



<https://doi.org/10.26512/pl.v12i26.48610>

# A METAFÍSICA DO RACISMO

a modernidade e o terror racial

THE METAPHYSICS OF RACISM  
the modernity and the terror of racism

**Márcia Santos<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ensino de História do Mestrado Profissional em História da Universidade Federal de Goiás (Profhistoria-UFG).

E-mail: [marcinhafilosofia@gmail.com](mailto:marcinhafilosofia@gmail.com).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7245481510790276>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7263-3806>.



**RESUMO:** A modernidade é mais que um período temporal da história da humanidade, ela envolve diversos elementos como a chamada expansão europeia, o avanço do capitalismo e o colonialismo, elementos estes que influenciam sociedades até os dias atuais. O presente artigo pretende compreender como a modernidade e sua constituição foram decisivos e contribuíram para a criação da categoria raça e, como corolário dessa criação, o racismo. A categoria raça a princípio adquire explicação e justificativa biológica e, ao cair por terra cientificamente essa explicação, ela assume um caráter de construção social que só foi possível ser alcançado pelo desenvolvimento de aspectos sociais que a modernidade engendrou. Desse modo, realizamos neste artigo um esforço de entender como o racismo assume um caráter também metafísico, ao não possuir justificativa científica, mas perpassar mesmo assim as relações sociais nos dias atuais. No capítulo dois demonstramos como uma essencialização racial ocorre a partir da modernidade e leva à essa metafísica.

**Palavras-chave:** Modernidade. Racismo. Metafísica.

**ABSTRACT:** Modernity is more than just a period in human history, it involves various elements such as the so-called European expansion, the advance of capitalism and colonialism, all of which influence societies to this day. This article aims to understand how modernity and its constitution were decisive and contributed to the creation of the category of race and, as a corollary of this creation, racism. The category of race at first acquires a biological explanation and justification and, when this explanation falls apart scientifically, it takes on the character of a social construction that could only be achieved through the development of social aspects that modernity engendered. In this way, we have made an effort to understand how racism also takes on a metaphysical character, as it has no scientific justification, but nevertheless permeates social relations today. In chapter two we demonstrate how a racial essentialization occurs from modernity onwards and leads to this metaphysics.

**Keywords:** Modernity. Racism. Metaphysics.



## INTRODUÇÃO

A expansão europeia foi um marco para a modernidade e o avanço do capitalismo. Como corolários dessa expansão, podemos observar o que o filósofo Enrique Dussel chamou oportunamente de “o encobrimento do outro”. A partir dessa análise, nos perguntaremos nesse trabalho: a que “outro” se refere Dussel? Para responder a essa pergunta não podemos ignorar o elemento racial embutido em tal questão.

Em nome de uma superioridade racial branca e europeia-ocidental que encontrou a sua afirmação na razão moderna, o povo africano foi escravizado e passou por toda a sorte de sofrimentos e privações imagináveis e inimagináveis que um povo pode passar. Somando-se a isso, os índios aqui encontrados por esses “descobridores” foram dizimados e sofrem até os dias atuais para impor a sua cultura e forma de vida a uma sociedade que os renega. As consequências desse processo são visíveis até hoje nas formas de racismo encontradas na sociedade de uma maneira geral.

Tudo o que se refere ao negro, (principal grupo racializado que será abordado nesse trabalho) tornou-se menosprezado: suas religiões, suas filosofias e até as suas formas de resistência durante o período escravista. Toda uma elite intelectual ocupou-se em tratar o negro não como sujeito pensante e, sim, como objeto inerte e sem voz. A dicotomia moderna sujeito-objeto chega a seu ápice no dualismo metafísico que identifica os negros com o corpo e os brancos com a mente. Esse dualismo metafísico aponta para vários desdobramentos, dentre eles, os problemas de cunho psíquico e ontológico, que se desenvolvem nos negros, os quais, inevitavelmente, pedem saídas.

As tentativas de saída para esses problemas com os quais os negros se defrontam passam por diversos matizes. Infelizmente, comumente se recorre à saída da ascensão social como meio de reconhecimento do negro na sociedade. No entanto, os poucos negros que atingem uma “vida de classe média” – saindo das favelas a que foram condenados a viver com o fim do sistema escravista e a urbanização iniciada no país, a partir da industrialização mais acentuada que se inicia na década de 30 -, sofrem ainda mais as consequências do racismo, por não serem reconhecidos e não se



reconhecerem em um ambiente onde os brancos são a maioria nos espaços mesmo que sejam minoria social.

O que pode ser configurado como “saídas” para a metafísica do racismo são elementos presentes entre os negros desde o período escravista, onde a estética e a ação política assumem um lugar importante para sua libertação. Esses elementos serão analisados neste trabalho na perspectiva de apontar como os negros reagiram à metafísica do racismo.

## 1. DA GÊNESE DA MODERNIDADE

A modernidade, enquanto elemento conceitual, abarca um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: formação de capital e mobilização de recursos; desenvolvimento das forças produtivas e aumento da produtividade do trabalho; estabelecimento de poder político centralizado e formação de identidades nacionais; expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e formação escolar formal; à secularização de valores e formas etc.

Cada um desses processos está ligado fortemente à constituição da subjetividade moderna que Hegel conceituou como sendo o elemento que explica ao mesmo tempo a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise. Essa subjetividade e a tendência à crise do mundo moderno são essenciais para pensarmos a temática do racismo<sup>2</sup>. (HABERMAS, 1998, p.14).

Max Weber, por exemplo, acreditava que só na moderna civilização ocidental e europeia teriam surgido fenômenos culturais que apresentavam uma linha de desenvolvimento de significado e valores universais. Ele liga essa universalização de valores a uma racionalidade que, segundo ele, estaria relacionada intrinsecamente à sociedade ocidental. Weber não nega que na China, Índia, Babilônia e Egito houve

---

<sup>2</sup> O racismo deve ser encarado como uma relação de poder em que ocorre um processo de racialização de um determinado grupo étnico por outro. O grupo racializado não possui condições de exercer o racismo por estar preso a opressão do grupo racializante, criador e único possuidor do poder de realizar o racismo.



conhecimentos e observações importantes, contudo, ele sempre atrela o desenvolvimento das civilizações orientais a uma possível falta de racionalidade.

A ligação feita por Weber entre a hereditariedade - que ele aponta como o fator que diferencia ocidente e oriente - e a racionalização, progresso e, portanto, a superioridade da cultura e da sociedade moderna e ocidental, são pistas para entendermos a ligação da modernidade com o fenômeno do racismo, que consideraremos aqui ligado à expansão europeia. (HABERMAS, 1998, p. 13). Apesar de para Habermas e Hegel o “descobrimento” da América e a escravidão, como seu corolário, não serem um determinante constitutivo da modernidade, o ego do subjetivismo moderno se inicia em 1492 e ganha terreno até 1636, quando Descartes o define em sua filosofia. Tanto os defensores como os críticos da modernidade parecem não atentar para o fato de que a história e a cultura expressivas da diáspora africana, a prática da escravidão racial ou as narrativas de conquista imperial europeia podem exigir que todas as periodizações simples do moderno sejam drasticamente repensadas. (GILROY, 2001, p. 103).

Se pensarmos em todos os processos cumulativos da constituição da modernidade citados acima, constataremos que todos são corolários da expansão europeia e, ao mesmo tempo, essa expansão surge da necessidade do início do desenvolvimento histórico desses processos cumulativos, ambos se relacionando de forma dialética. A conquista territorial europeia processada no continente americano a partir de 1492 é um dos elementos principais da imposição da subjetividade moderna. Nas palavras de Enrique Dussel (1993, p. 23):

[...] Nossa hipótese, pelo contrário, é que a América Latina, desde 1492 é um momento constitutivo da modernidade. É a ‘outra cara’ (*teixtli*, em asteca), a Alteridade essencial da modernidade. O ego ou a ‘subjetividade’ europeia imatura e periférica do mundo mulçumano que se desenvolverá até chegar com Fernando Cortês, na conquista do México (o primeiro ‘espaço’ onde o referido ‘ego’ efetuará um desenvolvimento prototípico), a se tornar ‘Senhor-do-mundo’, como ‘vontade de poder’. Isto permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da modernidade, o que nos descobrirá não só seu conceito emancipador (que é preciso subsumir), mas igualmente o ‘mito’ vitimário e destruidor, de um europeísmo que se fundamenta numa ‘falácia eurocêntrica’ e ‘desenvolvimentista’.



Para pensarmos sobre isso podemos nos debruçar sobre as palavras de Hegel citadas por Dussel (1993, p.19):

A África é em geral uma terra fechada, e conserva este seu caráter fundamental. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência [...] é um homem em estado bruto [...]. Este modo de ser dos africanos explica o fato de eles serem tão extraordinariamente facilmente fanatizados. O Reino do Espírito entre eles é tão pobre e o Espírito tão intenso que basta uma representação que lhes é inculcada para levá-los a não respeitar nada, a destroçar tudo [...] A África [...] não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África para não mencioná-la mais. Não é uma parte do mundo histórico; não representa nenhum movimento nem um desenvolvimento histórico [...]. O que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumido ainda por completo no espírito natural, e que só pode ser mencionado aqui, no umbral da história universal.

Quando Hegel aponta que a África não possui história, torna-se interessante pensarmos o que é a história para Hegel e a filosofia moderna como um todo. Dentro da ontologia hegeliana, o conceito de desenvolvimento é dialeticamente linear e possui uma direção no espaço que iria do Oriente para o Ocidente, onde a Europa representaria o fim da história universal (DUSSEL, 1993, p. 18).

A ideia de progresso e de ver a história como algo linear surge durante o renascimento em uma tentativa de secularização da concepção linear de tempo que se encontra na bíblia e que já não podia ser utilizada em função dos humanistas renascentistas estarem lutando contra a igreja e a monarquia que imperavam durante a idade média. Eles tentaram retornar a uma concepção circular de tempo herdada do historiador grego Políbio, no entanto, a ideia predominante na época de que o espaço seria infinito não era compatível com uma ideia de tempo circular e fechado. Com a secularização da linearidade temporal cristã, surge uma filosofia da história que é, essencialmente, progressista e que se adapta aos ideais modernos, que viam no progresso da sociedade que seria conseguido por meio do trabalho, a redenção do mundo e do ser humano.



Hegel se apropria dessa trajetória da linearidade temporal para criar o seu conceito de desenvolvimento e a sua filosofia da história, porém, a sua dialética do senhor e do escravo, em certa medida, contradiz a ideia da história como progresso. Nas palavras de Gilroy (2001, p. 122):

Meu interesse na famosa seção do início da Fenomenologia do espírito de Hegel é duplo: primeiro ela pode ser usada para iniciar uma análise da modernidade, que é renegada por Habermas porque aponta diretamente para uma abordagem que vê a estreita associação entre modernidade e escravidão como uma questão conceitual chave. Isto é importante porque ela pode ser usada para oferecer uma firme rejeição da ideia hipnótica da história como progresso e porque ela propicia uma oportunidade de reperiodizar e reacentuar narrativas da dialética do Iluminismo que nem sempre tem se preocupado em olhar para a modernidade pela lente do colonialismo ou do racismo científico. Em segundo lugar, um retorno à explicação de Hegel do conflito e das formas de dependência produzidas na relação entre o senhor e o escravo traz para o primeiro plano as questões de brutalidade e terror que também são muito frequentemente ignoradas. Considerados em conjunto, esses problemas oferecem uma oportunidade para transcender o debate improdutivo entre um racionalismo eurocêntrico, que expulsa a experiência escrava de suas narrativas da modernidade e ao mesmo tempo afirma que as crises da modernidade podem ser solucionadas internamente, e um anti-humanismo igualmente ocidental que situa as origens das crises atuais da modernidade nos fracassos do projeto iluminista.

O fato de a África ser considerada uma sociedade “sem história” e não possuir um desenvolvimento histórico, como acreditava Hegel, a coloca como passiva e até dependente da Europa para que ela tenha sua “utilidade”. Dessa maneira, podemos perceber que o lugar histórico da África dentro do mito moderno Europeu, está restrito ao aumento da produtividade do trabalho, processo fundamental do desenvolvimento moderno, no qual os negros africanos e indígenas encontrados na América participaram, subjugadamente, através da forma escravista da exploração de seu trabalho.

A caracterização da modernidade feita por Hegel ignora o Outro “descoberto” pelo Europeu e se fixa no Eurocentrismo. A filosofia cartesiana é o marco dessa subjetividade europeia que objetiva o Outro. Essa filosofia, na verdade, não parece ser o surgimento filosófico da modernidade e, sim, o seu desdobramento teórico para



o fato histórico que, realmente, caracteriza a modernidade: a expansão marítima com vistas à acumulação de capital mercantilista. A *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (coisa extensa) são a caracterização do ego europeu que se vê enquanto ser pensante e vê aos povos colonizados como objetos, ou seja,

a Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objeto: lançado (-jacere) diante (ob-) de seus olhos. O ‘coberto’ foi ‘descoberto’: *ego cogitatum cogitatum*, europeizado, mas imediatamente ‘encoberto’ como outro. O Outro constituído como o Si-mesmo. O ego moderno ‘nasce’ nesta autoconstituição perante as outras regiões dominadas. (DUSSEL, 1993, p. 36).

Não nos esqueçamos de que a filosofia cartesiana identifica o homem ao pensamento e à consciência e não o identifica à natureza por não a considerar pensante, além de considerar que a natureza fora do homem é só corpo. É nesse ponto que nos deparamos com o fato de que os índios aqui encontrados pelos europeus e os negros que vinham nos navios negreiros para serem escravizados não eram considerados homens nem seres pensantes e com consciência, daí a identificação dos negros e índios apenas com o corpo e com a natureza. Ouvimos, portanto, já a partir de 1492, ecos da filosofia cartesiana e do projeto moderno de dominação da natureza que só seria sistematizado por Descartes quase dois séculos após o “descobrimento” da América.

O cartesianismo constrói o território conceitual em que o “Mito da Modernidade” acha a sua justificação. Distintamente da modernidade como definida pela Europa e por sua filosofia, nós a definimos enquanto mito porque:

por um lado, se autodefine a própria cultura como superior, mais ‘desenvolvida’. Por outro lado, a outra cultura é determinada como inferior, rude, bárbara, sempre sujeito de uma ‘imaturidade’ culpável. De maneira que a dominação (guerra, violência) que é exercida sobre o Outro é, na realidade emancipação, ‘utilidade’, ‘bem’ do bárbaro que se civiliza, que se desenvolve ou “moderniza”. Nisto consiste o “Mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. Por último, o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será o sacrifício ou o custo necessário da modernização. (DUSSEL, 1993, p.75-76).



Para entendermos melhor a construção do Mito da Modernidade, é interessante que analisemos duas figuras conceituais que Dussel aponta como algumas das figuras fundamentais para entendermos melhor esse processo. A princípio, a América era vista pelos europeus como um território que pertencia ao continente asiático. Colombo morre em 1506 com a clara “consciência” de que havia encontrado o caminho pelo ocidente para a Ásia. Portanto, Colombo não descobriu a América num sentido estrito ontológico, para usar o vocabulário do historiador mexicano Edmundo O’Gorman (DUSSEL, 1993, p. 27). Colombo tentava chegar à Índia pelo ocidente, tese que era aceita desde Aristóteles ou Ptolomeu e até o mapa de Henricus Martellus de 1489. Desde o início de seu “descobrimento”, portanto, os habitantes do Novo Mundo eram vistos como asiáticos, daí serem chamados de índios, nome que os descendentes desses habitantes recebem até os dias atuais. Isso é o que Dussel chama de “invenção” do “ser-asiático” da América, “invenção” a partir da qual continuavam a existir somente as três partes da terra: a Europa, a África e a Ásia. Isso também permitiu a transformação do Oceano Atlântico no “centro” entre a Europa e o continente ao oeste do Oceano (DUSSEL, 1993, p. 31). “O ‘índio’ não foi descoberto como Outro, mas como o ‘si-mesmo’ já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): ‘em-coberto’”. (DUSSEL, 1993, p. 32).

A figura do “descobrimento” do “Novo Mundo” é posterior à figura da invenção e permite certa ruptura, onde a Europa já não é encarada como uma das três partes do mundo e, sim, como centro do mundo ao descobrir a sua quarta parte. Daí nasce a modernidade enquanto conceito e não só apenas como mito, conceito este que torna as outras culturas a periferia da Europa moderna (DUSSEL, 1993, p. 33).

Américo Vespúcio torna-se, assim, o primeiro navegante a afirmar na carta a Lorenzo de Médici que a América, até então concebida como uma parte desconhecida da Ásia, era “uma quarta parte da terra”. A Europa tornava-se, assim, “uma universalidade descobridora”. (DUSSEL, 1993, p. 34).

Esse caminho do “descobrimento da América se choca com a definição puramente “intra-europeia” da modernidade feita por Habermas, segundo a qual a modernidade começaria com o Renascimento, a Reforma e culminaria com o



Iluminismo negando, como Hegel, o lugar dos outros continentes no mundo e negando a sua história (DUSSEL, 1993, p. 35).

Essas duas figuras traçadas e descritas por Dussel a partir da expansão europeia são importantes para entendermos a diferenciação conceitual entre a Modernidade e o Mito da Modernidade, bem como para entendermos a violência racial que se estabeleceu ao Outro, no caso pessoas pertencentes a uma “nova raça” nomeada e encoberta pelos europeus.

A expansão Europeia, o Mito da Modernidade e a filosofia cartesiana formam, assim, o “tripé norteador do racismo” que corroborou para sérios desdobramentos filosóficos do que chamarei de “problema da ontologia negra” que será melhor explorado no capítulo três. Vivendo fora do mundo da consciência e da subjetividade moderna-branca, os negros tentaram construir sua própria ontologia.

Esse tripé norteador do racismo pode ser entendido como a junção dos principais elementos geradores da metafísica do racismo. A expansão europeia como sendo o momento histórico europeu que inicia os principais esforços para a concretização do projeto moderno, o Mito da Modernidade como justificação do europeu ocidental para o exercitamento da dominação aos povos conquistados e a filosofia cartesiana como a justificação teórico-filosófica para a dominação exercida sobre esses povos e para o início do processo de racialização que os torna corpos racializados.

O tripé gera outro mito importante para entendermos o problema da ontologia negra e da constituição da metafísica racista. É o chamado Mito Negro, identificado por Neusa Santos Souza. O poder constitutivo do mito é o de dissolver, simbolicamente, as contradições que existem a seu redor (BARTHES, *apud* SOUZA, 1990, p. 25).

O mito é uma fala, um discurso – verbal ou visual – uma forma de comunicação sobre qualquer objeto: coisa, comunicação ou pessoa. Mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”. Instrumento formal da ideologia, o mito é um efeito social que pode entender-se como resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas [...] O Mito Negro configura-se numa das variáveis que produz a singularidade do



problema negro [...] incrustado em nossa formação social, matriz constitutiva do superego de pais e filhos, o Mito Negro, na plenitude de sua contingência, se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão (SOUZA, 1990, p. 25).

Superar o Mito Negro é um desafio, inclusive, para os pensadores negros que, por vezes, mantêm suas realizações intelectuais e culturais dentro da narrativa do Iluminismo e seus princípios operacionais. Essas formações políticas negras modernas encontram-se, simultaneamente, dentro e fora da cultura ocidental, que tem sido um padrasto peculiar. Essa relação complexa aponta para a necessidade de desenvolver uma crítica ao modo como a modernidade tem sido teorizada e periodizada por seus defensores e críticos. Muitas vezes, a percepção de que a universalidade e racionalidade da Europa e da América Iluministas foram usadas mais para sustentar do que para erradicar uma ordem de diferença racial herdada do Mito da Modernidade, não é notada por esses pensadores (GILROY, 2001, p.114).

O Pan-africanismo<sup>3</sup>, por exemplo, assume uma áurea iluminista e moderna a um só tempo, pois a ideia de Estado-nação, que se torna um dos pilares da política moderna e da filosofia do estado iluminista, parece ser o ponto inicial dessa teoria que se inspira na ideia de nação como algo etnicamente homogêneo. O embuste da igualdade racial, que se sustenta a muito tempo em nosso país, tenta mascarar as diferenças e a heterogeneidade étnica existente no Brasil por meio dessa mesma ideia e de outra também bastante difundida na modernidade que é a própria ideia de igualdade. No entanto, as revoluções democrático-burguesas e seus ideais expressos filosoficamente no Iluminismo como a igualdade, por exemplo, não atingiram as populações negras libertas desses países. O Brasil e demais países periféricos ainda assumem o agravante de nem sequer terem passado por revoluções com esse caráter dada a aliança feita entre a burguesia desses países e a dos países centrais do capitalismo para que não fizessem as devidas reformas, dando a esses países, na divisão internacional do trabalho, uma economia de caráter dependente.

---

<sup>3</sup> Pan-africanismo é um movimento político, filosófico e social que promove a defesa dos direitos do povo Africano e da unidade do continente africano no âmbito de um único Estado soberano, para todos os africanos, tanto da África como em diáspora.



Hoje em dia, mesmo o conceito de estado-nação moderno já não assume atualidade, dada a política de globalização realizada nos últimos mais de trinta anos de neoliberalismo. De qualquer forma, o pan-africanismo precisa ser pensado e revisto. Isso mostra a necessidade dos negros pensarem no Mito da Modernidade como um todo, nos seus conceitos e desdobramentos para que uma política negra seja pensada fora dos marcos conceituais em que se ergue a metafísica do racismo, para que a ilusão do progresso moderno não se volte mais uma vez sobre eles, através das suas próprias políticas. Os judeus, por exemplo, acabam reproduzindo formas de opressão muito parecidas com as que sofreram em prol da construção de um estado-nação judaico. Há, inclusive, uma comparação existente entre o sionismo e o pan-africanismo que diz que os dois movimentos comungam de diversas aspirações e parte de suas retóricas (GILROY, 2001, p. 382).

A escravidão, por vezes, é encarada como um resíduo pré-moderno que desaparece quando confrontada e revelada como incompatível com a racionalidade iluminista e a produção industrial capitalista (GILROY, 2001, p. 115), contudo, Horkheimer e Adorno dão uma resposta a essa visão convencional e ao projeto moderno de dominação da natureza:

Cada uma das tentativas de romper o jugo da natureza, enquanto rompe com a natureza, é só uma queda mais profunda sob esse jugo. Foi assim que a civilização europeia percorreu o seu caminho. A abstração, ferramenta do Iluminismo, comporta-se face a seus objetos como o destino, cujo conceito é por ela mesmo eliminado: como liquidação. Sob a dominação nivelante do abstrato, que faz com que tudo na natureza se possa repetir, e sob a da indústria, para qual isso é aprontado, os próprios liberados convertem-se finalmente naquela “tropa” que Hegel assinalou como resultado do Iluminismo [...] A distância do sujeito ao objeto, pressuposto da abstração, fundamenta-se na distância à coisa que o senhor obtém por meio do assenhoreamento (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 104).

A dicotomia “sujeito-objeto” presente na filosofia cartesiana e reinante em toda a filosofia iluminista, se apresenta como a justificação do assenhoreamento. O escravo é a coisa a qual o senhor toma distância por meio desse processo. O sujeito deixa de sê-lo porque se reifica após sua consciência ter sido extirpada.



Essa pode ser a pista para entendermos por que as revoluções democrático-burguesas, de que falávamos acima, jamais atingiram as populações negras libertas nos países modernizados e industrializados. Mesmo se libertando do jugo do assenhramento, permaneceu sobre os negros a sua identificação como objeto e como corpo simplesmente. Não sendo considerados sujeitos e nem possuidores de uma mente, os negros permanecem relegados a metafísica racista que destrói sua consciência e os priva dos direitos democrático-burgueses.

## **2. O INCONSCIENTE E AS CONSCIÊNCIAS NEGRAS: A METAFÍSICA RACISTA**

A partir desse aparato conceitual que nos permite identificar elementos essenciais do racismo que emerge da modernidade, é de suma importância a análise das consequências dessas visões filosóficas e de como os negros, principal grupo étnico racializado a que este trabalho é dedicado, sofreram e buscaram saídas filosóficas para estes problemas.

A primeira consequência do tripé norteador do racismo exposto acima atinge a psique dos negros. A análise freudiana do ego, id e superego nos apresenta elementos importantes acerca das consequências dessa visão. A autora Neusa Santos Souza as apresenta e as interpreta à luz da atualidade. Ao negro até hoje lhe foi negada, como consequência do tripé norteador do racismo, a possibilidade de ser.

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro... Em que consiste essa violência?... A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o Ego e o seu Ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor, às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico (COSTA *apud* SOUZA, 1990, p. 2-3).



Como a subjetividade e o ego moderno-branco, de que nos falava Dussel, foram colocados pelo tripé na condição de constituintes exclusivos da Europa e emancipadores do restante do mundo, os negros são obrigados a se identificar não com o seu próprio corpo, que inclusive foi a única coisa que o legado moderno os deixou, visto que, o Mito da Modernidade e, em última instância, a filosofia cartesiana que o justifica, não os apresenta como sujeitos, mas apenas como objetos, apenas como corpos. Nesse contexto, eles são obrigados a criar um Ideal de Ego<sup>4</sup> e a se identificar com o corpo branco, visto que o ego moderno-branco, que seria o suposto ego ideal, coloca os corpos negros como inferiores. Essa é a essência da metafísica racista: o “objeto” racializado, no caso o negro, possui um ego que é destruído pelo “sujeito” racializante e que por ter sido destruído por esse sujeito não consegue identificar seu próprio corpo que se torna também uma construção, visto que o seu ego destruído não permite que ele o reconheça.

No fim, mesmo tendo apenas os seus corpos sendo “considerados”, não resta ao negro nem sua subjetividade e nem o seu corpo. Os brancos destroem o ego negro para construir um corpo negro que não existe e que, portanto, os negros são obrigados a identificar com o corpo branco. Na verdade, essa é uma consequência de uma essencialização provocada pela própria metafísica do racismo. O próprio movimento de racialização que cria a dicotomia sujeitos racializados e sujeitos racializantes produz a diferenciação entre corpos e egos brancos e negros. Como esse processo de racialização é uma relação de poder, os sujeitos racializados e, portanto, oprimidos é que sofrem as consequências desse essencialismo, por isso a necessidade de se apontar esse processo metafísico.

Podemos exemplificar esse confronto entre ego e corpo em elementos encontrados durante a escravidão. Como o negro era só corpo, a ele só cabia o

---

<sup>4</sup> O Ideal de Ego é do domínio do simbólico. Simbólico quer dizer articulação e vínculo. Simbólico é o registro ao qual pertencem a Ordem simbólica e a Lei que fundamenta esta ordem. O Ideal de Ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem. É o lugar do discurso. O Ideal de Ego é a estrutura mediante a qual se produz a conexão da normatividade libidinal com a cultura... Realizar o Ideal de Ego é uma exigência – dificilmente burlável – que o Superego vai impor ao Ego. E a medida de tranquilidade e harmonia interna do indivíduo é dada pelo nível de aproximação entre o Ego atual e o Ideal do Ego. “Há sempre uma sensação de triunfo quando algo no Ego coincide com o Ideal do Ego. E o sentimento de culpa (bem como o de inferioridade) também pode ser entendido como uma tensão entre o Ego e o Ideal de Ego” (SOUZA, 1990, p. 33).



trabalho braçal e a satisfação dos prazeres sexuais impostos pelos brancos europeus. “Resquício do período escravista, em que o negro era a ‘besta de carga’, sua decantada resistência física está associada a um destino mítico que lhe garante a necessária competência para as tarefas árduas” (SOUZA, 1990, p. 31).

Esses elementos são transplantados para a atualidade e são usados para justificar um certo “primitivismo” e “irracionalidade” do negro.

O ‘privilégio da sensibilidade’ que se materializa na masculinidade e ritmicidade do negro, a singular resistência física e extraordinária potência e desempenho sexuais, são atributos que revelam um falso conhecimento de uma suposta superioridade negra. Todos estes ‘dons’ estão associados a ‘irracionalidade’ e ‘primitivismo’ do negro em oposição à ‘racionalidade’ e ‘refinamento’ do branco. Quando se fala na emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco. (SOUZA, 1990, p. 30).

Quando o ego do negro contemporâneo – destruído, simbolicamente, pelo branco guardando seu lugar na psique dos negros que sofrem as consequências deste constante confronto através de formas atuais de expressão do racismo - se depara com essa situação de exploração do seu corpo, surge um fosso entre o seu Ego e o Ideal de Ego que ele tenta superar, negando o seu corpo para constituir um corpo branco.

A ideologia de cor é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a ideologia do corpo. De fato, parece-nos evidente que o ataque racista a cor é o “*close-up*” de uma contenda que tem no corpo seu verdadeiro campo de batalha. Uma visão panorâmica, rapidamente, nos mostra que o sujeito negro ao repudiar a cor, repudia, radicalmente o corpo (SOUZA, 1990, p. 5).

Essa exposição sobre as consequências da metafísica do racismo para a psiquê negra traz à tona outro conceito em que essa metafísica se realiza. É o conceito de Dupla Consciência que o pensador inglês Paul Gilroy identifica como uma das principais consequências do Mito da Modernidade.

A Dupla Consciência é um conceito ontológico que também surge do tripé norteador do racismo e que se consolida a partir da metafísica mente-corpo que assola os negros. Esse conceito foi criado por Du Bois, pensador e sociólogo negro e norte-americano que sente essa angústia metafísica e a expressa da seguinte maneira:



“Todos sentem alguma vez sua dualidade – um lado americano, um lado negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços inconciliáveis; dois ideais em guerra em um só corpo escuro, cuja força tenaz é apenas o que a impede de se dilacerar” (DU BOIS *apud* GILROY, 2001, p. 248).

Apesar de estar falando da situação dos negros norte-americanos o conceito de Dupla Consciência de Du Bois esclarece a experiência das populações pós-escravas em geral (GILROY, 2001, p. 248). A Dupla Consciência desnuda as ambivalências geradas pela modernidade. É uma percepção de como a modernidade construiu uma estrutura em que há uma cumplicidade entre a racionalidade e a prática do terror supremacista branco (GILROY, 2001, p. 234).

A característica de nossa era é o contato da civilização europeia com os povos não desenvolvidos [...] Guerra, assassinato, escravidão, extermínio e devassidão: este tem sido reiteradamente o resultado de se levar a civilização e o abençoado evangelho às ilhas do mar e aos pagãos sem lei. (DU BOIS, *apud* GILROY, 2001, p. 234).

A Dupla Consciência também pode ser entendida como a dificuldade do negro de se colocar dentro da dualidade sujeito-objeto, além de ser muito comum entre os mestiços por conta da sua indefinição racial. O mestiço é uma das outras faces do Mito da Modernidade, ele vive em seu corpo e sangue a contradição da modernidade. Ele possui uma dupla origem, ao mesmo tempo africano e moderno por ser filho de sua terra e do colonizador dela. Torna-se também parte do bloco social dos oprimidos em torno dos quais se construiu e se realizou a América Latina. Ele não sofreu como o escravo africano, mas é igualmente oprimido pela dependência de nosso continente dentro da divisão internacional do trabalho e que também se origina no projeto moderno (DUSSEL, 1993, p. 166). Vemos aqui, mais uma vez, a expansão europeia e o Mito da Modernidade juntos, como salientou Dussel, e também o Mito Negro que é seu corolário.

O escritor negro e norte-americano Richard Wright, que durante muito tempo até os dias atuais assume o posto de um dos melhores literatos daquele país e que possui em sua obra uma grande influência filosófica sendo leitor assíduo de Husserl, Nietzsche e Kierkegaard, inclusive dizia deste último que, ao lê-lo, sentiu grande



identificação entre sua filosofia e a situação dos negros, dizendo já ter sentido tudo o que Kierkegaard escreveu antes de ter o lido, usa um conceito chave Nietzscheano para dar ao conceito de Dupla Consciência uma dimensão psicanalítica muito semelhante a de Neusa Santos Souza.

‘Perspectiva do sapo’. Esta é uma expressão que tomei emprestada de Nietzsche para descrever alguém que olha de baixo para cima, a percepção de alguém que se sente inferior aos outros. O conceito de distância envolvido aqui não é físico; é psicológico. Envolve uma situação na qual, por razões morais ou sociais, uma pessoa ou um grupo sente que há outra pessoa ou grupo acima dele. Fisicamente, porém, todos vivem no mesmo plano geral material. Um certo grau de ódio conjugado com amor (ambivalência) está sempre envolvido nesse olhar de baixo para cima, o objeto contra o qual o sujeito está medindo a si mesmo passa por constante mudança. Ele ama o objeto porque gostaria de se parecer com ele; odeia o objeto porque suas chances de parecer com ele são remotas, pequenas. (WRIGHT *apud* GILROY, 2001, p. 306)

Wright encara as ideologias de raça e racismo como condições metafísicas da existência do mundo moderno que surgiam com a superação da moralidade religiosa (GILROY, 2001, p. 305). Essa percepção de Wright nos mostra que o processo de secularização que a modernidade deflagrou, gerou novos mitos e novas formas de metafísica em que a religião foi substituída por novos elementos como o racismo, por exemplo. Isso também corrobora a tese de Horkheimer e Adorno de que há uma secreta cumplicidade entre o mito e o iluminismo, sendo que o mito é já iluminismo e o iluminismo recai no mito. (HABERMAS, 1998, p. 110). Salientando que o iluminismo é a principal escola filosófica da modernidade, isso também pode nos ajudar a entender como a modernidade criou o seu próprio mito e o Mito Negro.

Há, ainda, outro conceito ontológico que emerge da metafísica do racismo. Esse conceito é forjado por Steve Biko durante o regime de Apartheid na África do Sul e se chama Consciência Negra. Biko o descreve da seguinte forma:

No geral o homem negro se transformou numa casca, numa sombra de homem, totalmente derrotado, afogado na própria miséria; um escravo, um boi que suporta o jugo da opressão com a timidez de um cordeiro. Por mais amarga que possa parecer, essa é a primeira verdade que temos de aceitar antes de poder iniciar qualquer



programa destinado a mudar o *Status Quo*. Torna-se ainda mais necessário encarar a verdade como ela é se percebermos que o único veículo para a mudança são essas pessoas que perderam a personalidade. O primeiro passo, portanto, é fazer com que o negro se encontre a si mesmo, insuflar novamente a vida em sua casaca vazia, infundir nele o orgulho e a dignidade. Lembrar-lhe de sua cumplicidade no crime de permitir que abusem dele, deixando assim que o mal impere em seu país natal. É exatamente isso que queremos dizer quando falamos em um processo de olhar para dentro. Essa é a definição de Consciência Negra (BIKO, 1990, p. 41).

E, além disso,

ser negro não é uma questão de pigmentação, mas o reflexo de uma atitude mental. Pela mera descrição de si mesmo como negro, já se começa a trilhar o caminho rumo à emancipação, já se está comprometido com a luta contra todas as forças que procuram usar a negritude como um rótulo que determina subserviência. A partir dessas observações, portanto, vemos que a expressão negro não é, necessariamente, abrangente, ou seja, o fato de sermos todos *não brancos* não significa, necessariamente, que todos somos *negros*. Existem pessoas não brancas que continuarão a existir ainda por muito tempo. Se alguém aspira ser branco, mas sua pigmentação o impede, então esse alguém é um *não branco* [...] os negros – os negros verdadeiros – são os que conseguem manter a cabeça erguida em desafio, em vez de entregar voluntariamente sua alma ao branco (BIKO, 1990, p. 65).

O conceito de Consciência Negra e a dicotomia negros e não brancos de Biko pode nos fornecer elementos importantes para tentarmos entender a metafísica do racismo. Aqui, ser negro já não é uma definição imposta pelo branco, mas a consciência mesma de ser negro supera essa imposição. Não é mais a pigmentação da sua pele, que se encontra no corpo que compõe a dualidade racista mente-corpo, que o define como negro. É preciso superar o ser não branco, ou seja, o Ideal de Ego branco de que nos falava Neusa Santos Sousa, para poder ser verdadeiramente negro.

O negro aqui não está identificado com o corpo negro criado pelo branco, pressuposto necessário para a metafísica racista, e sim com a consciência que foi negada ao negro por essa mesma metafísica. Se a metafísica racista nega a consciência do negro, Biko buscou uma consciência propriamente negra que liberte os negros da construção de seu corpo feita pelo branco. Pode-se apontar nessa visão de Biko elementos essencialistas, no entanto, a busca de afirmação de uma consciência que foi



negada e a desconstrução da ideia de um corpo que é reconhecido apenas pela sua pigmentação é um processo que se faz necessário no caminho rumo à tentativa de superação. Mesmo sabendo que a busca por uma identidade traz consigo elementos metafísicos, é importante lembrar que os negros não possuem essa identidade, mas sim os brancos que a exercem dentro da relação de poder imposta. A tentativa de busca dessa identidade pode trazer consigo um arcabouço metafísico, não obstante, enquanto existirem raças e o racismo, o corpo e a consciência negra precisam ser reencontrados.

Por traz da análise da psique negra feita por Neusa Santos Souza e dos conceitos de Consciência Negra de Steve Biko e de Dupla Consciência de Du Bois, encontramos em comum o problema da ontologia negra que se exprime na tensão entre ser e tornar-se negro (GILROY, 2001, p. 230). Tornar-se negro é, inclusive, o título do livro de Neusa Santos Sousa. A respeito disso cito a autora:

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração [...] assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1999, p. 77).

Portanto, Neusa e Biko chegam a mesma conclusão: é preciso tomar consciência da imagem alienada e da situação de violência ao qual foi subordinado para que o negro crie uma nova consciência. Biko dá um salto à frente e desenvolve essa nova consciência no conceito de Consciência Negra já exposto acima. Essa tomada de consciência, no entanto, não deve ser para retomar os elementos da metafísica racista e, sim, deve ser construída no sentido de reconstruir algo que foi destruído dentro de uma sociedade racista.



### **3. A ESTÉTICA E A CULTURA NEGRAS COMO FORMAS DE SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA DO RACISMO**

O primeiro lugar histórico-cultural ameríndio foi o Oceano Pacífico. Dussel conclui isso ao analisar as semelhanças entre os povos Polinésios e Ameríndios e as correntes migratórias da Ásia para a América que surgiram pelo oceano muito antes do “descobrimento” da América. Essas constatações ajudam-nos a pensar o lugar da América na história mundial e a refutar as teorias que dizem que esse lugar histórico se inicia só a partir do “descobrimento”. O Pacífico assume, assim, o lugar da proto-história ameríndia e o lugar do intercâmbio cultural que origina os povos latino-americanos (DUSSEL, 1993, p. 99).

O Oceano Atlântico também se apresenta como imprescindível para entendermos a política e a cultura dentro do universo negro se pensarmos que o processo de racialização e as ideias antirracistas surgem na rota transatlântica que abrange o Novo Mundo, a Europa e a África. Os oceanos e os processos de incursão nesses mares são, assim, o centro do desenvolvimento das culturas ameríndias e negra nos países do Novo Mundo. A diferença básica dessas incursões é que os africanos a fazem de forma forçada pelos europeus e os povos originais do Novo Mundo se constituem sem o caráter de conquista e colonização de territórios e povos empregados por meio da expansão europeia. Todas essas incursões através do Oceano Atlântico geraram um intercâmbio cultural complexo e capaz de romper com o ideal de estado-nação que se configura no mundo moderno.

A especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por este desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional. Estes desejos são pertinentes ao entendimento da organização política e da crítica cultural. Eles sempre se sentiram pouco à vontade com as escolhas estratégicas impostas aos movimentos negros e com indivíduos imbricados em culturas políticas nacionais e estados-nações na América, no Caribe e na Europa (GILROY, 2001, p. 65).

As críticas a modernidade articuladas por sucessivas gerações de intelectuais negros possuem uma proximidade constante com os terrores indizíveis da experiência



escrava, há nelas uma cumplicidade entre o terror racial e a razão, tão usada para justificar as práticas desse terror. Nessas críticas, nos deparamos com a dupla consciência de que nos falava Du Bois, onde os intelectuais negros ainda se encontram presos na sua crítica a modernidade, as mesmas formas de política moderna encontradas em seus estados-nações. A partir dessa constatação, surge a arte como importante elemento tensionador. A arte era oferecida aos escravos como um substituto para as liberdades políticas formais que lhe eram negadas no regime da *plantation*.

As formas culturais expressivas dos negros encontradas, principalmente em sua música, possuem uma duplicidade que ora as localiza dentro do aparato conceitual moderno e ocidental, por possuírem uma certa origem híbrida em um território inicialmente colonizado e posteriormente em uma sociedade já afetada pela metafísica do racismo como a conhecemos hoje em dia, e ora por apresentarem elementos que se encontram fora das convenções e regras estéticas modernas. A principal sugestão desse último elemento é a constatação de que a música negra, enquanto arte, rompe com a ideia hegeliana de que a reflexão e o pensamento superaram a arte. A expressão direta da vontade dos escravos que a música negra produzida durante a escravidão gerava, coloca em xeque a visão hegeliana (GILROY, 2001, p. 159).

Quando surge uma indeterminação linguística e semântica em meio a batalha entre senhores e escravos, a música negra surge como o elemento vital da expressão do sujeito negro que havia sido objetivado e das relações sociais no regime de *plantation*. Paul Gilroy expressa isso da seguinte forma:

A música, o dom relutante que supostamente compensava os escravos, não só por seu exílio dos legados ambíguos da razão prática, mas também por sua total exclusão da sociedade política moderna, tem sido refinada e desenvolvida de sorte que ela propicia um modo melhorado de comunicação para além do insignificante poder das palavras – faladas ou escritas (GILROY, 2001, p. 164).

Apesar da ruptura que a música negra consegue estabelecer entre a separação feita pela modernidade do discurso e reflexão da estética, as premissas estéticas etnocêntricas da modernidade relegaram a música negra a uma noção de primitivismo, assim como tudo que era relacionado aos negros (GILROY, 2001, p.



64). No entanto, o poder de transmissão e fluxo da música negra dominou as culturas populares e até as próprias classes dominantes que vendo a inserção popular dessas expressões, tentam e muitas vezes conseguem, é verdade, transformá-la em mercadoria vendendo e comprando-a. Esse poder de transmissão não parece ter sido atingido pela reflexão e pelo discurso filosófico modernos, que em última instância foi substituído pela ciência em seu auge na dicotomia sujeito-objeto e no projeto de dominação da natureza.

A disseminação desses discursos só foi possível por meio da dominação exercida pelos aparelhos ideológicos, dentre os quais podemos citar a própria disseminação da ideologia do racismo como um exemplo dessa dominação. Para pensar na inserção da música negra podemos apontar como os principais ritmos musicais ouvidos mundialmente até os dias atuais possuem influência musical negra, dentre eles podemos destacar o *Blues*, o *Jazz*, o *Rock*, o *Rap* e o Samba, também sendo evidente o ambiente de contestação em que surgem tais expressões musicais. É essa resistência, que surge da experiência concreta da opressão, que busca superar a metafísica do racismo negando a condição de objeto que essa metafísica impõe aos negros e a estética etnocêntrica moderna que nega a sua expressão.

Apesar dos debates correntes sobre a modernidade girarem em torno de relações problemáticas entre política e estética, a ação política se apresenta, juntamente à estética, como um elemento de resistência e superação para os negros. Utilizando o caso específico do período escravista brasileiro, mas que apresenta similaridades com os demais países que aportaram regimes escravistas, podemos traçar, inclusive, uma ruptura com a forma moderna de se ver a política. Dentro da democracia burguesa moderna, que se limita à representação imposta através dos poderes legislativo, executivo e judiciário, a ação política passa a se restringir aos momentos em que essa estrutura democrático-burguesa é legitimada, ou seja, nas eleições em que são votados nossos representantes ou no cumprimento dos direitos e deveres impostos pela lei.

Na medida em que estreitamos nossa concepção da esfera política somente a essas atividades, somos obrigados a concluir que os grupos subalternos carecem, essencialmente, de uma vida política própria, ou que sua vida política está restringida



só àqueles momentos excepcionais de explosão social (revoltas ou fugas massivas, no caso do regime escravista). Essa posição dicotômica tem sido comum a muitos estudiosos de meados do século XX, seja nas suas críticas às formas de organização dos afrodescendentes na diáspora conhecidas como “congados” (Brasil), “cabildos” (Cuba) e “nações” (Brasil, Uruguai, Argentina, Venezuela, Caribe), quando comparadas às revoltas, fugas e formação de unidades territoriais autônomas conhecidas como “quilombos” (Brasil, Uruguai), “cumbes” e “palenques” (Colômbia, Venezuela, Cuba). No entanto, essa posição deixa fora o imenso território político entre a calma e a revolta, sendo este território, bem ou mal, o contexto político da grande maioria dos grupos subalternos e através dos quais podem ser geradas as revoltas e insurreições.

Cada forma de resistência dissimulada de micropolítica é a contraparte silenciosa de uma forma declarada de resistência pública aberta, macropolítica. Assim, a ocupação gradual de terras baldias é o equivalente micropolítico de uma ocupação aberta de terras: ambas estão dirigidas a resistir à apropriação de terras ou do trabalho rural pelos poderosos. O primeiro não pode abertamente declarar seus objetivos e é uma tática bem ajustada a sujeitos que não têm direitos políticos. Rumores e contos folclóricos de vingança são o equivalente micropolítico de atitudes claras de desprezo e de profanação de símbolos dos dominadores: ambos apontam a resistir à negação de posições sociais e a afirmar a dignidade do grupo subordinado.

Após o sistema escravista, surge uma nova divisão racial do espaço que também pede novas formas de fazer política (GONZALES, 1982, p. 14). Essa divisão racial do espaço baseia-se na evidente separação do espaço físico ocupado por dominadores e dominados. Se no período escravista esses espaços eram ocupados com a seguinte configuração: os senhores brancos na casa grande e os negros escravos nas senzalas, após esse período os negros continuam no campo trabalhando para os latifundiários ou ocupam as favelas e conjuntos habitacionais surgidos durante a industrialização, espaços desprovidos de condições decentes de vida. A falta de acesso a direitos políticos, educação e cultura faz com que surjam grupos de resistência negra em que a alfabetização, bem como a difusão das expressões estéticas negras são as principais formas de construir a ação política.



Assim, a estética e as formas de exercer política do povo negro - as quais, como dito por Gilroy, rompem com as formas de política moderna em que, muitas vezes, são retomadas pelos pensadores negros - são formas de lidar com o racismo excluindo o confronto mútuo entre elas, pelo contrário: se complementam e se fundem para a retomada pelos negros do que lhes foi negado, durante todo o processo de renegamento de sua consciência e de seu corpo imposto desde o projeto moderno. A estética se aproximando do corpo e a política se aproximando da consciência, ambos na tentativa de emancipar o sujeito negro.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A metafísica do racismo gera um essencialismo, no qual, muitas vezes, os negros recaem ao buscarem o rompimento com esse mesmo essencialismo. O fortalecimento da estrutura binária consciência e corpo - que se encontra mesmo nas tentativas de superação da metafísica do racismo buscadas em uma estética e política negras - bem como o perigoso recaimento que uma possível macropolítica negra possa insuflar através da reprodução de práticas políticas modernas e iluministas precisam ser analisadas com muito cuidado.

Para essa análise, faz-se imprescindível entender que a metafísica do racismo nasce engendrada em uma relação de poder imposta. Dentro dessa relação de poder, que é também essencialista por ser um corolário das práticas geradas a partir da metafísica do racismo, o branco encontra na sociedade o lugar do exercitamento da sua opressão sobre os negros. Os negros podem, é claro, desenvolver esse elemento opressor, mas jamais poderão impor isso aos brancos dentro da sociedade por serem eles o elemento racializado dentro das relações raciais, ou seja, passíveis da opressão racista.

Como já assinalado anteriormente, essa opressão e essencialismo racistas são impostos aos negros e gera neles problemas de cunho ontológico. Há que se objetar: o que é ser negro e o que é ser branco? A continuação dessas definições raciais também não se encontra presa à metafísica do racismo? Um projeto acabado de destruição



dessa metafísica pressupõe sempre a destruição do conceito de raça e com ela do Mito Negro referido no trabalho acima. No entanto, a destruição das raças esbarra na percepção mesma da diferença que há entre negros e brancos. Não podemos negar que a cultura negra e a civilização africana possuem diferenças com a cultura ocidental e a civilização europeia. O próprio Weber aponta essas diferenças, embora de maneira reacionária. Inclusive, Weber oferece elementos importantes para entendermos os problemas que nos oferecem a razão moderna.

Além das diferenças culturais, há ainda o elemento fenotípico e sabemos que ele é um dos mais importantes para a disseminação das práticas racistas. Um negro é identificado como tal e discriminado, principalmente, pela pigmentação de sua pele e não pelo seu mapa genético como tentam colocar na cabeça da população vários pregadores do mito da igualdade racial nesse país. Como exemplo disso, podemos pensar que um policial ao parar um negro, não pedirá o seu mapa genético para poder espancá-lo, isso acontecerá automaticamente quando sua cor for identificada.

Portanto, um projeto que vise à eliminação da metafísica do racismo não pode ser hipócrita e achar que de uma hora para outra todos os elementos envolvidos na prática do racismo desaparecerão. Enquanto os negros estiverem abdicando da consciência e do seu corpo, a metafísica do racismo continuará triunfante e os brancos continuarão os destruidores dessa consciência e construtores de um corpo negro não existente.

Assim, a tomada de consciência do negro enquanto negro e a valorização do seu corpo devem ser elementos assumidos pelos negros enquanto tentativa de destruição da metafísica do racismo. O possível binarismo gerado entre um corpo e consciência negros e um corpo e consciência brancos não deve ter como corolário a opressão, como fizeram os brancos ao racializarem os negros e criarem esse mesmo binarismo, mas, sim, para dar um grito de chamada à escuta. Escutem que o projeto moderno é um projeto falido e que as consequências dele para o mundo não foram as melhores. Escutem que não nos submeteremos mais a esse projeto e que construiremos uma sociedade sem raças.



Recebido em: 10/05/2023

Aceito em: 16/09/2023

Publicado em: 30/12/2023



## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Conceito de Iluminismo. In: ARANTES, Paulo Eduardo (Consultoria). Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

BIKO, Steve. Eu Escrevo o que Eu Quero. São Paulo: Ática, 1990.

DUSSEL, Enrique. 1492: O Encobrimento do Outro - A Origem do "Mito da Modernidade". Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. O Golpe de 64, o Novo Modelo Econômico e a População Negra. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade. 2.ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

SOUZA, Neusa S. Tornar-se Negro: As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

