus habitantes. Nas Índias Orientais (Indostão) introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de estabelecimentos comerciais, e com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a incitação dos seus distintos Estados a grandes guerras, fome, rebelião, perfídia e a discurso de todos os males que afetam a humanidade (KANT, 2006, p. 80).

No que diz respeito aos Estados comerciantes, a posição é firmemente crítica, inclusive assumindo que a forma com que tais aproximações bélicas foram feitas somente atentam contra o próprio mundo e a humanidade. Entretanto, tais contradições estão contidas não a nível ideológico ou econômico, mas, sim, nas dimensões da superestrutura dos Estados

Para Bobbio, a compreensão do pensamento jurídico de Kant, em sua obra *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, passa necessariamente pela prescrição da história do desenvolvimento do Estado democrático liberal (BOBBIO, 2000, p. 34). É possível compreender que Kant é o ápice da contradição entre o Estado Absoluto e suas possíveis limitações de caráter liberal; ou seja, os limites do Poder Estatal. Para fins didáticos, Bobbio (2000, p. 38) se concentra em três principais períodos da luta em prol do Estado Moderno: as guerras religiosas, a guerra civil e a revolução pacífica na Inglaterra e a Revolução Francesa. Na última, pode-se compreender historicamente que Kant, ao estabelecer uma negação do Direito à resistência, também transfigura a possibilidade de legitimação da constituição revolucionária:

Se, mediante a violência de uma revolução, gerada por uma má Constituição, se houvesse conseguido por vias anti-jurídicas outra Constituição mais conforme com a lei, não deveria permitir-se trazer de volta ao povo a antiga, ainda que, durante a vigência desta, tudo aquilo que perturbasse a ordem com violência ou astúcia devesse ser submetido justamente às sanções do revolucionário (KANT, 2006, p. 98).

É correto compreender aqui que Kant defende uma negação da resistência, mas que nesse âmbito assume um caráter progressista. É importante ressaltar que não é somente por proteger a constituição revolucionária, mas por entender que, em um processo em que uma constituição injusta fosse substituída –compreendendo que as convulsões sociais que Kant passava na época eram ligadas à mudança do caráter feudal para a sociedade burguesa – a aplicação das sanções revolucionárias, que enumeram exatamente a coerção que um Estado estabelece aos seus súditos, assumiriam a produção justa. Dessa forma, a nova Constituição desse Estado progressista do Direito deveria ser respeitada.

Essa importante citação demonstra, na verdade, uma assertividade do pensamento jurídico kantiano, que sustenta a coerção de forma absoluta como defesa da liberdade do sujeito e a proteção que é dada pelo Estado. Assim como Kant também não nutre ilusões jurídicas, embora necessariamente procure uma fundamentação anterior que tenha bases sólidas na realidade, que seria o Direito Natural, que antevê o contrato social. Ou seja, todo homem é livre.

Não há nele quaisquer negações de que o Direito só se faz efetivamente na prática, como em sua obra *Sobre a Expressão Corrente: Isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1992). O filósofo expõe exatamente: "eis, pois, um contrato originário no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, portanto de todo legítima, e também uma comunidade" (KANT, 1992, p. 28). Como é expresso, o estabelecido só pode ser de fato legitimado quando se torna lei ou melhor, constituição civil, adquirindo o caráter geral de direito positivo.

Em geral, Kant é um democrata, e sua percepção de constituição baseia-se efetivamente na defesa moral do contrato social, mas que seja estabelecido de modo positivo em uma constituição civil que se estabelece com as massas. No entanto, quando estabelecido, não pode mais ser questionado ou contestado. Inclusive, no período de vida de Kant, a Europa passava por intensas convulsões sociais, e inúmeros filósofos passaram a defender as novas constituições revolucionárias que foram estabelecidas.

A posição de Kant, por mais que, após a vitória, seja exatamente a de defender essa constituição revolucionária e impedir que ela seja revogada pelo antigo poder, a aplicação e posição dele sobre a forma como elas foram constituídas e a posição de seus pares era de que estas só tinham esse caráter por serem vitoriosas. Caso o fracasso da insurreição ocorresse, não seria injusto que os pensadores de seu tempo fossem condenados.

E também dificilmente se pode duvidar de que, se as insurreições pelas quais a Suíça ou os Países Baixos unidos ou ainda a Grã-Bretanha alcançaram a sua atual constituição, tão auspiciosamente celebrada, tivessem fracassado, os leitores da sua história veriam no suplício dos seus autores, agora enaltecidos, apenas o castigo merecido de grandes criminosos de Estado (KANT, 1992, p. 33).

Entretanto, é interessante que Kant entenda a ilegitimidade da revolução, mas não do seu ordenamento jurídico. Nesse sentido, é possível dizer que a percepção kantiana é a de que a violência é somente aquela que não defende o ordenamento

da propriedade privada, ou das instituições estabelecidas por alguma classe, mas, sim, a todo o ordenamento positivista, seja qual for a base econômica em que ele esteja fundado. O ordenamento jurídico ao qual ele tem sua base, para Kant, é criticável, mas após ser concretizado, os limites do Estado e do contrato devem ser mantidos.

Para Losurdo, Kant não se opõe necessariamente à violência para mudança do ordenamento jurídico, pelo menos não de forma tão elementar:

O recurso à violência para transformar as instituições políticas não é *de per se* objeto de condenação moral, mas, quando muito, pelos resultados políticos que poderia produzir, isto é, a anarquia e a dissolução do ordenamento jurídico. Tanto é verdade que, na passagem do estado natural ao estado civil, está justificado, ou pelo menos é lícito, o recurso à violência (nesse caso se trata de uma “lei permissiva”). É que somente assim vai ser possível por fim à anarquia e ao arbítrio geral e fundar um ordenamento jurídico vinculante para todos. A violência que alicerça a construção de uma sociedade regulada por leis é inicialmente destituída de qualquer cobertura legal, mas sua justificação está precisamente no resultado que acaba produzindo (LOSURDO, 2015, p. 57).

Podemos concluir, dessa forma, que o primeiro estágio de barbárie do homem distante de um Estado, que conforma uma sociedade civil ordenada em que todo o agrupamento de pessoas esteja vivo e disposto simplesmente para sua própria liberdade natural, é algo que Kant veementemente renega. Por isso, não há negação de Kant no resultado do ordenamento da violência revolucionária, se as constituições republicanas triunfaram e a nova ordem está estabelecida, que esta seja defendida a todo custo pela coerção jurídica de tal forma que seja. Então, por mais que Kant não defenda o levante revolucionário para dar cabo de uma determinada constituição injusta, o pensador ainda afirma fielmente no tratado que é estabelecido no contrato original, este que está calcado na primeira ruptura com a anarquia dos tempos sem Estados.

Nesse sentido, o Direito como estrutura natural só vale para garantir que o sujeito seja um elemento livre para as possibilidades. Entretanto, não há nada nele que o diferencie, para Kant, de quaisquer outras criaturas. Somente após submetido à violência e ao profundo peso que se estabelece na lei, é que o sujeito passa a compor-se como humano de fato. Não é sobre a serventia a um rei, mas sobre compor e seguir a forma de uma constituição que foi estabelecida pelos fundamentos coletivos, e que estes devem ser defendidos das maneiras que estejam dispostas, sejam elas violentas ou meramente restritivas.

Tais são as definições que podemos retirar do Estado Colonial, enquanto norma de ordenamento jurídico, a partir do ponto de vista proposto. Se o entendimento é de que os interesses econômicos nas colônias necessitam de uma mão de obra autóctone, pressupõe-se a destruição dos sistemas estabelecidos para isso. A mão de obra, mesmo que estrangeira, será trazida como mercadoria e irá unificar os interesses econômicos dos colonos. Consequentemente, o contingente de trabalhadores terá como única alternativa a resistência e luta para conquistar sua própria liberdade.

4 PODE O COLONIZADO PENSAR?

A função de uma estrutura social é constituir instituições permeadas pela preocupação com o homem. Uma sociedade que encurrale seus membros em soluções de desespero é uma sociedade inviável, uma sociedade que deve ser substituída.

(FANON, 2021, p. 94)

Em 5 de dezembro de 1783, Immanuel Kant publicou *Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”?* Em suas poucas páginas, o filósofo lança à humanidade a um compromisso teleológico, em que lhe concerne à época de esclarecimento (Aufklärung)! (KANT, 1985, p. 112).

É também mandatário que a liberdade civil esteja expandida, pois nela amplia-se também a liberdade de pensar de um povo (KANT, 1985, p. 114). Entretanto, não se pode perder de vista que a menoridade do homem é somente culpa dele próprio, pois o próprio se coloca nessa comodidade (KANT, 1985, p. 100).

Nestas breves páginas, Kant evocou importantes debates que, na época, perpassavam os antecedentes das convulsões sociais de seu tempo, os quais desembocariam na Revolução Francesa. Neste sentido, extraímos seus mais progressistas pensamentos, pois, diante da necessidade do tempo, evocou a liberdade civil como meio de libertação do espírito.

Seguindo a forma kantiana, perguntas devem ser feitas também ao filósofo prussiano: quem é este sujeito capaz de esclarecimento? Nas travessias do oceano ou nos caminhos que levam a Beijing, é possível tal ousadia? Para o autóctone, o negro, o amarelo e todos aqueles que foram cerceados quaisquer liberdades civis, em geral, o colonizado: é possível a ele pensar?

4.1 DO TUTELADO ACORRENTADO

Primeiramente, a fim de estabelecer o tutelado de Kant, deve-se ter o entendimento que o pensador não realiza uma análise econômica das classes sociais. Desta forma, embora reconheça a pobreza e as diferenças com os ricos:

Em nome do Estado, portanto, o governo está autorizado a obrigar os ricos a fornecer os meios de subsistência aos que não são capazes disso, mesmo no que se refere às necessidades naturais mais básicas. Pois a existência dos ricos é, ao mesmo tempo, um ato de submissão à proteção e à provisão da comunidade, em relação à qual eles contrairam uma

obrigação, e é sobre isso que o Estado funda seu direito de obrigá-los à manutenção dos concidadãos (KANT, 2013, p. 132).

Tal percepção é importante no sentido de que Kant reconhece obrigações sociais, mas obviamente sua análise não perpassa por nenhuma luta de classes. Ou seja, os indivíduos não estão diluídos em uma classe em particular, mas, sim, estão manifestos em diferentes estamentos sociais – no sentido de que, em termos jurídicos, os ricos e os pobres estão estabelecidos como concidadãos; e suas obrigações diferem somente na forma com que o Estado delibera tal.

Entretanto, para Kant não há nenhuma condição sócio-histórica que conduza à pobreza e, sim, meio individual. O filósofo reconhece a possibilidade de que as pessoas tenham momentos de dificuldade, mas necessariamente a superação disso é uma possibilidade do cidadão:

A primeira disposição tem de ser considerada como a única adequada ao direito do Estado e ninguém que tenha com o que viver pode subtrair-se a ela: porque as contribuições ordinárias, quando crescem com o número de pobres, não tornam a pobreza um meio de vida para os indolentes (como se receia das instituições piedosas) e, desse modo, não são um encargo injusto para o povo, imposto pelo governo (KANT, 2013, p. 133).

Ou seja, a pobreza, conforme Kant, pode virar um modo de vida. Desta forma, quem vive sob doações poderia ter a indolência de nunca superar tal condição. Entretanto o próprio Kant reconhece que a pobreza é uma condição da sociedade e isso é inegável. Isto, que concerne pensar que Kant não retira deste cidadão a possibilidade de ser esclarecido, muito pelo contrário: o entendimento do tutelado é exatamente o cidadão em geral.

É difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder (KANT, 1985, p. 102).

Esta é a expressão da defesa da liberdade intelectual para Kant. Todo indivíduo pode desenvolver isso plenamente de acordo com o progresso da humanidade, necessariamente atrelando-se à sociedade civil. Para Kant, o homem condiciona a si próprio a tutela, uma dependência intelectual e, de certa forma, emocional.

Isto parte de uma atitude individual, e o filósofo assume que, independentemente das condições sociais às quais o sujeito está submetido, essa atitude de ousar saber é permissível. Todavia, por mais que Kant não faça análise

de classe, é possível identificar outros limitadores que não são, em primeira medida, de origem infraestrutural, mas, sim, provenientes de uma superestrutura jurídico-social:

As mulheres, os eclesiásticos e os judeus habitualmente não se embriagam, ao menos evitam cuidadosamente toda aparência de embriaguez, porque são fracos em sua cidadania e têm necessidade de compostura (para o qual se exige inteiramente sobriedade). Pois seu valor externo consiste meramente na crença dos outros em sua castidade, devoção e legitimidade separatista. Pois, no que se refere ao último aspecto, como homens especiais e presumivelmente escolhidos, todos os separatistas, isto é, aqueles que não se submetem apenas à lei pública de um país, mas a uma lei especial (de uma seita), estão particularmente expostos à atenção da coletividade e ao rigor da crítica; também não podem, portanto, afrouxar a atenção sobre si mesmos, e por isso a embriaguez, que suprime esse cuidado, é para eles um escândalo (KANT, 2006, p. 69).

Ao falar da embriaguez, Kant apresenta exemplos desses três grupos que não se embriagam por limitações e a forma como são vistos pelos outros, como se sobre eles estabelecesse uma segunda camada de limitações. No caso dos eclesiásticos, questiona-se sua devoção a Deus; no caso das mulheres, a limitação tem origem em sua opressão secular sexual; e, no caso dos judeus, o antissemitismo os caracteriza como um grupo separado da sociedade. Estes preconceitos sociais estabelecidos podem assumir até mesmo uma forma jurídica em determinados momentos, limitando a liberdade civil a partir dessa forma, conduzindo ainda mais alguns limitadores ao possível esclarecimento, como no caso das mulheres:

A mulher é declarada civilmente incapaz em qualquer idade; o marido é seu curador natural. Contudo, quando vive com ele em regime de separação de bens, um outro é esse curador. - Pois ainda que, no tocante à fala, a mulher tenha pela natureza de seu sexo saliva suficiente para defender a si mesma e a seu marido diante de um tribunal (no que diz respeito àquilo que lhes pertence), e, portanto, possa ser declarada literalmente mais que capaz de falar por si própria, ainda assim as mulheres não defendem pessoalmente os seus direitos, nem exercem por si mesmas seus deveres civico-estatais, mas somente mediante um responsável, assim como tampouco convém a seu sexo ir à guerra, e essa menoridade legal no que se refere ao debate público a torna tanto mais poderosa no que se refere ao bem-estar doméstico: porque aqui entra o *direito do mais fraco*, que o sexo masculino, já por sua natureza, se sente convocado a defender (KANT, 2006, p. 107).

A incapacidade civil é uma limitação que impõe à mulher um caráter adicional de tutelada, inclusive do ponto de vista kantiano, que a caracteriza como menor de idade – incluindo uma incursão no campo do Direito, que é o do mais fraco. Embora ela não possa romper com seu tutor no sentido da obediência civil, ainda pode

"pensar e obedecer". Considerando que ainda são humanas e supostamente estão cumprindo seu dever "natural" em relação ao bem-estar doméstico, o pensamento da mulher está afastado da vida cívica. Na visão kantiana, ela se resguarda como uma rainha protegida por seu nobre soldadinho na cozinha:

No rude estado de natureza, sem dúvida, isso é diferente. A mulher é como um animal doméstico. O homem vai à frente com suas armas na mão, e a mulher o segue, carregando a bagagem de utensílios do lar. Mas mesmo ali onde uma constituição civil bárbara torna legal a poligamia, a mulher favorita sabe obter, dentro de sua jaula (denominada harém), o domínio sobre o homem, e este pena muito para conseguir uma paz tolerável na disputa de muitas para ser aquela (que há de dominá-lo) No estado civil, a mulher não se entrega ao desejo do homem sem casamento, e casamento monogâmico: aqui, se a civilização ainda não chegou até a liberdade feminina de receber galanteios (ter também publicamente outros homens como pretendentes), o homem castiga a mulher que o ameaça com um rival (KANT, 2006, p. 199).

O que se aponta com Kant nesse momento é exatamente o papel do patriarcado na forma como a sociedade moderna se desenvolveu. Necessariamente para o filósofo prussiano, a mulher e seu direito estão relacionados às suas expressões sexuais, como a castidade no tempo moderno, podendo então assumir seu justo papel como dona de casa, bem-casada e monogâmica; ou relegada a uma vida de penúrias, largada à selvageria bárbara como um animal doméstico.

Para o filósofo, o salto qualitativo da civilização na mulher se dá através do casamento monogâmico. Todavia, a compreensão de Kant de um passado em que o casamento poligâmico foi substituído é correta e bem estudada por Engels, que investiga essa transição da barbárie à civilização na compreensão de que o relacionamento monogâmico está internamente ligado à questão econômica:

Hoje caminhamos para uma revolução social em que desaparecerão os fundamentos econômicos da monogamia existentes até aqui, bem como os de seu complemento, a prostituição. A monogamia surgiu da concentração de grandes quantidades de riqueza em uma só mão – mais precisamente, na de um homem – e da necessidade de legar essa riqueza aos filhos desse homem e de nenhum outro. Para isso, era requerida a monogamia da mulher, não do homem, de tal maneira que essa monogamia da mulher não impediu a poligamia aberta ou dissimulada do homem. Porém a iminente revolução social reduzirá ao mínimo toda essa preocupação com a herança ao transformar ao menos a parte imensamente maior da riqueza duradoura e hereditária – os meios de produção – em propriedade social (ENGELS, 2019, p. 76).

Para Engels, a monogamia somente se conformou para a mulher pelos limites sociais que surgiram, o que possibilitou ao homem mantenedor de posses econômicas, sua realidade devassa. Tais posições são compreendidas por Kant,

que defende que, em épocas passadas, apenas a castidade da mulher era exigida, enquanto as aventuras masculinas na selvageria eram socialmente toleráveis. Isto impossibilitava, até mesmo para o filósofo prussiano, assumir que haja algum modo de monogamia.

Para além dessa questão, o entendimento da dominação da mulher está justamente centrado na questão econômica, na menoridade da superestrutura que impede a mulher de sair do antro doméstico. Ela está assim limitada à dependência econômica que a concentração e a formação de heranças geraram. Mas assumir que a mulher não tem vida pública é negar o desenvolvimento histórico e, mais ainda, não reconhecer o trabalho de boa parte das mulheres pobres e camponesas.

Kant, por outro lado, pouco entende dessa distinção, ou ao menos nega isso publicamente. Ele compreende que somente o trabalho e a possibilidade de independência podem trazer a cidadania, entendendo inclusive que essa é a condição que permitiria a mulher assumir o caráter de cidadã:

A capacidade de votar constitui a única qualificação do cidadão, mas essa capacidade pressupõe a independência daquele que, no povo, não quer ser mera parte da comunidade política, mas também seu membro, isto é, quer por seu próprio arbítrio ser parte atuante da mesma em comunidade com outros. A última qualidade, porém, torna necessária a distinção entre cidadão ativo e passivo, ainda que o conceito do último pareça estar em contradição com a definição do conceito de um cidadão em geral. [...] o menor de idade (naturaliter vel civiliter); todas as mulheres; e qualquer um, em geral, que não pode manter sua existência (seu sustento e proteção) por sua própria atividade, mas segundo as disposições de outrem (exceto as do Estado), carece de personalidade civil e sua existência é como que apenas inerente. [...] São meros serventes da comunidade política porque precisam ser comandados ou protegidos por outros indivíduos e, portanto, não possuem independência civil (KANT, 2013, p. 120).

O entendimento aqui dá um salto qualitativo: o que era meramente uma condição superestrutural, na qual o homem é legado por sua condição determinada por sexo, a possibilidade plena de esclarecimento, agora apresenta as condições à mulher. Embora sua opressão sexual persista, para o filósofo prussiano, tal dependência tem fundamento econômico, o sustento e capacidade de proteção.

Neste sentido, assumindo que alguma mulher se lance à fábrica seja por necessidade própria – abandono familiar e/ou necessidade histórica – ela poderia superar as condições e romper suas correntes, ascendendo à tão formal categoria de cidadão. Todavia, quando de fato assumem esse aspecto, para as mulheres pobres que sempre tiveram que trabalhar no campo, ou que assumem a posição de curandeiras, somente um destino é legado:

Antigamente eram chamadas de bruxas as mulheres pobres e ignorantes que pretendiam poder fazer algo sobrenatural e, todavia, neste século não se extinguiu por completo a crença nisso. Parece que o sentimento de surpresa perante o inaudito tem em si mesmo algo de muito atraente para o homem fraco: não só porque se lhe abrem novas perspectivas, mas porque com isso é induzido a se livrar do uso da razão, para ele tão incômodo, e a pôr os outros no mesmo estado de ignorância que o seu (KANT, 2006, p. 50).

A compreensão aqui é de que as limitações do esclarecimento das mulheres se encontram principalmente na estrutura social, onde o homem é o patriarca e mantenedor da família. No entanto, tal fundamentação tem base econômica e relega a mulher a uma posição de menoridade situacional. Embora Kant não assuma explicitamente uma condição de superação, pode-se interpretar que ele coloca o caráter da mulher como próprio da menoridade de espírito.

4.1.1 Todo colonizado é tutelado?

Essa aproximação denota a incapacidade de alguns grupos de saírem da menoridade. Quando se volta o olhar para a colonização, há a mesma percepção, mas incrementada com a compreensão de que as raças são diferentes e pertencem a uma casta degenerada em relação à europeia, como Kant (2010, p. 24) aponta em um ensaio sobre as raças humanas:

Contudo, a parte da Terra [situada] do 31º até o 32º grau de latitude no velho mundo (o qual em vista da população também parece merecer o nome de velho mundo) é, com razão, tomada por aquela parte na qual é encontrada a mais afortunada mistura de influências das regiões frias e quentes, e também a maior riqueza em criaturas da terra; onde também o homem, porque a partir [desse lugar] ele está igualmente bem preparado para todos os transplantes, e teria de estar em menor medida suprimido da sua forma original [Urbildung]. Mas aqui, além de nós encontrarmos brancos, também [encontramos] habitantes morenos, cuja feição nós queremos assumir como aquela mais próxima do gênero fundamental. [...] Portanto, nós podemos ao menos incluir isso numa aproximação das verdadeiras raças, e então essas raças em conexão com as causas naturais de sua formação [Entstehung] deixam se reunir sob o seguinte sumário³⁹.

³⁹ Fanon compreende este tipo de expressão filosófica como Racismo vulgar (FANON, 2021, p. 69). Kant, sem dúvidas, compreende esta escola, absorve das fundamentações de que as diferenças culturais, os aspectos que não compreendia, advinham de uma diferença geográfica. Não consistia em negar a humanidade do negro, mas sim atribuir a ele uma inferioridade por seus costumes, crenças e aparência. Basicamente, essa abordagem kantiana, jamais poderia imaginar que a degeneração da raça humana em outras poderia ser o continente europeu e a origem de toda a espécie, estava centrada no meio da África. Sobre esses pontos, não pode existir no meio filosófico quaisquer tentativas de defesa. O racismo de Kant é claro e virulento, não sendo apenas fruto de

O artigo volta-se à busca de um original superior, baseado em diferenciações físicas que as raças apresentam. Algo muito aproximado aos idealistas, que se voltam para entender a chave de seu próprio povo como o original ou ideal, em uma tentativa de se ligar ao que seria mais divino.

Não cabe tempo para presunções. Para Kant, essas diferenças se expressam também no caráter cultural. Novamente, a superestrutura social surge, negando ao homem a capacidade de esclarecimento. Nem os sentimentos são poupados nesse ataque:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores (KANT, 2018, p. 114).

A posição de Hume e Kant, tão característica do racismo vulgar, fomenta para além do escrachado também a condição social da classe. O certo prestígio que advém da plebe jamais ainda encontraria na nobreza uma correspondência e quanto aos “negros libertos”. A condição contraditória nesta frase já implica os grilhões que lhes foram condicionados anteriormente.

Contemporaneamente é possível vislumbrar uma série de importantes debates em torno do racismo de Kant. Por mais que tais figurações sejam entendidas possivelmente por seus “defensores” enquanto ataques anacrônicos, eles perpassam uma responsabilidade filosófica um tanto maior:

Kant trouxe, de forma inovadora para a época, os ideais de igualdade e de dignidade da pessoa humana para o centro do sistema jurídico ocidental, de certa forma iniciando o entendimento atual do que se entende por direitos humanos no mundo jurídico (GONÇALVES, 2015, p. 180).

As críticas aos filósofos modernos, como aponta Gonçalves, desenrolam-se não somente em acusações vazias de seus posicionamentos, mas no entender da raiz de seus princípios. Estes, que foram centrais no desenvolvimento de todo um

sistema ocidental, no caso de Kant, no que diz respeito inclusive a dignidade humana.

Todo o entendimento de Kant sob esse caráter do sujeito perpassa por uma percepção histórica de raça, que é frutífera para entender (o mínimo que seja) o sentido de qual é a localização social a qual vislumbra tal figuras.

se lermos os teóricos e tomarmos suas referências a 'homens' e 'pessoas' sob a forma da neutralidade racial, nós, de fato, estaremos deturpando e distorcendo suas intenções teóricas. Uma vez que isso é exatamente o que foi sendo feito por gerações de comentadores e continua a acontecer rotineiramente, significa, de forma crucial, que nós temos um retrato fictício do conteúdo e do significado da moral ocidental moderna e da filosofia política (MILLS, 2005, p. 10).

O assumimento da postura racial dos filósofos é essencial para entender em qual compromisso moral estes estão participando, para além de entender seus próprios limites. Aprofundar teoricamente este debate é tecer um basta nas próprias estruturas as quais foram fundamentais.

Como aponta Gonçalves (2018, p. 67)⁴⁰ o debate é mais profundo, com autores como Bernasconi conferindo a Kant o título de primeiro pensador a legitimar o racismo:

Em seu texto, Bernasconi desmonta a recorrente objeção de que Kant usa de fontes antropológicas ruins, ou seja, que os relatos de viagem nos quais Kant se baseou para defender o conceito de raça por ele proposto refletiriam os preconceitos epocais em torno do encontro do homem branco explorador do novo mundo com as outras figuras humanas.

A nossa produção visa evitar exatamente a fabricação de quaisquer filosofias higienizadas. Que elas carreguem os pesos de suas mazelas históricas e de seus fundadores com a mesma força que as criou, reconhecendo que seus pais estão fortemente entrelaçados no desenvolvimento da história mundial.

É de fundamental importância distinguir para o que a Filosofia então se conduz. Afinal, se não é um produto higienizado e reconhece seu caráter histórico, a Filosofia deve também ser consequente e, com isso, adentrar a uma prática para

⁴⁰ Para adentrar fortemente no debate em torno do racismo da obra kantiana, recomendo fortemente a dissertação de Pedro Augusto Pereira Gonçalves, que toma um brilhante estado da arte de como desenvolveu esse debate. Em seu *Crítica da Razão Racista* (2018), chega a conclusões que tomam um avanço significativo, principalmente no que tange à descolonização do próprio modo de ler e que a autonomia do mesmo passe a ser mais democratizado. O objetivo desse nosso trabalho é um pouco mais singelo, confere somente analisar a estrutura estatal jurídica kantiana e sua ligação íntima na negação desse sujeito.

além da resistência política. Para a condução de uma ação direta e consequentemente, a própria Filosofia que identifica a fragilidade teórica nos autores é capaz de identificar a fraqueza abstrata e prática dos sistemas que estes desenvolveram.

O que nesse momento pode-se atestar é que libertos do regime do chicote se lançaram às condições ainda mais deficitárias. Persistiram às brutalidades do dia a dia e agora, caso encontrem correspondência no campesinato pobre ou no proletariado, são aprisionados economicamente novamente. Estes poucos que adentram o mundo do colonizador recebem outros pesados grilhões, que não mais correspondem a serem quebrados individualmente. A libertação de sua condição de proletariado é somente possível através da libertação de toda a classe.

Poder-se-ia dizer que consiste em um ponto importante para a representação kantiana do Negro: o sujeito é considerado como já mutilado ou como aquele que foi libertado e trazido para o mundo branco. Nesse sentido, o ex-mercadoria é promovido a sub-humano: não nasceu livre e foi privado de seu desenvolvimento. Ele está assustado e ignora ainda mais o preço disso, como bem aponta Fanon:

Mas o negro ignora o preço da liberdade, pois não lutou por ela. De tempos em tempos, ele luta pela Liberdade e pela Justiça, no entanto se trata sempre de liberdade branca e de justiça branca, isto é, valores excretados pelos senhores. O ex-escravo, que não encontra em sua memória nem a luta pela liberdade nem a angústia da liberdade da qual fala Kierkegaard, fica com a garganta seca diante do jovem branco que brinca e canta na corda bamba da existência. Quando acontece de o negro olhar o branco ferozmente, o branco lhe diz: "Meu irmão, não há diferença entre nós". No entanto, o negro sabe que há uma diferença. Ele a deseja. Ele gostaria que o branco lhe dissesse na cara: "Negro imundo". Então ele teria esta oportunidade única – de "mostrar a eles" ... No mais das vezes, contudo, nada acontece, nada além da indiferença ou da curiosidade paternalista. O ex-escravo exige ter sua humanidade contestada, ele deseja uma luta, uma briga (FANON, 2020, p. 231).

Pode-se dizer que esse ex-escravo, que abandona o engenho e é lançado ao modo de produção capitalista, tem ânsia de lutar pela liberdade, pois esta nunca foi de fato conquistada. Tal apreensão se dá pelo fato de que não houve mudança em sua subjetividade: ele ainda obedece às ordens e não viu transfigurar em seu corpo o impacto da luta. Simplesmente é lançado a outra forma de trabalho, em que lhe entregam algumas moedas.

Dessa forma, ele não apresentaria nada de belo aos filósofos, pois sua ânsia não se volta à arte, mas, sim, ao mais íntimo desejo de se libertar. Quando elevado à categoria de proletariado, sua luta se torna intermitente e se organiza por

necessidade com sua comunidade, protegendo a si e aos seus, pois sua civilidade não é plena e sempre se dá de forma atrelada à superioridade do branco⁴¹.

Neste sentido, opera-se no negro duas limitações na categoria de tutelado: a legitimidade separatista e as limitações de sustentação e proteção jurídica. No primeiro aspecto, os ideólogos da burguesia esforçam-se para diferenciar o negro enquanto raça de distinções de modo, seja o racismo ao modo vulgar ou sua evolução violenta assumindo caráter científico. Na segunda condição, a sustentação e proteção jurídica estão nas limitações civis possíveis, ligando mesmo o escravo liberto a um senhor ou patrão:

No trabalho escravo, mesmo a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas repõe o valor de seus próprios meios de subsistência, em que, portanto, ele trabalha, de fato, para si mesmo, aparece como trabalho para seu senhor. Todo seu trabalho aparece como trabalho não pago. No trabalho assalariado, ao contrário, mesmo o mais-trabalho ou trabalho não pago aparece como trabalho pago. No primeiro caso, a relação de propriedade oculta o trabalho do escravo para si mesmo; no segundo, a relação monetária oculta o trabalho gratuito do assalariado (MARX, 2017, p. 610).

Em geral, expressa-se economicamente a condição do ex-escravo: se antes seu trabalho, enquanto mercadoria, dependia da manutenção da subsistência por parte do senhor, agora, enquanto liberto, esta subsistência passa a ser sua própria responsabilidade. Por isto, por mais que a libertação de sua condição de escravo possa se dar de forma individual, sua nova condição de classe depende da liberdade do coletivo.

Como colonizado, fica ainda atrelado à terra ou ao seu senhor. Mas, além do trabalho forçado que fazia, é condenado à dívida de pagar para viver, estabelecendo a ele uma corvêia caso viva no campo ou um barracão com salário medíocre, caso exista nas cidades (MARX, 2017, p. 610).

Nesse sentido, o ex-escravo não adquire o direito civil de um trabalhador comum, assumindo para si a condição de direito do mais fraco, do ponto de vista kantiano. Seria, portanto, incapaz de desvencilhar-se de seu senhor, mesmo que economicamente diferenciado:

⁴¹ Para Fanon, existem distinções entre a forma constitucional que os negros são recebidos nos países em primeira medida. Todavia, eles não perdem em nenhuma a categoria de ex-escravos e lhes é imposto certa segregação de todo modo. A constituição delimita um certo nível de liberdade civil, deixando o negro ainda tutelado pelo Estado, limitando certos preconceitos, mas impedindo também certas benesses (FANON, 2020, p. 231).

Do fato de São Sancho fixar uma característica especial da peculiaridade na ressalva de fugir na “próxima boa oportunidade” e encarar a sua assim implementada “liberação” como “mera consequência de seu egoísmo precedente” (seu, isto é, do egoísmo em acordo consigo mesmo) decorre que ele imagina que os negros revoltosos do Haiti e os negros fugidos de todas as colônias não quisessem libertar a si, mas “o homem”. O escravo que toma a resolução de se libertar já deve ter superado a ideia de que a escravidão é a sua “peculiaridade”. Ele deve estar “livre” dessa “peculiaridade”. Porém, a “peculiaridade” de um indivíduo pode consistir, de fato, em que ele se “joga fora”. Significaria aplicar “um critério estranho” a ele se “Se” quisesse afirmar o contrário. (MARX, 2007, p. 298)

Então, pode-se dizer que o ex-escravo não tem nada de “ex” enquanto não se lançar na luta para mudar objetiva e subjetivamente sua condição de escravo. Ele não superou sua particularidade enquanto escravo, e aderiu a uma nova categoria que também o condenou às correntes, atrelado aos mesmos senhores. Por isto, ele anseia a luta, e pouco lhe interessa demonstrar sentimento de beleza ao branco. No meio da luta de libertação, a violência o fará. Enquanto estiver atrelado ao meio socioeconômico imposto pelo capitalismo, ainda está escravo, condenado à tutela e à limitação civil. Portanto, a afirmação de que Kant não vê nenhum sentimento acima do ridículo advindo do negro pode não ser uma condenação total ao seu pensamento, mas apenas a afirmação verbal de “não darei uma moeda aos pensamentos deste que é diferente”.

Sua relação com os povos indígenas e sua condição anterior ao contato com os europeus não é tão diferente. Para estes, na verdade, Kant atribui pouca moralidade. Em suas condições de liberdade antes da “civilidade europeia”, eles agiriam sem nenhum sentimento refinado:

Todos esses povos selvagens possuem pouco sentimento do belo em sentido moral, e o generoso perdão de uma ofensa, que é, a um só tempo, nobre e belo, lhes é inteiramente desconhecido como virtude, sendo, ao contrário, desprezado como uma mísera covardia. A valentia é o mérito mais elevado do selvagem, e a vingança, sua mais doce volúpia. Os outros indígenas desse continente mostram poucos vestígios de um caráter espiritual propenso a sentimentos refinados, e uma extraordinária insensibilidade é a marca desses homens (KANT, 2018, 115).

Mesmo ao colocar a valentia como uma característica positiva, este é um mérito desconhecido e ainda, muitas vezes, para o filósofo não representa mais do que uma vaidade selvagem:

Mas paciência de uma natureza especial demonstram-na os índios na América, que, quando estão cercados, arremessam longe suas armas e, sem pedir clemência, se deixam matar com tranquilidade. Há mais coragem aqui que a demonstrada pelos europeus, que neste caso se defendem até o último homem? A mim isso parece ser meramente uma vaidade bárbara:

manter a honra de sua estirpe porque o inimigo não conseguiu obrigá-los a lamentar e gemer como prova de sua submissão. (KANT, 2006, p. 155)

Sem dúvida, Kant reconhece o indígena enquanto categoria humana. Não é a este fundamento que estamos apegados, mesmo que sem concordar com suas posições. Entretanto, é possível dizer que o entendimento de Kant o leva a desconsiderar os indígenas enquanto tutelados. Ou seja, do ponto de vista biológico, encontram-se como derivativos dos seres humanos, mas do ponto de vista civil são estranhos à forma social.

4.1.2 Anarquia do colonizado e a disciplina do tutelado

Tais proposições perpassam pela teoria de Estado kantiana, na qual o pensador defende a constituição civil e a coerção como mantenedores da liberdade. Para o filósofo, os indígenas – aos quais, muitas vezes, se refere enquanto *selvagens* – estão em um período anárquico dos povos. Essa percepção fica explícita quando, no texto *Kant e a segunda recensão a Herder* (2013), argumenta-se que os indígenas estão em um estágio prévio de desenvolvimento em relação aos europeus:

O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerras ao invés de homens envoltos na felicidade de meros prazeres? Aquele princípio fundamental não é então tão *mau* quanto o senhor autor pensa (KLEIN, 2013, p. 211, tradução de KLEIN).

Fundamentalmente, há dois pontos a serem destacados: a) Kant entende que qualquer modo de vida que difere do Estado e da constituição civil ainda se encontra em uma indistinção com os animais, estabelecendo, assim, um valor moral diferente para esses indivíduos; e b) existe a necessidade da violência como uma transição subjetiva e objetiva do sujeito para um estágio de vida considerado por Kant como superior.

Primeiramente, quando se fala da transição da “anarquia” para a concepção de Estado, o filósofo parte da análise de Herder: a de que o homem necessita de um senhor ou de vários, e que isto seria um princípio ruim. O questionamento de Kant se dá exatamente nesse sentido, visto que “esse pode ser sempre um princípio fácil,

pois a experiência de todos as épocas e de todos os povos o confirma, mas mau?” (KLEIN, 2013, p. 210). De fato, o questionamento se encontra exatamente em identificar qual a problemática do homem ser guiado por um senhor e para Klein:

Mas a crítica de Herder é mais complexa do que a forma que Kant a apresenta na segunda Recensão. Herder defende que a verdadeira finalidade da Natureza é fazer que um povo e os indivíduos alcancem o maior desenvolvimento possível de sua cultura e não se submetam aos fins do Estado. Para Kant, isso não é um problema na medida em que ele tem outra concepção de Estado, no qual seus fins também são definidos pela razão prática pura. Assim, os fins do Estado não contradizem os fins dos indivíduos, os quais também são estabelecidos pela mesma razão, isto é, existe uma correlação entre as esferas da liberdade externa e da liberdade interna, entre direito e moral (KLEIN, 2013, p. 199).

No debate cultural exposto, Kant confronta a posição de Herder e enumera os taitianos e outros povos indígenas como não submetidos a um Estado ou a uma constituição civil como as estabelecidas na Europa. Isto leva à percepção de que a natureza destes sujeitos pouco difere da de um animal, e que somente mediante a violência europeia eles passariam a um estágio de dinamismo:

Na crítica kantiana à Herder fica claro que pelo fato dos taitianos não terem sido visitados por nações civilizadas, esta situação de indolência pacífica na qual eles se encontram inseridos perduraria eternamente. Por conseguinte, enquanto os europeus são representados como naturalmente dinâmicos, os taitianos são congelados no tempo, representados como incapazes de naturalmente se aperfeiçoarem (MORENO, 2011, p. 91).

É importante, destarte, o reconhecimento que Kant tem em dois momentos. O primeiro é de que a condição dos taitianos em sua comunidade originária é real e histórica, assim como é reconhecido o papel do colonialismo – mesmo que indiretamente – de forma positiva, no que condiz com a instituição do Estado. Exatamente pela condição de anarquia pré-estatal, mas isso ainda está mais claro na obra kantiana da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1986), em que na quarta e quinta proposição o autor fala do desenvolvimento da natureza do homem e da cultura, o que consiste em um antagonismo dessa natureza para a sociabilidade e consequentemente a constituição do Estado:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na

natureza humana. O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se) porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (KANT, 1986, p. 13).

Kant expõe uma contradição ao afirmar que os povos indígenas, como os taitianos, que não têm um Estado ou uma constituição civil, são semelhantes a animais. Isso mostra um conflito natural em que os interesses individuais impedem a associação. Kant se opõe à busca pela felicidade e propõe que a humanidade se desenvolva por meio de um contrato civil que permita a moderação e o desenvolvimento máximo possível.

Apesar de as percepções kantianas sobre os povos originários serem problemáticas, suas noções em torno do colonialismo não implicam necessariamente na negação da humanidade desses sujeitos. Em vez disso, baseia-se em uma percepção racial que impõe a necessidade violenta de guiar esses povos para uma civilização jurídica europeia.

No entanto, a percepção colonialista kantiana é problemática em si mesma, pois é cosmopolita e universal, implicando que todos os povos da humanidade estavam em alguma suposta condição "primitivista". Essas percepções são problemáticas porque Kant entende que as tendências egoístas do sujeito insociável são constantes em todos os homens (KANT, 1986, p. 14).

Kant acredita que o homem que está disposto a constituir um Estado deve abandonar a indolência e o contentamento ocioso para progredir e se desenvolver. A constituição civil e a forma de Estado estão no destino da humanidade, incontornáveis e inacabáveis até seu auge universal:

Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação [...] É a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade, sem vínculos, a entrar neste estado de coerção; e, em verdade, a maior de todas as necessidades, ou seja, aquela que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem (KANT, 1986, p. 15).

Basicamente, o esforço de Kant está em desenvolver uma resposta concisa sobre as motivações da existência do Estado, da sociedade e da sujeição que existe entre os indivíduos. O pensador acredita que, uma vez que o auge das constituições civis seja instaurado, o caráter justo delas estabelecerá o fim do conflito entre os indivíduos, todos mais libertos e esclarecidos no seguimento das leis. No entanto, este princípio perpassa claramente pela fortificação do Estado, seja ele qual for – mesmo um Estado revolucionário, caso já tenha conquistado o poder, ou um Estado monárquico feudal, caso ainda não tenha rompido, mas que Kant esforça-se para tal em sua prescrição.

Quanto ao segundo aspecto (a mudança da identidade do sujeito), deve-se entender que Kant não considera uma mudança de estado de identidade. No primeiro momento, o sujeito não se difere de animais, e Kant afirma: "por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerros ao invés de homens envoltos na felicidade dos meros prazeres" (KLEIN, 2013, p. 211).

Em forma e conteúdo, Kant não diferencia os indígenas de animais, pois não adquirem ou entendem o valor de suas ações, que somente são adquiridas mediante ao Estado de Direito. Consequentemente, seu caráter não pode assumir qualquer tutela, não por estarem esclarecidos, mas por não estarem nem sob a disciplina da liberdade necessária com que uma constituição estabelece forma de vida:

Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis -, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens, de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional (KANT, 1986, p. 14).

As qualidades que Kant cita como insociabilidade em geral pressupõem que a sociedade avança mediante esse *eu egoísta* e, com isso, a natureza do sujeito é essa discórdia programática. A felicidade, a vida comunitária em que os viveres seriam destinados não para acumulação, mas para a provisão do grupo, são abominados pelo filósofo, que pressupõe que a vida não seria maior do que a de animais em geral.

Nesse sentido, o estado de natureza anterior ao conflito e constituição do desejo pelas necessidades egoístas seriam meramente animais e parte do

homem racional seria de forma indissociável, esse ser indisposto com o outro e disposto à ganância e à ânsia de posse. Com isso, a fundamentação do Estado e a defesa da propriedade privada, da posse em que o sujeito se fundamenta através da constituição civil, estaria no âmago da sociedade e no desenvolvimento natural da humanidade.

Tal fundamentação não tange um absurdo a Kant, de modo em que os taitianos e camponeses que nutrem sua vida meramente de "vida" e "felicidade" apartados dos civilizados conflitos, matanças generalizadas, massacres programáticos da sociedade civil desenvolvida europeia, seriam nada mais que os animais, bezerros, ovelhas e afins, que simplesmente anseiam por viver bem:

Agradeçamos, pois, a natureza pela instabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno. O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para espécie: ela quer discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligente dos últimos (KANT, 1986, p. 14).

O homem sabe que sua vida é efêmera e busca necessariamente por concórdia e bonança, mas, segundo Kant, sua inclinação natural é para o conflito. Essa tendência à guerra é sem dúvida a raiz do confronto colonial, pois de que modo é possível tutelar alguém que não passa de um cão de pastoreio a quem o homem cosmopolita lança ossos? O tutor deve extrair o homem de seu estado de sono eterno, não necessariamente buscando o ideal racional, mas aquele que é capaz de fazê-lo por meio da discórdia.

A rapina colonial perpetrada pelos europeus não é condenável em nada para o autor, é simplesmente uma tarefa titânica da humanidade em direção ao fim último racional. Entretanto, tal afirmação é ainda bastante débil, pois na *Metafísica dos Costumes* (2013), Kant expõe claramente uma posição de reprovação desse estamento:

Por último, pode-se perguntar ainda: quando nem a natureza nem o acaso, mas apenas nossa própria vontade nos leva a ser vizinhos de um povo que não oferece a perspectiva de uma união civil, não deveríamos nós estar autorizados, por força ou (o que não é muito melhor) por compra fraudulenta, a estabelecer colônias e assim, fazendo uso de nossa superioridade e sem ter em conta sua primeira posse, nos tornarmos proprietários de seu solo com o propósito de instituir uma união civil com ele e colocar esses homens (selvagens) em um estado jurídico (como, por exemplo, os selvagens americanos, os hotentotes e os neo-holandeses)? E

não se poderia dizer que é isso o que a natureza mesma (que detesta o vazio) parece exigir, pois grandes regiões de outras partes do mundo, que agora estão magnificamente povoadas, ficariam vazias de habitantes civilizados e precisariam permanecer assim para sempre, frustrando com isso o fim da criação? Vê-se facilmente, porém, através deste véu de injustiça (jesuitismo), a aceitação de todo e qualquer meio para a realização de fins bons. Este modo de aquisição do solo, portanto, é reprovável (KANT, 2013, p. 72).

Essa afirmação apresenta uma contradição antagônica para Kant: o senhor colonial que impulsiona o destino da humanidade é bom, mas a violência bélica colonial que permite tal desdobramento, não. Ou seja, a anarquia social é reprovável, pois condiciona seres humanos a estarem próximos ao estado animal, mas isso não deve incitar o direito de conquista.

A rejeição da guerra está presente somente no direito moral metafísico, como um princípio a ser alcançado. Condena-se a forma, mas ainda se encontra uma brecha moral. É como um princípio guia para o desenvolvimento da humanidade, tal como expresso na paz perpétua:

Assim, a razão prático-moral exprime em nós o seu veto irrevogável: não deve haver guerra alguma – nem entre mim e você no estado de natureza, nem entre nós como Estados que, embora se encontrem internamente em estado jurídico, externamente (na relação de uns com os outros) vivem num estado sem leis –, pois esse não é o modo pelo qual cada um deve buscar o seu direito. Já não se coloca, portanto, a questão de saber se a paz perpétua é uma coisa real ou uma quimera e, se nos enganamos em nosso juízo teórico ao admitir a primeira possibilidade, nós temos de agir como se ela fosse o que talvez não seja, trabalhar pelo seu estabelecimento e lutar por aquela constituição que nos parece a mais conforme a isso (talvez o republicanismo de todos os Estados, tomados conjunta e separadamente), a mais conforme a assim realizar a paz perpétua e pôr um fim à desastrosa prática de guerra que até hoje serviu de fim supremo a todos os Estados, que, sem exceção, a isso conformaram as suas instituições internas (KANT, 2013, p. 159).

A afirmação de Kant de que a discórdia natural entre os homens e Estados é inevitável traz uma contradição antagônica: enquanto o senhor colonial que impulsiona o destino da humanidade é considerado bom, a violência bélica colonial que permite tal desdobramento não é. Embora a anarquia social seja reprovável por condicionar seres humanos a estarem próximos ao estado animal, isso não deve justificar o direito de conquista. A rejeição da guerra, porém, está presente somente no direito moral metafísico, como um princípio a ser alcançado. Embora seja um princípio guia para o desenvolvimento da humanidade, a paz perpétua só pode ser alcançada por meio de um árduo processo prático e não por uma ruptura imediata.

Kant reconhece a possibilidade da injustiça de uma constituição em relação a seus cidadãos, mas nega a eles o direito de resistência. Ele espera que sejam bons súditos, mas não passivos, e que sejam guiados pelo princípio da conformação total da paz perpétua em todas as ações da humanidade e dos Estados. Isso implica uma mudança radical na forma como a humanidade se organiza, rejeitando a ideia da rapina e da guerra como práticas comuns e desastrosas.

Em suma, Kant acredita que a humanidade deve avançar em direção ao cosmopolitismo e que a paz perpétua deve ser o objetivo final de todas as ações humanas e estatais. Embora a conquista colonial e a violência bélica sejam reprováveis, o processo prático de alcançar a paz perpétua exige um esforço contínuo e árduo, e não uma solução imediata.

1) O súdito (considerado também como cidadão) tem o direito de emigrar, pois o Estado não poderia retê-lo como propriedade sua. Entretanto, ele só pode levar seus bens móveis, não os imóveis – o que ocorreria se estivesse autorizado a vender a terra que até então possuía e a levar consigo o dinheiro da venda. 2) O senhor de terras tem o direito de favorecer a imigração e o assentamento de estrangeiros (colonos), ainda que os nativos vejam isso com desconfiança, exceto quando sua propriedade privada do solo não é diminuída. 3) Esse mesmo senhor, no caso do crime de um súdito que torne pernicioso para o Estado toda comunidade dos concidadãos com ele, tem também o direito de bani-lo para uma província no estrangeiro onde ele não goze de nenhum direito de cidadão, isto é, ele tem o direito de deportá-lo (KANT, 2013, p. 144).

Neste sentido, o súdito tem direitos internos ao Estado, mas o senhor tem direito sobre ele e principalmente sobre as terras, conseqüentemente a propriedade econômica, coagindo, se necessário, o súdito. Dessa forma, volta-se à forma inicial e à contradição da realidade que se expõe. A contrariedade de Kant é justamente em relação à destruição desses Estados, mas se não há Estado ou constituição civil (ou ainda mais, se os povos não desenvolveram uma forma de deter a propriedade), os mesmos não pertencem necessariamente ao direito à terra. Todavia, nem mesmo o senhor – seja ele colonial ou feudal – deve se opor à moradia dos súditos; deve, na verdade, elevá-los como a toda a humanidade, desde que, de acordo com as condições, sigam o contrato estabelecido.

Com isso, a opressão servil sobre a terra também possibilita àqueles que antes nem estavam sob a condição de tutelado conquistarem o direito de servir-se das decisões de outro. Embora agora, enquanto mediados por uma constituição civil, fundamentalmente recaiam sobre as limitações impostas por serem “separatistas”.

4.2 QUEM É O COLONIZADO?

Até agora, foi demonstrado que, do ponto de vista jurídico, o colonizado pode pensar. Do ponto de vista da natureza, em que Kant atribui qualidades raciais, encontram-se limitações que nem todas parecem remediáveis, lançando os povos diaspóricos em uma constante menoridade.

Todavia, ainda reside em Kant uma chave de mudança. O filósofo renega a violência, mas do seu ponto de vista é a coerção estatal que arrancou os taitianos de sua condição selvagem. Nesse sentido, a violência, apesar de atrasada enquanto processo do direito, tem a capacidade de aplicar dinamismo. E, nessa forma, Kant e Fanon têm pleno acordo:

O combate travado por um povo pela sua libertação o conduz a, de acordo com as circunstâncias, ou rejeitar ou explodir as pretensas verdades instaladas em sua consciência pela administração civil colonial, pela ocupação militar, pela exploração econômica. E só o combate pode verdadeiramente exorcizar essas mentiras sobre o homem que inferiorizam e literalmente mutilam os mais conscientes dentre nós (FANON, 2022, p. 304).

A chave de virada para o colonizado consiste no combate. Entretanto, quem de fato é esse colonizado? Para Fanon consiste em análise específica de alguns agrupamentos, os quais incluem-se em posições diferentes na superestrutura social.

Seriam os colonizados os escravos e em sua libertação, o campesinato e o lumpemproletariado. Para além disso, Frantz Fanon reconhece a existência do proletariado urbano que se desenvolve, mas apresenta uma polêmica com os marxistas.

Com vistas a entender qual destes pode, de fato, ser tutelado e quais necessariamente são obrigados a se lançar a guerra para romper com sua condição de mutilação, assumindo subjetivamente uma posição superior, cabe a análise de cada um.

4.2.1 Do escravo

Não se deve perder de vista a questão econômica da escravidão pois, por mais que existam inúmeras justificativas que o Ocidente produziu, nenhuma delas é, em suma, fundamentalmente sua motivação: são apenas racionalizações. Ou seja, pode-se dizer: "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" (FANON, 2022, p. 325). Mesmo o racismo e as infundáveis justificativas que se embrenham no meio cultural são desenvolvidos como armamento ideológico para manter a condição e estabelecer todo o fundamental jurídico. Como expressa Fred Hampton⁴² do Partido dos Panteras Negras:

Então ele foi à Suprema Corte para que o juiz Taney respondesse a ele e tentando esclarecer algumas ideias equivocadas que tivera rodando em volta de sua velha cabeça. E o juiz Taney fez exatamente isso. O juiz explicou muito claramente que, "negro, você não é ninguém, você é uma propriedade, você é um escravo. Que os sistemas –sistema legal, sistema judicial –todos os tipos de sistemas que operam na América hoje foram estabelecidos muito antes de você chegar aqui, irmão. Porque nós aliciamos você para ganhar dinheiro para manter o que nós temos em funcionamento, esses avaros, gananciosos homens de negócios, para manter o que nós temos funcionando, e funcionando" (HAMPTON, 2018, p. 88)⁴³.

O caso referenciado tem sua densa conclusão violenta ao dizer que os escravos e seus descendentes nunca poderiam ser cidadãos dos Estados Unidos. Basicamente, estabelece o fenômeno da propriedade, não produz ali quaisquer liberdades civis possíveis, limitando o escravo à condição de objeto, meramente representável.

Nos Estados Unidos, a propriedade fundiária que mantinha a opressão escravagista era a grande âncora do desenvolvimento do capitalismo. Por isso, foi lá desenvolvida uma ampla luta para romper com essa velha opressão e rumar para a sociedade democrática:

Os operários da Europa estão convencidos de que, se a guerra de independência americana inaugurou uma nova época de ascensão das

⁴² Fred Hampton foi um líder político e ativista dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos durante a década de 1960. Tornou-se conhecido como presidente do capítulo de Illinois do Partido dos Panteras Negras e por seu trabalho em prol dos direitos e das necessidades das comunidades negras pobres. Como marxista-leninista, Hampton defendeu a união de todas as raças e classes oprimidas contra o capitalismo e o racismo institucionalizado. Sua morte prematura, aos 21 anos, em um ataque policial enquanto dormia, tornou-se um símbolo da repressão do Estado às vozes e movimentos de resistência negra.

⁴³ O caso Dred Scott v. Sandford foi uma ação judicial histórica nos Estados Unidos que ocorreu em 1857. Dred Scott era um escravo que, juntamente com sua esposa, processou sua proprietária por liberdade após ter sido levado para estados onde a escravidão era ilegal. O caso acabou chegando à Suprema Corte dos Estados Unidos, onde o juiz Roger B. Taney proferiu a decisão de que os escravos eram propriedade e, portanto, não tinham direito a ingressar com ações judiciais. A decisão também declarou que o Congresso não tinha o poder de proibir a escravidão nos territórios, o que foi amplamente criticado pelos abolicionistas e contribuiu para a escalada das tensões que levaram à Guerra Civil Americana.

classes burguesas, a guerra dos americanos contra a escravidão inaugurou uma nova época de ascensão da classe operária. Eles consideram como o anúncio de uma nova era que a vida tenha designado Abraham Lincoln, o enérgico e corajoso filho da classe trabalhadora, para conduzir o seu país em uma luta sem igual pela libertação de uma raça acorrentada e pela reconstrução do mundo social (MARX, 2017, p. 155).

Entretanto, estes libertos são absorvidos com lentidão pela indústria nascente que os exige. Sua condição de vida melhora imediatamente, mas eles agora têm que cuidar de sua própria manutenção. Os preconceitos herdados do período colonial persistem e se sistematizam. E, para o negro, a vida comunitária ainda é um meio de sobrevivência, pois sua humanidade é constantemente contestada:

O ex-escravo exige ter sua humanidade contestada, ele deseja uma luta, uma briga. [...] Nos Estados Unidos, o negro luta e é combatido. Há leis que, pouco a pouco desaparecem da Constituição. Há decretos que proíbem certas discriminações. E assim nos dão a certeza de que não se trata de dádivas. Há batalhas, derrotas, tréguas e vitórias (FANON, 2020, p. 231).

O juiz defendeu fundamentalmente o sistema econômico, aplicando seu ordenamento jurídico para tal. Em sua época, a mão de obra escrava representava uma mão de obra mais barata, e os brutais meios de desumanização que viriam em consequência seriam meramente para justificar tal situação:

Eis aí, portanto, a origem da escravidão negra. A razão foi econômica, não racial; não teve nada a ver com a cor da pele do trabalhador, e sim com o baixo custo da mão de obra. Comparada ao trabalho indígena e branco, a escravidão negra era muito superior. “Em todos os casos”, escreve Bassett sobre a Carolina do Norte, “foi a sobrevivência do mais apto. A escravidão do índio e o engajamento do branco cederam diante da maior resistência, docilidade e capacidade de trabalho do negro.” Suas feições, o cabelo, a cor e a dentição, suas características “sub-humanas” tão amplamente invocadas, não passaram de racionalização posterior para justificar um fato econômico simples: as colônias precisavam de mão de obra e recorreram ao trabalho negro porque era o melhor e o mais barato (WILLIAMS, 1975, p. 24).

No capítulo anterior, foi abordado o modo de produção que demandava uma ampla oferta de mão de obra. Além da questão do encarecimento da força de trabalho, havia a problemática do transporte de trabalhadores de outras regiões para o local de produção. A escravidão africana era a solução para essa demanda, haja vista que o custo do transporte era muito inferior em relação a alternativas. Além disso, a resistência armada dos povos indígenas em suas terras representava uma barreira para a utilização de sua força de trabalho.

No entanto, essa forma de dominação racista e colonial não se justificou apenas pelo baixo custo, mas também pela necessidade de justificar a exploração e

desumanização dos escravizados. Para isso, criou-se o mito da inferioridade racial, que serviu como base ideológica para a manutenção do sistema escravocrata. É fundamental entender que a base econômica precede qualquer aspecto da superestrutura, e a escravidão se tornou viável devido à demanda por mão de obra barata e à exploração dos povos africanos:

A escravidão e a dominação racista colonial são, portanto, a causa, e não a consequência, do racismo. Esta situação cristalizou-se e reforçou-se depois da descoberta de ouro e diamantes. A mão-de-obra africana foi a partir de então comprada a baixo preço. Com o tempo, tornou-se necessário justificar a exploração e a opressão dos trabalhadores africanos. Assim nasceu o mito da inferioridade racial (NKRUMAH, 2018, p. 42).

O mito da inferioridade racial serviu para justificar a desumanização perpetrada na escravidão, pois o entendimento da mão de obra barata economicamente não mais condizia com o tempo. A brutalidade aplicada aos escravos implicava em retirar deles a categoria de humanos, assim, ao transformá-los em propriedade e objeto, era possível defender tais absurdos. Mas tudo isso leva a uma conclusão geral de que o capitalismo é o fundamental para a existência da escravidão moderna. Pois com o avanço qualitativo do modo de produção, passou-se arbitrariamente a rejeitar formas passadas.

Nesse sentido, o que se defende é a luta de classes como esse impulsionador. Fundamentalmente, o subproduto que é o racismo não existiria sem que primeiramente houvesse o capitalismo para negar sua própria fonte de criação⁴⁴. Portanto, é necessário destacar que o racismo não é apenas uma questão

⁴⁴ Compreendendo que possa existir um debate em torno da questão da relação entre racismo e capitalismo. Assumimos aqui a posição majoritária, de que o racismo é em última instância um produto da modernidade, que advém como política ideológica-cultural, com o advento do processo mercantil do capital. Para esclarecer esse debate, cabe as citações de Silvio Almeida “a raça é um elemento essencialmente político, sem qualquer sentido fora do âmbito socioantropológico.” (2020, p. 31), ainda complementar a isso, ele afirma em sua introdução que o conceito está “Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas.” (2020, p. 24), sua afirmação remete ao próprio uso não anacrônico do conceito, na tentativa exata de que sua definição seja contida no fenômeno social-político moderno. Em (NETO, 2020, p. 22) é afirmado a modernidade do conceito racismo e apontando a posição de autores como Hannaford, Bethencourt, Thompson, Snowden, Michel, assumem que não é possível determinar o racismo na antiguidade. O autor desenvolve o debate em torno de Benjamin Isaac e Susan Lape, que combatem o consenso na tentativa de afirmar um racismo que existiria desde a antiguidade, mais especialmente na Grécia (NETO, 2020, p. 24), tais afirmações negam exatamente a questão da pele e fundamentam seus entendimentos em discriminações, leis de cidadania que protagonizavam a pureza dos atenienses. Todavia, por mais que seja a aversão à estrangeiros da época já bem conhecida, compartilhamos a posição de NETO (2020, p. 35), que em sua conclusão alerta sobre o olhar moderno sobre os antigos e do risco de

de opinião ou preconceito individual, mas, sim, um fenômeno histórico e social que se manifesta e se perpetua a partir das estruturas de poder e relações sociais estabelecidas em nossa sociedade:

Quando o Partido começou a falar sobre luta de classes, nós achamos que tínhamos que falar sobre algumas armas. Se nós nunca negamos o fato de que havia racismo na América, mas dissemos que quando você, o subproduto, o que sai do racismo, que o capitalismo vem primeiro e depois vem o racismo. Que quando eles trouxeram escravos até aqui, o fizeram para ganhar dinheiro. Então a primeira ideia a surgir foi que nós queremos ganhar dinheiro, então os escravos vieram com o objetivo de gerar aquele dinheiro. Isso significa que, através de um fato histórico, o racismo tinha que vir do capitalismo. Tinha que ser o capitalismo primeiro e o racismo foi um subproduto daquilo (HAMPTON, 2018, p. 89).

Dessa forma, a definição geral na luta de classe é a de que o escravo, enquanto indivíduo, pode conquistar sua liberdade desvencilhando-se do seu senhor. Somente é possível esse enquadro, pois consiste o escravo na categoria jurídica de propriedade, mas na econômica de mão de obra. Ou seja, fundamentalmente, deve-se romper com o ornamento jurídico que o restringe, sendo a fuga o modo de resistência ou mesmo, quando coletivizado, a proposição de um novo Estado Maior:

Esse homem-objeto, sem meios de existência, sem razão de ser, é destruído no que há de mais profundo em sua essência. O desejo de viver, de prosseguir, torna-se cada vez mais confuso, mais fanático [...] Progressivamente, entretanto, a evolução das técnicas de produção, a industrialização, por sinal limitada, dos países dominados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores impõem ao ocupante uma nova atitude (FANON, 2021, p. 74).

O homem-objeto – escravo – totalmente despersonalizado e alienado da sua condição de homem, juridicamente passa a mudar de acordo com duas coisas: 1) sua própria resistência em que conquista seu reconhecimento através da luta; e 2) a libertação mediante ao desenvolvimento econômico, que força através da luta de classes nos países desenvolvidos a mudança de sua condição.

O que se estabelece é isso: o Escravo é mão de obra, portanto é humano. Entretanto, juridicamente foi estabelecido enquanto propriedade, e portanto é objeto do exterior de alguém. Essa relação não é nem da forma do tutor e tutelado, pois

tornar o conceito de racismo em sinônimo de etnicidade. Evitando essa categoria, assumimos nesse trabalho, assim como Fanon, a tradição marxista e as demais tradições hegemônicas, a origem do racismo na modernidade, fundamentalmente ligada com as práticas mercantis da época, que foram principais responsáveis com o desenvolvimento do capitalismo, dessa forma, assumindo a posição de Fred Hampton “Isso significa que, através de um fato histórico, o racismo tinha que vir do capitalismo” (2018, p. 89)

não haveria nenhuma possibilidade de esclarecimento para obediência do ponto de vista jurídico. Mas mesmo nesse meio, a relação entre as classes conflitantes impacta a elas a necessidade do reconhecimento, embora cada qual esteja de modo individual expressando isso em diferentes particularidades, a demanda é necessariamente por tal reconhecimento.

O *eu* somente se identifica em relação ao outro. Caso conceba-se que o racismo tem origem econômica e fundamenta-se assim, mesmo que tente se aprofundar na desumanização (e não reconhecimento), isto não acontece, pois ambos se reconhecem. Mesmo que enquanto classe na luta, identificando também suas diferenças e, conseqüentemente, semelhanças. Como bem define Marx para a massa humana em geral:

Como não vem ao mundo dotado de um espelho, tampouco como filósofo fichtiano – Eu sou Eu -, o homem se espelha primeiramente num outro homem. É apenas por intermédio da relação com Paulo como seu igual que Pedro se relaciona consigo mesmo como ser humano. Além disso, no entanto, Paulo também vale para ele, em carne e osso, em sua corporeidade paulina, como forma de manifestação do gênero humano (MARX, 2017, p. 129).

A humanidade necessita de uma correspondência do outro. Somente assim pode encontrar seu próprio valor enquanto manifestação do gênero. Todavia, o *eu* em reconhecimento muitas vezes é auferido somente através das diferenças, retirando todas as outras dimensões possíveis. Tal investigação inclusive é o que fundamenta boa parte desse trabalho: o tutelado é reconhecido, mas sua condição de pensamento e existência é limitante.

Se nos voltarmos ao entendimento do escravo do ponto de vista fanoniano, a figura de Hegel⁴⁵ seria incontornável na relação do reconhecimento. Na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), Frantz Fanon dedica um capítulo inteiro para a questão do Negro e o Reconhecimento e um tópico dedicado somente para a questão da dialética hegeliana na questão *O Negro e Hegel*. Será a partir dessa

⁴⁵ A recepção de Hegel no campo marxista é incontornável. Ela é fundamentalmente crítica, mas sua figura é compreendida como essencial no desenvolvimento das posições críticas e metodológicas. O próprio Marx (2017, p. 91) no Posfácio da segunda edição d'*O Capital*, afere uma defesa bastante forte sobre Hegel, atestando que se declarou publicamente como seu discípulo, criticando contundentemente os alemães que em época o decretavam enquanto cachorro morto. Para Fanon, em sua obra, é do método que se absorve Hegel, não de suas posições atrasadas enquanto raça, podendo claramente ser expresso que o Movimento, é o que permeia todas as coisas. Sendo também a grande diferença com os marxistas, no que o movimento ele sempre esteve presente e sempre estará, não há quaisquer coisas estáticas por tempo indeterminado ou ponto de partida a se evocar, conseqüentemente, a realidade é mudança.

obra que toda a crítica a Hegel será feita. Na qual vige a reafirmação de que “o homem só é humano na medida em que busca a imposição sobre outro homem a fim do reconhecimento” (FANON, 2020, p. 127). Basicamente, em suma, reafirma tanto Hegel quanto Marx, a necessidade do reconhecimento do outro, da imposição-de-si, está na condição de manifestar-se enquanto gênero humano⁴⁶:

Portanto, está presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial.

Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 2002, p. 148).

Na relação entre o senhor e o escravo há uma assimetria na busca pelo reconhecimento. Enquanto o senhor se reconhece como um ser livre e autônomo ao exercer seu poder sobre o escravo, aquele não consegue se reconhecer como tal, pois está alienado de sua própria condição de ser humano.

O escravo é visto pelo senhor apenas como um objeto de trabalho, uma propriedade, e não como um ser humano com dignidade e liberdade. O escravo, por sua vez, só pode se reconhecer como um ser humano ao buscar a liberdade e romper com sua condição de objeto de trabalho. Na análise crítica de Fanon, pode-se confrontar tal fundamentação de tal forma:

Na base da dialética hegeliana, há uma reciprocidade absoluta que é preciso evidenciar.
Na medida em que ultrapasso meu estar-aqui imediato, percebo o ser outro como a realidade natural e mais que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento em duplo sentido, mantenho o outro no interior de si. No extremo retiro dele até mesmo esse ser-para-si. (FANON, 2020, p. 127),

O homem é somente humano distinto de sua naturalidade quando reconhecido pelo outro. Se tal reconhecimento for negado, existe um violento retirar

⁴⁶ No artigo de Federico Sanguinetti (2021, p. 26), há uma extensa análise em torno das posições de Hegel acerca da questão racial. O que podemos extrair é que, se fosse o filósofo ao nosso banco dos réus, seria uma resposta mais imediata. Não há dignidade humana para o colonizado e o negro é fundamentalmente uma coisa. Segundo Sanguinetti, para Hegel, os traços socioculturais não compreenderam autenticamente a razão autônoma, portanto não tem autonomia sobre a razão na forma que agem e pensam.

da sua própria naturalidade, o sujeito perde toda a sua característica enquanto humano. O processo de reconhecimento, então, é interrompido nessa relação desigual entre senhor e escravo, pois falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo – e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Isso significa que o reconhecimento é unilateral e desigual, e o escravo não consegue se reconhecer como um ser livre e autônomo enquanto mantém sua condição de objeto de trabalho.

Para Fanon, “o martinicano⁴⁷ não se compara ao branco, visto como o pai, o chefe ou Deus, mas ao seu semelhante sob a tutela do branco” (FANON, 2020, p. 226). Essa condição faz com que não somente o colonizado se reconheça somente na condição de colonizado, mas tentando ser “Senhor”, pois busca ser branco, formando assim um esquema seguinte “Branco/Eu diferente do Outro” (FANON, 2020, p. 226). Toda essa concepção se dá através das relações sociais e não pessoais, que em suma, fazem com que seja “por pertencer a uma raça ‘inferior’ que o negro tenta se assemelhar à raça superior” (FANON, 2020, p. 225).

Assim, a realidade humana em-si-para-si só consegue se realizar na luta e por meio do risco que esta implica. Esse risco significa que ultrapasso a vida rumo a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva que tenho do meu próprio valor em verdade objetiva universalmente válida (FANON, 2020, p. 228).

A luta é expressão da violência quando em si, o risco é a busca pela liberdade. Hegel não destoa dessa questão, mas afirma categoricamente quando fala da questão da morte⁴⁸. Nesse sentido, a busca pelo reconhecimento se dá contra aquele que hesita no reconhecer. O colonizado aceitará “o tremor da morte, a dissolução irreversível, mas também a possibilidade da impossibilidade” (FANON,

⁴⁷ Afirmando aqui que universalizamos o trabalho de Fanon, então ao falar martinicano, antilhano (alvo de análise de Fanon), vale para todo colonizado, principalmente não-europeu – na possibilidade de afirmar que há colônias na Europa, como a questão irlandesa. Entende-se aqui, por Universal simplesmente algo da constatação marxista de “comum a todos”, é essencialmente um fenômeno que há ao menos algo em igualdade, que permite identificação. Nesse sentido, a colônia que referenciamos é aquela, que tem *per si*, a violência como centralidade de seu desenvolvimento, assim como a despersonalização de uma cultura. Essa é a identidade geral de colonialismo e de como o desenvolvimento do sujeito se dá. Nesse sentido, o universal, ele tem suas infintas particularidades, em que o um se divide em dois e assim se segue, permitindo de forma material, essa multiplicidade.

⁴⁸ Fanon afirma que queria dedicar o estudo da obra que estamos debatendo no momento, como um estudo do ser do negro para-a-morte, pois havia uma tese errônea difundida em racismo: o negro não se suicida. Fanon também estende tal questão o estudo de Durkheim quando afirma isso sobre os judeus, novamente comprovando sua universalidade em torno da questão racial e do colonizado. (FANON, 2020, p. 229)

2020, p. 229), todavia não há como essa aceitação ser dada sem luta, pois não é “liberdade” e não alcançou a consciência-em-si independente. Nete sentido singular:

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprasumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta (HEGEL, 2002, p. 146).

Fanon utiliza dessa citação de maneira sucinta para afirmar que na historicidade essa libertação acontece somente por luta (FANON, 2020, p. 231). Neste sentido existem algumas conclusões que o autor antilhana nos traz em relação a esse reconhecimento que, na prática, não passa de uma afirmação categorial “falsa”, pois não houve preço por essa liberdade, somente uma relação do próprio senhor:

Há reciprocidade em Hegel, enquanto aqui o senhor escarnece da consciência do escravo. Ele não exige reconhecimento do escravo, apenas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo, neste caso, não é de modo algum assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte da sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel o escravo se aparta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo se volta para o senhor e abandona o objeto (FANON, 2020, p. 231).

Aqui fundamentalmente o abandono do objeto só pode se efetivar através da violência. A luta não é meramente no sentido estrito metodológico, mas na condição prática da guerra. Sobre a questão do objeto nessa situação, Fanon responde:

O antilhana se caracteriza por seu desejo de dominar o outro. Sua linha de orientação passa pelo outro. A questão é sempre o sujeito e não há preocupação nenhuma com o objeto. Tento ler nos olhos do outro a admiração e se por desventura o outro me transmite uma imagem desagradável, desvalorizo esse espelho. Esse outro é definitivamente um imbecil. Não busco me desnudar diante do objeto. O objeto é negado enquanto individualidade e liberdade (FANON, 2020 p. 222).

É importante trazer aqui novamente a questão de que o negro se vê enquanto raça inferior ao branco e este passa a assumir uma figura inalcançável, pois representa o próprio “Deus”. No mesmo sentido, o senhor escarnece dessa existência do escravo que tanto almeja ser o senhor e somente exige seu trabalho. Não há uma relação de luta pelo reconhecimento para o gênero humano, somente

uma atribuição arbitrária que é dada pelo senhor, que certa vez “permitiu a seus escravos comer à sua mesa” (FANON, 2020, p. 230).

Por fim, existe aqui uma grande questão: ao negar a luta pela liberdade ao negro, o branco lhe nega a própria liberdade e assim surge a necessidade da violência. O colonizado quer ter sua humanidade não declarada por um “papel”, que fala que somos todos iguais, mas que na prática se comprova o contrário. Formam-se heróis europeus, brancos o suficiente para a realidade colonial e, ao mesmo tempo, nega-se a escravidão do trabalho do açoite e formam uma massa de desempregados, desabrigados e desapropriados de qualquer aspecto da terra.

Considerando a dinâmica histórica e social que permeia a relação entre as classes, pode-se inferir que em um futuro próximo, os detentores do poder econômico e político – os senhores – se utilizarão da mesma estratégia de exploração da mão de obra proletária. Ainda que haja uma mudança na forma de dominação, passando do meio militar para a política, a colonização persistirá, inaugurando uma condição semicolonial ou semifeudal. A incapacidade de absorver a grande massa de “libertos”, que se encontram à margem do sistema produtivo é um fator determinante para o surgimento de inúmeras favelas, bem como para a formação de uma considerável quantidade de lumpemproletariado ou semiproletariado.

Na prática efetiva, simplesmente representam a mesma escravidão de antes, na qual o sistema carcerário se encarregará de fazer real e que as violências sistêmicas continuarão o projeto que outrora supostamente fora abolido. Na face dessa violência, a resposta é única:

Quando acontece de o negro olhar para o branco ferozmente, o branco lhe diz: “Meu irmão, não há diferença entre nós”. No entanto, o negro sabe que há uma diferença. Ele a deseja. Ele gostaria que o branco lhe dissesse na cara: “Negro imundo”. Então ele teria esta oportunidade única – de “mostrar a eles” ... (FANON, 2020, p. 231).

Fundamentalmente, do escravo extrai-se a condição subjetiva do reconhecimento e da própria existência mediante a luta e somente ela. Contudo, sua condição de libertação existe de forma individual. Nesta categoria, o escravo entra como colonizado capaz de ser santificado de sua primeira condição de classe, para qualitativamente se lançar a alguma outra sem ruptura total do modo de produção. Todavia, seu impedimento de tal forma adentra-se no modo jurídico. O Estado,

enquanto seu inimigo, apregoa ao escravo a necessidade da violência contra o senhor.

4.2.2 O campesinato pobre e o Lumpemproletariado

O que podemos entender até o momento é que à escravidão é uma condição principalmente econômica, que *a posteriori* ganha um verniz racista. As colônias são fundamentalmente a base do mundo capitalista e com isso também são empurradas pela industrialização crescente, assim como a busca de mercados.

A grande maioria das velhas estruturas escravagistas é abolida por decreto. Ou mesmo, as que são destruídas através da luta, ainda mantêm as características e a influência da metrópole⁴⁹.

No interior do emancipado, surge o sentimento muito íntimo de mudança, mas dificilmente é possível encontrar uma mudança de fato. Afinal, não é sob a condição de uma inferioridade meramente jurídica que ele está acorrentado, mas de uma necessidade econômica de mão de obra. Os campos cultiváveis por todas as Américas ainda necessitavam ser lavrados, as crises econômicas se avizinhavam e a tendência ao monopólio por parte dos capitalistas fazia com que, proeminentemente, estes buscassem em outros mercados mão de obra barata:

O primeiro pensamento do escravo negro após a emancipação era abandonar a plantação assim que pudesse, e fixar-se por conta própria onde houvesse terra disponível. Trabalhadores brancos de plantações dificilmente podiam existir numa sociedade lado a lado com os negros. Os brancos prosperariam se as pequenas fazendas fossem incentivadas. Mas a abolição da escravatura não significou a destruição da plantação de cana-de-açúcar. A emancipação do negro e a inadequação do trabalhador branco fizeram o plantador de cana-de-açúcar voltar à situação do século XVII. Continuava a precisar de mão-de-obra. Então ele passara do índio para o branco e depois para o negro (WILLIAMS, 1975, p. 33).

O que Williams demonstra é que o processo de desenvolvimento do modo de produção fez com que o monopólio da terra por parte de alguns latifundiários ainda

⁴⁹ Nenhuma das colônias esteve passiva durante seu período, encontraram muita resistência tanto individual – por fugas –, quanto organizada tal como os quilombos. A que mais avançou sem dúvida foi a Revolução Haitiana, o levante dos escravos em época confrontou as ideias iluministas, trouxeram dignidade e liberdade. Entretanto infortúnio ainda os deixou sobre a influência da antiga metrópole colonial, não tornou menos grandiosa sua revolução, mas desfraldou a importância de que a ruptura seja continuada para longe do modo de produção capitalista e seus conduintes a miséria. Literatura indicada: *Os Jacobinos negros Toussaint Louverture e a Revolução de São Domingos* (2000), de Cyril Lionel Robert James.

demandasse um extenso contingente de força de trabalho. Isso resultou, em primeira medida, em um processo imediato de trabalho escravo para servidão, mas, em um segundo momento, na expulsão de um grande contingente de pessoas para as cidades. Como aponta Sodré:

E aqui voltamos à saída que faz desembocar o trabalho escravo na servidão. Quando a princesa Isabel assinou o decreto libertador, havia ainda no Brasil cerca de 700.000 escravos. Aquele decreto vinha muito mais sancionar uma situação de fato, para a qual apresentava a única saída, do que criar condições para a abertura de uma fase nova. [...] Em condições normais, a transformação do trabalho escravo em trabalho livre resultaria no aproveitamento dos escravos, que seriam transformados em trabalhadores assalariados. Ora, isto não ocorreu. Nas condições brasileiras do tempo, não poderia ocorrer. A estrutura econômica estava ainda tão profundamente onerada pela herança colonial que se apresentava impreparada para o estabelecimento do trabalho assalariado. Enquanto o problema fundamental, que era o da terra, permanecesse intocado, o do trabalho sofreria um inevitável retardo. A massa escrava disponível, em 1888, tende a dois destinos, de vez que a propriedade territorial permanece nas mesmas condições: — a área de servidão ou semi-servidão, que pode ser a mesma em que vigorava, até então, o regime de trabalho escravo; — a área urbana, onde vai constituir uma sobra humana marginalizada pelas condições locais (SODRÉ, 1963, p. 252).

Essa condição de servidão ou semi-servidão, assim como a massa humana marginalizada, constituem as seguintes classes sociais de ex-escravos: 1) No campo, temos uma grande gama de camponeses pobres – sem terras, ou com pouca terra, somente capazes de subsistir sob a dívida do grande latifundiário, que lhes condiciona a um trabalho por dívida. 2) Nas cidades, um grande contingente apto de trabalhadores desempregados, que constituem uma massa marginalizada, passa em grande categoria ao *lumpemproletariado* – uma categoria arruinada, que reúne três grandes grupos, desde os aptos ao trabalho e desempregados, aos traficantes e demais criminosos, até os completamente inaptos, como os dependentes químicos.

Nos debruçaremos sobre cada uma das categorias nesse momento, mas antes cabe reafirmar que esta percepção acontece em todas as colônias e semicolônias. Em suma, o que acontece é que a mudança por decreto libera a grande gama de trabalhadores, mas, sem o desenvolvimento industrial das colônias, estes trabalhadores ficam totalmente desesperados e sem emprego.

Fanon inclusive aponta que, nas colônias, o proletariado industrial constitui um corpo mais individualista – ao contrário dos países imperialistas – e que nesse âmago oscilam com o grande contingente do exército de reserva, como concebe:

Na realidade, a análise racional da sociedade colonizada, se tivesse sido praticada, lhes mostraria que os camponeses colonizados vivem num meio tradicional cujas estruturas permaneceram intactas, enquanto nos países industrializados esse meio tradicional é que foi rompido pelo avanço da industrialização. É no seio do proletariado embrionário das colônias que encontramos comportamentos individualistas. Abandonando o campo onde a demografia coloca problemas insolúveis, os camponeses sem terra, que constituem o lumpemproletariado, fogem para os centros urbanos, amontoam-se em favelas e tentam infiltrar-se nos portos e cidades nascidos da dominação colonial. As massas camponesas continuam vivendo numa situação de imobilidade, e o número excessivo de bocas não tem outro recurso a não ser emigrar para as cidades. O camponês que não se desloca defende obstinadamente suas tradições e, na sociedade colonizada, representa o elemento disciplinado, cuja estrutura social permanece comunitária (FANON, 2022, p. 109).

O camponês que Fanon coloca enquanto um *lumpemproletariado*, disciplinado, consiste em uma massa arruinada. Todavia, seu conceito mais aproximado não é uma generalização de campesinato, mas, sim, o campesinato pobre especificamente: totalmente sem-terra ou com pouca terra, que em geral adquire um modo de vida comunitário imediato, em que encontra seu meio de resistência e sobrevivência com o trabalho no campo.

Há também o camponês médio, em que adquire um tanto de terra. Este não se difere muito do camponês dos países industrializados, em que seu comportamento individualista se desfralda a proteger sua propriedade privada, mas sua produção é totalmente arrendada pelos grandes latifundiários.

Tais definições são clarificadas por Mao Zedong, nas obras de análise das classes sociais na china:

Aqui, por semi-proletariado entendemos: 1. a esmagadora maioria dos camponeses semi-proprietários; 2. os camponeses pobres [...]. A esmagadora maioria dos camponeses semi-proprietários e os camponeses pobres formam uma massa rural enorme. [...] Embora a maioria esmagadora dos camponeses semi-proprietários e os camponeses pobres constituam o semi-proletariado, essas duas categorias, tomadas em conjunto, dividem-se ainda, segundo a situação econômica, nas camadas superior, média e inferior. (MAO, 1975, p. 15)

O campesinato pobre e os semi-proprietários são, por necessidade histórica, uma classe atrasada. Entretanto, em países colonizados, o capitalismo é tardio e toda a estrutura econômica é dependente. Não é possível dizer que a estrutura que se forma é plenamente capitalista, mas não encontra correspondência total no feudal clássico; o que existe é uma concreta manutenção das relações de servidão.

O campesinato arruinado, que não tem mais a relação direta com a terra na forma da propriedade coletiva – ou enquanto escravo, como propriedade de outrem

–, agora está lançado à necessidade de manter a si mesmo, ou seja, de prover viveres. Mesmo aquele que ainda adquire um pedaço de terra pequeno mal consegue um sustento diante daquilo, não conseguindo comprar gado, ou obter dinheiro para o grão. Assim, necessariamente se lança, devido a seu custo de vida, a trabalhar para o campesinato rico ou mesmo latifundiários, assim como incursões nas cidades, tentando alcançar uma renda extra. Tal relação é especificada primeiramente por Lenin na tradição marxista:

Onde ir buscar dinheiro? É preciso procurar “rendas adicionais”. O camponês com um só cavalo, tal como o que não tem cavalos, só com as “rendas adicionais” consegue ir sobrevivendo. E o que significa isso? Significam trabalhar para outros, trabalhar a troco de um salário. Significam que o camponês com um só cavalo semideixou de ser proprietário e se tornou um assalariado, um proletário. É por isso que se chama a esses camponeses semiproletários. [...] Quem trabalha na construção das ferrovias? quem é que é espoliado pelos empregadores? quem é que vai para o corte e transporte fluvial de madeira? quem é que trabalha como assalariado agrícola? quem é que se emprega como jornaleiro? quem é que executa o trabalho não especializado nas cidades e nos cais dos portos? São os pobres do campo. São os camponeses sem cavalos ou com um só cavalo (LENIN, 1981, p. 164).

O campesinato nesse sentido não é absorvido pelo maquinário industrial e não se conforma enquanto proletariado. Mantém sua vida no campo e seu trato com a terra, assim como a dependência do velho latifúndio. Não está totalmente arruinado, mas não consegue desenvolver uma vida mínima e seus viveres se encarecem para manutenção de sua família ou mesmo da pouca terra que ainda tem.

Ao observar esses fenômenos nas colônias, Fanon aponta que esse campesinato na verdade estaria em uma categoria ainda mais arruinada, a do lumpemproletariado:

Na verdade, a insurreição, que partiu do campo, vai penetrar nas cidades pela fração do campesinato bloqueado na periferia urbana, aquela que ainda não conseguiu encontrar no sistema colonial um osso para roer. Os homens que foram obrigados, pela crescente população rural e a expropriação colonial, a abandonar a terra da família orbitam incansavelmente as diferentes cidades, na esperança de mais cedo ou mais tarde terem permissão para entrar. É nessa massa, é nesse povo das favelas, no seio do lumpemproletariado, que a insurreição vai encontrar sua ponta de lança urbana. O lumpemproletariado constitui uma das forças mais espontâneas e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado (FANON, 2022, p. 126).

É importante ressaltar que o lumpemproletariado mencionado por Fanon não deve ser confundido com o campesinato em geral. O lumpemproletariado é

constituído por uma classe arruinada de camponeses que perderam completamente sua relação com a terra, bem como seus meios de produção próprios – as ferramentas de trabalho. Essa classe se encontra na impossibilidade de viver no campo, arrastando toda a família para as cidades e se instalando nas regiões mais marginalizadas.

O lumpemproletariado se constitui enquanto classe arruinada de camponeses que, sem terra, não conseguem se constituir nem por meio do trabalho para terceiros (ingressando no semiproletariado), nem por meio da obtenção de uma pequena terra para coexistir com a miséria de seus iguais (semiproprietários arruinados). O único meio disponível para essa classe é se lançar completamente nas pouco industrializadas cidades coloniais. Esse é o grande contingente urbano das cidades coloniais e, assim, surgem as classes sociais mais numerosas, como o semiproletariado no campo e na cidade, bem como as classes arruinadas do lumpemproletariado⁵⁰.

Em um retorno à obra *O 18 de Brumário* (2011), encontramos em Marx uma definição mais concreta do que seria o lumpemproletariado e também a complexidade de definir suas características. Sua constituição geral é composta por aqueles que são incapazes de prover seu próprio sustento amplamente, sendo uma massa bastante indefinida e desestruturada. Sua origem geralmente consiste em camponeses arruinados e expulsos para a cidade, ou mesmo a pequena burguesia, quando degenerada em boemia:

⁵⁰ Uma importante distinção que Marx faz é a da Lei Geral, Absoluta, da acumulação capitalista que, em determinadas circunstâncias, encontra variações. Uma delas ocorre nas colônias, onde a ampliação substancial do lumpemproletariado se dá devido a essas populações não estarem inseridas na massa relativa de trabalhadores aptos, mas sim na exceção dos países de capitalismo desenvolvido. Essa lei geral implica que, quanto maior for a riqueza social, maior será o exército industrial de reserva. Ou seja, o pauperismo, que é o sedimento mais baixo da população, ocupando principalmente a categoria de desempregados, órfãos e aqueles arruinados pela indústria, que permanecem como classe trabalhadora (Marx, 2017, p. 719).

Marx destaca a condição dentro do exército de reserva de *faux frais*, que são os custos mortos da produção capitalista, ou seja, os trabalhadores inaptos que a própria produção capitalista, em sua condição miserável, vai gerando cada vez mais. Esses custos são jogados pela própria produção capitalista cada vez mais nas costas das camadas trabalhadoras, sem qualquer tipo de assistência e auxílio.

É importante diferenciar essa camada de pessoas pobres, do que seria o lumpemproletariado e seus derivados, que se dividiriam em castas ainda mais específicas. Marx inclusive frisa a abstração dessa classe, elencando vagabundos, delinquentes, prostitutas, apartados desse pauperismo social (MARX, 2017, p. 791). Entendendo essa abstração dessa lei geral, é possível afirmar que a particularidade na colônia é que nesse meio há uma diminuição do exército de reserva, condicionando todos aqueles que saem do meio rural diretamente para a condição de lumpemproletariado, sem qualquer forma de incorporação pela indústria, que não existe nesse contexto.

Essa sociedade data do ano de 1849. Sob o pretexto da instituição de uma sociedade beneficente, o lumpemproletariado parisiense foi organizado em seções secretas, sendo cada uma delas liderada por um agente bonapartista e tendo no topo um general bonapartista. Roués [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, lazzaroni [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, maquereaux [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam la bohème [a boemia]; com esses elementos, que lhe eram afins, Bonaparte formou a base da Sociedade 10 de Dezembro. Era “sociedade beneficente” na medida em que todos os seus membros, a exemplo de Bonaparte, sentiam a necessidade de beneficiar-se à custa da nação trabalhadora (MARX, 2011, p. 91).

O *lumpem* na particularidade francesa chegou a ser utilizado de forma organizada por Louis Bonaparte, o que exatamente só desvela a possibilidade enquanto classe. Existe um mínimo de unidade, que pode ser utilizada organizacionalmente, este que é o coletivo mais destroçado da sociedade capitalista, como bem aponta Marx n’*O 18 de Brumário*.

Nas colônias, todo o contingente de pessoas arruinadas, incapazes de tomar qualquer posição enquanto campesinato e sem indústria para recorrer à sua força de trabalho, necessariamente se alia a organizações e formas coletivas de vida que tomam um caráter social em primeiro momento, mas logo passam a ter plenamente o caráter de banditismo. Tal como Mao Zedong define:

Existe também um numeroso lumpen-proletariado, composto de camponeses que perderam as suas terras e de operários-artesãos sem trabalho. São os elementos mais instáveis da sociedade. [...] A atitude com relação a esse grupo constitui um dos problemas difíceis que se apresentam à China. Tais indivíduos são capazes de lutar com a maior coragem, mas são propensos a ações destrutivas. Conduzidos de maneira correta, podem converter-se numa força revolucionária (MAO, 1975, p. 18).

Na definição de Mao Zedong temos uma aproximação ainda mais concreta da conceitualização fanoniana, os camponeses que são arrancados e expulsos de suas terras, assim como os operários-artesãos que não mais conseguem exercer nenhuma profissão. Estes que estão ao completo relento compõem junto ao semi-proletariado a maior classe nas colônias.

Tais indivíduos lutam com maior coragem, pois são legados ao banditismo social e para eles a resistência é concatenada com a luta de forma armada, através da violência. Este é o meio que essa classe aprendeu todos seus modos de vida.

No Quênia, nos anos que antecederam a revolta dos Mau-Mau, vimos as autoridades coloniais britânicas multiplicarem as medidas de intimidação contra o lumpemproletariado. Forças policiais e missionários coordenaram seus esforços, nos anos de 1950, para responder como convinha ao enorme afluxo de jovens quenianos vindos do campo e das florestas e que, não conseguindo se colocar no mercado de trabalho, roubavam, entregavam-se a vidas dissolutas, ao alcoolismo etc. A delinquência juvenil nos países colonizados é produto direto da existência do lumpemproletariado. De forma semelhante, no Congo foram tomadas medidas draconianas em 1957 para devolver ao campo os "jovens bandidos" que perturbavam a ordem estabelecida. Campos de reinserção foram abertos e entregues às missões evangélicas sob a proteção, obviamente, do Exército belga (FANON, 2022, p. 126).

Para essa grande massa que surge nas colônias, o destino de infiltração nos meios periféricos é legado a uma vida desregrada e violenta, que condena todos à violência sistematizada. Esse jovem legado ao banditismo encontra um meio social propício e é forjado no combate às próprias forças do Estado. Nesse meio, elas não o combatem somente enquanto classe, mas enquanto sujeito, pois ele não se identifica enquanto classe trabalhadora e está arruinado enquanto campesinato. Sua primeira tentativa é a organização desse banditismo social, que também é reprimido. Dessa forma, ele ainda alimenta um egoísmo próprio do lumpemproletariado, mas para o colonizado é meio de sobrevivência: a combatividade ao Estado.

Simplesmente não há indústria para tanto corpo de trabalho. Nas potências imperialistas europeias, a transição do modo de produção feudal necessariamente obrigou o desenvolvimento da indústria, e isso fez aumentar gradualmente a população mediante a Lei Geral de Acumulação, que criou um exército de reserva legado ao pauperismo. Nas colônias, por outro lado, a grande massa de trabalhadores desempregados sem profissionalização já é jogada ao pauperismo e de lá pouco pode fazer para contornar.

Neste sentido, para Fanon, o mercado de trabalho acaba sendo exatamente um "privilegio", fazendo com que o proletariado urbano seja uma classe, do ponto de vista fanoniano, bastante privilegiada e que, nesse seu privilégio egoísta, tenta fazer a manutenção dessa sua condição.

4.2.3 O problema fanoniano com o proletariado

O pensador martinicano abre uma polêmica com os marxistas em relação ao proletariado enquanto vanguarda da classe. Ao menos nas primeiras reflexões, o filósofo volta-se para a crítica da concepção do proletariado nas colônias, não

desmerecendo-o enquanto caráter revolucionário, mas colocando sua proporção como segundo aspecto a ser trabalhado. *Os condenados da terra* (2022), dessa forma, torna-se um livro para buscar exatamente a forma de organicidade dessa nova vanguarda:

No plano da tática política e da História, a libertação das colônias levanta um problema teórico de importância capital na época contemporânea: quando se pode dizer que a situação está madura para um movimento de libertação nacional? Qual deve ser sua vanguarda? Como as descolonizações assumiram formas múltiplas, a razão hesita e se priva de dizer o que é uma descolonização verdadeira e uma descolonização falsa. Veremos que, para o homem engajado, é urgente decidir os meios, a tática, ou seja, a conduta e a organização. Fora isso, não há senão voluntarismo cego, com os riscos terrivelmente reacionários que comporta (FANON, 2022, p. 55)

Efetivamente, não somente para a libertação das colônias, mas para todos os processos de libertação em torno do mundo. Compreende-se que o capitalismo e suas opressões circundantes são amarras para as massas. Para todo aquele dedicado à luta pela libertação, tais questionamentos devem estar na ordem do dia. As diversas formas que o processo de descolonização assume implicam que há de fato particularidades, mas a existência destas implica uma lei geral, que por si mesma é a própria luta para deslocalizar.

O que Fanon tenta elencar é também um entendimento desta lei geral. É a compreensão de que o modo atrasado de produção faz com que o proletariado seja demasiado pequeno para ser a vanguarda da classe, ou ao menos o foco de propaganda inicial dos partidos nacionais ou comunistas:

A fraqueza dos partidos políticos não reside apenas no uso mecânico de uma organização que conduz a luta do proletariado no seio de uma sociedade capitalista altamente industrializada. No plano limitado do tipo de organização, inovações e adaptações deveriam ter sido criadas. O grande erro, o vício congênito da maioria dos partidos políticos nas regiões subdesenvolvidas, foi, segundo o esquema clássico, terem se dirigido prioritariamente aos elementos mais conscientes: o proletariado das cidades, os artesãos e os funcionários públicos, ou seja, uma parte ínfima da população, que não representa mais do que 1%. Embora esse proletariado compreendesse a propaganda do partido e lesse a literatura produzida por esse órgão, estava muito menos preparado para seguir as eventuais palavras de ordem da luta implacável pela libertação nacional (FANON, 2022, p. 106).

Esta é, sem dúvida, uma percepção importante, mas não é puramente fanoniana e não necessariamente implica em um não entendimento do proletariado enquanto vanguarda da classe. A forma como o campesinato é a principal classe no

eixo da revolução agrária e democrática é entendida pelos marxistas ortodoxos dessa forma mesmo. A crítica de Fanon centra-se essencialmente na forma com que a organização de tipo revolucionário busca a mobilização fabril, renegando as demais. Fanon defende uma linha de massas mais amplas que parte da contradição principal, que seria eliminar os resquícios feudais.

Por isto, a ordem do dia para o autor está na revolução agrária e, conseqüentemente, na organização do campesinato. Essa percepção está longe de ser somente de Fanon. A tradição marxista ortodoxa, encabeçada por Mao Zedong em seu tempo, trazia a organização camponesa como central para o desenvolvimento da revolução democrática. Os camponeses, que tinham a tarefa pendente de eliminar os resquícios feudais, assumem um caráter de vanguarda e encabeçam a revolução agrária para varrer os resquícios feudais:

Representando setenta por cento da população rural, essa grande massa de camponeses pobres constitui o suporte das associações camponesas, a vanguarda na liquidação das forças feudais, e é o pioneiro glorioso que executa a grandiosa tarefa revolucionária que tinha ficado por cumprir há muitos anos. Sem a classe dos camponeses pobres (esses mesmo que os nobres chamam “pés-descalços”), não teria sido possível chegar-se à situação revolucionária que existe atualmente no campo, nem derrubar os déspotas locais e os maus nobres e concluir a revolução democrática (MAO, 1975, p. 43).

Neste sentido, mesmo a polêmica fanoniana contra o proletariado é situacional, assim como a de Mao Zedong. O que se apresenta é simplesmente um estágio ou, melhor dizendo, uma etapa da revolução democrática em desenvolvimento, que consiste em aprofundar os interesses da revolução em torno de destruir as velhas opressões feudais. Entretanto, quando a agressão imperialista se torna armada e direta, tal como no caso da França com a Argélia, dos Estados Unidos com o Vietnã, ou mesmo da agressão japonesa à China, parte da velha força feudal que governa o país assume um caráter provisoriamente progressista na luta de libertação nacional. Dessa forma, a guerra no campo passa para uma guerra de defesa nacional contra um invasor externo, unido contra muitas frentes.

As forças camponesas agora incorporam a principal força revolucionária nessa etapa e processam também nesse período a importante experiência de domesticar as forças feudais, pois não mais vão se submeter à opressão latifundiária:

Como toda a sociedade dividida em classes e por antagonismos de classe, nossa sociedade evoluía e desenvolvia-se através de lutas encarniçadas, principalmente entre classe feudal e camponeses. O exército do Estado feudal era também no nosso país um instrumento nas mãos da classe feudal para manter sua dominação. Tinha por função interna a repressão do povo, essencialmente dos camponeses e, por função externa, a luta contra a agressão estrangeira e a invasão dos demais países. Quando se exacerbavam os antagonismos de classe no seio da nação, geralmente em épocas em que não havia agressão estrangeira, os camponeses, que possuíam um espírito revolucionário e democrático bastante elevado, organizavam suas próprias forças armadas para eclodir insurreições e motins contra os feudais vietnamitas. Levanta-se aqui uma questão importante que não será tratada no quadro desta obra (GIAP, 2018, p. 62).

O colonizado essencialmente compartilha a questão agrária como sua contradição central; e, para ele, é o dever histórico varrer esses resquícios. Mesmo enquanto agressão estrangeira em que o antagonismo entre a classe feudal e o campesinato arrefece por um inimigo maior, o campesinato disciplina a si mesmo e faz tremer o senhor feudal, que vê na força insurgente o que lhe aguarda.

Para a tradição marxista mais ortodoxa, que seguia a aplicação metodológica a partir de suas particularidades, o campesinato pobre é mais do que essencialmente revolucionário, sendo, então, a classe que vanguarda o primeiro estágio da revolução.

Esta percepção também não foge aos olhos de Fanon. Suas noções entendem que o campesinato é uma classe que está em um modo de produção anterior e, para o recorte mais empobrecido da classe, não há nada que possam perder. Mas os ganhos são muitos.

O proletariado, nos países coloniais e semifeudais, é uma classe bastante difusa, pouco disciplinada pela indústria praticamente inexistente. Lança-se principalmente nos serviços a metrópole.

Apontamos inúmeras vezes que, nos territórios coloniais, o proletariado é o núcleo do povo colonizado mais adulado pelo regime colonial. O proletariado embrionário das cidades é relativamente privilegiado. Nos países capitalistas, o proletariado não tem nada a perder, é eventualmente aquele que teria tudo a ganhar. Nos países colonizados, ele tem tudo a perder. Na verdade, ele representa a fração do povo colonizado necessária e insubstituível para o bom andamento da máquina colonial: condutores de bonde, motoristas de táxi, mineradores, estivadores, intérpretes, enfermeiros etc. São esses elementos que constituem a clientela mais fiel dos partidos nacionalistas e que, pelo lugar privilegiado que ocupam no sistema colonial, constituem a fração “burguesa” do povo colonizado (FANON, 2022, p. 106).

Por mais que Fanon reconheça o privilégio do proletariado, que representa uma pequena fração no meio colonial, ainda para o pensador compete que o

proletariado é um colonizado. Desta forma, também fazemos valer o seu entendimento de que o proletariado é, em suma, "embrionário" nas cidades; pois, mesmo em suas relações trabalhistas, ainda está fortemente alicerçado por regimes de trabalho semi-servi, em que a dívida cumpre um papel de aprisionamento e empobrecimento.

Os demais componentes da classe, que se aproximam dos outros estratos sociais, se são nativos, ainda assim são fortemente afetados pela forma como o desenvolvimento econômico se passa. Relacionam-se com as demais camadas sociais no que diz respeito às suas demandas econômicas gerais, mas nutrem um profundo medo de perder seu espaço. Unem-se a partidos políticos e absorvem sua propaganda de forma muito mais sintomática, pois a unificação em torno do agressor externo é também uma permissão a estes de libertação. Neste sentido, mesmo esse colonizado é um esclarecido mediante ao cabresto econômico que o colonizador lhe impôs:

Embora os efetivos do proletariado industrial moderno sejam reduzidos, é ele quem representa as novas forças de produção e constitui a classe mais progressiva da China moderna, tendo-se transformado na força dirigente do movimento revolucionário. [...] Isso é-lhe possível: primeiro, pela sua concentração, nenhum outro grupo pode rivalizar com ele nesse plano, e, segundo, porque os operários da indústria encontram-se numa situação econômica extremamente penosa. Estão privados de meios de produção, não dispõem mais do que dos seus próprios braços e não têm qualquer esperança de enriquecer, encontrando-se, ademais, submetidos a um tratamento ferocíssimo por parte dos imperialistas, dos caudilhos militares e da burguesia. Essa a razão por que se mostram particularmente capazes para a luta (MAO, 1975, p. 19).

A classe, mesmo em menor quantidade, concentra um grande potencial revolucionário. Nela que reside a direção para os comunistas. A única coisa a ser moldada é a forma como essa parte da classe é trabalhada e como é organizada. Seu desprendimento de força é insurrecional e dirigente, mediante o cerco da cidade pelo campo.

Esta noção é bastante clara para Fanon. O que o pensador apresenta não é uma oposição à tese do proletariado enquanto dirigente, mas uma definição em torno da particularidade do proletariado nas colônias. Este, quando organizado sob a bandeira da libertação nacional, assume a tarefa com tanto ânimo e força que pode não só parar a economia colonial, mas varrer todo o histórico monte de opressões que foi acumulado:

Definindo-se com mais precisão a fase decisiva da luta de libertação, alguns sindicalistas nativos decidirão criar sindicatos nacionais. A antiga associação, importada da metrópole, será maciçamente abandonada pelos autóctones. Essa criação sindical é um novo elemento de pressão sobre o colonialismo por parte das populações urbanas. Dissemos que o proletariado nas colônias é embrionário e representa a fração mais favorecida do povo. Os sindicatos nacionais nascidos na luta organizam-se nas cidades e seu programa é antes de tudo um programa político, um programa nacionalista. Porém esse sindicato nacional nascido no decorrer da fase decisiva do combate pela independência é, na verdade, a arregimentação legal dos elementos nacionalistas conscientes e dinâmicos. [...] Durante a fase colonial, as formações sindicais nacionalistas constituem uma força de ataque espetacular. Nas cidades, os sindicatos podem a qualquer momento imobilizar ou pelo menos travar a economia colonialista (FANON, 2022, p. 118).

Eis aqui o extrato exato da tomada da direção por parte do proletariado pelo pensamento fanoniano, que é o início da luta armada. Para o pensador, somente o dinamismo da guerra é capaz de despertar a consciência e moldar de forma objetiva a mente do proletariado colonizado. Ou seja: para o proletariado nas colônias, somente a guerra pode lhe esclarecer.⁵¹

4.3 PARA O COLONIZADO, “PENSAR” SIGNIFICA “LUTAR”

Toda essa explanação leva ao entendimento de que a possibilidade do sujeito colonizado pensar está centrada na mudança de sua condição econômica. Mesmo para Kant, em que certas categorias de sujeitos encontram limitações por estarem em “grupos separatistas”, a centralidade de todos esses aspectos se dá na possibilidade da independência econômica.

Consiste em uma profunda despersonalização que ocorre ao colonizado, a qual só pode ser remediada mediante à violência. Caso contrário, o colonizado tentará se aproximar ainda mais do branco, abandonando e tentando abandonar cada vez mais suas próprias propriedades particulares:

Tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa. Não ignoramos que essa é uma das atitudes do homem diante do Ser. Um homem que possui essa linguagem e implicado por ela. Pode-se ver aonde

⁵¹ A questão de Fanon com o proletariado apresenta-se enquanto contradição, no sentido que se opõe ao aspecto de classe para si, ou seja, materialização em um partido, tal qual o Partido Comunista, não é incorreto o assumir que Fanon tem com os partidos e a negação do aspecto principal da contradição em um país semifeudal e semicolonial, mas sem dúvida, ao negar a vanguarda do proletariado em sua materialidade mais avançada, o Partido Comunista, ele abre uma polêmica com os marxistas.

queremos chegar: existe no domínio da linguagem uma potência extraordinária (FANON, 2020, p. 32).

Quando o negro, na tentativa de se constituir como sujeito, abdica de sua própria língua materna e adere à língua francesa, o colonizador passa a percebê-lo enquanto mais próximo do ideal do "homem verdadeiro", que é a imagem do próprio colonizador. Este processo implica numa renúncia à própria identidade cultural e na adoção de língua e cultura estrangeiras como forma de ascensão social e cultural, o que tem como consequência uma negação da própria história e tradição do povo colonizado.

Neste sentido, o sujeito é alienado de sua condição originária, sendo despido de sua humanidade. "Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe a permitir que o homem não seja mais um estrangeiro em seu ambiente, devo afirmar que o árabe, alienado permanente em seu país, vive num estado de despersonalização absoluta" (FANON, 2021, p. 93). Ou seja, a questão do sujeito centra-se na questão da alienação que retira o indivíduo de seu caráter de sujeito real e o despersonaliza, deixando-o em uma necessidade metafísica de ser o outro.

Essa mudança tem um sentido muito prático, pois parte da condição de brutalidade originária da violência colonial, sendo assim uma primeira dinâmica da despersonalização. Adquire-se uma disposição que, como é de caráter metafísico, busca um reconhecimento ao qual jamais consegue ter, pois a única flexão ao que é necessário desse negro que fala francês é seu trabalho e assim existe o desprezo. Essa forma de movimento nega, de modo geral, o próprio caráter particular do negro, que agora está personalizado e objetivado.

Para Fanon, a condição do negro⁵² está fortemente atrelada à linguagem, pois esta altera não somente a condição de sujeito que adquire uma nova dimensão de predicados, mas também a própria alteração do modo de ser que é expresso na superestrutura cultural:

De onde vem essa alteração da personalidade? De onde vem esse novo modo de ser? Todo idioma é uma forma de pensar, diziam Damourette e Pichon. E, para o negro recém-desembarcado, a adoção de uma linguagem

⁵² Embora a investigação de Fanon seja explicitamente sobre os negros antilhanos em um caráter de honestidade intelectual, pois reflete a sua origem (FANON, 2020, p. 28), aqui, suas conclusões gerais serão tomadas por universais, não só para negros, mas para todos os povos colonizados que foi imposto uma racialização, tal qual a relação na Indochina antes exposta. É a compreensão da universalidade da questão colonial, que podemos de fato dimensionar as particularidades presentes nela.

diferente daquela da coletividade que o viu nascer revela um deslocamento, uma clivagem (FANON, 2020, p. 39).

O colonizado é violentamente arrancado de sua comunidade originária, é forçado a mudar seu modo de pensar por necessidade de existir. A expressão da violência é necessariamente, para ele, seu novo modo de ser. Agora é somente um objeto e a propriedade de outrem.

A expressão desse problema é analisada também por outros autores pós-coloniais como a autora indiana Gayatri Spivak, a qual fundamenta o modo como o desenvolvimento e a adequação dessa linguagem nas colônias, tem a intenção de inserir o subalterno na dependência econômica ocidental:

A partir de uma crítica aos esforços atuais do Ocidente para problematizar o sujeito, em direção à questão de como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental [...]. A produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente (SPIVAK, 2010, p. 20).

A forma como a produção intelectual ocidental serve aos interesses econômicos colonialistas é algo abordado por Fanon. A grande questão em torno disso é que os subalternos são representados de forma despersonalizada, deixando sua constituição original comunitária e aderindo à cultura do colonizador. Em primeira instância, isto se dá através da linguagem colonial, como o francês na Martinica de Fanon e o inglês e uma forma de sânscrito "superior" na Índia de Spivak.

A educação dos sujeitos coloniais complementa sua produção dentro da lei. Uma consequência de se estabelecer uma versão do sistema britânico foi o desenvolvimento de uma separação incômoda entre a formação disciplinar em estudos sânscritos e a tradição nativa – agora, alternativa – da “alta cultura” sânscrita (SPIVAK, 2010, p. 51).

Efetivamente, a cultura do colonizador passa a ser o centro de desenvolvimento na vida do colonizado. Sua identidade passa a ser a inalcançável do colonizador e, para o colonizado, levanta-se uma muralha ainda maior. É incapaz de esclarecer a si mesmo, pois não encontra correspondência de identidade naquele meio; não vê no outro uma correspondência humana, mas somente um estranho.

Para o colonizador manter seus lucros, a implementação do regime colonial deve pôr a cultura do colonizado e sua existência em uma agonia constante, como se fosse um aviso para o indivíduo. O colonizado não é mais capaz de

esclarecimento, pois seu pensamento foi completamente acorrentado e dele só pensa o que o colonizador pensa sobre ele.

A implantação do regime colonial, contudo, não ocasiona a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica ressalta que o fim desejado é mais a agonia constante do que o desaparecimento total da cultura preexistente. Essa cultura, outrora viva e aberta ao futuro, se fecha, paralisada pelo estatuto colonial, esmagada pela carga da opressão. Ao mesmo tempo presente e mumificada, ela depõe contra seus membros. Na verdade, ela os define para sempre. A mumificação cultural acarreta uma mumificação do pensamento individual. A apatia tão universalmente notada nos povos coloniais é apenas a consequência lógica dessa operação (FANON, 2021, p. 72).

O conceito de esclarecimento é fundamental na discussão acerca da condição do colonizado e sua relação com a cultura do colonizador. Enquanto para o europeu adentrou-se a justa fase do esclarecimento, para o colonizado todas as luzes foram apagadas e sua identidade coletiva foi mumificada. O indivíduo não pode expressar nada que não o marque para a violência, pois a cultura do colonizador é o centro de desenvolvimento na vida do colonizado. Sua identidade passa a ser inalcançável, levantando-se uma muralha ainda mais alta. O colonizado não mais é capaz de esclarecimento, pois seu pensamento foi completamente acorrentado e só é possível pensar o que o colonizador pensa sobre ele.

A relação entre a cultura do colonizador e a condição do colonizado é tema de extensa reflexão na literatura crítica pós-colonial. A produção intelectual ocidental tem servido aos interesses econômicos colonialistas, despersonalizando a constituição original comunitária dos subalternos e alienando-os de suas origens autóctones.

Para o colonizado, a questão cultural é fundamental no entendimento do processo de dominação, pois a suspensão do *ethos* completo de um povo para a implementação de outro é a forma de tornar estrangeiro um cidadão em seu próprio país, impondo-lhe uma língua e hábitos estrangeiros como norma. Essa imposição desenvolve no sujeito uma completa nova natureza, na qual ele não se sente parte e essencialmente é alienígena.

Segundo Kant, “os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo” (KANT, 2018, p. 104). Essa afirmação revela a visão etnocêntrica e racista que permeia a produção intelectual ocidental. Para Frantz Fanon, a acusação de inércia frequentemente dirigida ao “nativo” é o cúmulo da desonestidade (FANON, 2021, p. 72). Como afinal poderia o nativo

apreciar as artes do colonizador ou mesmo se dispor para suas produções? Para o colonizado destruído, há somente o ódio e a violência expressos por aquela cultura, aquela língua. Nesse contexto, nenhum sentimento está acima do ridículo, pois tal sentimento não está na língua materna, está em francês, inglês, espanhol, português e tantos outros dialetos, que distinguem muito pouco do som de uma bala de canhão.

A cultura do colonizador é imposta como norma, apagando a identidade coletiva do colonizado e desenvolvendo nele uma nova natureza, na qual ele não se sente parte e é essencialmente alienígena. Essa imposição cultural e linguística afeta profundamente a capacidade do colonizado de se expressar e de se reconhecer como humano, gerando uma relação de ódio e violência que permeia a dinâmica colonial.

Consequentemente, a posição do sujeito nesta dinâmica de violência é a luta de libertação, para recolocar em ordem a questão nacional e a identidade cultural de um povo. Para isso, o revolucionário soviético, contemporâneo de Fanon, Josef Stalin⁵³, fez algumas importantes contribuições dentro do campo do marxismo ortodoxo, tratando principalmente de desenvolver essa questão nacional, cultural e racial de modo prático na União Soviética:

É claro, pois, que não existe em realidade nenhum traço distintivo único de nação. Existe uma soma de traços distintivos, dos quais, comparando umas nações com outras, se destacam com maior relevo este (o caráter nacional), aquele (o idioma) ou outro (o território, as condições econômicas). A nação representa a combinação de todos esses traços, tomados em conjunto (STALIN, 1946, p. 19).

Uma nação é concretamente a soma destas características comunitárias, que podem unir um ou mais grupos originários em uma forma de comunidade psicológica

⁵³ Reconhecemos aqui possíveis contradições em utilizar Stalin: é de fato uma figura controversa, assim como a grande parte dos revolucionários. Todavia, a abordagem metodológica adotada por Fanon é Marxista-Leninista e nela consiste a reivindicação no campo teórico de Stalin, assim como reconhecer sua importância qualitativa durante a Guerra Mundial Antifascista e o próprio Congresso de Baku. Mesmo dentro da historiografia contemporânea, existe um profundo debate sobre a figura, o que não retira dela o caráter prático histórico que claramente na época de Fanon era de vanguarda na luta mundial, fora a grande influência que havia feito a figuras como Mao Zedong e Ho Chi Mihn que, como demonstrado anteriormente. Para o revolucionário chinês, “de modo geral, todos os comunistas com a aptidão requerida devem estudar a teoria de Marx, Engels, Lenin e Stalin, a nossa história nacional, bem como a situação e as tendências do movimento atual” (MAO, 1975, p. 332). Para maior aprofundamento no debate, sugiro a obra *A Atualidade de Stalin* (2021), de Scarmeloto, a qual localiza em documentos e eventos históricos o debate na historiografia contemporânea. Ou sua biografia mais recente e científica *Stalin Passage to Revolution* (2020), de Ronald Grigor Suny.

– ou “na comunidade de cultura, é, pois, outro dos traços característicos da nação” (STALIN, 1946, p. 13). Destarte, formando um grande conjunto cultural. Fanon caminha nesse conjunto de combate da percepção metafísica de um destino da nação, voltando-se a compreender que a questão nacional é essencialmente uma questão de luta de libertação para desenvolvimento econômico-cultural, não meramente abstração.

Não há destino comum entre as culturas nacionais senegalesa e guineana, mas destino comum entre as nações guineana e senegalesa dominadas pelo mesmo colonialismo francês. Se quisermos que a cultura nacional senegalesa se assemelhe à cultura nacional guineana, não basta que os dirigentes dos dois povos decidam colocar os problemas em perspectivas vizinhas: problema da libertação, problemas sindicais, problemas econômicos (FANON, 2022, p. 235).

A cultura nacional dos povos dominados só poderá ser desenvolvida mediante uma compreensão aprofundada dessas questões. Para o colonizado despersonalizado, aprender a língua do estrangeiro significa almejar tornar-se parte daquela comunidade política-cultural, ou seja, uma nação. No entanto, em seu caráter de colonizado, ele não se identifica como parte psicológica ou econômica daquela nação, pois nele reside o caráter de colonizado. O colonizador, por sua vez, não o reconhece como tal, exige apenas o seu trabalho. É possível, portanto, adentrar na questão do reconhecimento.

Ao analisarmos as políticas de Estado da União Soviética e do programa dos sociais-democratas, torna-se evidente a importância da questão linguística no processo de construção da identidade nacional. A partir da luta de libertação, é possível retomar a identidade nacional que havia sido suprimida pelo colonizador. No entanto, a reconstrução da identidade cultural de um povo requer uma profunda luta cultural contra seus modos ideológicos. É somente através do combate desses velhos modos que se pode possibilitar a reabertura cultural de um povo.

Comovem-se com o fato de ser quase proibido, aos proletários das nacionalidades “estrangeiras” da Rússia, estudar no idioma materno, servir-se do idioma materno nas instituições sociais, estatais e outras? Em verdade, o fato é de comover! O idioma é uma arma de desenvolvimento e de luta. As diferentes nações têm línguas diferentes. O interesse do proletariado da Rússia exige que os proletários das várias nacionalidades da Rússia tenham o pleno direito de usar a língua em que possam, com maior facilidade, receber uma educação, língua com a qual possam lutar melhor contra seus inimigos nas assembleias, nas instituições estatais, sociais, etc. E essa é a língua materna (STALIN, 2021, p. 70).

O colonizado que está em seu total estado de despersonalização primeiramente busca uma identidade coletiva para reconhecimento. Esse é um dos primeiros motores revolucionários que o traz uma identidade. Agora é em si, sujeito com uma identidade nacional, disposto a romper com as amarras coloniais, como bem fala Fanon, em um texto para o *El Moudjahid*:

Foi sob a extraordinária pressão que se exercia sobre ele, excluindo qualquer possibilidade de evolução normal, que se fez a educação política do povo argelino. Baseada numa pedagogia revolucionária, essa educação constitui uma experiência original que desempenhará o papel determinante no futuro da Argélia (FANON, 2021, p. 44).

A violência é um elemento crucial na formação da identidade nacional de libertação, como ressalta Fanon. O traço característico da revolução, nesse sentido, é o ódio contra a brutalidade do colonizador. A libertação, portanto, é uma consequência direta da luta política. Os franceses, por outro lado, demonstram um desgosto nacionalista que não associam a Argélia como uma "colônia" rebelde, mas, sim, como uma parte integrante de seu próprio Estado, percepção que pode levar até mesmo os franceses mais progressistas a renegar seu caráter vanguardista e praguejar um ódio propagandeado contra os argelinos. Esse sentimento nacional nascido no "seio" colonial é frequentemente tomado com estranheza ou exotismo, conforme destaca Edward Said em seu livro *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente* (2007):

O crime era um oriental ser oriental, e um sinal acurado de como essa tautologia era comumente aceitável consiste no fato de que podia ser escrita sem nenhum apelo à lógica ou a à simetria mental do europeu. Julga-se mesmo não se natural qualquer desvio do que se considera serem as normas do comportamento oriental; assim, o último relatório anual de Cromer no Egito proclamava que o nacionalismo egípcio era uma "ideia inteiramente nova" e "uma planta de crescimento antes exótico que nativo". (SAID, 2007, p. 72)

Para o colonizador, o esclarecimento do colonizado é algo assustador e absurdo. O desenvolvimento de uma identidade nacional, por sua vez, é considerado perigoso e é nessa contradição que surge a possibilidade de existência do colonizado dentro do regime colonial. Para o colonizado, que se encontra totalmente despersonalizado e carente de identidade cultural, somente através da luta anticolonial é possível retomar parte dessa dignidade, suficientemente para se colocar em pé.

Nesse sentido, é possível reconhecer o grande aparato sistêmico de criação de um ódio de classe distinto, que não decorre de uma relação entre os subalternos. Embora o racismo de um proletariado branco em sua condição de branco exista, seria apenas um reflexo de toda a dimensão estrutural. Na prática, esse proletariado branco tem negado muito de sua identidade pela própria burguesia. Essa condição é compreendida claramente por Fanon:

O que é a África do Sul? Um caldeirão no qual 2530300 brancos espancam e confinam 13 milhões de negros. Se os brancos pobres odeiam os negros, não é porque, como Mannoni daria a entender, “o racismo é obra dos pequenos comerciantes e pequenos colonos que trabalharam muito, mas sem grande sucesso”. Não, é porque a estrutura da África do Sul é uma estrutura racista (FANON, 2020, p. 102).

Esse antagonismo é artificial e criado intencionalmente. O caráter do racismo, que é sem dúvida o principal meio com que a violência da situação colonial se manifesta, é notado em todas as experiências de opressão colonial, mesmo dentro da própria Europa, como bem nota Marx, em relação aos irlandeses:

O operário inglês comum odeia o operário irlandês como um concorrente que rebaixa seu nível de vida, sente-se a seu respeito, como um membro da classe dominante e se transforma precisamente por isso, em um instrumento de seus aristocratas e seus capitalistas *contra Irlanda*, com o qual se consolida um domínio que exercer sobre eles. Tem preconceitos religiosos, sociais e nacionais contra eles. Se comportam contra eles, mais ou menos como os brancos pobres com os negros nos antigos estados escravagistas da União norte-americana. O irlandês lhe paga na mesma moeda, vê nele ao mesmo tempo um cúmplice e um instrumento estúpido do domínio inglês sobre a Irlanda. A imprensa, o público, os periódicos humorísticos, em uma palavra, todos os meios que estão à disposição da classe dominante, mantém atizado e aumentam de forma artificial este antagonismo (MARX, 1979, p. 213)⁵⁴.

A forma da questão colonial se apresenta como uma opressão econômica que se desenvolve em opressão racial, servindo como aparato ideológico de repressão. O colonizado só é representado pelo colonizador e vive a violência cotidiana da opressão, assim como a precariedade da existência, tal como toda a massa trabalhadora. Para o colonizado, o antagonismo artificial é como um barril de pólvora. Essa é a violência que dita o ritmo das colônias, vestindo-se de máscaras de luta entre raças, mas fenomenicamente sendo a luta de classes. O turbilhão de pessoas que são jogadas na miséria compreende que foram colocadas na situação

⁵⁴ Essa questão também é apontada por Kant no *Metafísica dos Costumes* (2013), fundamentalmente em crítica a forma como a monarquia britânica restringe a liberdade da nação irlandesa através das justificativas religiosas.

de subalternos devido à guerra colonial constante em seu país, e, para responder a essa situação, somente a guerra de libertação nacional é uma opção viável:

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais nativas, que demoliu sem restrições os sistemas de referência da economia, os modos de aparência, de vestuário, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que decidindo ser a história em atos, a massa colonizada se estranhar nas cidades proibidas (FANON, 2022, p. 37).

Para o colonizado, a experiência da opressão colonial é constante e não há momentos de paz. Portanto, não é viável falar em seu esclarecimento por meio de uma constituição civil normal, visto que a própria normalidade é uma construção do regime colonial. O fim da guerra é um desejo do colonizado, mas a conclusão de uma guerra sempre resulta em um vencedor e um derrotado. Embora o invasor possua a superioridade militar, ele mesmo treinou o colonizado na luta armada, transformando a vida dos trabalhadores na colônia em uma constante batalha contra hostilidades. A violência é uma expressão do movimento que rompe com a estrutura colonial e dá lugar a uma nova forma de existência. Não se trata de resgatar a cultura pré-colonial, mas, sim, de expressar uma nova identidade que surge e amadurece com a violência enfrentada pelo regime colonial:

Mas voltemos a essa violência atmosférica, a essa violência à flor da pele. Vimos no desenvolvimento de sua maturação que muitas correias a seguram e levam até a porta de saída. Apesar das metamorfoses impostas pelo regime colonial nas lutas tribais ou regionalistas, a violência avança, o colonizado identifica seu inimigo, dá nome a suas misérias e joga nesse novo rumo toda a força exacerbada de seu ódio e sua cólera (FANON, 2022, p. 67).

Não há outra compreensão que a de inimigo. Esta é a primeira relação que o colonizado tem com o esclarecimento. Antes enquanto completamente despersonalizado, não podia compreender um pensamento se quer em sua mente, pois o pensamento estava na linguagem estrangeira. Depois de um amplo esforço para compreender cada uma das palavras, a primeira que foi absorvida na sua pele foi essa: inimigo.

Traçou assim o caminho para a libertação. Cabia unir-se às demais classes e constituir uma só frente, que avançaria sobre esse inimigo, visando a emancipação de toda nação. Cada uma das classes, seja a mais reacionária ou mais progressista, que caminhasse junto aos nacionalistas, poderia compartilhar dessa nova consciência, a que permite o colonizado se esclarecer e buscar a paz.

Mas se essa paz é por meio a guerra, do ponto de vista kantiano os fundamentos que ela inicia são ilegítimos. Inclusive o direito a restituir a colônia ao colonizador para Kant assume um caráter de legitimidade:

Mas, se ele prefere esta última, visto que a rebelião que o retirou de sua posse era injusta, o seu direito à mesma permanece intacto. Pertence, porém, ao direito das gentes a questão de saber se outras potências têm o direito de unir-se em uma aliança entre Estados em favor desse soberano infortunado, unicamente com o fim de não deixar impune aquele crime cometido pelo povo e impedir que subsista como escândalo para todos os Estados e, por conseguinte, de saber se estão autorizadas e convocadas a reconduzir com violência à sua antiga forma uma constituição que em qualquer outro Estado tenha sido estabelecida pela revolução (KANT, 2011, p. 129).

Novamente, Kant é apresentado como um ideólogo das classes dominantes, cuja defesa se concentra na propriedade e nos direitos do monarca, mesmo em face de quaisquer injustiças sofridas pelo povo. No entanto, sua postura em relação aos taitianos, caracterizados como povos "alegres e indolentes", é diferente, uma vez que considera obrigatório o contato desses povos com as "nações civilizadas" (KLEIN, 2013, p. 211).

Nesse sentido, é possível afirmar que, para o filósofo prussiano, a defesa do Estado europeu é crucial, sendo que apenas a guerra que implica a manutenção desse Estado é considerada justa. Kant defende que a ruptura de um modo de vida que não esteja atrelado à forma de vida europeia é uma ameaça à ordem estabelecida.

No entanto, apesar de Kant afirmar que o contato com as "nações civilizadas" é necessário para trazer humanidade aos taitianos, o pensador deixa uma brecha em seu argumento. Ao compreender que o valor do invasor está contido em sua violência ansiosa e irracional em busca de riquezas, pode-se questionar a justiça dessa invasão e nomeá-la como um ato selvagem. Nesse sentido, é possível entender que o colonizado, conduzindo o invasor à guerra para salvar sua humanidade, estaria na posição de guerra justa:

Mas, se quisermos que a humanidade avance para um estágio superior, se quisermos levá-la a um nível diferente daquele em que a Europa a revelou, então é preciso inventar, é preciso descobrir. Se quisermos responder às expectativas de nossos povos, é preciso buscar em outro lugar que não a Europa. Mais ainda, se quisermos corresponder à expectativa dos europeus, não devemos lhes devolver uma imagem, mesmo ideal, da sua sociedade e do seu pensamento, pelos quais eles experimentam, episodicamente, uma imensa náusea. Para a Europa, para nós mesmos e para a humanidade, camaradas, é preciso mudar completamente,

desenvolver um pensamento novo, tentar criar um homem novo (FANON, 2022, p. 327).

Neste contexto, é possível mencionar o trabalho de Fanon, que se propôs a resolver o problema da dominação colonial, questionando a ideia de que a dominação é justificada pela suposta superioridade cultural e moral dos colonizadores. Em vez disso, Fanon argumenta que a luta pela libertação é uma luta pela humanidade e que os povos colonizados devem se unir em uma luta comum contra seus opressores.

Consequentemente, a libertação do colonizado, mediada pela luta armada, encontra a brecha jurídica no avanço de toda a humanidade e, assim, recupera na história sua correspondência:

A história mostra que as guerras se dividem em duas categorias: justas e injustas. Todas as guerras progressistas são justas, e todas as guerras que impedem o progresso são injustas. [...] Como exemplo de guerra injusta temos a Primeira Guerra Mundial, onde as duas partes lutaram por interesses imperialistas, razão pela qual os comunistas do mundo inteiro se opuseram firmemente a ela. [...] A nossa guerra é sagrada e justa, é uma guerra progressista e tem paz como objetivo. O seu objetivo é a paz não apenas no nosso país, mas em todo o mundo, e não apenas uma paz temporária, mas, sim, uma paz perpétua (MAO, 2019, p. 75).

O colonizado empreende uma guerra justa com o objetivo da paz e, nesse momento, reestabelece sua condição enquanto sujeito. É capaz novamente de botar funcionar sua própria história enquanto nação, desenvolvendo sua identidade e passando a pensar sobre ela.

O engajamento de todo o povo dedica a formar uma nova cultura no meio dessa guerra, que é progressista, pois situa-se no seio das massas. A velha cultura autóctone é revisada em seus meios mais particulares e lhe retira somente o quinto-essencial que contribua para o desenvolvimento do novo modo de vida, pois agora o colonizado reestabelece o contato com os seus iguais e passa a estar novamente em um coletivo fortalecido, a nova nação revolucionária:

Acontece que, durante a luta de libertação, no momento em que o colonizado restabelece contato com seu povo, essa sentinela artificial vira pó. Todos os valores mediterrâneos, triunfo da pessoa humana, da clareza e do belo, tornam-se bibelôs sem vida e sem cor. Todos esses discursos aparecem como conjuntos de palavras mortas. Os valores que deveriam enobrecer a alma se revelam inutilizáveis, porque não têm relação com a luta concreta na qual o povo se engajou (FANON, 2022, p. 43).

O novo homem, que surge no corpo do colonizado, adquire sua personalidade mediante a luta de libertação nacional. Este se desenvolve já esclarecido na

compreensão da guerra. Para ele, somente os simbolismos relacionados a sua liberdade e o intenso combate que trava com o inimigo é que tem significado:

Mas voltemos ao combate singular entre colonizado e colono. Trata-se, como se vê, de franca luta armada. Os exemplos históricos são a Indochina, a Indonésia e, obviamente, a África do Norte. Mas o que não se deve perder de vista é que ela poderia ter acontecido em qualquer lugar, na Guiné ou na Somália, e ainda hoje pode eclodir em toda parte onde o colonialismo ainda pretende perdurar; em Angola, por exemplo. A existência da luta armada revela que o povo decide confiar apenas em meios violentos. Esse povo, a quem sempre disseram que só compreendia a linguagem da força, decide se expressar pela força. O colono, a rigor, sempre indicou ao colonizado o caminho a seguir se quisesse ser libertado. O argumento escolhido pelo colonizado foi apontado pelo colono, e, por uma irônica inversão das coisas, é o colonizado quem agora afirma que o colonialista só entende a linguagem da força. O regime colonial legitima-se pela força e em nenhum momento tenta burlar essa natureza das coisas. Cada estátua, de Faidherbe ou de Lyautey, de Bugeaud ou do sargento Blandan, todos esses conquistadores empoleirados no solo colonial não se cansam de repetir uma só e única coisa: “Estamos aqui pela força das baionetas...”. É fácil completar a sentença (FANON, 2022, p. 80).

O colonizado é novamente mediado pela linguagem. A mesma linguagem que antes alterou profundamente sua condição e o retirou a personalidade enquanto indivíduo, deixando-o como mera sombra de outrem, um adicional à propriedade europeia. Agora assume outra faceta: não fala nem sua língua autóctone, nem o inglês, francês, português ou alemão. O colonizado finalmente compreende que o som da voz europeia é o das armas e agora consegue se comunicar enquanto iguais. Quando empregada na luta de libertação, forja-se de fato o novo sujeito, capaz de autonomamente prestar crueldade, mas também de conduzir novamente a sua própria vida com um novo povo. Agora pode estar disposto ao esclarecimento, afinal, a luta dos povos oprimidos implica transformações:

A luta do proletariado e dos povos revolucionários pela transformação do mundo implica a realização das tarefas seguintes: a transformação do mundo objetivo, como a do próprio mundo subjetivo de cada um – a transformação das próprias capacidades cognitivas de cada um, como a da relação existente entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo (MAO, 2019, p. 149).

Tais tarefas são realizadas com bastante êxito, e os povos colonizados conseguem finalmente conduzir a todo um povo. A mudança do mundo objetivo está na destruição do velho regime econômico feudal, rumo a um desenvolvimento democrático das forças produtivas e no cognitivo. Está na construção desse novo Estado, que será mediado pela nova cultura.

5 CONCLUSÃO

Quem quer fazer isso? Como sempre, o imperialismo, os que exploram, os que mandam. E o que devemos fazer agora? O que corresponde agora? Pois bem, corresponde que potenciemos o Movimento Popular de Libertação, e desenvolveremos isso manejando na guerra popular porque o povo, sempre o povo foi quem defendeu a pátria, quem defendeu a nação. Corresponde formar a Frente Popular de Libertação, corresponde formar e desenvolver a partir do Exército Guerrilheiro Popular, um Exército Popular de Libertação, é isso o que corresponde! E nós faremos isso! E estamos fazendo isso e vamos fazer isso! Vocês serão testemunhas senhores.

(GUZMÁN, 2021, p. 483)

A nossa análise até aqui se concentrou no desenvolvimento epistemológico e cultural do sujeito em uma sociedade colonial, sob uma perspectiva econômico-social. Para compreender este fenômeno, foi necessário examinar as dimensões ideológicas de seus representantes teóricos. Como é característico de todo período histórico, a Filosofia não permaneceu inerte, mas manifestou seu entendimento em relação a esta questão.

Em primeiro lugar, exploramos o caráter de cada autor e suas posições. Apesar de Fanon e Kant apresentarem fundamentações teóricas em constante disputa, não é possível desassociá-los de suas respectivas aventuras históricas. Para Fanon, o mundo enfrentava uma série de lutas de libertação e não poderia permanecer indiferente diante da destruição do colonialismo. Por outro lado, Kant vivenciou a decadência do modo de produção feudal e o surgimento de uma burguesia que impulsionou uma série de avanços para a humanidade.

Assim, a análise destes autores nos permite compreender as ideias e concepções que fundamentam o desenvolvimento epistemológico e cultural do sujeito em uma sociedade colonial.

A sociedade em questão é aquela que adotou um modo de produção atrasado, mas que impulsionou o capitalismo de forma violenta em todo o mundo. Esta sociedade não teve receio de se desenvolver à custa da escravidão e da guerra colonial, varrendo todos os sistemas de referência e promovendo a homogeneização cultural. Como resultado, sua população foi levada à miséria e os homens que viviam nas colônias foram despersonalizados.

O indivíduo que trabalhava no campo sem reconhecer a si mesmo passou a ser expulso de sua única relação, que era o trabalho na terra. As cidades, que mal podiam ser chamadas de cidades, organizaram-se como grandes centros marginalizados de fome e miséria.

No meio de tão assombroso contexto, surgiu uma ampla camada de desesperados e famintos, constituindo as classes sociais mais arruinadas e o lumpemproletariado – ou seja, a camada mais baixa do exército de reserva. Este foi o tipo de identidade do colonizado estabelecido por esse Estado colonial, incapaz de se tornar pleno e livre. Como resultado, pertencer ao Estado sequer era considerado uma categoria de cidadão. Na verdade, o Estado colonial funcionava não por meio de uma constituição civil, mas mediante o direito de guerra, no qual todo cidadão ou súdito que estava ali vivia sob exceção, não exercendo quaisquer direitos ou desenvolvendo sua identidade cultural.

Na análise de Kant, há a condenação do colonizado, pois tudo lhe era alienígena. A linguagem não o trazia para si e o pensador não entendia a razão de toda a miséria que vivia. Ele media sua relação com o outro simplesmente com o intuito de observar e imitar. Ele queria ser o colonizador e, com isso, vivia-se em tempos de obscurantismo.

Para Kant, contudo, fundamentou-se uma brecha, a qual consiste em compreender que o colonizado sofre de uma constante agressão bélica e invasora, totalmente ilegítima, mesmo que o filósofo prussiano não compactue com os tutelados em questão. Assimila-se que há na guerra uma possibilidade de avanço, ou seja, mediante a luta de libertação, também se há de construir a tal “civilização”.

Fanon compreende bem que o desenvolvimento da identidade do colonizado unicamente acontece quando ele libera sua violência contra o colonizador. Somente assim ele consegue uma identidade justa e franca, pois se constrói na linguagem universal que entendia antes mesmo da chegada do seu inimigo prostrado.

O objetivo desse trabalho foi compreender isto. Do ponto de vista kantiano, objetivamente, o colonizado é restrito em relação ao esclarecimento. No entanto, há humanidade no colonizado e, por isso, sem dúvida, mediante a guerra de libertação, este entra em um novo período de sua história. Um período em que não precisa se importar com as posições teóricas pomposas, que neguem a ele quaisquer direitos reais, mas, sim,, na capacidade de produção prática de algo novo.

Em meio à guerra, finalmente o colonizado entende que, de fato, não está em um tempo esclarecido, mas, sim, em um tempo de esclarecimento; e emprega todos seus esforços para alcançá-lo. Para o colonizado, o conceito de esclarecimento deve ser sempre levado à última consequência.

No entanto, no desfecho desse trabalho, é necessário enfatizar um alerta relevante àqueles que se opõem ao colonialismo, imperialismo e outras formas de opressão de povos. Estes indivíduos serão acometidos por uma enfermidade que não pode ser curada: seus joelhos não mais se dobrarão e suas vértebras perderão a capacidade de se curvar!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo, Jandaira, 2020.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização feudal: do ano mil à colonização da América**: Prefácio de Jacques Le Goff. São Paulo: Globo, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos/ seleção e apresentação Willi Bolle. São Paulo: Cultrix: Editora da USP, 1986.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. São Paulo: Mandarim, 2000.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CARVALHO, João; BORGES, Ulisses; SCARMELOTO, Klaus (org.) **Trabalhadores e povos oprimidos uni-vos: o Congresso de Baku dos povos do oriente**. São Paulo: Editora Raízes da América, 2021.

CARVALHO, J. R. C. S. Por um Fanon Revolucionário. **Blog da Boitempo**. 20 de julho de 2019. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/07/20/por-um-fanon-revolucionario/>. Acesso em: 26, nov. 2021.

CASSIRER, Ernest. **Kant's Life and Thought**. New Haven and London: Yale University Press, 1981.

CÉSARIE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020

DREW, Alisson. **We are no Longer in France. Communists in Colonial Algeria**. Manchester: Manchester University Press, 2014.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: A revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feurbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Lisboa: Avante, 1986.

ENGELS, Friedrich. **Escritos Militares**. São Paulo: Baioneta, Instituto Caio Padro Jr., 2021.

FANON, Frantz. **A Dying Colonialism**. New York: Grovre Press, 1967.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana: Textos políticos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. **PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS**. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021.

FLIKSCHUH, K.; YPI, L. (org.) **Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives**. Oxford, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2014.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **A disputa em torno de Frantz Fanon: A teoria e a política dos fanonismos contemporâneos**. São Paulo: Intermeios, 2020.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GUZMÁN, Abimael. **Selected Readings from the Works of Gonzalo**. Washington: Germinal, 2021.

GONÇALVES, Pedro, Augusto Pereira. **Crítica da Razão Racista: A colonialidade do Pensamento Racial de Kant**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, p. 105, 2018

GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius. A Superioridade Racial em Immanuel Kant: As Justificações da Dominação Europeia e suas implicações na América Latina. **Kínesis**, Vol. VII, nº 13, Julho 2015, p.179-195

GIAP, Vo Nguyen. **Armamento das Massas Revolucionárias, Edicação do Exército do Povo**. [S.I.]. Edições Nova Cultura, 2018.

GROSFOGUEL, R. Descolonizando los Universalismos Occidentales: El Pluri-Versalismo Transmoderno Decolonial Desde Aimé Césaire Hasta Los Zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S. GROSFOGUEL, R. (org.) **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HAMPTON, Fred. É uma Luta de Classes, porra! In: **Todo poder ao Povo!** Artigos, discursos e documentos do Partido dos Panteras Negras. São Paulo: Raízes da América, 2017.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, I. DAS DIFERENTES RAÇAS HUMANAS. **Kant e-Prints**. Campinas, v. 5, n. 5, p. 10-26, jul./dez., 2010.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. **Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**. Cambridge: University Press, 2011.

KANT, Immanuel. **Sobre a Expressão Corrente**: Isto pode ser Correcto na teoria, mas nada vale na prática. Covilhã: LusoSofia, 1992.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua**. Rianxo: Instituto Galego de Estudo de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

KLEIN, Joel Thiago. Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas. **Studia Kantiana**, Rio de Janeiro, 14, p. 190-214, junho de 2013.

KHALFA, Jean. YOUNG, Robert. **FRANTZ FANON: Alienation and Freedom**. Londres: Bloomsbury Publishing, 2018.

KUEHN, Manfred. **KANT**. Madrid: Acento, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Uma Longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LENIN, Vladimir Illtch. A los pobres del campo. In: LENIN, Vladimir Illitch. **Obras Completas Tomo 7 – Septiembre De 1902 - Septiembre De 1903**. Moscou: Editorial Progreso, 1981.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**: ensaio popular. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução**: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. São Paulo: Boitempo, 2017.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LENIN, Vladimir Ilich. **Materialismo e Empiriocriticismo**: notas críticas sobre uma filosofia reacionária. Lisboa: Avante, 1982.

LIPPOLD, Walter Günther Rodrigues. **Frantz Fanon e a Revolução Argelina**. São Paulo: Raízes da América, 2021.

LOSURDO, Domenico. **Autocensura e Compromisso no Pensamento Político de Kant**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal**. Liberdade, igualdade, Estado. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. **O CAPITAL: Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em sus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Karl. **Os Despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017.

Marx, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; LENIN, Vladímir Ilitch. **Manifesto Comunista**; Teses de abril. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Império y colônia, escritos sobre Irlanda**. Cidade do México: Siglo XXI/Pasado y presente, 1979.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A Guerra Civil nos Estados Unidos (1861 – 1865). **Crítica Marxista**, Campinas, v. 45, p. 125-157, ago. 2017.

MACEY, David. **Frantz Fanon: A biography**. Londres: Verso, 2012.

MAO, Zedong. **Obras escolhidas de Maotsetung**. Pequim: Edições línguas estrangeiras, 1975. t. I.

MAO, Zedong. **Obras escolhidas de Maotsetung**. Pequim: Edições línguas estrangeiras, 1975. t. II.

MAO, Zedong. **Obras escolhidas de Maotsetung**. Pequim: Edições línguas estrangeiras, 1975. t. III.

MAO, Zedong. **Cinco Teses Filosóficas**. São Paulo: Ciências Revolucionárias, 2019.

MAO, Zedong. **Sobre a Guerra Prolongada**. São Paulo: Baioneta, 2019.

MENDES, Igor. **Junho Febril**. São Paulo: n-1 Edições, 2023

MORENO, Marta Fernandez; HERZ, Mônica. **Uma Leitura Pós-Colonial sobre as “Novas” Operações de Paz da ONU: o caso da Somália**. 2011. Tese (Doutorado) - Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

NKRUMAH, Kwame. **Luta de Classes em África**. [S.l.] Edições Nova Cultura, 2018.

NETO, Félix Jácome Neto. A recusa da Interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 40, nº 84, 2020. P. 21-41.

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. Os fundamentos do direito de propriedade em Kant. Curitiba: **Revista Officiu**, v. 2, n. 2, 2019. p. 36-54.

INHEIRO, Álvaro de Souza. O conflito de 4ª geração e a evolução da guerra irregular. **Revista das Ciências Militares** – Coleção Meira Mattos, Rio de Janeiro, n. 16, p. 16-33, 3º Quadrimestre 2007.

RIDDELL, John (org). **Workers of The World and Oppressed Peoples, Unite!** Proceedings and Documents of the Second Congress, 1920. New York: Pathfinder, 1991.

SANGUINETTI, Federico. Ratio e Raça. Sobre a humanidade e racismo em Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v; 18, n. 32. 2021.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1963.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STALIN, Josef. **Obras Escolhidas de J. V. Stalin (1901 - 1952)**. São Paulo: Editora Raízes da América, 2021.

STALIN, Josef. **Marxismo e o Problema Nacional**. Rio de Janeiro: Editora Vitória, 1946.

SCARMELOTO, Klaus. **A Atualidade de Stalin**. São Paulo: Editora Raízes da América, 2021.

STUCKA, Petr Ivanovich. **Direito e Luta de Classes** – Teoria Geral do Direito. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

WOOD, Alan. **KANT**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZEILIG, Leo. **Frantz Fanon: Militant Philosopher of Third World Liberation**. Londres: L.B. Tauris & Co. Ltd, 2016.

WILLIAMS, ERIC. **Capitalismo e escravidão**. Rio de Janeiro: Americana, 1975.