

## **“RAÇA-ISMO”: A PSEUDO IDEIA QUE EXTERMINA A POPULAÇÃO NEGRA**

"RACE-ISM": THE PSEUDO IDEA THAT EXTERMINATES THE BLACK POPULATION

*José Rodrigo Gomes de Sousa<sup>1</sup>*  
*Gedeon José de Oliveira<sup>2</sup>*  
*Iraquitán de Oliveira Caminha<sup>3</sup>*

### **Resumo:**

O presente artigo tem como finalidade analisar o raça-ismo como uma pseudo-ideia que extermina a população negra. Assim, o texto pretende colocar sobre tela a questão da linguagem usada enquanto promotora de categorização que suaviza a dominação do outro e, conseqüentemente, justifica a violação do sujeito concreto. A subjetivação desse sujeito concreto proporciona um afastamento da realidade concreta, onde o outro é encarado sob o viés do discurso dominante e racional do pensamento ocidental. Quando se afirmar que o conceito de raça é insuficiente, isso implica dizer que se deve rejeitar a relação construída culturalmente sobre o âmbito da oposição dos conceitos de “negro” e “branco”. Compreender o processo de construção do conceito de raça é fundamental para que haja uma desconstrução do aparato discriminatório que surge desde Europa, que já qualifica a raça a partir da pigmentação da pele. A questão da violência sobre a população negra não pode ser encarada tão somente a partir da cor, mas é uma questão política e social. O negro e a negra são vítimas de um sistema que tem suas referências eurocentralizadoras, que despreza a expressividade da alteridade do rosto e marginaliza a aparência como face formatada pela exclusão. Neste sentido, é necessário tratar o âmbito do racismo sob os aspectos políticos, éticos e econômicos, para assim, promover a justiça às vítimas do sistema que é previamente pensado para excluir e dominar.

**Palavras-chave:** Raça-ismo. Vítima. Outro. Reponsabilidade. Justiça.

### **Abstract:**

This paper aims to analyze race-ism as a pseudo-idea that exterminates the black population. Thus, the text intends to put on canvas the issue of language used as a promoter of categorization that softens the domination of the other and, consequently, justifies the violation of the concrete subject. The subjectivation of this concrete subject provides a distancing from the concrete reality, where the other is faced under the bias of the dominating and rational discourse of Western thought. When it is stated that the concept of race is insufficient, this implies that one must reject the relationship culturally built on the opposition of the concepts of "black" and "white". Understanding the construction process of the concept of race is fundamental to the deconstruction of the discriminatory apparatus that has been in place since Europe, which qualifies race based on skin pigmentation. The issue of violence against the black population cannot be faced only based on color, but it is a political and social issue. Black men and women are victims of a system that has its references in Eurocentricity, which despises the expressiveness of the otherness of the face and marginalizes appearance as a face formatted by exclusion. In this sense, it is necessary to address the scope of racism under political, ethical, and economic aspects, so as to promote justice for the victims of the system that is previously thought to exclude and dominate.

**Keywords:** Racism. Victim. Other. Responsibility. Justice.



## **Introdução**

Ao abordarmos a questão do raça-ismo, nossa pretensão é de lançar algumas reflexões sobre o tema e mostrar como a vida refém das categorias de domínio se torna apenas mais uma a ser perdida. A indiferença ao sofrimento do outro enquanto vítima é suavizada pelas categorizações de dominação. Nesse sentido, a justificação da morte do outro em termos racionais retira toda a dignidade da pessoa concreta. A centralidade da subjetivação da pessoa humana remove a sua concretude do mundo, aparentemente ela não sente dor nem fome. Marginalização e violência por excelência da racionalidade ocidental que reduz o outro ao eu mesmo.

Neste interim, traçamos no texto que o elemento raça é insuficiente para refletir o extermínio da população negra. Este artigo está subdividido em quatro tópicos. No primeiro, pretendemos demonstrar a insuficiência do conceito de raça para explicar o extermínio de populações negras. No segundo, abordamos de que forma se deu a construção do conceito de raça e quais são os seus desdobramentos e consequências para uma população violentada e marginalizado no curso da história ocidental. No terceiro, tratamos de analisar como é dado o processo de vitimização da população negra relegada de direitos que clama por justiça. Procuramos compreender a vítima enquanto concreta, sem os mecanismos de subjetivação. O foco é a vítima em carne e osso, violada, indigente nos seus direitos que apela por justiça. O quarto tópico tem a pretensão de apresentar a figura do outro como aquele que não pode ser reduzido às categorias impostas por um eu, ele revela a injustiça e todo o sistema de perversão e dominação do Mesmo. O outro provoca e apela para uma responsabilidade do Eu.

### **A insuficiência do conceito de raça**

A morte de George Floyd no dia 25 de maio de 2020, nos Estados Unidos, provocou manifestações contra o “racismo” em quase toda parte do mundo. As mídias noticiavam o assassinato enfatizando a brancura de Derek Chauvin, o policial assassino de Floyd. No Brasil, os assassinatos de negros nas favelas do Rio de Janeiro e em São Paulo chamou atenção de muitos como também das mídias televisivas. A violência no Brasil contra a juventude negra é preocupante e nos traz grandes questionamentos. Um dos questionamentos que nos provoca a pensar é a ideia de racismo como justificativa do extermínio da população negra. No discurso “racismo”, se implantam bandeiras de lutas, resistências e conquistas como políticas sociais de cotas e leis contra a discriminação.

No Brasil, vivemos em um cenário histórico em que o debate em torno das cotas para negros, nas universidades, tem como pano de fundo o discurso das elites sobre a igualdade das raças. Atualmente, nas academias, não há mais o embate entre raças no contexto biológico, mas raças enquanto construção social. Apesar de não existir, enquanto discurso científico, o termo “raça” se cristalizou como forma cultural para estabelecer distinções entre as pessoas. Dizer que o termo “raça” é insuficiente para explicar a violência contra a população, que traz a melanina em seu corpo, fica ainda mais complicada quando os portadores da melanina utilizam o termo raça como símbolo identitário. O que torna o termo “raça” um atenuante. Ou seja, é difícil ser negro no dia a dia, mas quando se trata de adquirir bens intelectuais

quanto materiais, se resgata a raça como condição, como é o caso das políticas sociais de cotas. Estes paradoxos implicam numa análise contextual para constatar o sentido e a legitimidade do uso do termo raça para diferentes camadas do tecido social.

“Falar de raça é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia”. (NASH, 2005, p. 18) Portanto, raça é uma pseudo-ideia. Neste sentido, a melanina, substância que escurece a pele, decorrente das condições temporais e espaciais, não explica a disparidade social entre “negros” e “brancos”, tampouco, a violência referenciada no discurso sobre o racismo. Appiah (1997) classifica os diferentes modos de posturas, que na falsa ideia do que seja racismo, diferenciam os negros dos brancos e estes dos indígenas.

O racialismo é um pressuposto de outras doutrinas que foram chamadas de “racismo”. Uma dessas doutrinas é o que se poderia chamar de racismo extrínseco. Estes fazem distinções morais entre os membros das diferentes raças. Acreditam que os membros das diferentes raças diferem em aspectos que justificam o tratamento diferencial (APPIAH, 1997, p. 35). Outra doutrina é o racismo intrínseco: pessoas que estabelecem diferenças morais entre os membros de diferentes raças, por acreditarem que cada raça tem um *status* moral diferente.

independentemente das características partilhadas por seus membros (APPIAH, 1997, p. 38). O contraste entre racialismo e racismo e a identificação de dois tipos potencialmente superpostos de racismo fornecem o esqueleto de uma anatomia das atitudes raciais. Nesse sentido, chamar alguém de branco é tão racista quanto chamar uma pessoa de negro. No entanto, o racialismo intrínseco e extrínseco são termos criados culturalmente que devem ser abolidos das nossas cartilhas.

Branco e negro são termos que, ao longo da história, se estabeleceram como forma de relação entre os seres humanos, mas também de estigma. Ao termo “raça” estão associados elementos simbólicos que, historicamente, impedem os negros de ter acesso aos bens de consumo e a uma relação de qualidade.

A história da presença dos negros no Brasil é o chão fértil de onde podemos não só entender os conflitos, como podemos buscar meios diferentes de fazer justiça aos injustiçados.

### **Construção do termo raça**

Em maio de 2001, houve um congresso internacional com o título a invenção alemã de raça. A teoria por trás desta conferência de vários campos de estudo – história antiga, linguística, religião e a criação da nova disciplina de antropologia, que normalmente é creditada a Johann Friedrich Blumenbach, - levou a invenção do conceito moderno de raça. Se foi, ou não, os alemães ou franceses que criaram o conceito de raça, o fato é que ambos conspiraram para se tornarem o centro do mundo, a partir de uma raça. Nesta política racial, já continha o germe da relação racial baseado na pigmentação epidérmica. Neste congresso, o termo “raça” aparece como resultado de um consenso desde a Europa.

Outro elemento importante são “os conjuntos de transformações que deu origem a Revolução burguesa, fomentando a universalização, a consolidação e a expansão da ordem social competitiva, apenas beneficiou, coletivamente, os

seguimentos brancos da população". (FERNANDES, 207, p. 106) Assim, o processo de desenvolvimento econômico, mesmo tendo como base a acumulação de bens, a mão de obra escrava favoreceu o enriquecimento dos brancos, enquanto os negros ficaram a margem de todo processo. Em outras palavras, os negros estiveram presentes no desenvolvimento econômico e social, assim como os brancos, entretanto foram separados e excluídos do mesmo desenvolvimento ao qual o negro fez parte. Essa exclusão devolveu ao negro a condição anterior de escravo, como forma de viver e sobreviver nas favelas brasileiras.

A condição de ex-escravo, certamente, fez com que os negros reivindicassem a "raça", como condição para adquirir bens intelectuais e materiais. Neste sentido o termo "raça" não diz respeito propriamente à questão de raça, como os brancos utilizaram e ainda utilizam. Para os "brancos" o termo "raça" é traduzido no sentido de hierárquico, de modo a depreciar e subjugar os negros. Para a população negra, o uso da "raça" é resultado de um contexto de ex-escravo. Não existe outra forma de enfrentar as condições sub-humanas sem recorrer ao raça-ismo praticados pelos "brancos". Assim, "raça" aparece não como um consenso, racionalmente elaborado por um congresso, mas como ferramenta de reivindicação e de fortalecimento dos grupos negros organizados, assim como legitimidade do negro.

A Grosso modo, o surgimento do termo "raça" nos insere em um debate político cujos aspectos político-econômicos estão diretamente implicados no extermínio da população negra. Ora, se os negros se encontram em condições de desvantagem social em relação ao branco, o problema é político e não simplesmente de ações isoladas, pois Derek Chauvin, era policial. A polícia é símbolo de representação do Estado. Quando a polícia entra nas comunidades empobrecidas no Brasil, é agindo segundo as determinações do Estado. Se por um lado, as políticas de cotas constituem políticas públicas a favor da população negra, por outro lado, o extermínio desta mesma população também é política pública. Neste sentido, as políticas de cotas não vêm reforçar a existência de raça, como muitos pensam, pois embora o termo seja um atenuante, nós nos relacionamos em termos raciais desde a história do Brasil, cuja conferência de Durban caracterizou como crime à humanidade.

A III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, doravante denominada Conferência de Durban, partiu da constatação de que o racismo é uma realidade em todas as sociedades e que constitui grave ameaça para a segurança e a estabilidade dos países. Enfrentar tal realidade, por conseguinte, conduz a examinar causas históricas, socioeconômicas e culturais do racismo. Daí a inscrição da escravidão e do tráfico negreiro na agenda da Conferência, pois tais crimes eram justificados devido à raça das vítimas. (SANTOS, União dos escritores Angolanos, 2015).

O evento da escravidão e sua perpetuação histórica por outros meios nos ajuda a entender a violência contra a população negra. O que indica outros parâmetros a serem considerados como explicação, tanto da violência contra os negros quanto das ações afirmativas: a escravidão e, por extensão, a condição de ex-escravos. Por isso que, sem o reconhecimento da condição de ex-escravos, fica difícil efetivar as políticas de cotas, uma vez que a constituição de 1988 assegura a igualdade entre as pessoas. Essa igualdade é formal e, portanto, perversa, pois não

implementou leis para corrigir os efeitos da escravidão, ainda presente em nossos dias. O “branco” não experimentou a escravidão na América Latina, mas também não deve ser alvo de um julgamento sem recorrer as causas que levam as pessoas a se relacionarem em termos de cor. A escravidão negra, na América Latina, foi resultado de processo político-econômico desde a Europa.

Para Clovis Moura (MOURA, 1988), os estudos sobre o negro brasileiro, nos seus diversos aspectos, têm sido mediados por preconceitos acadêmicos. De um lado, comprometidos com uma pretensa imparcialidade científica, e, de outro, por uma ideologia racista e racionalizada que representa os resíduos da superestrutura escravista. O que representa, ao mesmo tempo, sua continuação, na dinâmica ideológica da sociedade competitiva que sucedeu. A tese é que as pesquisas acadêmicas procuravam ver, estudar e interpretar o negro não como um ser socialmente situado numa determinada estrutura, isto é, como escravo e /ou ex-escravo, mas são interpretados como simples componente de uma cultura diferente do *ethos* nacional. Isso quer dizer que o espaço privilegiado para estudar as razões das cotas nas universidades, assim, como o preconceito baseado na pigmentação epidérmica, é a memória da escravidão, cuja constituição desconhece. Sem uma consciência histórica de um passado ainda presente, as práticas racistas são abordadas superficialmente, ao passo que isola as ações de discriminações remetendo-a a indivíduos racistas. Assim, se obscurece os meios pelos quais se deve fazer justiça às comunidades afro-descendente. A segregação racial hoje é consequência de uma estrutura escravista.

### **A escravidão negra como processo de vitimização**

A escravidão negra se torna um problema importante no debate em torno da “raça” devido à uma “filosofia” colonial no extermínio de vítimas.

Denominamos filosofia colonial não só a que se faz na América Latina, África e Ásia, nesta primeira etapa a partir do século XVI (já em 1552 foram fundadas as universidades do México e Lima, com igual grau acadêmico das universidades de Alcalá e Salamanca), mas especialmente ao espírito de pura imitação ou repetição na periferia da filosofia vigente no centro (DUSSEL, 1977a, p. 16).

Na etapa colonial mercantilista nas colônias portuguesas, assim como nas primeiras colônias inglesas, formavam-se as elites coloniais. Foi o início de uma dominação cultural que foi se aperfeiçoando no decorrer da história, onde a escravidão negra se torna uma experiência histórica do extermínio de vítimas.

O grego fabricou a categoria do bárbaro como instrumento para negar a alteridade do outro (RUIZ, 2004a, p. 262). “O bárbaro é o estrangeiro que fala estranho, o que balbucia (daí a derivação onomatopeica para o nome de bárbaro. O bárbaro balbuciente é uma categoria pela qual o outro, que é diferente, é objetivado como alguém inferior”. Para legitimar a exclusão do outro, a modernidade, racionalmente, o produziu como negatividade e em se tratando dos afrodescendentes a negação se deu por encobrimento. No século XV (NASH, 2005, p. 19), surge o supremo conselho da inquisição espanhola, para evitar que “novos cristãos”, descendentes diretos de judeus e muçulmanos recentemente convertidos, entrassem nas áreas mais altas e sensíveis da sociedade e do governo cristão

espanhol. A existência de muitas culturas na Espanha sempre dificultou a elaboração de uma identidade nacional, de modo que a limpeza de sangue serviria para preservar suas raízes góticas e romanas.

O padrão de sangue puro foi depois aplicado no Novo Mundo para lidar com questões de identificação de pessoas indígenas e escravos africanos nas Américas, os filhos e as filhas de espanhóis (*crioulos*) e os filhos e as filhas de uma união entre uma pessoa espanhola e uma pessoa indígena ou africana (*mestizos*) (NASH, 2005, p. 19). Em outras palavras, a necessidade de legitimar uma hierarquia de civilizações levou tanto o Estado quanto a Igreja Católica a criarem um conceito de raça. "Raça" surge neste contexto para preservar as castas brancas.

A escravidão é o ponto inicial para o desdobramento das experiências dolorosas dos negros. A escravidão é o marco onde a ideia de raça, entendida e formulada a partir do darwinismo e do monogenismo, determinou o lugar do negro na sociedade moderna. Por essa razão a escravidão enquanto marco histórico que amplia o conhecimento dos mecanismos de segregação "racial" que a rigor deve reescrever a história do negro brasileiro.

Os colonizadores, nas Américas, "descobriram" as terras que já eram habitadas pelos índios. Na realidade, o que ocorre é um "encobrimento do outro" e o surgimento do paradigma da modernidade: o ego do homem europeu vitimiza e encobre o outro para realizar a "si mesmo", como argumenta Dussel: "a América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como matéria onde é projetado 'o si-mesmo'. Então não é o 'aparecimento do Outro', mas a 'projeção do si-mesmo': encobrimento" (DUSSEL, 1993, p. 35).

Apagar da memória o evento da escravidão significa negar a condição de vítima, da qual os negros sofreram e sofrem até hoje. O evento da escravidão foi de tal modo apagado das memórias dos negros que, no processo político de exclusão, o negro não se percebe a si mesmo como um oprimido. O excluído moderno (negro) se apercebe a si mesmo como alguém diferente, como alguém que não soube progredir na estrutura social ou que não teve a capacidade para fazê-lo.

Deste modo, a modernidade transformou a opressão e a exploração intolerante das sociedades tradicionais em excluídos diferentes, por seu modo de vida, por sua cultura, por seu âmbito geográfico, por sua personalidade. O excluído (negro) não percebe que existe uma atitude intolerante que provoca a situação de exclusão. Pelo contrário, o excluído se sente dentro de uma sociedade tolerante, plural, que parece lhe oferecer todas as possibilidades para ascender a patamares de vida além de sua exclusão. Assim, o outro deixa de ser uma pessoa e passa a inserir-se numa categoria simbólica pejorativa. Essa categoria pode ser mulher, negro, estrangeiro, favelado, índio, analfabeto, branco e o pobre. Assim, a técnica política de exclusão social, é a perpetuação da escravidão outrora centrada na força do poder das armas, e hoje através de políticas públicas de extermínio.

O evento da escravidão, como acontecimento histórico, busca na memória o recurso que as vítimas da injustiça têm para reclamar por justiça na sua condição de injustiçados. A injustiça sempre remete a um passado como condição do presente justo (RUIZ, 2009). O esquecimento é uma segunda injustiça, necessária para a preservação da ordem e da estabilidade, de modo que o esquecimento faz perpetuar a injustiça do passado: os escravos modernos.

A justiça, enquanto símbolo conceitual excede toda lógica e questiona qualquer realidade histórica. A justiça conecta a realidade atual com seu ideal, demarcando o território da ética e expandindo-se para experiência utópica (RUIZ, 2009, p. 7). A justiça não pode ser reduzida tampouco limitada aos argumentos da razão, nem apontando ações individuais de preconceito. A justiça existe a partir da sua relação com a alteridade humana, em especial o outro injustiçado, o que a torna eminentemente ética. Segundo Dussel, não há alteridade autêntica sem a violência justa que abre a Totalidade fechada e injusta à alteridade negada (DUSSEL, 1977b, p. 136). A justiça da vítima desborda os formalismos procedimentais. Estes, embora sejam eficientes para cumprir a lei e manter a ordem, resultam, em muitos casos, insuficientes para restaurar a injustiça sofrida. A dor da vítima, o sofrimento do injustiçado requer outra perspectiva da justiça. Se quisermos compensar ao máximo a dor dos negros e restaurar, no possível, a injustiça sofrida, é necessário pensar uma nova perspectiva hermenêutica da justiça: a justiça das vítimas.

Quem é a vítima? Vítima é uma pergunta ética. Assim, a ética é uma ética da interpelação do outro, que se encontra na periferia do discurso sobre raça, do excluído da participação na comunidade de comunicação ideal. A reflexão ética atinge a totalidade da existência humana. Enquanto pergunta filosófica, é uma pergunta ética, política e econômica. “Quem” não é somente uma pergunta individualizada sobre alguém, nem mesmo a resposta sobre uma única coisa presente no mundo, mas é além da pergunta e da possibilidade da resposta, é alguém que fala do mundo como um agente. Deste modo a reflexão ética adota o outro enquanto aquele que fala do seu mundo, do seu modo de vida. Ouvir o agente (negro e negra) que fala do seu mundo constitui um propósito ético, de modo a participar do universo do outro que partilha sua experiência de ser negro em um país racista.

A justiça ética da vítima possibilita julgar a ordem do sistema de totalidade para além do direito que defende e sustenta o sistema. A relação com o outro é uma forma de realizar justiça. A responsabilidade é o que, de forma exclusiva, incumbe-me e que, humanamente, eu não posso rejeitar. Essa carga é uma suprema dignidade do único. Eu não posso me trocar, eu sou na medida em que sou responsável (LÉVINAS, 1991, p. 95).

No próximo tópico pretendemos trazer a perspectiva da responsabilidade pelo outro e, conseqüentemente, ser responsável pelo outro já implica num acolhimento daquele que me estranho, é ser obrigado a uma hospitalidade sob uma passividade mais que passiva; o outro ante a sua fragilidade interpela por responsabilidade, ela clama por justiça ante um sistema que totaliza, domina, captura e adequa tudo sob as categorias do Mesmo.

## **Responsabilidade pelo outro**

Antes de considerar a questão sobre a responsabilidade pelo outro, cabe destacar que esse outro deve ser entendido dentro da presente proposta enquanto o negro. Carlos Susin (1994, p. 201) aponta que Emmanuel Lévinas considera como modelos concreto de alteridade o estrangeiro, o pobre, a viúva e o órfão. Assim, também consideramos o negro como modelo concreto de alteridade.

De início colocamos a questão: que é o outro? Considerando de maneira simplista, o outro é o que não sou, ele seria um alter do ego, o modo como o outro se mostra na sua originalidade não está na sua subjetividade, mas, sim, na sua

alteridade. O outro não pode ser caracterizado enquanto um estar no mundo e muito menos como um estar no ser; o eu caracterizado em sua mundaneidade se situa pelo seu ser-no-mundo na sua relação com as coisas que estão à sua volta. Outro não provém do sistema fechado, ele tem que vir de fora, vir além do ser e do mundo. O outro não vem do tempo que sincroniza e globaliza marcando a presença do presente, ele vem de outro tempo. É o outro que porta o tempo e traz até o presente do eu, ele advém de um passado imemoriável e de um futuro que não é capturado pelo presente.

Emmanuel Lévinas considera que o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são exemplos concretos de alteridade. Assim, eles devem ser vistos como diferentes, não podem ser reduzidos à minha subjetividade. Enquanto diferentes, são vulneráveis, “não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade” (SUSIN, 1984, 2001).

Sem gozo e felicidade no mundo estão sempre em constante perigo sob a ameaça de morte em sua corporeidade e interioridade, a nudez do corpo encarada pela transitoriedade das necessidades, voltado à finalidade de conter o frio e a fome; a interioridade é marcada pela vergonha de estar jogado no mundo sem qualquer projeto ou possibilidade.

Órfão, sem o eros paterno, cortado de seu passado “pessoal”, sem eleição e por isso sem benção e sem unicidade, jogado como um elemento indiferente do mundo. Viúva sem poder oferecer sua intimidade a alguém, sem ventre fecundo e sem futuro ou então com o próprio futuro – os filhos condenados pela falta de economia e de pão: a viúva seria a imagem mais real do proletário. Estrangeiro sem um lugar próprio, sem uma pedra onde repousar a cabeça, sem uma pátria à qual se integrar, se uma paisagem familiar, sem a correlação eu-mundo, um errante no mundo que não é seu, homem do deserto. (SUSIN, 1984, 201).

Esses modelos utilizados por Lévinas (1998, p. 112) entrecruzam, o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são indigentes que não possuem obras, são seres sem história e sem recursos, estão fora da bondade do ser. Mesmo estando indiferentes no mundo, eles existem, são concretos; porém, não servem para o mundo, pois são inconvenientes. Susin (1984, p. 201) alarga essa quadríade para a figura do “doente, o fraco e o ignorante, o homem sem cultura e sem fama, o perseguido e o prisioneiro, o homem sem capacidades e sem beleza, sem ‘dotes’, o homem ‘perdido’ em relação ao mundo e a si mesmo”, mas ambos possuem algo em comum, são vítimas.

O reconhecimento moral da alteridade da vítima não pode ser uma boa vontade ou uma opção do eu que tudo reduz, esse tipo de reconhecimento levaria a vítima a um tipo de alienação e dissimulando a sua alteridade. A justiça à vítima deve coincidir com a própria vítima e não como algo projetado e alienado pelo eu.

A ética da responsabilidade deve que ser entendida a partir de que todos se constituem como seres de relações, seres que estão intrinsecamente ligados a uma comunidade e a uma sociedade. Essas relações não foram escolhidas por nós e muito menos as relações que construímos depende objetivamente do lugar onde se está inserido. Nessa inter-relação sociedade e sujeitos existe um esperar das outras pessoas em relação a nós, esse sentido de esperar também parte de nós em relação às pessoas, há uma espera mútua.

Dentro da perspectiva que se aborda essa reação ao outro, ela deve ser entendida como liberdade. Mas liberdade em que sentido? No sentido de que a constituição de nossa identidade depende de uma reação às exigências que o mundo exterior nos faz, essa exigência delega uma resposta na sua radicalidade. Essa resposta que se constitui como algo indeclinável lança o nosso olhar sobre o outro como forma de se preocupar com o seu bem-estar. Essa responsabilidade pelo outro se dá no cara a cara. Esse face a face implica dizer que nunca estamos sós, essa responsabilidade que reconhecemos através de nossa subjetividade tem sempre uma dependência com o outro; é esse outro que interpela, que exige uma resposta radical e indeclinável. Essa indeclinação pressupõe que não se pode dizer não à exigência de resposta.

A resposta indeclinável significa que mesmo no dizer não já se está respondendo ao apelo do outro. Essa obrigatoriedade de uma resposta à solicitação do outro não depende exclusivamente do eu, ela antevem a esse encontro cara a cara com o outro. Assim, o simples contato com o outro é o suficiente para que haja de antemão uma reação. Esse contato com o rosto do outro consiste em algo enigmático.

O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma “interioridade” permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que o racionalismo exige com os seus votos, “força” que convence mesmo “as pessoas que não querem ouvir” (Platão, República 327 b) e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão (LÉVINAS, 1980, p. 179-180).

Esse rosto<sup>4</sup> sobre o qual se abre o discurso deve ser entendido para além da forma plástica, como um nariz, um queixo, uma boca, uma testa ou olhos. Essa definição transpassa a ideia de plasticidade que ao ser abordado por essa ótica faz do rosto apenas um mero objeto que acaba por ser tematizado. O que se pode entrever é um olhar que está voltado para o rosto, que presume antes de tudo conhecimento e percepção.

O rosto é recusa de ser conteúdo. Assim, “não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LÉVINAS, 1980, p. 173). Essa relação com o outro não constitui algo possível de definir, ao contrário, esse contato com Outrem permanece transcendente, estranho a uma tematização. Contudo, é por meio do rosto que se dá a sua epifania.

Mas quem é esse outro que tanto Lévinas aborda em sua obra, esse outro que possui rosto? A definição pode ser encontrada como aquele que não pode ser dominado, aquele que na sua alteridade<sup>5</sup> não pode ser reduzido a nenhum conceito, ou seja, não pode se tornar tema. Contudo, quando se pergunta quem é o outro também procura personificá-lo, seria então necessário dar nome a esse outro, porém, ao tentar nomear esse outro não seria já uma tentativa de capturar o outro? Para exemplificar a respeito, quem é o outro traz em voga um exemplo citado por Joan Solé.

Solé faz referência a um livro, intitulado *Sexta-feira ou a vida selvagem*, o qual relata que Robinson<sup>6</sup> depois de um naufrágio viveu durante dezoito anos solitário em uma ilha deserta. Depois do naufrágio Robinson pensou somente em sobreviver;

assim, construiu uma paliçada<sup>7</sup> para se proteger e começou a colonizar parte da ilha, “cultiva a terra, doméstica animais e caça. Sua vida se rege por princípios que, bem observados, também conduzem a vidas de muita gente: instinto de sobrevivência, satisfação de necessidades, busca de comida e de uma quimera segurança” (SOLE, 2015, p. 9).

Contudo, Robinson almeja sair dessa ilha, planeja voltar para sua terra natal, a Inglaterra, assim como Ulisses o fez. Nessa sua trama de volta para a terra natal, em um dia ele encontra uma pegada, um vestígio de que existiam seres iguais a ele por ali. Isso de imediato o assombra, porém, é apenas um rastro que pode ter diversas possibilidades e inclusive nenhuma.

Não há mais apenas um Eu agora existe outro que não é um Eu, que é totalmente diferente e, por ser diferente, primeiro, causa estranhamento, assombra. Todavia, esse rastro que é apenas vestígio causa um paradoxo, a ameaça e a promessa. Ameaça, porque esse outro é desconhecido, que pode ser uma ameaça à sua vida; por outro lado promessa, porque sinaliza para a possibilidade de encontro com alguém que seja semelhante a ele.

A descoberta feita por Robinson, posteriormente, de que aquela ilha na qual ele estava era constantemente visitada por canibais o assusta, e isso de início o faz temer por sua própria vida. Mas depois ele se compadece das vítimas dos sacrifícios dos canibais e planeja salvá-las, porém não faz. Nesse meio tempo ele procura se proteger, o encontro com o outro o faz temer por sua vida. Então, levanta outra paliçada ao redor da primeira que construiu antes. Depois de seis anos ele observa que há uma movimentação estranha e são pessoas que estão sendo levadas para a ilha para serem sacrificadas; nesse meio tempo uma dessas pessoas consegue se libertar. Robinson, a princípio, ajuda essa pessoa a se salvar dos canibais e os dois saem em direção ao abrigo. Ao entrarem no recinto, Robinson se encontra com duas opções:

Pode admitir a estranha alteridade de seu companheiro a respeito de si mesmo, a abismal distância e exterioridade que o separa dele, e respeitar essa distância, ao Outro enquanto Outro. Ou bem pode prescindir do abismo existencial que media entre ele e dominar e reduzir a esse outro, submetê-lo a sua vontade, colonizá-lo desde o ponto de vista do conhecimento. Robinson faz o segundo. Não pergunta pelo nome daquele homem: quando se cansa de se referir a ele com a genérica denominação “selvagem”, chama-o de sexta-feira porque esse é o dia em que parece que o salvou, e o ensina chamá-lo de “amo” (SOLE, 2015, p. 11).

O que Robinson faz é criar uma relação vertical, de senhor e escravo, ele não pensou em nenhum momento na real natureza desse outro, ele renega sua alteridade, ou seja, ele não respeita o fato que o outro é outro. Assim, ele converte *sexta-feira*<sup>8</sup> ao cristianismo, insere-o na cultura inglesa acreditando de alguma forma desvencilhar desse outro a barbárie e o selvagismo.

Se *sexta-feira* tivesse resistido à domesticação imposta por Robinson talvez tivesse sido aniquilado. Mas como se pode chegar a essa conclusão? Pode-se trazer em voga outro exemplo recente. Quando portugueses e espanhóis chegaram à América eles não perguntaram às pessoas quem elas eram, eles apenas nomearam, chamaram de índios. Quando esses índios não aceitaram a domesticação provocada pelos europeus, então, começou o aniquilamento do outro pelo meio físico, porque

domesticar alguém em uma cultura diferente também é uma forma de aniquilamento contra o outro.

O índio que o precedia parou, voltou para junto do corpo do companheiro, inclinou-se para ele, ergueu-o, inspecionou a primeira fila de árvores onde a praia acabava e, por fim, fugiu a toda a velocidade para o círculo dos outros índios. A alguns metros dali, num maciço de palmeiras anãs, o índio que escapara inclinava a fronte até ao chão e procurava o pé de Robinson, para o colocar em cima da nuca, como sinal de submissão (TOURNIER, 2000, p. 49).

Mas o que provoca essa atitude de Robinson de aniquilar o outro? Esse contato com esse outro, que até então é um estranho se dá como reação, pois nesse relacionamento cara a cara existe uma ambiguidade dupla, de medo e ansiedade e de dominação e recusa a ser dominado. O outro provoca medo e ansiedade porque primeiro ele é um estranho, é alguém que não se conhece e por outro lado ao tentar dominá-lo ele se recusa a ser dominado.

Esse encontro com o outro tende a proporcionar o que se pode afirmar de transcendência<sup>9</sup>, transcendência no sentido de que o eu sai de si, sai de sua condição egoísta e vai ao encontro do outro, ele rompe com o cerco interior que o aprisiona e segue em direção ao exterior. Caso ele não saia desse círculo que o contém em si mesmo, não há como responder ao apelo do outro.

Quando se fala de uma ética da responsabilidade isso implica que de alguma forma todos já são responsáveis uns pelos outros. Portanto, ao falar de responsabilidade pelo outro tem que se ter em mente que se vive ao nascer em um mundo de relações e interações, que não se escolhe de antemão onde se inserir. O que se chama de liberdade é reação<sup>10</sup> porque se responde às exigências que são postas.

Essa reação que parte do eu para o outro, entendida como saída significa transcendência. Tem que se entender que na visão levinasiana essa transcendência não equivale à procura desesperada de transcender a própria condição humana como uma fuga do mundo. Transcendência é o eu egocêntrico; sair de sua condição egoísta e manter um relacionamento, uma proximidade com o outro sem que haja violência.

Essa saída em direção ao outro não pode ser com a finalidade de volta, porque à medida que se sai de si e se tem essa pretensão, não tem transcendência não há ruptura com a totalidade. Uma saída que visa sempre uma volta consiste em uma saída já com intencionalidade, de voltar ao porto seguro que é esse eu que tudo quer tematizar.

A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trana ascendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na maneira de existir do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico está absolutamente separado (LÉVINAS, 1980, p. 23).

Sair de si para outro já constitui desejo, desejo irremediável pelo outro. A metafísica aparece "como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar, [...] para um fora-de-si estrangeiro, para um além" (LÉVINAS, 1980, p. 21). Esse outro a que Lévinas se refere não deve ser entendido como uma comida, um país no qual se habita, como uma paisagem que se contempla, dessa realidade pode se alimentar, o desejo pelo outro deve ser encarado como desejo metafísico, o qual não pode ser saciado.

Assim, "o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro" (LÉVINAS, 1980, p. 21). O desejo entendido comumente é precedido por algo que lhe é anterior, a necessidade. Como se esse desejo por algo devesse ser saciado. Diferente desse desejo habitual o desejo metafísico não tem uma aspiração de retorno, é sempre um adentrar a um lugar ou a uma terra onde nunca se esteve.

O desejo metafísico não tem a mesma intenção de que o desejo habitual, ele deseja o que está para além de tudo, não é algo que simplesmente pode ser complementado, como se somente ele desejasse apenas ser complementado ou apenas que a sua fome fosse saciada e sua necessidade de certo modo tivesse que ser aplacada.

O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro (LÉVINAS, 1980, p. 22).

O desejo pelo absolutamente Outro consiste nessa saída do eu em direção ao outro. Contudo, como dito antes, essa saída não deve pressupor retorno, ela já pressupõe ruptura da interioridade em busca da exterioridade. Esse outro que o eu busca como desejo insaciável deve permanecer sempre outro e nunca ser reduzido a um si mesmo.

O movimento de transcendência para Lévinas tem uma distinção em relação à negatividade. "A negatividade supõe um ser instalado, colocado num lugar em que ele está em sua casa" (LÉVINAS, p. 28). Contudo, aquele que nega com aquilo que é negado forma um sistema, dão-se de forma conjunta, é totalidade. Totalidade no sentido de reduzir o Outro sem levar em conta a sua alteridade o reduz a categorias anteriormente estabelecidas.

O médico que falhou em uma carreira de engenheiro, o pobre que desejaria a riqueza, o doente que sofre, o melancólico que se aborrece por nada, opõem-se à sua condição permanecendo ligados aos seus horizontes. O "de outro modo" e o "noutro lugar" que eles pretendem têm ainda a ver com o "cá-em-baixo" que rejeitam. O desespero, que desejaria o nada ou a vida eterna, pronuncia em relação ao "cá na terra" uma rejeição total; mas a morte continua a ser dramática para o candidato ao suicídio ou para o crente. Deus nos chama sempre demasiado cedo para Ele. Queremos o cá embaixo. No horror do desconhecido radical que a

morte conduz, atesta-se o limite da negatividade. Esta maneira de negar, ao mesmo tempo que se refugia no que se nega, desenha os contornos do Mesmo ou do Eu. A alteridade de um mundo rejeitado não é a do Estrangeiro, mas da pátria que acolhe e protege. A metafísica não coincide com a negatividade (LÉVINAS, 1980, p. 28-29).

Mas por que a transcendência não coincide com a negatividade? Porque simplesmente a negatividade não é capaz de transcender, ela tenta reduzir o outro dentro de sua própria negatividade, onde mesmo negando se afirma no que está desconsiderando, é como afirmar que é necessário modificar o mundo, contudo, apoia-se no próprio mundo para transformá-lo. A transcendência consiste no movimento de saída em direção ao outro, porém, esse movimento não tem a intenção de reduzir o outro, torná-lo tema.

Considerando o fato de que o pensador franco-lituano tenta sair do jogo ontológico que reduz o Outro a um Mesmo, ele procura demonstrar que a metafísica precede a ontologia. Dentro do pensamento levinasiano a filosofia ocidental se comportou até então como uma ontologia, ou seja, ela sempre reduziu o Outro ao Mesmo.

Assim, o legado “do Mesmo foi uma lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora” (LÉVINAS, 1980, p. 31). Essa permanência no Mesmo Lévinas identifica como sendo a Razão. Porque desde que a razão apenas conhece a si mesma, nada pode limitá-la. Ela neutraliza o Outro a partir de que torna ele apenas um objeto.

A violência ontológica do jogo ontológico da razão consiste nessa redução do Outro em conceito. O processo de conhecer o que é ainda desconhecido parte de uma tentativa de captura do ser a partir de nada ou simplesmente reduzi-lo a nada. Nesse processo a alteridade do Outro é arrebatada. Contudo, o Outro resiste a essa tentativa de redução do Eu.

A pulsação da razão por iluminar, o princípio do conhecimento do que tão orgulhoso está o Ocidente, é uma violência que se exerce sobre o que não pertence a esse pensamento, aplica-se para submeter e dobrar o que está além dele. Parmênides e os eleatas definiram no século V a.C, o que era o ser – o inteligível – e negaram a realidade, ser, ao não inteligível, ao não pensável (SOLE, 2015, p. 13).

A máxima de colocar que a filosofia deve pensar o universal, trata-se de violência contra o que é estranho e individual. Violência porque reduz tudo ao conceito, porém, o conceito já é estabelecido antes e dentro dos conceitos estabelecidos se tenta enquadrar a exterioridade a partir das categorias.

A crítica levinasiana contra o imperialismo ontológico vai de encontro com a fenomenologia, pois a mesma considera o ser do ente como *medium* da verdade. “Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência.” (LÉVINAS, 1980, p. 32). Assim, só seria possível entender a partir de que o pensamento transcendesse o próprio ente para depois medi-lo.

Outra crítica dirigida à filosofia ocidental se dá por meio da crítica à ontologia heideggeriana. O primado da ontologia de Heidegger consiste em que, para se

conhecer o ente primeiro tem que se conhecer o ser do ente. Ao se afirmar a prioridade do ser ante o ente prevalece uma subordinação do segundo em relação ao primeiro, essa subordinação é dominação, o ente é dominado, tomado como um Mesmo, "a ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética" (LÉVINAS, 1980, p. 33).

Lévinas identifica que a relação com o ser consiste em uma neutralização do ente; ao fazer essa neutralização pretende-se compreender o ser, mas a partir de que se compreende o ente, ele é capturado. Neste sentido, não há uma relação com o outro, mas uma redução, o Outro é reduzido ao Mesmo. Quando há essa redução do Outro ao Mesmo se caracteriza um processo de afirmação do eu em relação a tudo o que lhe é exterior.

A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. "Eu penso" redonda em "eu posso" – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (LÉVINAS, 1980, p. 33).

Ainda o pensador franco-lituano considera que a ontologia possui um egoísmo mesmo ela denunciando a filosofia socrática como sendo caminho do domínio técnico. Para ele Heidegger parte do pensamento como obediência ao ser a partir dos pré-socráticos. Essa obediência "se cumpriria como existir construtor e cultivador, fazendo a unidade do lugar que suporta o espaço" (LÉVINAS, 1980, p. 333).

Partindo dessa compreensão, Heidegger tenta reunir a "presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar" (LÉVINAS, 1980, p. 33). Contudo, essa reunião não passa de posse, o Outro se tornando o Mesmo, sendo posse de outro. A ontologia na perspectiva de uma filosofia primeira subordina a relação com o Outro, não questiona o domínio do Mesmo.

Questionar o domínio do Mesmo é pôr em questão toda uma filosofia que visa desde si dominar o que lhe é exterior. Toda a tentativa da filosofia ocidental foi em tornar a exterioridade em algo racional, apreensível. Essa maneira violenta de conceber as coisas Lévinas chama de totalidade, a razão através de sua inteligibilidade tenta racionalizar tudo o que lhe é exterior e propõe como parâmetro suas próprias categorias; ao propor suas categorias ela tenta corrigir o que supostamente esteja em desarmonia com o seu modo de conceber o mundo.

Uma filosofia ou um pensamento, como o ocidental, que propõe uma visão de mundo ao seu modo é indiferente, não tem nenhuma pretensão de se aproximar do que é exterior sem nenhuma intencionalidade, desde o início já possui intencionalidade. Mesmo dependendo do que é externo a razão se assoberba como se fosse princípio de tudo o que a cerca, como é o caso da proposta kantiana de que não é mais o sujeito que gira em torno do objeto, mas sim o objeto em torno do sujeito.

Todo esse processo que visa colar em categorias preestabelecidas o exterior é uma atitude de violência. Essa atitude violenta não visa uma passividade mais que passiva, é uma atitude de domínio, a aproximação que o Eu faz em relação ao Outro

consiste nesse domínio que não respeita a alteridade do Outro, tornando-o apenas mero conteúdo. Ao transformar o Outro em conteúdo esse Mesmo pretende dissociar toda uma diferença existente entre ambos, esse Mesmo é intolerante.

Contudo, o Outro enquanto exterioridade não se deixa dominar por completo às pretensões do Mesmo, na sua disputa entre a tentativa de dominação do Eu e sua insubordinação de se tornar conteúdo há a resistência. Resistência porque esse outro resiste a ser conteúdo, a ser dominado. A aproximação do Eu em relação ao outro se torna farsa, é uma aproximação movida por um desejo de dominação.

Essa aproximação que visa algo, desejo insaciável pelo Outro, é vontade de poder, ou seja, é uma vontade que é um “eu posso”. Neste caso, a relação entre o Eu e o Outrem deve se dar a partir de uma não violência. Assim, Lévinas rejeita a violência que esteja atrelada a qualquer visão da sociedade como grupo de indivíduos livres e iguais que são subordinados a categorias racionais como os conceitos de humanidade, ser humano ou mesmo cidadão. De alguma forma a pretensão da filosofia “é totalizar as coisas, ter uma síntese total da existência, inclusive do eu individual, deixando-nos ‘lado a lado’ e não ‘face a face’” (HUTCHENS, 2007, p. 59).

Hutchens aponta que Lévinas vê uma tensão dramática entre a filosofia e o mundo pré-filosófico. A filosofia entendida enquanto ontologia parte de uma realidade esmagadora; essa realidade, que incomoda de algum modo ou mesmo atemoriza, tende a ser subjulgada a partir de que se tenta fazer a comparação entre os objetos erradicando as diferenças, a fim de garantir um conhecimento que seja homogêneo. Por outro lado, o mundo pré-filosófico revela o quanto os objetos são diferentes antes da reflexão filosófica.

A investigação filosófica sempre se baseou em um reducionismo metafísico que luta para erradicar essas diferenças a fim de garantir o conhecimento. É um grande esforço abolir a diferença para fazer que coisas diferentes passem a ser semelhantes e, portanto, compreensíveis. Tanto a transcendência quanto a diferença ontológica “são reduzidas à mesma coisa”. A racionalidade dá seu apoio propondo conceitos, temas, teorias e paradigmas que servem para reunir coisas e eventos diferentes sob um conceito neutro (HUTCHENS, 2007, p. 59).

Esse pensamento que pretende tudo abarcar e propor uma síntese universal, provoca uma violência absurda sobre a exterioridade. Falar de uma consciência do eu seria ao mesmo tempo afirmar uma consciência do todo. Toda a marca de uma redução à neutralidade é uma forma de violação. A redução que se faz através da neutralidade tem uma função específica: facilitar a compreensão da realidade.

Se a transcendência ou mesmo a alteridade são na medida do que se situam eventos que não podem ser comparados, a função da neutralidade é lançar luz por onde a alteridade corre. Neste sentido, ela prepara todo o terreno para que haja uma síntese total do conhecimento. Quando o objeto é reduzido à neutralidade, o objeto iluminado não possui nenhum estranhamento fundamental, ou seja, a sua transcendência estaria de alguma forma envolvida por uma imanência.

Portanto, a base do totalitarismo está vinculada a uma base ontológica totalitária. Quando se afirma tal prerrogativa tem que se pensar que o Ser é entendido como algo no qual nada começa e na termina e, conseqüentemente, nada está em oposição a esse ser e ninguém pode julgá-lo. Esse Ser que a ontologia traz

em voga é neutro e anônimo ao mesmo tempo, como se situasse em um universo impessoal e esse universo não possuísse linguagem.

Considerando a prerrogativa de que todos os seres humanos possuem uma identidade própria que faz com que os mesmos sejam diferentes, porém, não é precisamente isso o que ocorre quanto ao pensamento filosófico, a filosofia enquanto racionalidade tenta erradicar todas as diferenças existentes propondo termos que possam neutralizar toda distância que existe. Essa neutralização é violência.

A violência pode ser encontrada em qualquer ação em que agimos como se estivéssemos sozinhos para agir: como se o resto do universo estivesse ali só para receber a ação. Consequentemente, a violência é também qualquer ação que suportamos sem colaborar com ela em nenhum ponto (LÉVINAS, 1990, p. 06, tradução nossa)<sup>11</sup>.

Entretanto, não só existe a violência na qual o Eu tenta reduzir o Outro ao Mesmo. Podem ser identificados nesse processo dois tipos de violência. A violência provocada contra o eu e a violência que esse Eu comete contra sua própria situação. Quando se propõe que pense a partir de si mesmo sem que se possa pensar a realidade conjuntamente, esse é o primeiro ato de violência. Neste caso, "o eu filosófico está em vácuo existencial: distante da realidade circundante e sem se sentir por ela ameaçado, ele age como se o reino natural fosse simplesmente um contexto no qual ele atua" (HUTCHENS, 2007, p. 61).

A partir de que a filosofia transforma o eu individual como representante do gênero humano, essa atitude de neutralização tem a pretensão de anular todas as diferenças que naturalmente as pessoas possuem em relação umas às outras. Como que por simples acaso aquele que existe vivesse uma existência que estivesse despojada de uma vivência que tem uma dependência da exterioridade.

Neste sentido, esse eu que a filosofia tanto evoca seria como uma espécie de dono de si mesmo e, conseqüentemente, de sua própria existência. Um ser autônomo que não estaria interligado com o mundo da existência, mas, ao contrário, para que a existência possa ser compreendida, o que se faz é uma tentativa de separação entre o existente e todo o resto que precede a sua existência.

Dado todo esse esforço, pode-se apontar que a responsabilidade pelo Outro enquanto uma responsabilidade radical parte de uma reação a esse totalmente Outro. Mesmo que haja uma pretensão violenta do Eu em relação ao Outro, esse Outro nunca se deixa capturar, ele sempre está escapando a toda a pretensão de domínio. Retomando a história que conta o livro *Sexta-feira ou a vida selvagem*, o personagem Robinson na sua atitude de reduzir o outro, comete esse ato reducionista a partir de que esse outro aparece como reação, portanto, a responsabilidade pelo outro pode se dar como reação a esse surgimento do Outro.

## Conclusão

Ao pensarmos a justiça a partir do outro injustiçado, fica evidente o reducionismo que a modernidade operou, quando com-fundiu a justiça com o procedimento. Contrariando a tendência da modernidade, a injustiça acontece, não contra a regulamentação legal, mas quando se comete uma violação da alteridade humana, ou seja, ao provocar o sofrimento injusto do inocente.

Pelos caminhos da América Latina, a memória da escravidão, elaborada desde e com a vítima (negro) do estado imperial, amplia o entendimento sobre os conflitos, assim como abre possibilidades para uma justiça reparatória. Deste modo, o extermínio da população negra nos provoca a refletir a tensão entre uma ordem político-econômica e a exclusão da população negra, entre a universalidade da lei e a situação particular do extermínio de pessoas.

A centralidade que é dada ao caráter do racismo, enquanto a violência praticada por conta da cor, contribui para o encobrimento do que realmente está por detrás, a discussão em torno da pigmentação da pele disfarça todo o jogo de dominação que é perpassado desde Europa e seu sistema colonizador. A violência praticada não é somente pela cor, ela tem raízes sob o campo do poder e do domínio. As estruturas como Estado moderno foi concebido durante a modernidade teve e tem a pretensão de privilegiar uma classe, o jogo é sociopolítico e econômico.

Quando afirmamos que o racismo é uma pseudo-ideia, isso implica dizer que a discussão centralizada, tão somente só, sobre o âmbito da discriminação da pessoa negra na cor, encobre todo o jogo de manipulação que é feito nas estruturas de poder com fins de beneficiar determinada classe. Enquanto a discussão girar apenas entorno do preconceito pela cor, é esquecido toda a forma de injustiça que foi e ainda é praticado ao longo da nossa história. Exigir reparação, sugere pedir justiça também justiça ante todas as vítimas da escravidão e de seus descendentes. Assim, é preciso repensar as estruturas do Estado que domina, nesse sentido, faz-se necessário pensar uma política de outro modo, sem que haja a dominação do outro e muitos menos a violação de sua dignidade.

## Referências

DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana*. 1. Acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: Loyola, 1977a.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

HUTCHENS, B. C. *Compreende Lévinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficult freedom: essays on judaism*. Trad. Seán Hand. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1980.

MOURA, C. *Sociologia do negro no Brasil*. São Paulo: Ática, 1988.

NASH, T. P. *Relendo raça, bíblia e religião*. Centro de Estudos Bíblicos. São Leopoldo:

Con-Texto, 2005.

RUIZ, C. M. B. *Justiça e memória: para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SOLE, Joan. *Levinas: la ética del otro*. Barcelona: Batiscafo, 2015.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *Direitos humanos uma nova abordagem na luta antirracista*. Disponível em: <https://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/1256-direitos-humanos-uma-nova-abordagem-na-luta-antirracista>. Acesso em: 17 de out. 2021.

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou a vida selvagem*. Tradução de Emílio Campos Lima. 50 ed. Queluz de Baixo, Portugal: Editorial Presença, 2000.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS, Professorr EBTT da Universidade Federal de Roraima - CAp/UFRR, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7279-5082>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0434470258820775>.

<sup>2</sup> , Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba -UFPB, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3141-9977>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3816527506485086>.

<sup>3</sup> Doutor pela Université Catholique de Louvain – UCL, Professor da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1331-3669>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0554271319840687>.

<sup>4</sup> Rosto se refere à aparição do outro em sua total indigência e desnudez. O rosto é o chamado invisível à responsabilidade ética subjacente a todos os traços materiais e que supõe uma interpelação dirigida ao sujeito para se encarregar do cuidado do próximo.

<sup>5</sup> Alteridade é a condição de ser outro diferente ou distinto de um mesmo. Lévinas se refere ao fato de ser outro por parte daqueles indivíduos humanos diferentes do eu que toma, em cada caso, a palavra.

<sup>6</sup> Personagem do livro *Sexta-feira ou a vida selvagem*.

<sup>7</sup> Cerca feita com estacas apontadas e fincadas na terra que serve de barreira defensiva.

<sup>8</sup> Nome que Robinson dá ao outro personagem por tê-lo salvo nesse exato dia.

<sup>9</sup> Transcendência é o ato pelo qual o eu deixa de cuidar de sua mesmice e sai de si mesmo para a exterioridade representada pelo rosto estrangeiro.

<sup>10</sup> Reação deve ser entendida enquanto responsabilidade, reação que ocorre somente quando o Eu é interpelado a responder ao Outro e essa reação acontece como liberdade no sentido de que o Eu responde a partir de sua liberdade.

<sup>11</sup> Violence is to be found in any action in which one acts as if one were alone to act: as if the rest of the universe were there only to receive the action; violence is consequently also any action which we endure without at every point collaborating in it.

Recebido em: 04/2022  
Aprovado em: 07/2022