
**Ensaio sobre racismo e ontologia:
ser humano enquanto relações sociais não tematizadas¹**

**Essay on racism and ontology:
human being while non-thematic social relations**

DOI: 10.12957/ek.2021.51942

Marcelo Vinicius Miranda Barros²

Universidade Federal da Bahia

marcelovmb@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-0616-106X>

RESUMO

Motivadas pelo assassinato do afro-americano George Floyd por um policial branco no ano de 2020, manifestações contra o racismo se espalharam pelo mundo. Houve ainda o caso do brasileiro João Alberto Freitas, homem negro, de 40 anos, que foi espancado e morto por dois seguranças em um hipermercado. Todavia, fatos racistas, como os explanados que vieram à tona pela grande mídia, sempre existiram enquanto questões de lutas contra o genocídio racial em curso, pelo menos no Brasil, desde a colonização. Só que esses casos empíricos só são a ponta do *iceberg*. Há atitudes para além da ideia

¹ Neste artigo, usamos alguns filósofos e teóricos críticos. Cabe lembrar que nem todos seus pontos de vista são compatíveis entre si, e não pretendemos sintetizá-los aqui. Por mais que a síntese não seja nosso objetivo, devemos dizer que cada teoria sugere algo de importante em um processo antropofágico filosófico de acordo com Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral. Para exemplificar e não parecer que isso se trata de um caso exótico, remetemo-nos também ao filósofo alemão Martin Heidegger quando este responde a certas acusações de infidelidade ao texto de Nietzsche, presente, dentre outros, em *Heidegger urgente*, de Giacoia e em *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”* In.: *Caminhos de floresta*, de Heidegger. Não é por acaso que o filósofo Júlio Cabrera nos disse que “Heidegger mesmo foi extremamente antropófago [...] Heidegger, o mais oswaldiano dos filósofos alemães” (CABRERA, 2017, p. 100). Enfim, em vez de somente justificarmos a pertinência destas questões presentes nesta nota, é ainda preferível deixar que o resultado fale por si.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Integrante dos Grupos de Pesquisa em Filosofia 'Fenomenologia e Existencialismo' da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e 'Subjetividade no pensamento contemporâneo' da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), pelo CNPq.

de raça, mas que criam desvantagens para um grupo racial. O nosso dia a dia está carregado de implicações imperícias e do mesmo modo ontológicas. Portanto, este ensaio não foge à regra desta conjuntura. O presente trabalho busca apreender a investigação desse fenômeno que será realizada, de um lado, a partir do conceito recentemente desenvolvido, a saber, as *relações sociais não tematizadas*; e, de outro, através de uma tentativa de aplicação de tal conceito em certos fatos sociais, como o racismo. O racismo continua agindo na contemporaneidade, no entanto, de forma cada vez mais complexa. Apreender suas dinâmicas depende não *apenas* de buscas empíricas, como também de direções teóricas sobre os dados ontológicos que o definem, como as *relações sociais não tematizadas*.

Palavras-chave: Racismo. Ontologia. Relações sociais não tematizadas.

ABSTRACT

Motivated by the murder of African American George Floyd by a white police officer in the year 2020, demonstrations against racism have spread across the world. There was also the case of the Brazilian João Alberto Freitas, a 40-year-old black man, who was beaten and killed by two security guards in a hypermarket. But racist facts like these that surfaced in the mainstream media, have always existed as issues of struggles against the ongoing racial genocide, at least in Brazil, since colonization. Only these empirical cases are just the tip of the iceberg. There are attitudes that go beyond the idea of race, but that create disadvantages for a racial group. Our daily lives are fraught with imperative as well as ontological implications. Therefore, this essay is no exception to this situation. Without the intention of exhausting the theme about racism, the present work seeks to apprehend the investigation of this phenomenon, which will be carried out, on the one hand, based on a recently developed concept, namely, *non-thematic social relations*; on the other, from an attempt to apply this concept to certain social facts, such as racism. Racism continues to act in contemporary times, but in an increasingly complex way. Apprehending its dynamics depends not only on empirical searches, but at the same time on theoretical directions about the ontological data that define it, such as *non-thematic social relations*.

Keywords: Racism. Ontology. Non-thematic social relations.

Introdução

A morte do afro-americano George Floyd, de 46 anos, desarmado, algemado e com o rosto no chão, ocorrida em 25 de maio de 2020, após Derek Chauvin, então policial branco de Minneapolis – cidade dos Estados Unidos da América –, ajoelhar-se no seu pescoço por aproximadamente nove minutos enquanto estava deitado de bruços na estrada, à revelia de gritos de várias pessoas alertando que o policial o estava matando, gerou protestos contra o racismo que se espalharam pelo mundo com o dizer “Vidas Negras Importam”. As manifestações motivadas pelo assassinato de George Floyd por um policial branco viraram notícia mundial. O vídeo de sua morte, gravado por um passante, mostrou o homem implorando pela vida e dizendo aos policiais que não podia respirar³ antes de se silenciar e morrer asfixiado. A historiadora da Universidade de Michigan, Heather Thompson, especialista em movimento negro e violência policial, afirmou à BBC News que

toda vez que há uma morte por violência policial, há protestos. Agora, a percepção de que os negros morrem mais na pandemia [pelo vírus COVID-19], que perdem mais seus empregos na crise, somado ao assassinato de George Floyd, tocou um nervo. A escala da frustração coletiva que vemos hoje só é comparável ao que vimos na década de 1960 (BBC, 2020, s/p).

Nos anos 1950 e 1960, o movimento negro se organizou sob lideranças como Martin Luther King Jr. e Malcom X para lutar por direitos civis e o fim da segregação racial nos Estados Unidos. Em 1964, a Lei de Direitos Civis entrou em vigor, proibindo que brancos e negros fossem separados em escolas ou nos transportes públicos. Além disso, os Estados Unidos aboliram restrições ao direito ao voto como contribuição fiscal ou nível de escolaridade, o que, na prática, impediam a participação política da população negra.

Já no Brasil, houve o caso de João Alberto Freitas, homem negro, de 40 anos, que foi espancado e morto por dois seguranças na véspera do Dia da Consciência Negra, no estacionamento de uma unidade do hipermercado Carrefour em Porto Alegre. A morte violenta de João Alberto Freitas desencadeou também protestos furiosos pelo

³ “*I can't breathe*”.

país. Inclusive, a sua morte dominou o noticiário da Alemanha sobre o Brasil, com especial ênfase na necessidade de discutir o racismo no país e seu negacionismo.⁴

Mas fatos racistas, como os casos de George Floyd e de João Alberto Freitas, que vieram à tona pela grande mídia, sempre existiram enquanto questões de lutas contra o genocídio racial plenamente em curso, pelo menos no Brasil, desde a colonização. A filósofa Angela Davis, a respeito da violência racista, afirma ainda que “há uma história mais extensa e mais abrangente da violência que testemunhamos hoje” (DAVIS, 2018, p. 81). Portanto, este ensaio não foge à regra desta conjuntura. De qual ponto de vista podemos contribuir com a questão a respeito do racismo? É o que tentaremos expor aqui.

Para Silvio Luiz de Almeida, jurista brasileiro e filósofo do Direito, além de ações individuais com motivações pessoais, o racismo faz parte das instituições e da cultura, suscitando condições deficitárias para a maioria da população negra. O racismo não é um dado natural, mas sim uma construção histórica e social – incluso aqui o fazer científico e o político – que se materializa, dentre outras formas, em instituições, isto é, “as instituições são a materialização das determinações formais na vida social” (ALMEIDA, 2018, p. 30). Conforme essa perspectiva, Almeida aponta para uma compreensão estrutural do racismo que está intrinsecamente relacionada ao racismo institucional que define suas normas em uma ordem social estabelecida, na qual a justiça não é igual para todos. O estudioso direciona para o fato de que, nos espaços de poder, predominam homens brancos, por exemplo, no judiciário, no legislativo, no ministério público, na diretoria de empresas e até nas reitorias de Universidades que se baseiam em regras institucionalizadas e em normas que sucumbem às possibilidades de pessoas negras adentrarem nestes lugares. Com efeito, o racismo se revela como uma estrutura da sociedade que normaliza regras abalizadas em princípios discriminatórios de raça. Portanto, parafraseando a filósofa Simone de Beauvoir ao afirmar que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9),⁵ por não se tratar de algo natural,

⁴ Vide o jornal internacional *DW*, com a manchete: *O Brasil na imprensa alemã*, reportagem publicada em 25 de novembro de 2020.

⁵ Estamos cientes de que Simone de Beauvoir, dentre outros aqui, é uma autora branca, o que pode parecer uma “contradição performativa” de um texto sobre racismo, contudo, além de autores negros não serem negligenciados aqui, Beauvoir e outros autores brancos, mesmo estando localizados em um lugar

uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se a partir do momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede à formação de sua consciência e de seus efeitos (ALMEIDA, 2018, p. 53).

Por ser estrutural, Almeida ainda considera que o racismo não só compõe as ações reflexivas como também as irrefletidas ou as não tematizadas, no sentido de que nem sempre há conhecimento de *ser* racista ou que o indivíduo não se reconhece como agente de um ato de racismo.⁶ Em outras palavras, a questão racial não é colocada pelo indivíduo, ou seja, não é tematizada. Seguimos, assim, com dois termos: “tematizado” e “não tematizado”, em que o que é tematizado se dá na esfera do conhecimento, no qual algo é posto como tema. Ao pensar em busca de conhecer mais sobre alguma coisa, esta é tematizada.

Tal observação dada pelo autor de que o racismo se manifesta de forma tematizada e não tematizada se assemelha ao que George Fredrickson compreende na contemporaneidade ao dizer que “o racismo tende a perder o significado original [como invenção social] e se tornar um sinônimo de padrões de ação que servem para criar ou preservar relações desiguais entre grupos raciais” (FREDRICKSON, 1999, p. 71). Veremos que o fato de tais ações serem comumente irrefletidas ou não tematizadas transforma o racismo em um fenômeno delicado, não podendo, então, tratar-se meramente de ideologias. Evidentemente não se nega a presença de crenças na produção ou reprodução da discriminação racial, somente que elas, enquanto ideologias, são um fenômeno secundário de outro que é primário, no sentido de ser subjacente, não tematizado ou ontológico.

Compreendemos que sem uma concepção mais própria de ontologia, a qual discorreremos mais adiante, por mais consistente que um estudo sobre as ideologias racistas se apresente, este não será facilmente capaz de explicar a estrutura de interações que organizam a discriminação em si. Como veremos também, as ações racistas são muito mais emotivas e irracionais, ou seja, não tematizadas e, assim, nem sempre possuem uma ideologia visível como condição para tais ações. Frisando mais

de privilégio, não perdem a legitimidade de suas teorias, a não ser que não haja correspondência dessas teorias com a sociedade ou que não se possa fazer proveito delas.

⁶ Compreender o racismo como estrutural não remove a responsabilidade individual sobre ações de caráter racistas e não é uma justificativa para racistas. Na verdade, compreender que o racismo é estrutural e não uma ação isolada de um humano ou de um grupo torna-nos mais responsáveis pela luta contra o racismo e as pessoas racistas.

uma vez que com isso não dizemos que as ações racistas, de forma intencional, reflexiva ou tematizada, não existam, porém somente que os motivos da discriminação racial possuem uma fundamentação mais elementar ou ontológica. Com outras palavras, ao se tratar ainda de algo ontológico, como analisaremos, seguimos com uma afirmação da filósofa Djamila Ribeiro de que “é impossível não ser racista tendo sido criado numa sociedade racista. É algo que está em nós e contra o que devemos lutar sempre” (RIBEIRO, 2019, p. 37).

Em consonância, Pager e Shepherd afirmam também que “a discriminação pode ser motivada por preconceitos, estereótipos ou racismo [enquanto tematizadas], mas a definição de discriminação não presume nenhuma causa subjacente” (PAGER; SHEPHERD, 2008, p. 182). Em uma análise próxima, os autores Blank, Dabady e Citro apreendem o racismo não somente como “tratamento diferencial com base na raça que cria desvantagens para um grupo racial”, mas, especialmente, “o tratamento com base em fatores outros inadequadamente justificados para além da raça que cria desvantagens para um grupo racial (efeito diferencial)” (BLANK; DABADY; CITRO, 2004, p. 55). Entende-se que as crenças racistas não podem ser um critério absoluto das discriminações raciais, pois elas podem “incluir decisões e processos que podem não ter em si nenhum conteúdo explicitamente racial, mas que têm consequências ao produzirem ou reforçarem desvantagens raciais” (PAGER; SHEPHERD, 2008, p. 182).

Nessa perspectiva, precisamos também compreender que a ideologia racista, que é velada e presente nas instituições e nos indivíduos que veem legalidades em discriminações raciais, não é somente um reflexo do racismo dos tempos modernos, como desde a escravidão do século XVI, como também é uma condição que permite com que todo o sistema racista reproduza seus princípios básicos até mesmo frente às situações em que parecem ocorrer grandes avanços antirracistas. Por exemplo, o racismo no Brasil enquanto crime perante a Lei é um avanço, contudo, nem por isso se extinguiu de nossa sociedade. Davis afirma que o racismo se trata de “uma estrutura que é muito mais extensa, mais ampla, do que a estrutura legal” (DAVIS, 2018, p. 31). Alguns fatos populares e recentes que corroboram com isso são pessoas sofrendo racismo mesmo em cargos considerados socialmente importantes, como o da vereadora Ana Lúcia Martins, a primeira mulher negra eleita vereadora em Joinville, em Santa

Catarina, que abriu um boletim de ocorrência após sofrer ameaças de morte e ataques de injúria racial, e da primeira mulher negra eleita vereadora em Curitiba, Carol Dartora.⁷

Apesar da importância da perspectiva em que expomos o assunto até aqui, a partir deste ponto, iremos buscar um aspecto ontológico para questionarmos a respeito do racismo da maneira em que foi colocado até o momento. Se já sinalizamos aqui que buscaremos uma concepção mais própria de ontologia trazendo outra forma de contribuição, então partiremos de outro ponto de vista que será mostrado a seguir.

Portanto, este ensaio pretende discutir filosoficamente a questão do racismo em um aspecto ontológico. Ele terá fundamentalmente uma perspectiva inacabada, porque está inserido no início de uma metodologia de pesquisa mais ampla em torno do que pode ser o ser humano e as suas produções de sentidos. No que tange a este escrito, trata-se de um viés ensaístico que tenta apontar a impressão de que o racismo deve ser apreendido como um fenômeno social constituído pelas relações ontológicas, as quais chamaremos de *relações sociais não tematizadas*.

A investigação deste fenômeno será realizada de um lado, a partir de conceito recentemente desenvolvido, a saber, as relações sociais não tematizadas. De outro, através de uma tentativa de aplicação desse conceito em certos fatos sociais, como o racismo.

É no contexto da nossa conjuntura racista atual que pretendemos apresentar nossa conjectura conceitual. Contudo, antes de adentrarmos diretamente na questão do racismo e sua implicação ontológica, precisamos apresentar o conceito de relações sociais não tematizadas, permitindo um preparo para essa abordagem a respeito das manifestações racistas em nosso tempo.

Assim, cabe frisar também que a nossa análise a respeito do racismo terá respostas ainda excessivamente breves, que deverão ser melhor desenvolvidas em outra oportunidade.

⁷ Vide, por exemplo, o jornal Folha de São Paulo, com a reportagem: *Primeira vereadora negra de Curitiba recebe ameaça de morte igual à enviada a outras políticas: Ataques racistas e homofóbicos, que parecem ser orquestrados, são investigados pela Polícia Civil*, publicada em 06 de dezembro de 2020, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/12/primeira-vereadora-negra-de-curitiba-recebe-ameaca-de-morte-igual-a-enviada-a-outras-politicas.shtml>. Acesso em 25 de maio de 2021.

As relações sociais não tematizadas e tematizadas

As relações sociais não tematizadas e tematizadas que constituem o ser humano denunciam alguma espécie de “subjetividade”, e a sociabilidade (tematizada) se “interioriza” na subjetividade (não tematizada) dialeticamente, assim, não existe, aqui, uma subjetividade pura e abstrata. Tematização e não tematização, por falta de um termo melhor, são dois estados distintos que se deparam, são duas sociabilidades (as tematizadas e as não tematizadas) e ao mesmo tempo é a mesma sociabilidade (o ser humano). Com outras palavras, são dois polos, sendo um tematizado e outro não tematizado, da mesma relação que é o ser humano.

Poderemos ainda colocar isso em uma analogia: esta concepção – que é a sociabilidade tematizada e não tematizada – se entrelaça, de certa forma, com a Psicologia da Gestalt, a respeito do conceito figura-fundo.⁸ O fundo dá sustentação à figura e a figura se destaca de um fundo. No entanto, a figura não é uma parte isolada do fundo, ela existe no fundo. Tal dualidade entre a figura e o fundo é ilusória, já que basta tentarmos imaginar que estamos vendo a figura sozinha, sem seu fundo ou tentarmos imaginar o fundo sem a figura para percebermos que isso é incognoscível. Fica evidente, então, que a figura não se constitui sem o fundo e vice-versa, dado que só estão separados no campo do pensamento, da tematização, da abstração ou gnosiologicamente. Já no campo ontológico ou no *vivenciar*, não é evidente essa separação. Logo, não há dualidade, e sim um todo gestáltico.

Então, as relações sociais não tematizadas são relações de afetos, ou melhor, relações de intensidades que, por não ser tematizadas, “ignoram” o mundo não por uma ignorância que tangencia o conhecido. Ignorar o mundo não é estar separado deste, pelo contrário, é *estar-no-mundo* no seu mais absoluto. Na verdade, não se é relações sociais não tematizadas sem estar-no-mundo, visto que marcam a minha própria presença no mundo. Se os remanescentes da experiência das relações sociais não tematizadas – as quais chamarei também somente de relações não tematizadas – estiverem órfãos de estar-no-mundo, por conseguinte, estarão órfãos de outrem, negando a apreensão do ser humano como *ser social*.

⁸ Percebe-se que há um hífen com o intuito de mostrar que não se trata de uma dualidade do tipo cartesiana, como figura e fundo, mas sim um todo gestáltico, como figura-fundo.

Para sermos mais didáticos e sintéticos, devido ao limite natural deste ensaio, seguiremos com a seguinte análise: de acordo com a fenomenologia contemporânea, o que é a intencionalidade da consciência? Trata-se de um conceito presente nos primeiros trabalhos de Edmund Husserl, iniciados, mais ou menos, em 1887, e especialmente com as *Meditações Cartesianas* em 1931. Considerando também a especificidade dessa pergunta, poderemos ir mais longe, a saber, o trabalho de Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, de 1874. Este conceito será o nosso ponto de partida para outro intento a respeito do que é o ser humano. No geral, dizem que há *um, este* ou *aquele* humano, só que, aqui, tal humano não pode ser *o* humano, porém pode ser uma pessoa⁹ ou cidadão, tendo assim todos os seus direitos jurídicos básicos. No entanto, não é nosso foco uma discussão jurídica, o que buscaremos é tratar de algo mais elementar da existência humana, em que o jurídico – e qualquer outra invenção do ser humano enquanto relação – é só a superfície. Veremos isso mais adiante.

Aqui, o ser humano tem outro sentido, é outro conceito, o qual iremos nos debruçar no momento oportuno para mostrarmos, grosso modo, que o humano não é uma relação com outro humano, *ele é a própria relação em si*.¹⁰ O que há é um tipo específico de relação entre dois ou mais seres, e essa relação em si é o que denominamos de ser humano. No entanto, por ora, não podemos avançar mais do que isso.

Ainda a respeito da *intencionalidade*, uma resposta possível é que ela é um conceito recriado por Husserl a partir de Brentano para afirmar que toda consciência é consciência (de) alguma coisa.¹¹ Nesta perspectiva fenomenológica, cabe destacar também que o conhecer implica, antes de mais nada, o dar-se conta de que o objeto não

⁹ O termo “pessoa” apresenta várias conotações em distintas áreas do saber: biológica, sociológica, jurídica, filosofia, psicologia, etc. É importante destacar que tal termo não poderia ser tratado com o mesmo valor semântico em todas essas áreas, o que produziria divergências a respeito do tema, uma vez que algumas ciências apresentam sua própria definição do termo, o que também foge do nosso objetivo, até porque, por ora, nossa teoria não é de ordem antropológica, mesmo que, porventura, esta possa vir a aparecer.

¹⁰ Entretanto, por ora, talvez consideremos, dentre outros, que o ser humano é uma relação com outro ser humano, e, depois, iremos desconstruindo esse entendimento. Isso é necessário a título de didática para permitirmos um fio condutor lógico até chegarmos ao nosso objetivo. Portanto, não há estranhamento se, em algum momento, afirmarmos que o ser humano é relação com outro ser humano, em vez de sustentarmos, logo de início, que o ser humano é a relação em si, já que, para isso, precisaríamos de repertórios o suficiente, os quais não temos no momento. Trata-se de uma espécie de processo de construção e desconstrução das análises postas aqui. Então, para nos fazermos entender, iremos por etapas.

¹¹ O “de” entre parênteses destaca a consciência não tematizada ou não tética. Veremos a importância disso para nós mais adiante.

é a consciência e que a consciência não é o objeto. É preciso ressaltar que o objeto é o objeto da consciência, por esta ser intencionalidade: toda consciência é consciência *de* alguma coisa. Para Husserl, a palavra *intencionalidade* significa apenas a característica geral da consciência de ser consciência (de) alguma coisa. *Grosso modo*, por exemplo, toda crença, desejo, tem necessariamente, seus objetos: o desejado, o acreditado, etc.

Ao dizer que a consciência é sempre consciência de alguma coisa e afirmar que a consciência é aquilo que dá sentido às coisas, aos objetos, pois as coisas em si não têm sentido, dizemos que somos nós que as interpretamos, ou seja, é somente pela consciência que as coisas têm sentido. Isso é uma análise trivial do pensamento de Husserl, que define a intencionalidade como “[...] a particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio” (HUSSERL, 2001, p. 48). Basta-nos, portanto, esta conclusão husserliana para iniciarmos uma análise a respeito do que é o ser humano.

Todavia, as suas premissas não serão todas consideradas aqui, porque Husserl deixa algo em falso sobre a *intencionalidade da consciência*. Se toda consciência é consciência (de) alguma coisa, então, a relação consciência e coisa, ser humano e mundo, ou sujeito e objeto, cai no abstrato, isto é, não há uma superação da abstração dos polos da correlação fenomenológica que tem, de um lado, a *consciência* e, do outro lado, o *mundo*. Dessa forma, o que sustenta a consciência? O mundo e vice-versa? Contudo, isso não é possível porque nessa clivagem não há comunicação entre os polos da correlação. É preciso um pano de fundo, um tecido que os permita um mínimo de *ligação*, ou seja, na intencionalidade da consciência, os seus polos precisam estar em conexão por um nexos de interioridade, senão nenhuma conexão da consciência com o mundo seria possível.

Portanto, recusamo-nos ao “pensamento de sobrevoo”, como determinava Maurice Merleau-Ponty. “Nosso ponto de partida não será: *o ser é e o nada não é* – nem mesmo: *só há ser* – fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevoo – mas: há o ser, há o mundo, há *alguma coisa*; no sentido forte em que o grego fala de *elemento*, há coesão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 119). Merleau-Ponty resgata o Ser bruto (há alguma coisa), isto é, o *mundo* sensível anterior a toda tematização, o já aí constituído, que se encontra aquém da cisão entre consciência e

objeto. É a partir disso que a “consciência” e o “objeto”, assim como a intencionalidade, já não se referem mais a uma dualidade quase que cartesiana, pois são manifestações próprias inscritas no tecido de um mesmo Ser, que é uma espécie de tecido *subjacente à negação* que gera a clivagem na intencionalidade da consciência.

Precisamos ainda entrar em outra questão, algo mais próprio de nossa parte. Precisamos radicalizar mais a intencionalidade da consciência de Husserl. O que queremos dizer é que os dois polos da intencionalidade da consciência (consciência e mundo) sobre o palco do Ser bruto só têm sentido na relação em si. Nesse ponto, como veremos, o mundo não está diante do ser humano, pois o mundo e o próprio ser humano só existem na relação entre dois polos que consideramos inomináveis. O que dissemos é que, *fora* da relação, não há sentido, nada pode ser nominável, já que não se trata aqui de essencialismo, no qual as coisas têm sentido *per se*. Quando falamos “Ser bruto” ou o “já aí constituído”, é para nos afastarmos do solipsismo: não estamos negando a existência de algo ou dizendo que não há alguma coisa, reconhecemos, portanto, uma anterioridade ontológica, uma realidade objetiva que prescinde de qualquer ser humano.

Muito antes de haver humanos, o Ser bruto já estava aí, por exemplo. O que não pode haver é o conhecimento puramente objetivo, posto que conhecer é ato humano e nele se apresentam entrelaçados o objetivo e o subjetivo. Assim, nenhum dos polos dessa relação – consciência e mundo – são postos como um dado *a priori*, pois, considerando o viés hegeliano, eles se constituem *na/pela* relação. Em outras palavras, não se considera de imediato a consciência e o objeto, ao contrário, é na relação que se formam correlativamente consciência e objeto. A ideia “consciência” e “objeto”, como ainda “ser humano” e “mundo”, não está dada, ela se forma *na/pela* relação.

A questão é que a fenomenologia em Husserl, que inicia da consciência, já adentra na relação entre a consciência e o mundo ao invés de uma atitude mais radical, como adentrar na relação em si, que permite nomearmos “consciência” e “mundo”. Por isso que o ser humano, como veremos, é só apreendido como relação por estar rumo ao Ser e no Ser, como não sendo esse Ser, e este é o inominável que passa a ser nomeado como o mundo, por exemplo. Há, então, pela relação, um nexo de *interioridade*, se não nenhuma conexão de polo em relação ao outro polo seria possível. Sem tal nexo, a própria ideia de intencionalidade desvanecer-se-ia em pura e simples identificação, como sabemos. É iniciando pela relação que a consciência ao mundo pressupõe que a

consciência seja em presença do mundo como não sendo o mundo, mas estando nele: estar-no-mundo.

O que tentamos dizer é que o pensamento fenomenológico contemporâneo, aqui, perde sua relevância ao falar da intencionalidade da consciência e ao falar de consciência e objeto, em vez de partir da própria relação em si que nomeará, no caso, um polo de consciência e outro de objeto, porque, ao não partirmos da relação, ainda carregaremos um traço de substancialidade cartesiana. Por isso que a consciência e o mundo devem aparecer contemporaneamente na relação, tendo como *solo* o Ser bruto, o já aí constituído, ou o inominável que passa a ser nomeado de mundo.

Antes de tudo, precisamos adotar alguns passos didáticos que vão evidenciar o que discorreremos até agora e para tanto, por enquanto, usaremos termos como “mundo”, “humano”, etc. De antemão, é necessário lembrar também que é iniciando pela relação que a consciência ao mundo pressupõe que a consciência seja em presença do mundo como não sendo o mundo, mas estando nele: estar-no-mundo. Entendido isso, seguiremos: a partir desse conceito husserliano, obtemos o primeiro passo: o ser humano é *preso* ao mundo. Ser humano é *estar-no-mundo*. Como se sabe, a consciência não é concebida na fenomenologia como algo independente do mundo, dos outros e dos objetos. A concepção de uma consciência intencional implica no fato da consciência ser sempre consciência de, consciência aberta ao mundo, sempre consciência de algo. É nessa afirmativa que nos encontramos com o dizer de Merleau-Ponty: “estamos presos ao mundo e não conseguimos nos destacar dele para passar à consciência do mundo. Se o fizéssemos, veríamos que [...] toda consciência é consciência de alguma coisa” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 11). Compreendemos, assim, que a consciência é consciência (de) mundo.

Até aqui compreendemos que o ser humano está preso ao mundo, ou melhor, que ele é *estar-no-mundo*. Ao estar-no-mundo, é preciso levar em consideração outros humanos. Então, ao utilizarmos a ideia de que “toda consciência é consciência (de) alguma coisa”, não estamos colocando essa “coisa” como mero objeto ou como uma coisa mesmo. Até porque como conceber uma consciência voltada somente para uma coisa? A coisa não é capaz de interpelar o ser humano. Logo, dentre outras questões, mesmo também por não assumirmos sua esfera gnosiológica, Hegel estava correto, em parte, ao dizer que “o senhor não está certo do ser-para-si como verdade” (HEGEL,

2014, p. 148), porque o escravo, da relação senhor e escravo, não passaria de um objeto para o senhor. Em outras palavras, entendemos que o desejo hegeliano se configura como uma espécie de *falta* intuída no objeto dado, que é independente da consciência, ou seja, “a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto” (HEGEL, 2014, p. 140) e, assim, é como se a consciência tivesse sua “essência” no tal objeto que a leva para um “ciclo vicioso”, ou, nos termos de Hegel, a leva ao “mau infinito”.

O efeito disso é que esse desejo é um movimento inicial da consciência-de-si, mas lhe falta um “acordo mútuo”, visto que o desejo, ao realizar o movimento no qual o objeto é consumido, faz surgir em seguida outro objeto para o tal desejo consumir, não havendo reciprocidade entre o desejo e o objeto. Sendo assim, o que Hegel assegura é que não há dialética sem a relação entre as consciências. Quando o filósofo alemão comenta sobre a relação da consciência com o objeto, nos diz que tal objeto se revela inadequado.

Em Hegel, para que a consciência “crie” uma identidade mais concreta de si e supostamente se satisfaça, a consciência-de-si não deve se voltar somente ao objeto dado ou qualquer coisa que não seja também consciência, por isso que o desejo precisa transcender esse objeto, ir além, voltando-se a outra consciência-de-si. O filósofo alemão nos afirma que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2014, p. 141). Em outras palavras, Kojève explana bem ao dizer que, em Hegel, “o desejo humano deve buscar outro desejo humano” (KOJÈVE, 2002, p. 13). Assim, o conceito husserliano de intencionalidade da consciência, que se refere ao entendimento de que toda consciência é consciência (de) alguma coisa, aqui é expandido pelo viés hegeliano, mas sem perder nosso caráter ontológico, considerando na intencionalidade da consciência a “coisa” ou o “objeto” como o outro humano, que obviamente também é consciência, levando em conta ainda como o mundo que é formado de vários outros seres humanos. Trata-se do mundo humano.

O ser humano enquanto intencionalidade da consciência, nos termos merleau-pontyano, é preso ao mundo, ou, nos nossos termos, é estar-no-mundo. E só se pode falar de consciência enquanto consciência de si ou consciência humana quando não resumimos a “coisa”, da fórmula de que toda consciência é consciência (de) alguma

coisa, a mero objeto do mundo, a mera coisa ou fenômeno qualquer que não seja também outra consciência.

Não somente Sartre¹², mas ainda Merleau-Ponty, além de outros filósofos contemporâneos da fenomenologia, tinham percebido isso. Também na modernidade, o próprio Hegel já alertara, a seu modo, a respeito de uma consciência voltada ao um objeto, ou, para nos valermos de nosso contexto, do cuidado que se deve ter da ideia da consciência como consciência (de) alguma coisa, dando atenção especial a essa “coisa” da consciência, porque se essa “coisa” for um objeto qualquer que não seja outra consciência, como já vimos, então, para nos valermos de um dizer hegeliano, ela se torna inadequada à consciência, e mesmo que a consciência insista nesse objeto ou nessa coisa, isto é, a consciência não se figure como consciência-de-si, cairemos em uma espécie de “saber da certeza sensível” hegeliana, na qual o objeto é imediato, ou seja, ele está disponível à consciência na sua forma pura, acarretando questões graves, como, por um lado, a consciência aparecer “como o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinita, para o qual é impossível achar limite”, mas, por outro lado, “de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa” (HEGEL, 2014, p. 83).

Dessa forma, a certeza da verdade da consciência é o puro *ser* do objeto. Seu conhecer, portanto, deve se limitar a esse ser. A consciência se restringe ao simples apontar para aquilo que quer se referir. Esta figura de consciência jamais caracterizaria aquela consciência humana produtora de sentidos enquanto consciência de si, pois Hegel deixa evidente que a certeza sensível não é critério para constituir um alicerce para o conhecimento, já que tal objeto jamais interpela, salvo pelo ser humano. Só há humano pela interpelação, e é somente o outro que o interpela. Mesmo se tratando de uma coisa qualquer, um objeto ou instrumento, tal coisa só pode ter sentido pelo outro.

Sendo assim, para nós, quando falamos “mundo”, incluímos o outro que obviamente congrega o nosso mundo. O outro, por ser um humano, é também estar-no-mundo. Logo, o humano se relaciona com outros no mundo. A esse “relacionar com os outros”, denominamos comumente de relações sociais. O humano, por estar preso ao

¹² Sartre ainda afirmou que “talvez não fosse impossível conceber um Para-si [consciência] totalmente livre de todo Para-outro [consciência do outro] [...] só que esse Para-si não seria ‘homem’” (SARTRE, 2012, p. 361).

mundo, não pode deixar de se relacionar com o outro, seja de que maneira for essa relação. É a partir disso que ele não pode escapar – mesmo se for simplesmente para negá-la – da alteridade e do encontro com o outro.

Aqui, ao falarmos de *intencionalidade*, estamos falando da consciência, do mundo, do outro, em suma, das relações sociais ou intersubjetividades. Isso pode ser de forma tematizada ou não tematizada por uma sociedade visível ou invisível à percepção do pensamento humano. O sentido reciprocamente compartilhado pode estar não tematizado, sendo condição ou contexto ontológico do comportamento humano. Haverá modo de produção, costumes, culturas, normas, hábitos, afetos, etc. que estarão na condição de um comportamento, mas que passarão despercebidos pelo pensamento humano e que podem ou não vir a ser tematizados.

Mediante a isso que até a vida cotidiana implica efetivamente na realidade social em que os humanos são produções e reproduções constantes de suas condições de existência. É no campo de tensionamentos entre as diferentes esferas da vida cotidiana que se estabelece a condição ontológica do humano. Nesse sentido, ao processo de subjetivação é sempre inerente o processo de intersubjetivação. Com efeito, até uma verdade psicológica tem de ser ao mesmo tempo uma verdade social, no entanto, nem sempre isso tudo é feito de forma evidente. Por isso os termos “tematizados” e “não tematizados”, ou, “visível” e “invisível”. O ser humano detém algo de obscuro. Esse *estar-no-mundo* muitas vezes é obscuro, no sentido de não ser inteiramente conhecido pelo próprio humano.

O que tentamos dizer é que a consciência não é sinônimo de conhecimento nem de pensamento, pois a consciência é *condição* para o pensar, o refletir, o conhecer; caso contrário, o ser humano pensaria em que? Se o humano não vivencia a existência de forma não tematizada, o que seria tematizado? Se ele vivencia somente de forma tematizada, esqueceria até da sua suposta identidade, porque esta não seria mais tematizada no momento seguinte, seria um *viver-esquecendo*. Se a existência só fosse tematização, se fosse só pensamentos, seríamos privados não somente dos sentidos nos quais nunca pensamos, mas também daqueles nos quais já pensamos, porém não pensamos mais agora. Seríamos um constante esquecer-se de si e do mundo, o que é um absurdo. É necessário algo mais fundamental: o ontológico e não somente o gnosiológico.

Assim, mesmo que de forma não tematizada haja algum significado, como a consciência (de) significado (intencionalidade da consciência), na medida em que é consciência de significado, não é consciência de saber e tampouco conhecimento, logo, o ser humano ainda se encontra no absurdo, isto é, instala-se a obscuridade.

Dessa forma, a respeito do que foi dito até aqui, as relações com o outro de maneira ontológica coloca a ideia de que o ser humano tem como suposta “essência” as relações sociais tematizadas e não tematizadas, que é o mesmo que sociedade visível e invisível. Portanto, compactuamos, por ora, com uma afirmação de Karl Marx, mas considerando a nossa lógica de que “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 534).

A “essência” humana, que é conjunto das relações sociais, escapa do ser humano ao se transformar em objeto de reflexão deste, já que se trata aqui da *intencionalidade da consciência*. Então, ao buscar observar a minha “essência” pela consciência ser intencionalidade, eu não observo necessariamente minha “essência”, mas uma essência-objeto da mesma forma que eu observo qualquer outro objeto no mundo. Só posso conhecer aquilo que se diferencia de mim, obviamente. Como eu sou relações sociais, logo, não estou observando as relações sociais que sou, não as vivencio diretamente ou refletidamente, estou observando as que vivenciei ou as que cristalizei na reflexão.

Em resumo, entendemos, portanto, que o humano é as próprias *relações sociais em si*. Ele não tem uma essência para que possa ser conhecida, já que, quando a conhece, se transforma em objeto do conhecimento dele mesmo. Da mesma maneira que o olho não pode olhar para si mesmo; por ele ser exatamente esse olho, o humano não pode olhar para as relações sociais em sua particularidade ontológica que *parece* o constituir por ele ser exatamente essas próprias relações sociais. O que ele observa é aquelas relações sociais que lhe aparecem como objeto do conhecimento.

É possível ainda dizer que o olho pode olhar a si mesmo por um reflexo do espelho, mas mesmo assim, a rigor, o que o olho vê é o seu reflexo no espelho, não a si mesmo. Da mesma forma é o ser humano, pois, como dito, ele não pode olhar para as relações sociais que parecem o constituí-lo por ele ser exatamente essas próprias relações sociais. A metáfora do olho que não pode olhar para si mesmo por ele ser

exatamente esse olho representa também o porquê de o ser humano ser precisamente essas próprias relações sociais.

Ainda poderemos utilizar o “compreender” como uma analogia para esta questão. Não se pode compreender a própria compreensão, já que se faz necessário poder compreendê-la e, assim, ao infinito. Compreensão é um limiar do qual não é possível recuar. Portanto, de acordo com o que foi exposto aqui, diferenciamo-nos de Marx quando ele disse que a essência humana é o conjunto das relações sociais, já que a questão é mais sutil: o ser humano é essas relações sociais mesmas. O ser humano é a própria relação em si.

Devido à natureza deste escrito, não temos como nos aprofundar mais sobre esta análise posta, porém já temos um norte para discutir o racismo de caráter também ontológico. É o que tentaremos fazer mais adiante, só precisamos lembrar que o ser humano, por ser relações sociais não tematizadas, que carregam toda a cultura, os sentidos e os símbolos não tematizados, é um limiar do qual não é possível recuar. A partir disso, por não ser possível abarcar por completo as relações não tematizadas, muita coisa escapa ao pensamento, fazendo o indivíduo redizer os sentidos, em vez de criá-los no pensamento como sentido que tem como objetivo dar significado tematizado ao obscuro que é ele, mesmo enquanto não tematizado. Certo comportamento humano não faz mais que redizer: não cria mais novos sentidos ou valores.

Isso, por exemplo, nos permite reagir antes que tenhamos tempo de pensar, embora não se trate de nenhum determinismo mecanicista, e sim de condição ou contexto. Uma situação que permite um redizer de sentidos pode ser representada no seguinte caso: toda vez que tomamos uma decisão sem deliberação atenta, mesmo algo tão insignificante, como abrir uma porta com a mão esquerda ou com a direita, essa decisão tem como condição os sentidos não tematizados que configuram as relações não tematizadas que é o próprio ser humano. Este faz muitas coisas sem saber como as fez na acepção de que é consciência, mas não o conhecimento a respeito do feito. Ele rediz, no contexto ontológico, que é ele mesmo como relações não tematizadas. Outro exemplo: às vezes, nos vemos “cantando” uma canção e só então nos damos conta de que a ouvimos antes como música de fundo em alguma situação sem na verdade notá-la. Isso é a experiência que mostra que tais percepções não notadas podem mesmo assim exercer uma condição não tematizada. O mesmo é preciso que se diga das relações

sociais não tematizadas: há sentidos como vivência que continuam a ter alguma existência mínima, o que permite um redizer de sentidos e haver relações não tematizadas que é o próprio ser humano.

Não é que apreendemos o mundo sem a necessidade de refletir sobre ele, mas sim que, a rigor, somos esse próprio mundo mesmo em si de maneira não tematizada, ou seja, somos as próprias relações sociais não tematizadas que permitem o redizer de sentidos. Nem sempre estamos refletindo sobre as nossas ações. O redizer de sentidos, então, é uma espécie de apreender o mundo que somos de forma *ingênuo*. O redizer de sentidos denuncia a presença de um mundo subjacente ao pensamento, esse mundo são as relações sociais não tematizadas que é o próprio ser humano, como já vimos. Logo, para retomarmos o nosso tema inicial, como percebemos o racismo estrutural nessa perspectiva?

Racismo estrutural e seu aspecto não tematizado

Podemos observar ainda como os sentidos podem interferir na realidade humana, como o que acontece a respeito do racismo. Mesmo tendo o conhecimento da não existência de raças, a sociedade sabe quem é negro e quem não é.¹³ O entendimento de que as raças são criações sociais como produções de sentidos não indica que não haja racismo, menos ainda que o Movimento Negro e outros críticos do racismo não tenham ciência de que raças são invenções culturais ou sociais. Portanto, a criação de sentido como existência social pode tanto ser de forma a se ter conhecimento ou não dessa criação e que, independentemente disso, o racismo é um fato social.

Também uma analogia a respeito disso é que mais importante de que se Deus existe ou não, o caso é que o simples fato de os humanos acharem que Ele existe dá ao Deus uma existência social.¹⁴ Por conseguinte, um sentido “*determina*” o seu agir, ou

¹³ Há uma enorme discussão sobre o fato de a raça existir como marcador social. Quando se analisa as sociedades, discernimos a existência de diversidades e desigualdades sociais. Muito dessas diversidades se encontram em questões como gênero, cor da pele, idade, dentre outras coisas de caráter humano. Porém, as desigualdades sociais são produtos ou ficções das relações entre os indivíduos, refletindo conflitos de interesses entre grupos ou indivíduos que geralmente assentam todos na condição de opressores e oprimidos. As desigualdades que se refletem como marcador social não são dadas naturalmente.

¹⁴ A religião, a arte, a ciência, a política, a filosofia são sentidos criados; logo, aqui estamos considerando que, se Deus tem uma existência social, isso envolve também as instituições que carregam o seu nome e interferem no tecido social.

melhor, o sentido é o seu próprio agir em função dessa pretensa existência, por exemplo.

Sendo assim, apesar de que acreditamos que já respondemos isso de outra forma, podemos nos questionar, se o ser humano é o criador de sentidos, por que ele se mostra sem poder? Se o humano, como relações não tematizadas, é quem cria tal sentido para fazer o não tematizado ser minimamente tematizado, por que esses sentidos criam vida “independente” e o “dominam”? Por que, como mostrado a respeito da ideia de achar que Deus existe ou o fato de as raças serem ficções, um sentido “*determina*” o seu agir?

Poderemos entender isso em outra perspectiva também: o humano produz sentidos como relações e assim abre-se um novo mundo de possibilidades ou situação. Normalmente, o humano começa a tomar suas decisões nessa nova situação que ele é e, então, não pode escapar dela, pois esta é relações sociais não tematizadas como condição para o novo comportamento humano. Ao produzir o sentido nas relações, tal sentido cria “independência” e o “domina”, porque o sentido pode se configurar como *não tematizado*, logo, conforma novas relações não tematizadas. Mesmo que não o determine mecanicamente, as relações sociais não tematizadas, ao se configurar em uma nova ordem, colocam o humano em uma situação antes escolhida e pensada por ele que já é em situação o tempo todo. E, por ser as *relações*, o humano não dá conta destas por completo.

Certos sentidos muitas vezes não tematizados, como relações não tematizadas, colocam o humano em uma nova situação que o inclina para certas formas de comportamento, ou melhor, as relações não tematizadas são condição para um mundo de possibilidades de agir. Em outras palavras, tais relações fornecem ou são um quadro ou um contexto para a cena de comportamento do humano. Isso, dentre outras afirmações já postas aqui, nos diz também que não se pode prever todos os acontecimentos de um ato, caso contrário, sempre o humano dominaria tudo, o que seria demasiadamente idealista. O que há é uma espécie de acordo do humano com as coisas que não podem ser controladas ou dominadas por completo, por isso o obscuro ou a não tematização.

Aqui, como parece transparecer, o ser humano, por uma dialética, pensa segundo sua situação, forma seus conhecimentos enquanto experiência – este é ele mesmo – e modifica tal situação e tal experiência pelo sentido que produz para e a partir dela.

Assim, as relações não tematizadas podem ser entendidas, *grosso modo*, como relações de intensidade, sendo isso tudo um ser social que é o próprio humano, porque este já não está mais sozinho, ele está no meio de outros humanos igualmente situados. Então, a situação é ontológica e social, é o mundo sempre com os outros que são intensidades que compõem suas relações e vice-versa. Portanto, o entendimento de que o sentido cria “independência” e “domina” tal humano tem implicado em uma importância do outro, de vários outros e, em última instância, da sociedade que, por sua vez, já se remete às próprias relações não tematizadas que é o próprio humano, sem obviamente que este não possa modificar a situação que, com efeito, será condição para a continuidade de sua existência.

Podemos até dizer que há ontologicamente significados, até valores que já estão presentes na coletividade ou dados socialmente, mas, se eles não estão tematizados, como já vimos aqui, logo o humano os tem sem levar seus significados em consideração ou conferir-lhe valor moral: valor e *ser* são, a seu ver, a mesma coisa; seu valor na esfera das relações não tematizadas é puro teor não tematizado, pois, obviamente, o humano não o tematizou.

É neste ponto que entra o racismo estrutural de forma ontológica ou não tematizada. Há seres humanos assumidamente racistas (os reacionários), logo eles têm um projeto, pois possuem uma finalidade que é conhecida por eles mesmos, trata-se do conhecimento de que é racista, justificando tal comportamento, ou seja, moralizando-o.¹⁵ Contudo, há o inverso, o chamado microrracismo, que são pequenos gestos, comentários e preconceitos que temos de maneira não tematizada e, por isso, não nos percebemos como racistas, embora odiemos o racismo. Isso não é um projeto, não tem uma finalidade, não tem um valor moral, obviamente não é o nosso tema, simplesmente agimos como redizer de sentidos, já que, ao contrário, o nosso projeto mesmo é não ser racista.

Se somos relações sociais não tematizadas e, como vimos, há significados nessas relações, valores que já estão presentes na coletividade ou dados socialmente, então, estamos lidando com nossa educação e com os produtos culturais que compõem as

¹⁵ Vide, por exemplo, o jornal UOL Internacional, com a reportagem: *Com nazistas e racistas assumidos, EUA têm campanha para legislativo marcada por discursos radicais*, publicada em 08 de agosto de 2018, disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2018/08/08/com-nazistas-e-racistas-assumidos-eua-tem-campanha-com-recorde-de-candidatos-radicaais.htm>, acesso em 24 de maio de 2021.

relações sociais não tematizadas que somos, sendo condições para que, apesar de criticarmos e denunciarmos o racismo, ainda possamos cair em algumas de suas armadilhas sem perceber, pois isso não está na esfera do conhecimento nem do pensamento, e sim da consciência enquanto vivência, já que a consciência não é sinônimo de conhecimento, uma vez que existe consciência afetiva, por exemplo. Então, o que há é o redizer de sentidos que, no caso, são as tais atitudes que se desvelam no olhar do outro, na sociedade, como racistas. Assim, há fatos nos quais os seres humanos se defendem no “piloto automático” (redizer de sentidos em um contexto ontológico) ao apontarem neles racismo que eles não entendem como tal.

Aqui ainda podemos parafrasear a filósofa e antropóloga Lélia Gonzalez em nossa realidade nacional: “enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo em que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira)” (GONZALEZ, 1988, p. 69).¹⁶ É tentador nos pensarmos como humanos altamente desconstruídos, mas a impressão que temos de nós mesmos precisa corresponder à realidade das nossas ações concretas, e se tais ações apontam alguma opressão que a gente não sofre, pensar antes de se defender não é *opcional*, é fundamental. Caso contrário, quanto a isso, desvela o fenômeno humano da desconstrução que se esquece de desconstruir o desconstrutor. Em outras palavras, desvela-se o racismo estrutural.

Podemos observar isso nos valendo de um caso real,¹⁷ um conhecimento de causa. Este ensaio, outrora, recebeu um determinado parecer de uma outra revista que, por questões éticas, não iremos dizer o seu nome; segundo a revista, tal parecer foi feito por um professor que, em um dado momento de sua escrita, expressou literalmente a seguinte frase: “a gente chega ao fim do artigo com a sensação de que George Floyd morreu duas vezes, primeiro pelo policial, segundo em uma escrita que o traz como acessório”. Tenhamos atenção, a questão não é se o parecer foi de aprovação, aprovação

¹⁶ Um adendo: em linhas gerais, segundo Lélia Gonzalez (1988), o Novo Mundo foi constituído também por ameríndios e africanos. Dessa forma, sustentava o entendimento de uma *América Ladina*. Gonzalez afirmava que todos os brasileiros, não somente os negros, são *ladinoamefricanos*, e a negação da afroameríndia é um efeito do racismo.

¹⁷ Esse caso apresentado aqui faz jus ao próprio propósito deste ensaio: analisar, “*protestar*” e se posicionar sobre acontecimentos racistas, sejam estes velados ou não, tematizados ou não. Se este texto não apresentar uma espécie de práxis no seu sentido mais amplo, por causa desse ocorrido, aí sim estaríamos realizando uma contradição performativa de um texto sobre racismo.

com modificação ou reprovação. Não é esse o mérito, evidentemente. O que se tornou importante foi essa sua expressão que se valeu do parecer, isto é, valeu-se de um meio formal e institucional para atingir agressivamente o autor do ensaio que o parecerista não sabia nem quem era; até porque se trata, em princípio, de sistema duplo-cego de revisão por pares. No entanto, observemos em que situação ele se encontrou: o tal parecerista agiu de forma racista ao achar que estava louvando George Floyd frente ao ensaio criticado. Só que a questão é mais sutil devido aos motivos que já expomos em todo este texto. Portanto, vejamos.

O que nos chamou a atenção foi a ironia no final do parecer ao dizer que o autor do ensaio tinha “assassinado” George Floyd. Na situação delicada em que vivemos com protestos antirracistas e a existência do racismo frente ao neofascismo no Brasil e no mundo atual, ele disse que o autor matou George Floyd? Isso não pode ser dito nem como entretenimento, menos ainda como metáfora, pois tem um valor simbólico muito forte, especialmente no momento atual que, por sinal, quem está no centro é também o próprio George Floyd, morto devido ao racismo. Não se diz “você matou George Floyd” como se dissesse “você comprou um pão”. Ou seja, não se banaliza a morte de George Floyd nem de qualquer outro negro vítima de racismo. Imaginemos no dia a dia se disserem, como numa espécie de modismo, “aí você matou George Floyd”, por exemplo, como já dizem “você só quer ser a bala que matou John Lennon”, que inclusive já virou um jargão popular? O uso dessa expressão, em outros contextos no discurso público, mesmo que de forma não intencional, banaliza a memória de George Floyd e a tragédia do povo negro.¹⁸

Mas, obviamente, sem desmerecer a vida do cantor, Lennon era branco, poderia ser rico, celebridade e inglês, e morreu por uma fatalidade pontual. George Floyd era negro, pobre, sem fama e morreu por causa do racismo, não foi um caso à parte, uma questão isolada ou uma fatalidade pontual. Essa frase final do parecerista igualou simbolicamente o autor do ensaio ao policial que matou George Floyd. E não é porque é simbólico que não se tem um peso. Não se faz ironia se valendo da morte de um negro,

¹⁸ Por exemplo, isso tem também ressonância, considerando as suas particularidades, com a nota publicada pela embaixada de Israel no Brasil, dizendo que, mesmo que de forma não intencional, destacar a representação e o uso do holocausto no discurso público pode banalizar a memória e a tragédia do povo judeu. Vide, dentre outros, o jornal *Estadão*, com a reportagem: *Embaixada de Israel reage a Weintraub: 'Pedimos que o Holocausto fique à margem de ideologias'*, publicada em 28 de maio de 2020, disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral/embaixada-de-israel-reage-a-weintraub-pedimos-que-o-holocausto-fique-a-margem-de-ideologias,70003317737>, acesso em 24 de maio de 2021.

já que, a partir do momento em que se faz esse comparativo, é evidentemente um sarcasmo para com o autor do ensaio e ao mesmo tempo é um sarcasmo ou banalização para com a morte de George Floyd.

Compreendemos que o parecerista que tentava valorizar George Floyd foi o mesmo que atacou este em um racismo velado ou como disseram, dentre outros autores, Pager e Shepherd: há ações que podem não ter em si nenhum conteúdo explicitamente racial, mas que têm consequências ao produzirem ou reforçarem desvantagens raciais (PAGER; SHEPHERD, 2008). Dito isso, a definição de discriminação geralmente não presume nenhuma causa subjacente, mas essa causa subjacente existe e é ontológica. As relações sociais não tematizadas são tão latentes que é possível apreender “empiricamente” quando o tal parecerista queria agredir o autor do ensaio ao falar que ele matou George Floyd, mas ao mesmo tempo agrediu George Floyd também. Esse fato ainda só confirma o que este ensaio disse a respeito do microrracismo, do redizer de sentidos enquanto racismo estrutural que possui como base uma ontologia que nada mais é do que relações sociais não tematizadas.

Cabe também elucidarmos que, neste lugar, o racismo deve ser compreendido como um fenômeno social constituído pelas relações ontológicas que envolvem discursos, ideologias, ações, instituições que muitas das vezes não são tematizados, não são objetos de reflexão, mas que compõem o ser humano por ele ser um ser social, por ele ser em si essas próprias relações sociais não tematizadas. Entretanto, isso não quer dizer que devemos considerar as atitudes racistas como integrações ontológicas fundamentais. Não estamos falando de uma ontologia como o “Dasein”, de Heidegger, ou a “Liberdade”, de Sartre. A ontologia, neste caso, é as relações sociais não tematizadas, isto é, foram construídas historicamente pela referência às ideologias racistas. Logo, claramente consideramos a singularidade, a história subjetiva, mas, como sabido, o humano é singular-universal, a história subjetiva se desenrola na história objetiva e vice-versa. Se o humano é relações sociais não tematizadas, ele não existe fora das tais relações. Se só é humano ao estar-no-mundo, não existe humano “trans-histórico”. Todo ser humano é existencial enquanto qualidade de tudo o que é *real* ou o que existe socialmente. É *incognoscível* um humano “fora” de tais relações ou *fora* da história, pois ele é as próprias relações em si.

Assim, a ontologia exposta aqui é, em termos concretos, existencial, em vez de não existencial; ela existe e implica na realidade humana e por isso, a rigor, trata-se de uma ontologia social. O filósofo Frantz Fanon já afirmou que

a ontologia, quando se admitir de uma vez por toda que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco [...] Aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica (FANON, 2008, p. 104).

Fanon deixa evidente que o humano negro está no “não-lugar” – na invisibilidade social – logo, é negado a ele a possibilidade de ser apreendido pela ontologia, a não ser que consideremos uma abordagem existencial. O negro existe e por isso é um ser sócio-ontológico, não é “trans-histórico”, não é metafísico no sentido clássico ou não é uma invenção não-social: não é natural, já que, como vimos com Almeida (2018), uma pessoa não nasce branca ou negra, mas torna-se ao ser inserido na sociedade. É por negar a ontologia de uma pessoa negra ou, parafraseando Fanon, “aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica”, é que as afirmações racistas, como a dita pelo vice-presidente do Brasil Hamilton Mourão, no Dia da Consciência Negra, de “que não existe racismo no Brasil”, tornam-se possíveis.¹⁹

Grosso modo, as relações sociais não tematizadas e tematizadas que são o ser humano em si denunciam que alguma espécie de subjetividade se desvela como ser humano social e a sociabilidade se “interioriza” na subjetividade dialeticamente, assim, quanto a isso, não existe uma subjetividade pura e abstrata. Tematização e não tematização, por falta de um termo melhor, são dois estados distintos que se deparam, são duas sociabilidades e ao mesmo tempo é a mesma sociabilidade. Entendido isso, o racismo continua agindo na contemporaneidade, mas de forma cada vez mais complexa. Apreender suas dinâmicas depende não apenas de buscas empíricas, como também de direções teóricas sobre os dados ontológicos que o definem.

¹⁹ Vide, por exemplo, o jornal internacional *DW*, em matéria intitulada: *Hamilton Mourão diz que não existe racismo no Brasil*, publicada em 20 de novembro de 2020, disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/hamilton-mour%C3%A3o-diz-que-n%C3%A3o-existe-racismo-no-brasil/a-55682037>, acesso feito em 24 de maio de 2021.

Conclusão

Muitos negros no Brasil e no mundo historicamente enfrentam severa discriminação através da negação de oportunidades civis, sociais, políticas, educacionais e econômicas, como os casos aqui expostos de George Floyd e de João Alberto Freitas. Embora muitos fatores possam contribuir para isso, a complexidade racial exige análises que se somem às técnicas “empíricas” existentes para medir a discriminação racial e identificar novas ferramentas e áreas para pesquisas e práxis futuras a respeito do racismo. A discriminação racial pode ocorrer de diversas formas, especialmente naqueles momentos em que o antirracismo parece vigorar, como na implementação de leis que definem o racismo como crime. Contudo, mesmo com essa implementação e no momento de vigor antirracista, o racismo ainda é um fato social. Somando-se a isso, tendemos somente a observar o racismo “empiricamente”, ignorando uma gama de atitudes para além da ideia de raça, mas que cria desvantagens para um grupo racial.

Essa busca “empírica” para combater o racismo, mesmo que louvável e necessária, se for isolada, afasta-nos daquelas condições não “empíricas”, mas que do mesmo modo gera sofrimento às pessoas devido à cor de sua pele – geralmente negra – e a sua etnia. Se nós somos seres sociais, isto é, se, de acordo com o que foi exposto aqui, somos relações sociais não tematizadas, esse “empirismo” não vem para somar com o combate do racismo, ao contrário, ele surge em detrimento de um racismo tão velado quanto ontológico que persistirá enquanto tentamos combatê-lo com um sentimento atenuado por parecer ser algo *ad infinitum*. Poderemos dizer que isso é o que chamamos de racismo estrutural, ou seja, princípios estruturais da sociedade, como as questões de ordem política, econômica, jurídica e afetivas, que compõem as relações sociais não tematizadas que somos. Almeida, em *O que é racismo estrutural?*, mostra bem o racismo estrutural como o racismo posto de “modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas econômicas, jurídicas e familiares” (ALMEIDA, 2018, p. 38).

Se há nas relações sociais não tematizadas significados ou valores que já estão presentes na coletividade ou dados socialmente, então estamos lidando com nossa educação e com os produtos culturais que compõem nossas relações sociais não tematizadas que somos, estamos lidando com o dito “modo normal do racismo”. Isso

tem uma implicação ontológica complexa. Essas instituições, valores, normas, etc. que sustentam o racismo carregam uma condição ontológica social que é o próprio ser humano no seu caráter mais elementar. Em outras palavras, estamos próximos de uma citação de Almeida que diz que “o racismo é parte de um processo social que ‘ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição’” (ALMEIDA, 2018, pp. 38-39). Isso, para nós, é um apontar para as relações sociais não tematizadas que é o ser humano.

Aqui, as ciências humanas ou empíricas não dão conta *sozinhas* das atitudes racistas. Elas até abrangem o racismo estrutural, mas as condições deste carregam uma espécie de “metafísica”. Como poderemos empiricamente definir racismo frente às atitudes para além da ideia de raça, que criam desvantagens para um grupo racial? O nosso dia a dia está carregado de implicações imperícias, como também ontológicas, que nos forçam a recorrer a uma análise mais sutil junto às ciências humanas e a um tipo de ontologia sobre o racismo. Um estudo ontológico não necessariamente precede a um fenômeno, podendo ser encontrado na experiência ordinária.

Se há modo de produção, costumes, culturas, normas, hábitos, afetos, etc. que estão na condição de um comportamento, que passam despercebidos pelo pensamento humano e que podem ou não a vir a ser tematizados, é porque as relações sociais não tematizadas, em sua particularidade ontológica, nos constituem. Fanon já tinha percebido isso ao afirmar que a “ontologia, quando se admitir de uma vez por toda que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o negro” (FANON, 2008, p. 104).

Em outras palavras, o ser humano negro não tem diante do branco uma condição que é ele mesmo enquanto relações sociais não tematizadas. Coloca, portanto, o humano negro na abstração, pertencente a um único campo: o gnosiológico em detrimento do ontológico, pois ele não tem “alma”, não é, a rigor, ser humano. Com efeito, não é as relações sociais não tematizadas que é o próprio ser humano, pois “usurpa-se” toda a sua “subjetividade”, colocando-o como mero objeto, reificando-o. Todavia, o negro existe e por isso é um ser sócio-ontológico, não é “trans-histórico”, não é metafísico no sentido clássico ou não é uma coisa já dada naturalmente, dado que o ser humano não nasce branco ou negro, mas torna-se ao ser inserido na sociedade.

É por negarem a ontologia de um humano negro ou, parafraseando Fanon, devido “aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 104), que as afirmações racistas, como a dita pelo vice-presidente do Brasil Hamilton Mourão em pleno Dia da Consciência Negra, de “que não existe racismo no Brasil”, tornam-se possíveis, porque, sem a condição ontológica que é o próprio ser humano, isto é, sem relações sociais não tematizadas que permitem genuinamente uma relação social e empática com outro humano, o negro sofre todo tipo de opressão a fim de perder a sua humanidade, ou seja, “usurpa-se” aquilo que todo ser humano é, seja este colocado gnosiologicamente como “negro” ou “branco”: relações sociais não tematizadas. Em uma palavra, se aos olhos do branco o negro não tem resistência ontológica, isso gera uma ideia de que o negro já é algo dado, conservando toda a opressão nele como natural.

Assim, o racismo continua agindo na contemporaneidade, mas de forma cada vez mais complexa. Apreender suas dinâmicas depende não *apenas* de buscas empíricas, como também de direções teóricas sobre os dados ontológicos que o definem.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, S, L. *O que é racismo estrutural?*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BBC. *Morte de George Floyd: as semelhanças entre 2020 e o histórico ano de 1968 nos EUA*. (Mariana Sanches). Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52904253>. Acesso em: 07 de junho de 2020.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Vol. 2. 2ª Edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- BLANK, R; DABADY, M; CITRO, C. *Measuring racial discrimination: panel on methods for assessing discrimination*. Washington, National Academies Press, 2004.
- CABRERA, J. *Filosofar acadêmico e pensamento insurgente (dis-pensando a filosofia a partir de Oswald de Andrade e Raul Seixas)*. Revista Ideação, n. 35, jan. /jun., 2017.
- DAVIS, A. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREDRICKSON, G. *Social origins of American racism*. In.: M. Bulmer e J. Solomos (orgs.), *Racism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

GONZALEZ, L. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 92/93, jan./jun., 1988.

HEGEL, G, W, F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: RÉS, 2001.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

PAGER, D; SHEPHERD, H. *The sociology of discrimination: racial discrimination in employment, housing, credit, and consumer markets*. *Annual Review of Sociology*, 34: 181-209, 2008.

RIBEIRO, D. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SARTRE, J-P. *O Ser e O Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 21ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2012.

Recebido em: 07/12/2020 | Aprovado em: 26/05/2021

