

Tema:
**Neurociência e Inteligência artificial:
As novas interfaces do conhecimento**



A NECESSIDADE DE ABANDONAR O NORMATIVISMO NAS EX-COLÔNIAS

Luiz Eduardo Araujo Mortensen Marques Paes¹

RESUMO: A forma como as dinâmicas de dominação cultural coloniais, se desenvolveram no mundo pós-colonial tendo o direito como um perpetuador dessa dinâmica, essa dinâmica se revelou a partir de um contraste no reconhecimento entre os diferentes sujeitos, o sujeito imperial e o sujeito colonizado, numa dicotomia entre o nós e o eles, de modo que perdurou desde a literatura até o direito, essa dinâmica leva a uma disparidade de direitos intersubjetivos, o que se fez necessário uma análise não normativa do direito, para pensar o direito de uma forma emancipadora de modo a não se replicar a prática colonial nas ex-colônias. Contudo essa análise encontra a dificuldade metodológica, visto que é pouco abordada pela academia, além de por ter a cultura como objeto em abstrato fica ainda mais complicado, dessa forma torna-se pratico a utilização da literatura comparada, que trata em suma da comparação entre diferentes formas de literatura e busca como também busca o viés linguístico das relações entre objetos.

Palavras-chave: Imperialismo. Pós-colonial. Consciência-de-si. Racismo.

1 INTRODUÇÃO

A uma dinâmica cultural colonial, perpetrada por todo o mundo colonial, essa dinâmica se pauta, numa forma linguística que apaga ou diminui o “outro”, de forma a enaltecer o eu.

De forma a criar um indivíduo dotado de plenos direitos, e outro que se pauta nesse indivíduo de plenos direitos, assim tendo seus direitos limitados pela forma que a sociedade o qualifica e como o próprio vê a si mesmo.

¹ Discente do 2º ano do curso de direito do Centro Universitário Antonio Eufrásio de Toledo de Presidente Prudente. e-mail: luiz.eduardo.paes@gmail.com

Para compreender essa dinâmica é importante compreender pelo menos a nível básico o modelo dialético, e a forma como se caracteriza os sujeitos neles, visto que muitas das teorias decoloniais se utilizam dele de base.

Esta análise passa a compreender a literatura, e a forma como impacta o pensamento, de forma imposta pelos grandes impérios coloniais, essa forma se perpetua mesmo após a independência das colônias, seja no âmbito interno seja, no âmbito externo.

Sendo o direito um mecanismo social, ele abarca essas questões e principalmente as perpétuas, não podendo mais se limitar a lógica legalista ou normativista, de separar o direito das questões sociais.

É preciso identificar a forma como essas relações tiveram origem e a maneira que se mantiveram, para poder tentar uma mudança.

A necessidade de identificação encontra um desafio prático, a questão metodológica, por onde e como fazer a análise. Um dos principais desafios é a escassez de abordagem acadêmica do assunto especialmente no Brasil, e mesmo os poucos autores que abordam como Fanon, Said, C. R. L. James, Albert Hourani, etc... abordam de forma diversa, partindo de pontos de análise completamente diferentes.

Por este motivo, de maneira a tentar traçar de forma mais generalista e possa trazer uma abrangência maior dos conceitos, foi escolhido principalmente como metodologia a literatura comparada, visto que ela proporciona uma possibilidade maior de análise cultural ao identificar o viés de uma obra literária e colocar no seu lugar no tempo e no espaço, e partir das análises literárias e históricas, de forma lógica e dedutiva traçar uma forma linguística em comum entre obras e a sociedade em que foram escritas.

A contrario sensu a literatura paradoxalmente precede a ação da mesma forma que se forma dela.

2 DESENVOLVIMENTO

No desenvolvimento da filosofia ocidental, sempre se utilizou a lógica de autoconhecimento, sendo esta baseada no conhecer o outro a partir de si, ou seja, tomar reconhecer o outro ao conhecer a si.

Hegel inverte essa lógica, o resultado dessa inversão sendo, tenha consciência de si, após reconhecer o outro, o outro nessa lógica atua como uma espécie de espelho, em que é projetado a si no outro.

Sem dúvida, a consciência de um outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência - cuja verdade era uma coisa, um outro que elas mesmas - exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo é só para nós que essa verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral. (HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807. p. 117)

A partir dessa reflexão do outro, projetada em si, é feita uma espécie de análise a primeiro momento empírica, é preciso ser feita uma distinção, afinal se o eu e outro somos iguais, somos os mesmos, seres iguais são o mesmo ser, a partir dessa diferença se colocando na consciência começa-se a se moldar a consciência-de-si.

Essa relação se passa a partir do sujeito se tornando objeto de si próprio, e numa mútua relação entre o eu e o outro, vai gerando movimento, e o saber, e os entes passam a se diferenciar e se entender, a partir do momento em que são defrontados.

Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranqüila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. (HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807. p. 119-120)

E a partir deste momento ao ser entendidas as diferenças se forma, o ser é suprassumido no outro, (movimento dialético), porém a presença do outro é necessária para a continuidade do movimento da consciência de si, afinal sem o outro a consciência de si se torna tautológica assim não gerando movimento.

Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade. Vejamos como surge inicialmente a figura da consciência-de-si. Se considerarmos essa nova figura do saber - o saber de si mesmo - em relação com a precedente - o saber de um outro - sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste

em que estes momentos aqui estão presentes como são em si. O ser Visado [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade - a ela oposta - da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência. De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando se diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do "Eu sou Eu". Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si. (HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807. p. 120)

Todo este processo fluído de diferenciações, inversões e suprassunções, fazem com que o sujeito obtenha sua individualidade, não sendo uma extensão dos outros, ou seja, ele precisa do outro para adquirir a consciência de si e ao mesmo tempo negar o outro para ser a si mesmo, sendo um indivíduo.

Distinguindo mais exatamente os momentos aí contidos, nós vemos que como primeiro momento se tem o subsistir das figuras independentes, ou a repressão do que o diferenciar é dentro de si, a saber: não ser nada em si, e não ter nenhum subsistir. Mas o segundo momento é a subjugação daquele subsistir à infinitude das diferenças. No primeiro momento está a figura subsistente: como para-si-essente - ou substância infinita em sua determinidade -, que surgindo em contraste com a substância universal nega essa fluidez e continuidade com ela, e se afirma como não dissolvida nesse universal; ao contrário, se conserva por sua separação da natureza inorgânica e pelo consumo da mesma.

No meio fluído universal, que é um tranqüilo desdobrar-se em leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como processo. A fluidez universal simples é o Em-si; a diferença das figuras é o Outro. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranqüilo é consumido; isto é, a vida como ser vivo.

Mas, por esse motivo, essa inversão é por sua vez a "inversidade" em si mesma. O que é consumido é a essência; a individualidade, que às custas do universal se mantém e se dá o sentimento de sua unidade consigo mesma, suprassume assim diretamente sua oposição com o outro, por meio da qual é para-si. A unidade consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a fluidez das diferenças ou a dissolução universal. (HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807. p. 122-123)

A relação deve ser mútua, com ambos os entes reconhecendo um ao outro em suas diferenças e suas não diferenças, em um sentido oposto, sendo assim para que um deve reconhecer o outro e vice versa para o desenvolvimento da consciência-de-si de ambos.

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807. p. 126)

A falta desse reconhecimento traz a morte, que nada mais é que o reconhecimento negativo recíproco, não reconhecer o outro, e vice versa.

Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro; mas essa [certeza] não é para os que travam essa luta. Suprassumem sua consciência posta nesta essencialidade alheia, que é o ser aí natural, ou [seja], suprassumem a si mesmos, e vêm-a-ser suprassumidos como os extremos que querem ser para si. Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo coincide com uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência; mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que suprassume de tal modo que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido (HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807. p. 129)

Desta inversão de lógica se parte muitas análises decoloniais, o que a torna importante para a compreensão de diversos fenômenos, e para pensar o direito como forma de emancipação.

2.1 Ideia do Império

Quando se fala de império vem à tona a conquista, territórios em expansão, ou influência política e econômica no âmbito externo. Mas para além disso um império é uma ideia, uma abstração que justifica ou romantiza seu domínio, essa ideia é intimamente ligada a literatura, como também às ciências do Império.

A conquista da terra, que basicamente significa pilhar daqueles que têm um nariz diferente ou outra compleição física, não é muito atraente quando a observamos com atenção. O único atenuante é a ideia. Uma ideia por trás de tudo. Não um pretexto emocional, mas uma ideia. Uma crença altruísta nessa ideia... algo que se possa construir para depois venerar e nos ajoelharmos diante dela oferecendo sacrifícios. (CONRAD. Joseph. **Coração das Trevas**. Edição Bilingue. 1 ed. 1899. São Paulo. Literatura Livre. 1899. p. 15.)

Conrad é um exímio exemplo do efeito da ideia do Império, apesar de ser um grande crítico a ele como no parágrafo apresentado, ele ainda como um Europeu que produz literatura sobre África, mesmo que critique a exploração sobre ela. Conrad se mostrou incapaz de representar os nativos como algo além de seres inferiores ou selvagens, ou nada além de sombras que pairam e assombram Marlow. Conrad é o retrato perfeito da ideia, da ideia do império a qual o seu personagem (Marlow) se refere. Por mais crítico que seja ele não consegue fugir da ideia, se mostra incapaz de ver aquele que está fora do império como um ser humano dotado de direitos tal qual como ele.

Essa ideia parte da caricatura das representações dos sujeitos, em que a dicotomia entre o sujeito ocidental (sujeito do Império) e o sujeito não ocidental (sujeito que não faz parte do Império), essa representação pode ser espremida em dois pronomes: nós (para o sujeito ocidental) e eles (para o sujeito não ocidental). Essa fórmula linguística é basilar para a dinâmica da cultura do império. Edward Said classifica este processo como “orientalismo”.

Pois o Orientalismo constituía em última análise uma visão política da realidade, cuja estrutura promovia a diferença entre o familiar (a Europa, o Ocidente, “nós”) e o estranho (o Oriente, o Leste, “eles”). Em certo sentido, essa visão criava e depois servia os dois mundos assim concebidos. Os orientais viviam em seu mundo, “nós” vivíamos no nosso. A visão e a realidade material sustentavam-se uma à outra e mantinham-se em andamento. Uma certa liberdade de diálogo sempre foi privilégio do ocidental; como sua cultura era a mais forte, ele podia penetrar, lutar corpo a corpo, dar forma e significado ao grande mistério asiático, como Disraeli certa vez o chamou. Mas o que foi antes negligenciado, creio eu, é o vocabulário restrito desse privilégio e as limitações relativas dessa visão. O meu argumento supõe que a realidade do Orientalismo é antihumana e persistente. O seu alcance, assim como suas instituições e influência disseminada, perdura até o presente. (SAID. Edward. **Orientalismo - O oriente como invenção do ocidente**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1978. p. 77-78.)

Essa forma de linguagem comparativa se exprime na catalogação, dos sujeito, entre um afirmativo e um negativo, sendo o afirmativo aquele que se encaixa no ideal do império, e o que não se encaixa, mesmo que aquele que não se encaixa seja catalogado de forma afirmativa e ele ainda estará em posição de inferioridade àqueles que são catalogado de forma negativa ou de forma inferior, são as minorias, que não detém poder político, econômico ou cultural para serem hegemônicas, ficando a margem e à mercê do Império.

A outra circunstância comum à criação do Homem Branco e do Orientalismo é o “campo” sob o comando de cada um deles, bem como a percepção de que esse campo acarreta modos peculiares, até rituais, de comportamento, erudição e posse. Apenas um ocidental poderia falar dos orientais, por exemplo, assim como só o Homem Branco poderia designar e nomear os de cor ou não brancos. Toda afirmação feita por orientalistas ou Homens Brancos (que eram em geral intercambiáveis) transmitia uma percepção da distância irreduzível que separa os brancos dos de cor, ou os ocidentais dos orientais; além disso, por trás de cada afirmação ressoava a tradição de experiência, erudição e educação, que mantinha o oriental de cor na sua posição de objeto estudado pelo branco-ocidental, em vez de vice-versa. Quando um Homem Branco estava numa posição de poder — como Cromer, por exemplo —, o oriental pertencia ao sistema de governo cujo princípio era simplesmente assegurar que não fosse permitido a nenhum oriental ser independente e governar a si mesmo. A premissa era que, como os orientais ignoravam o autogoverno, o melhor é que se mantivessem nessa ignorância para seu próprio bem. (SAID, Edward. **Orientalismo - O oriente como invenção do ocidente**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1978. p. 308)

Essa separação do Homem Branco (homem civilizado) e o homem de cor (não civilizado), deixa claro o caráter vinculativo de pertencimento do império, o “nós”, que parte da diferenciação do “eles”, o homem branco sendo o padrão de civilidade do império por se diferenciar do não branco, é justamente esse padrão de civilidade que é exportado do império e levado para fora de dele, nos fardos das missões civilizatórias. Que buscam disseminar (impor) a cultura e os valores da civilização ocidental na busca de melhorar (dominar) os que ainda não foram civilizados.

Tomai o fardo do homem branco -
E colha sua antiga recompensa -
A culpa de que farias melhor
O ódio daqueles que você guarda
O grito dos reféns que você ouve
(Ah, devagar!) em direção à luz:
"Porque nos trouxeste da servidão
Nossa amada noite no Egito?"
(KIPLING. Rudyard. **O Fardo do Homem Branco**. [s.n]. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 1899. p 1-2)

Kipling expressa a ideologia do império, em sua poesia romântica, ele demonstra o fardo carregado pelo Império, o fardo de civilizar, mesmo que isso faça como que o não civilizado guarde ódio pelo homem branco por ter sido escravizado, é um “fardo” a ser carregado pelo Homem Branco, para que ele possa levar a civilização para o mundo a fora. Kipling entende que a exploração europeia é

um mal necessário, e, portanto, para ele a colonização europeia deveria se manter por tempo indeterminado

Por isso, é extremamente revigorante e inspirador não só ler o próprio lado, por assim dizer, mas também entender de que modo um grande artista como Kipling (poucos foram mais imperialistas e reacionários do que ele) apresentou a Índia com tamanha habilidade, e como, ao fazer isso, seu romance Kim não só derivava de uma longa história da perspectiva anglo-indiana, mas também, à sua revelia, anunciava que essa perspectiva era insustentável, na medida em que insistia na crença de que a realidade indiana demandava, e até suplicava, uma tutela britânica por tempo mais ou menos indeterminado. (SAID. Edward. **Cultura e Imperialismo**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1993 p. 23)

Essa visão não é apenas do Kipling, mas de todo um contexto social, o contexto de uma potência imperial, Kipling não é um autor isolado de tempo e espaço ele faz parte de uma visão de mundo, uma visão Ocidental (visão do Império) ele é apenas um autor que expressa e exprime a visão de seu mundo, ele externaliza a dinâmica de dominação.

Se fôssemos ingleses ou franceses na década de 1860, veríamos e sentiríamos a Índia e o norte da África com uma mescla de familiaridade e distância, mas nunca com a noção da soberania própria deles. Em nossas narrativas, histórias, relatos de viagem e explorações, nossa consciência se apresentaria como a principal autoridade, um ponto ativo de energia capaz de dar sentido não só às atividades colonizadoras, mas também aos povos e às geografias exóticas. (SAID. Edward. **Cultura e Imperialismo**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1993 p. 23)

Como Said expressa esses textos, essa literatura ou autores, não são fenômenos isolados, fazem parte de uma cosmovisão; a cosmovisão do Império, essa é a mais pura expressão da ideia que Marlow (personagem de Conrad) é a ideia pela qual se deve veneração e sacrifício, é a ideia que move o Império, e ela vai muito além de um punhado de autores, ela é vinculante e molda o pensamento coletivo.

A dinâmica de dominação do Império parte dessa dinâmica linguística do “nós” do “eles”, da cosmovisão de não conseguir enxergar o outro como um sujeito capaz dotado de direitos, um sujeito que precisa ser dominado, por que não tem capacidade para governar a si próprio, é o mais completo apagamento do outro, não sendo capaz de escrever a sua própria história, necessitando que o sujeito ocidental a escreva para ele. O sujeito não ocidental depende do sujeito ocidental para ser tutelado.

Essa fórmula dialética em que um sujeito se define e se pauta pelo outro, é justamente a cultura da dominação, a cultura do imperialismo. Que está profundamente impregnada em todo mundo ocidental (Império), e por sua vez no mundo não ocidental, visto que é colocada a força no mundo não ocidental, pelo mundo ocidental

2.1.1 Fórmula imperial moderna do direito

Com a consolidação ocidental na modernidade, cria-se a necessidade de expansão, de expansão de sua cultura superior, a expansão de seus direitos, o direito explorar a terra.

O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro — essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa. Como sugeriu um crítico, as próprias nações são narrativas. O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos. Mais importante, as grandiosas narrativas de emancipação e esclarecimento mobilizaram povos do mundo colonial para que se erguessem e acabassem com a sujeição imperial; nesse processo, muitos europeus e americanos também foram instigados por essas histórias e seus respectivos protagonistas, e também eles lutaram por novas narrativas de igualdade e solidariedade humana. (SAID. Edward. **Cultura e Imperialismo**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1993 p. 11)

Esse direito de explorar a terra conquistada é também um dever, uma espécie de troca, o direito a exploração, que move o imperialismo, implica no dever de levar a cultura superior, como diria Kipling um fardo a ser carregado, um fardo muito lucrativo, o direito de extrair recursos alheios e de dominar povos, vem junto com o dever de impor sua cultura a eles.

O diplomata Francês Jules Harmand expõe este pensamento de forma bastante emblemática, no seu livro “Domination et Colonisation” (dominação e colonização).

É importante, portanto, tomar como princípio e ponto de partida o fato consolidado da existência de uma hierarquia de raças e civilizações, e que nós pertencemos à raça e a civilização superior, reconhecendo ainda que essa superioridade confira direitos, em contrapartida, impõe grandes obrigações. A legitimação básica da conquista de povos nativos é a plena convicção de nossa superioridade, não apenas nossa superioridade

mecânica, econômica e militar, mas nossa superioridade moral. Nossa dignidade se baseia nessa qualidade, e ela funda nosso direito de dirigir o resto da humanidade. O poder material é apenas um meio para esse fim. (HARMAND. Jules. **Domination et Colonisation**. 1 ed. FRANÇA. PARIS ERNEST FLAMMARION ÉDITEUR. 1910 - tradução livre. p 156.)

A ideia apresentada por Harmand não poderia ser mais imperial, a forma enfática de como a “nossa superioridade”, e os nativos como outros que dependem de nós, seu pensamento é muito próximo ao de Kipling, porém diferente de Kipling, Harmand não é um poeta, é um diplomata, Jules carrega consigo a legitimidade do Estado francês (não que de forma não oficial Kipling, não tivesse a legitimidade do Estado inglês), o que Harmand escreve é um postulado de política imperial, ele não fala por si, fala pela França.

Mas a expansão por conquista, por mais necessária que seja, é injusta e perturbadora para a consciência das democracias. A dominação, que é dificilmente compatível com seus princípios igualitários, é o próprio fato aristocrático em seus modos de ação; requer um governo absoluto. O conquistador, pelo próprio fato de ser conquistador e estrangeiro, constitui uma aristocracia, um corpo privilegiado com funções reservadas, e seu governo, em essência e a fim de cumprir os deveres de sua posição, só pode ser um governo patriarcal, um poder exclusivo da igualdade e, conseqüentemente, da liberdade política, pois essa liberdade é apenas uma forma e uma manifestação da igualdade. Ele deve ser o “bom tirano”, inteligente, gentil, esclarecido, previdente e caridoso, compreensivo e tolerante, mas forte. Faça o que fizer permanecerá um aristocrata e um usurpador. (HARMAND. Jules. **Domination et Colonisation**. 1 ed. FRANÇA. PARIS ERNEST FLAMMARION ÉDITEUR. 1910 - tradução livre. p 156.)

A tese de Harmand, traz consigo o pensamento filosófico e jurídico francês, dos direitos humanos, da democracia, trazidos na revolução francesa, e isso de forma paradoxal implica na conquista e na dominação sendo a dominação um mal necessário, e paradoxal com as democracias, e este mal necessário legitima o “bon tyran” (bom tirano) dominar, mesmo que este seja um aristocrata e um usurpador.

É justamente essa paradoxal junção entre o humanismo, dos ideais democráticos, e dos direitos humanos, juntado a dominação e a colonização, que pavimenta o poder ocidental.

Mas esse tipo de ideias positivas não se limita a validar “nosso” mundo. Também tende a desvalorizar outros mundos e, o que talvez seja mais significativo de um ponto de vista retrospectivo, não impedem, não inibem nem oferecem resistência a práticas imperialistas medonhas e nada atraentes. Não, as formas culturais como o romance ou a ópera não são a causa que levam as pessoas a sair e a imperializar — Carlyle não

impulsionou diretamente Rhodes, ele sem dúvida não pode ser “culpabilizado” pelos atuais problemas da África do Sul —, mas é realmente desconcertante ver quão pouco as grandes ideias, instituições e monumentos humanistas da Inglaterra, que ainda celebramos como se tivessem o poder a-histórico de merecer nossa aprovação, quão pouco eles importam no processo imperial em aceleração. Temos o direito de perguntar como esse corpo de ideias humanistas coexistiu tão confortavelmente com o imperialismo, e por que — até se desenvolver a resistência ao imperialismo no domínio imperial, entre africanos, asiáticos, latino-americanos — foi tão pequena a dissuasão ou resistência significativa contra o imperialismo no âmbito doméstico. Talvez o costume de distinguir entre a “nossa” ordem e o “nosso” país e os “deles” tenha se convertido numa impiedosa regra política para agregar mais “deles”, a fim de estudá-los, governá-los e subordiná-los. Nas grandes ideias e valores humanitários, promulgados pela cultura europeia predominante, encontramos precisamente aquele “molde de ideias ou reflexos condicionados” de que fala Kiernan, no qual depois iria se introduzir todo o empreendimento imperial. (SAID. Edward. **Cultura e Imperialismo**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1993 p. 145-146)

Essa questão paradoxal, é movida por uma ideia, como coloca Conrad, e sustenta Harmand, e mesmo sendo reconhecida a as atrocidades causadas pela colonização, tendo inclusive reconhecimento dos próprios colonizadores, não há punibilidade a eles, justamente pela forma contraditória que atuam, afinal estavam fazendo o mal necessário, e sendo os bons tiranos, essa é a fórmula do direito imperial.

O colonizado, quando é torturado, quando matam a sua mulher ou a violam, não se queixa a ninguém. O governo que oprime poderia nomear cada dia comissões de inquérito e de informação. Aos olhos do colonizado, essas 90 | Frantz Fanon comissões não existem. De facto, passados sete anos de crimes na Argélia, nem um só francês foi levado a tribunal pelo assassinato de um argelino. (FANON. Frantz. **Condenados da Terra**. 1 ed. Portugal. Lisboa. Editora Ulisseia. 1961. p. 89-90.)

A uma clara diferença de direitos entre o colonizador e o colonizado, um é punido pelo simples fato de existir, enquanto o outro nunca é punido por seus crimes, pois apenas um nessa relação é dotado de direitos.

Como por exemplo Monsieur Mannoni diz que “A França é o país menos racista do mundo”², ou melhor quando Gilberto Freyre diz que “O Brasil é a mais avançada democracia racial do mundo”³

Nas casas-grandes foi até hoje onde melhor se exprimiu o caráter brasileiro; a nossa continuidade social. No estudo da sua história íntima despreza-se tudo o que a história política e militar nos oferece de empolgante por uma quase rotina de vida: mas dentro dessa rotina é que melhor se sente o caráter

² O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Ed. du Seuil, p. 31 - tradução livre

³ Revista Veja, abril 1970

de um povo. Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o "tempo perdido". Outro meio de nos sentirmos nos outros - nos que viveram antes de nós; e em cuja vida se antecipou a nossa. É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um; uma aventura de sensibilidade, não apenas um esforço de pesquisa pelos arquivos. (Freyre, Gilberto, Casa Grande Senzala, Global Editora, São Paulo, p 45)

E dessa questão ofuscar o próprio racismo e os demais problemas dessa ordem que acomete as populações colonizadas, é o ato de reconhecer, mas a ação não condiz, pois o próprio reconhecimento é limitado, é minimizar, e catalogar como algo resolvido, sobre um amálgama da igualdade moderna, que demonstra um dissonância de ordem linguística entre o que se entende na sociologia, e no direito, e que ocorre de fato, é um reconhecimento precário do outro, o artigo 5º da constituição federal, prevê essa lógica por excelência, ao prever a igualdade, sem levar em conta o histórico e a realidade social.

Não apenas sendo de ordem linguística, sociológica e do direito, é também de ordem psicológica, essa condição e forma de atuação atua sobretudo no reconhecimento da vítima, dessa condição criada, forma o seu psicológico, a sua atuação, e molda um reconhecimento incompleto dos sujeitos, é a própria ex-colônia, garantindo a perpetuação das dinâmicas de colonização, e restringindo a formação de dos sujeitos via reconhecimento.

Os pretos são comparação. Primeira verdade. Eles são comparação, ou seja, eles se preocupam constantemente com a autovalorização e com o ideal do ego. Cada vez que entram em contacto com um outro, advêm questões de valor, de mérito. Os antilhanos não têm valor próprio, eles são sempre tributários do aparecimento do outro. Estão sempre se referindo ao menos inteligente do que eu, ao mais negro do que eu, ao menos distinto do que eu. Qualquer posicionamento de si, qualquer estabilização de si mantém relações de dependência com o desmantelamento do outro. É sobre as ruínas dos meus próximos que construo minha virilidade. (FANON. Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. 1 ed. Salvador. Editora da Universidade Federal da Bahia. 1952. p. 176)

O martinicano é um nervoso e não o é. Se aplicássemos rigorosamente as conclusões da escola adleriana, diríamos que o preto tenta protestar contra a inferioridade que historicamente sente. Como o preto sempre foi um inferior, ele tenta reagir por intermédio de um complexo de superioridade. E é isto que sobressai do livro de Brachfeld. Falando do sentimento de inferioridade racial, o autor cita uma peça espanhola de André de Claramunte, El valiente negro de Flandres. Pode-se ver nessa peça que a inferioridade do preto não data deste século, uma vez que de Claramunte é contemporâneo de Lope de Vega. (FANON. Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. 1 ed. Salvador. Editora da Universidade Federal da Bahia. 1952. p. 177)

Essa dinâmica marca o reconhecimento do mundo colonizado, pois não é mútua, e quando é mútua, esta é por um vício de superioridade, ou por um vício social, algo que coloca o colonizado, ou aquele que está na camada mais baixa da sociedade, em uma posição de inferioridade, isto forma a estrutura do reconhecimento nas colônias

3 CONCLUSÃO

É notório a forma de dominação cultural que o ocidente faz sobre o não ocidental, contudo é um assunto pouco comentado e estudado, principalmente se comparar com o que se estudado de filosofia, história e direito ocidentais.

No âmbito interno o Brasil tende a tentar incorporar modelos ocidentais de pensamento, mas não só, também tenta se entender como sendo parte deste império ocidental, mesmo não sendo, e ignora os ideais e conhecimento de outros povos e do seu próprio povo (por mais que o Brasil não tenha uma delimitação unificada de povo, devido suas proporções). Assim dessa forma gesta a “ideia do império” em seu próprio território, como se fosse uma colônia mesmo não o sendo, pois descolonizou a política e a economia (até certo ponto), mas não a cultura.

Essa “gestão” faz com que o cenário da “pós colônia” se assemelhe muito ao efeito colonial, como se estivesse colonizando seu próprio território, como por exemplo a forma como o Estado brasileiro atua de forma diferente com relação aos brancos e aos negros, pode ser facilmente comparada com a relação entre argelinos e franceses conforme foi mencionado. Afinal brancos são sujeitos dotados de direitos enquanto negros não o são, e por mais que aparatos como a lei neguem essa afirmativa sua gestão só a reforça, afinal não adianta a lei ter determinado conteúdo se a cultura da sociedade e a literatura filosófica, social, ou jurídica que a sustentam, não correspondem.

Neste ponto é importante tornar este tema mais popular, e de certa forma alterar o entendimento, começar a se analisar enquanto ocidentalizado, e não como ocidental, se inserir neste contexto de américa latina, e não gestar a ideia de impérios, entendo o “outro” como sujeito, como um semelhante, e parar e importar literatura ocidental, com um certo exclusivismo.

Não é sobre abolir o que é ocidental, é sobre entender onde se encontra, é sobre não ser invisível em sua própria história e terra, é sobre se desvencilhar da

lógica imperial. Isto é, não basta ter autonomia política ou econômica se não tiver autonomia cultural.

Parar de reduzir o direito a um legalismo ou normativismo, e pensar e trabalhar para que seja emancipador, e não simplesmente uma reprodução de lógica colonial.

REFERÊNCIAS

CONRAD. Joseph. **Coração das Trevas**. Edição Bilíngue. 1 ed. São Paulo. Literatura Livre. 1899.

SAID. Edward. **Orientalismo - O oriente como invenção do ocidente**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1978

KIPLING. Rudyard. **O Fardo do Homem Branco**. [s.n]. Belo horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 1899.

SAID. Edward. **Cultura e Imperialismo**. 1 ed. São Paulo. Companhia de Bolso. 1993

HARMAND. Jules. **Domination et Colonisation**. 1 ed. FRANÇA. PARIS ERNEST FLAMMARIION ÉDITEUR. 1910

FANON. Frantz. **Condenados da Terra**. 1 ed. Portugal. Lisboa. Editora Ulisseia. 1961

HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2 ed. Petrópolis. Editora Vozes. 1807

FANON. Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. 1 ed. Salvador. Editora da Universidade Federal da Bahia. 1952

FREYRE. Gilberto. **Casa Grande Senzala**. 1 ed. digital. São Paulo. Global Editora. 1933