

# SARTRE E A FENOMENOLOGIA DO OPRESSOR

## *SARTRE AND THE PHENOMENOLOGY OF THE OPPRESSOR*

Hamilton Cezar Gomes Gondim<sup>1</sup>

**Resumo:** No texto *A violência revolucionária*, Sartre traça um projeto de fazer uma fenomenologia do senhor/opressor baseado nos eventos históricos da escravidão dos negros nos Estados Unidos da Américas e na exploração do operariado europeu no período colonial e do capitalismo industrial. Este texto inacabado e publicado como o apêndice II dos Cadernos para uma moral (1983) apresenta a análise parcialmente histórica da situação de opressão do homem negro escravizado nos E.U.A e um esboço da situação operária europeia para fins de comparação a partir de categorias filosóficas. Pretendemos neste artigo abordar e aprofundar a perspectiva inacabada sartriana de uma fenomenologia do opressor utilizando o seu levantamento feito acerca da situação escravagista norte-americana e operária em conjunção à ontologia fenomenológica encontradas em *O ser e o Nada* (1943) e nos *Cadernos para uma moral*. Acreditamos que para constituirmos esta fenomenologia do opressor as condutas de má-fé, a noção de violência e legalidade são fundamentais, além de uma perspectiva histórica ainda insurgente nas reflexões de Sartre durante o período de escrita dessas duas obras fundamentais na década de quarenta.

**Palavra-chave:** Opressor. Fenomenologia. História.

**Abstract:** In the text entitled *La violence révolutionnaire*, Sartre outlines a project of making a master/oppressor phenomenology based on the historical events of black slavery in the United States of America and the exploitation of the European working class in the colonial period and industrial capitalism. This unfinished and published text as Appendix II of *Cahiers pour une morale* (1983) presents the partially historical analysis of the situation of oppression of the enslaved black man in the U.S.A. and a sketch of the European working situation for purposes of departing from philosophical categories. In this article we intend to approach and deepen the unfinished Sartrian perspective of a phenomenology of oppressor using his survey of the North American working class and slave situation in conjunction with the categories of the phenomenological ontology found in *The Being and the Nothing* (1943) and in the *Cahiers pour une morale*. We believe that in order to constitute this phenomenology of the oppressor, the conduct of bad faith, the notion of violence and legality are fundamental, in addition to a historical perspective still insurgent in Sartre's reflections during the period of writing of these two fundamental works in the forties.

**Keywords:** Opressor. Phenomenology. History.

## 1. Introdução

Pretendemos tratar da questão da opressão baseada numa discussão contextualizada dos escritos póstumos sartrianos, intitulado *A violência revolucionária* no Apêndice II dos *Cadernos para uma moral* (1983). A responsável legal da obra

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de Goiás – UFG. Bolsista Capes. E-mail: hamiltonczar@gmail.com. ORCID:000-0001-6675-8410

sartriana, Elkaim-Sartre (1983) em uma nota de apresentação acerca do texto não precisa o ano em que este segundo apêndice foi escrito, mas acredita que tal apêndice seria posteriormente aglutinado adequadamente ao corpo do texto dos *Cadernos para uma Moral*, escrito entre 1947 e 1948.

Circunscrevemos como obras principais para complementar o apêndice o próprio *Cadernos para uma moral e o Ser e o Nada (1943)* pois, ainda que haja elementos importantes em outras obras, existe uma unidade entre *O ser e o nada* e os *Cadernos*, além de serem obras vinculadas ao período de escrita do artigo inacabado de Sartre.

Conforme a reconstituição historiográfica de Almeida (2018), Sartre apresenta contato e interesse na questão negra norte americana por volta de 1945 quando viajou aos Estados Unidos da América e é incumbido de escrever para uma série de jornais como o *Le figaro* e *Combat*. Já a questão operária faz parte de uma discussão europeia que advém desde a revolução industrial e ao qual Sartre tem interesse a partir de suas leituras do marxismo, particularmente num momento em que começa a refletir mais sobre a questão da história nas suas teorizações.

Em sua análise sobre a opressão ocorrida no período escravocrata nos Estados Unidos da América se pretendia, entre outros aspectos, constituir uma ponte entre a situação do escravo e do proletariado na sua relação de opressão. O ponto de análise sartriana que unificaria tal projeto estaria numa constituição de uma “fenomenologia do opressor” (SARTRE, 1983, p.579, tradução nossa), havendo o exame da opressão a partir de uma reconstituição da vivência do opressor nestas duas situações históricas. Por ser um texto incompleto, Sartre explora mais o exemplo da opressão dos Estados Unidos da América e revela uma história da má-fé no período escravagista. Sartre desnaturaliza a história para que compreendamos a postura de má-fé de uma época e, assim, avaliemos como foi viável uma certa visada do opressor.

Sem dúvida há distinções entre a estrutura ontológica do Para-si e aspectos como o local, nacionalidade, pertencimento de classe, isto é, o contexto histórico-social ao qual se está inserido. Mas fazer uma fenomenologia do opressor, considerando um dado contexto não vai de encontro ao pensamento ontológico sartriano. Tais elementos sociais e históricos envolvem a apreensão do mundo e da situação do Para-si, ainda que haja uma permanência de suas distinções ontológicas: “Não somente estou arremessado frente ao existente em bruto: estou jogado em um mundo operário, francês, lorenense ou sulista, que me oferece sua significação sem que eu nada tenha feito para descobri-los” (SARTRE, 2007, p.631). Uma fenomenologia do opressor, se é possível, precisa ser

expressa em situação para analisar seus traços comuns advindos de uma explicação ontológica, bem como suas peculiaridades históricas específicas. Neste sentido o trabalho da ontologia, embora autônomo, pode ser o esteio para compreensão da dimensão histórica, social e psicológica de indivíduos e grupos na medida em que remetem sempre a uma realidade de um Para-si situado.

Sartre compreende o opressor como aquele que está numa situação de má-fé para permanecer na situação de domínio frente ao outro. A má-fé é descrita por Sartre em *O Ser e o Nada* como uma forma de inversão, oscilação ou identidade entre dois aspectos inerentes da condição humana que são a transcendência e a facticidade. A transcendência se remete ao caráter do Para-si como um ser que é constantemente remetido as suas possibilidades frente a situação e engajado em um projeto. A facticidade se caracteriza como o *background* ao qual o Para-si precisa ser para exercer sua liberdade e ao qual não pode se eximir, tal qual como o seu corpo e o seu passado. A oscilação, inversão ou alternância do caráter de transcendência e facticidade constitui a má-fé. Utiliza-se este caráter duplo na má-fé para a evasão da situação e da responsabilidade, embora o próprio Para-si compreenda que está num movimento de fuga e evasão. Sartre propõe que, entretanto, a má-fé do opressor apresenta toda a complexidade de um aparato social que o legitima, o que torna mais dificultoso trazer a luz ao oprimido acerca da sua própria situação e relegando para o opressor uma situação em que se eludir da livre decisão de explorar o Outro aparece como um estado de normalidade. A despeito de todo este aparato, Sartre insiste que o opressor entende a sua posição, embora se evada dela: “No entanto, ao mesmo tempo em que ele encontra uma filosofia, uma lógica, uma religião, uma sociologia e uma política, o opressor não pode negar dentro de si que é um opressor” (SARTRE, 1983, p.594, tradução nossa).

Cogitar que o opressor assuma sua liberdade e responsabilidade por seus atos, ao qual Sartre liga a postura denominada de autenticidade, é impossível se nos remetermos a consequência de tal postura autêntica frente ao relacionamento com o Outro desenvolvido nos *Cadernos para uma Moral*. Nos *Cadernos para um moral* é exposto a impossibilidade de ser autêntico sozinho e uma proposta colaborativa junto a alteridade<sup>2</sup>. Sem dúvida, ser autêntico tem ainda a dimensão individual ao escolher a liberdade como fonte de valor (coincidente com sua própria condição humana livre). Mas para que o

---

<sup>2</sup> Em *O Ser e o Nada* as relações de alteridade são marcadas pelo domínio e conflito. Embora exista uma complementariedade entre *O Ser e o Nada* e os *Cadernos para uma moral*, Sartre pensa uma nova forma de lidar com a alteridade nos *Cadernos* marcada pela colaboração entre projetos.

homem seja autêntico concretamente é necessário que haja também uma relação que reconhece mutuamente os demais como livres, criando um circuito e uma sociedade que evita a má-fé e formas desnecessárias de alienação<sup>3</sup>. Este não é o caso do escravocrata, que se evade da evidência que mostra o escravo como outro ser livre, nem do capitalista/burguês, que age tal qual como se estivesse numa falsa condição de igualdade com o operário. Senhor de escravos e capitalista, são nesse caso, exemplares de opressores e o fio condutor para evidenciar tal fenomenologia.

## **2. O olhar do opressor no período escravocrata**

Para entendermos a visada do opressor no período escravocrata precisamos compreender a situação da escravidão para o senhor de escravos, isto é, uma compreensão histórica da situação. A compreensão de mundo do senhor de escravo aparece a partir de duas instâncias: a de um discurso natural e um discurso legal instituído pela pátria ou da metrópole em relação à colônia. Neste quadro a opressão aparece na exploração do homem pelo homem ao qual priva a liberdade por um aparato jurídico. O opressor assume a escravidão pela legalização que gera uma boa consciência (imaculada) e que é legitimada pelo respeito à lei do Estado. Assim o escravocrata assume irrefletidamente o direito de possuir escravos “Não tem necessidade de decidir simplesmente a favor ou contra a escravidão, mas contra a lei” (SARTRE, 1983, p.580, tradução nossa). A lei visada pelo escravocrata legitima a escravidão e ir contra a escravidão é ir contra a lei. Sartre também considera que o escravocrata percebe a lei sobre a ótica do que é chamado em *O Ser e o Nada* de espírito de seriedade. O espírito de seriedade é, grosso modo, a postura de que o homem não se reconhece como livre criador ou fonte de valores, mas age como se o mundo, as ações e as coisas tivessem um valor intrínseco exterior ao homem. No caso, o opressor age como um espírito sério que coloca a lei tal qual um valor preestabelecido e que refletir sobre a validade da escravidão seria equivalente a questionar a lei. Questionar a lei seria entrar em especulações sobre se há uma “lei do coração”<sup>4</sup> e

---

<sup>3</sup> Como expõe Sartre (1995) em *Questão judaica* (1946) autenticidade em termos mais políticos pode ser definido tomar consciência lúcida e verídica da situação, assumir as responsabilidades e os riscos que uma dada situação implica. Uma análise clara e lúcida da situação não se evade da dimensão da alteridade ao qual é abordada de modo cooperativo nos *Cadernos para uma moral*.

<sup>4</sup> A referência sartriana a essa teoria é da *lei do coração* encontrada em Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807) no capítulo V, “Certeza e Verdade da Razão”. Hegel explicita nessa figura do espírito a ideia romântica de que há uma dimensão universal, interiorizada, coincidente da lei na consciência singular. A lei do coração coloca o seu interesse e desejo como se fosse de todos e manifestação de todos (tal qual fosse o bem comum). Hegel critica essa ideia visto haver um descompasso entre a lei do mundo social e as

se esta é manifestada nas leis escritas ou se as leis são convenções. Essas questões são, entretanto, evitadas pela boa consciência do senhor. O escravocrata tende a colocar o respeito às leis e suas prescrições diversas (como matrimônio e deveres cívicos) em conjunto à lei de possuir escravos. Questionar a lei dos escravos é questionar as demais leis e suas origens.

Mas este seria o único modo de legitimar a visão do senhor sobre o seu escravo? Por qual motivo e meio a opressão escravocrata mascara o seu caráter além da legalidade? Justificativas históricas e ideológicas se multiplicam, embora Sartre exponha de modo mais sistemático quatro. Sartre enumera entre elas (1) que os negros vendiam outros negros aos navios negreiros o que isentaria a responsabilidade do homem branco. É uma argumentação de má-fé baseada na conduta do outro, para legitimar a própria conduta, como se a prática e oferta comercial por homens negros legitimasse a livre compra e escravização deliberada dos latifundiários norte-americanos. (2) Os negros não eram cristãos porque não teriam alma e não poderia se cristianizar o escravizado, pois haveria maior proximidade deste com um animal do que com um homem. A recusa de cristianizar os escravos advém de que, se eles têm alma, estes poderiam ser convertidos e, assim, sujeitos ao questionamento se não deveriam ser libertos. Apenas no século XVIII é possível ser ao mesmo tempo escravo e cristão após os pastores e padres conseguirem conciliar a escravidão e o cristianismo ideologicamente. A figura de Noé a amaldiçoar descendência de Cam, que apresentavam pele escura no velho testamento, é um exemplo de legitimação da escravidão. Sartre acredita que essa mudança ocorrida entre o período colonial e de independência estadunidense mostra um exemplo claro de má-fé. Isto porque antes da conciliação ideológica da bíblia, o escravo era um ser sem alma e, por não terem alma, podiam ser cativos. Depois o negro passou a ter alma, mas a religião legitimava a escravidão. A má-fé do opressor está em tentar encontrar um discurso que permita uma prática efetiva que não quer se evidenciar: que o opressor apenas quer explorar o oprimido, sendo a escusa discursiva pouco relevante. (3) Os negros teriam estado mental extremamente baixo, isto é, seriam sociedades primitivas ou subhomens e fora da sua situação de escravos valeriam ainda menos para a sociedade. A má-fé aparece numa perspectiva do opressor em menosprezar completamente o modo de vida sociopolítico africano que é distinto da forma europeia e associá-la a uma suposta incapacidade do negro. A contradição sobre tal incapacidade aparece mais claramente

---

demandas individuais, havendo uma “presunção” na lei do coração e da consciência singular em relação a sociedade.

com o fato de que era proibido instruir os escravos, incluso o processo básico de alfabetização. Mas se são incapazes, por qual motivo o impedimento e proibição? O opressor impede assim que o negro aprenda para que se mantenha a situação de opressão sem críticas pela parte explorada. (4) Os negros eram vítimas da própria violência, logo os negros seriam escravizados por outros negros. Se os escravizados não tivessem sido comprados das tribos vencedoras teriam sido mortos por serem de uma tribo perdedora. Nesse caso um dos discursos é que mais vale escravo entre homens brancos do que mortos ou entre negros também escravocratas. Ser tutelado supostamente por homens melhores, isto é, os brancos, esconde a má-fé na necessidade de mão de obra nas grandes plantações sob a escusa de salvá-los da morte.

A forma de má-fé do opressor escravocrata se modifica com a história e entre gerações. Os escravos que não eram nascidos das Américas, mas trazidos da África apresentaram resistência ou inadequação ao modo de trabalho submetido, o que mostrava ao proprietário e traficantes de escravo a violência necessária em relação à subjugação do escravo. Mas o senhor de escravo de terceira ou quarta geração não têm lembranças penosas da violência, pois após 1808 houve a proibição do tráfico negreiro e todos os escravos são nascidos escravos. Assim, o jovem senhor de escravos é parcialmente alheio a violência que institucionalizou a escravidão:

O escravo é nascido como propriedade do Branco e o direito de possuí-lo não é reconhecido somente pela lei, ele é um direito secundário ao direito de propriedade que todo mundo aceita na época. Nascido de escravos, eles mesmos filhos de escravo, ele é nascido para a escravidão (SARTRE, 1983, p.582, tradução nossa).

O sulista em 1808 nasce num mundo em que o branco é superior e são qualidades naturalizadas. O projeto da região Norte abolicionista aparece abstrato frente a vivência concreta pelo homem branco acerca do negro no sul estadunidense. O caráter natural e a legalidade se misturam, e o opressor jovem se vê legitimado por essas duas instâncias de naturalização e vivência sem compreensão histórica:

Assim a opressão não se descobre ao opressor. Ela é mascarada. E não considera com cinismo como um estado de fato, mas fato e direito são inextricavelmente misturados. A opressão é na natureza porque é um fato natural que o negro é inferior ao branco. Ela é de direito divino porque a natureza num mundo criado é organizado segundo a vontade de Deus (SARTRE, 1983, p.589, tradução nossa).

Há então a inversão “ingênua” do jovem senhor escravagista quanto ao que concerne a algumas explicações do modo de ser do homem negro que tem motivos

diretamente históricos. Um exemplo citado por Sartre (1983) é a questão do relaxamento das relações familiares dos negros escravizados. Tal relaxamento ocorria devido à venda dos filhos e esposas pelo escravagista. Não é possível ao escravizado constituir relações familiares duradouras sobre a constante iminência de ser vendido e distanciado dos seus parentes. Mas o escravagista justifica o procedimento de comércio de separação da família do escravo ao naturalizar a indiferença do negro com a família como uma característica inata. Não se percebe que essa indiferença é gerada pela história anterior não vivida pelo jovem senhor.

Entretanto, não deixam de haver atitudes de má-fé do jovem opressor, pois há sinais que impedem que a visão naturalizada e harmônica do mestre seja adequada. Entre elas estão os caprichos do mestre em face ao escravo doméstico. O escravo negro é um prolongamento do mestre e os caprichos do mestre quanto ao escravo doméstico aparece para que este seja espelho e confirme as qualidades do mestre “O mestre tagarela/falante e o escravo, que não tem opinião pessoal, se limita a refletir sua tagarelice na dimensão do objetivo pelo intermédio do escravo. [...] o mestre recupera seu Ser-para-outro” (SARTRE, 1983, p.585, tradução nossa). Assim, certos tratos humanos aos escravos negros ocorrem pelo mestre e há um reconhecimento de uma dimensão de alteridade, embora não numa relação recíproca. A má-fé do opressor cria a possibilidade latente de uma moral para alguns negros, uma vez que há cuidado com o negro doméstico que reconhece o mestre e o auxilia a constituir sua imagem. Essa relação e cuidado, entretanto mostra sua má-fé por ser observada basicamente no escravo doméstico, uma realidade distinta do escravo de plantação, explorado e objetificado ao limite para fins produtivos numa situação pior que o proletariado. O cuidado é selecionado a alguns e a revelia.

Assim a despeito dos caprichos do senhor, se reconhece estritamente do escravo, as qualidades de uma posição fundamental em relação ao escravocrata: "a perfeição moral do escravo é seu devotamento e obediência" (SARTRE, 1983, p.584, tradução nossa). A existência do homem negro e seus comportamentos são circunscritos e legitimados pela sua função social de escravo. Existir escravo é basicamente ser-para-Outro, tornando uma existência sem sentido se não houver aquele a qual se deve obedecer:

[...] dito de outro modo, o escravo está em posição de justificar a sua existência pela existência de um outro. Esta justificação é vã, muito aparentemente, no mundo democrático porque é necessário ainda que eu decida que o outro valha mais do que eu. Ela é, ao contrário, aparentemente verdadeira no mundo do escravo a quem o ensinaram

que Deus criou duas raças, uma para servir a outra. (SARTRE, 1983, p.586, tradução nossa).

Outra reação de má-fé que ocorre a todos senhores de escravo, ainda que de terceira ou quarta geração, são as revoltas escravas que são interpretadas como supostas aberrações ou fenômenos esporádicos. Tais revoltas deveriam evidenciar o quão inadequada é a ideia de que o negro é dócil e feliz naturalmente enquanto escravo. Mas, a má-fé do jovem opressor verá tal anomalia fruto de má domesticação e que vai de encontro à hierarquia natural e legal da realidade. A má-fé chega ao ponto máximo em que o caráter livre do Outro num acontecimento social (a revolta de um grupo) é visto como uma exceção dentro da realidade ordenada.

Embora essa descrição de formas de má-fé do opressor no período escravocrata revele algumas posturas de fuga e evasão a partir da dimensão natural e legal vigente, outras formas de má-fé surgem frente às mudanças das formas de trabalho e modificação do campo histórico-social. Com a abolição da escravidão, não desaparece o opressor, mas apenas desaparecem certos modos de má-fé em relação a situação do oprimido. A relação entre legalidade é transformada e a perspectiva de uma hierarquia natural é substituída parcialmente por uma forma de má-fé em que a igualdade é usada para eludir a forma de opressão entre opressor e oprimido.

### **3. O olhar do opressor na situação operária<sup>5</sup>**

A situação do operariado quanto ao opressor, é “para-institucional” (SARTRE, 1983, p.579, tradução nossa). Isto é, a opressão ocorre, mas não é deliberadamente defendida por meios legais, nem garantida.

Além disso, existem aspectos distintos entre o burguês/capitalista e o escravocrata. Uma das principais características do burguês, segundo Sartre além do seu poder econômico e político é que este não se reconhece como pertencente a uma classe<sup>6</sup>. Isso o

---

<sup>5</sup> Como observamos anteriormente, Sartre não chega a terminar paralelo da escravidão com a situação de opressão do operariado, mas podemos encontrar no próprio *O Ser e o Nada* elementos que contribuem para preencher essa lacuna quando Sartre traz exemplos em tal obra de ontologia sobre aspectos de conjuntura histórica, particularmente sobre o operário, ainda que para outros fins. Boa parte das passagens a qual recolhemos remete-se à discussão que mostra a distinção entre suas noções de nós-objeto (uma dimensão ontológica e real) e de nós-sujeito, que é só uma experiência psicológica. Acreditamos que, entretanto, tais passagens e exemplos nos revelam de forma colateral reflexões acerca do modo de vida do burguês e sua opressão constitutiva.

<sup>6</sup> “O “burguês” não se define somente como um certo *homo oeconomicus* dispendo de poder e privilégio precisos no âmago de uma sociedade de certo tipo: descreve-se a partir de seu interior como uma consciência que não reconhece seu pertencer a uma classe” (SARTRE, 2007, p.530).

diferencia do senhor de escravo, que se percebe ao menos como pertencente ao grupo de homens brancos. O burguês utiliza uma forma distinta de evasão no que concerne a opressão, na medida em que não se quer se ver distinto do operário. Seu discurso frisa a ausência de classes e que a injustiça e desigualdade não são sistêmicas, mas acidental e contornável:

O "burguês" geralmente nega a existência de classes, atribui a existência de um proletariado à ação de agitadores, a incidentes lamentáveis, a injustiças aptas a serem reparadas por medidas de detalhe; afirma a existência de uma solidariedade de interesses entre o capital e o trabalho; opõe à solidariedade de classe uma solidariedade mais vasta, a solidariedade nacional em que o operário e o patrão integram-se em um *Mitsein* que suprime o conflito (SARTRE, 2007, p. 530).

Um dos argumentos quanto ao opressor na relação entre o capitalista e o operário é o de supostos interesse comum. Se o operário no capitalismo industrial admite que o modelo de trabalho em que cede nove décimos do trabalho ao patrão é o justo, poder-se-ia dizer que há interesses comuns. Se nos remetemos também ao caso do escravo e pressupomos que há uma hierarquia natural entre brancos e negros, também se poderia dizer que há interesses comuns. A má-fé de ambos os exemplos se encontra na ambiguidade do interesse comum e de mascarar a relação de benefício vinculado a alguém que explora o outro. A visada do opressor sobre a realidade frisa uma suposta solidariedade e cooperação entre as partes para fugir da própria responsabilidade de contribuir para um modelo social baseado em interesses estritos de certos grupos e classes: “[...] o burguês se faz burguês negando que existam classes, assim como o operário se faz operário afirmando o contrário e realizando-se “ser-na-classe” por sua atividade revolucionária” (SARTRE, 2007, p.651).

Sartre coloca ainda que não há uma visada do próprio burguês como sendo parte da comunidade dos opressores em tempos que não são de revolta dos operários. Embora o patrão possa ver uma relação instrumental dos operários na sua fábrica, isto é, vê-los como um utensílio, este pode ver a si mesmo como indivíduo neutro ou imparcial em relação a eles. O capitalista observa o conjunto dos operários como “ele-sujeitos” (SARTRE, 2007, p.530) como indivíduos, não uma comunidade oprimida que teria como correlato oposto os capitalistas como opressores, ou ainda, o capitalista autoavaliando como se constituindo dentro de tal grupo de opressores. O burguês apenas se vê como pertencendo a um grupo ou um “nós”, isto é, enquanto classe opressora, quando é ameaçado e é visto pelos operários como sendo parte de tal comunidade:

É somente quando a classe oprimida, pela rebelião ou o brusco aumento de seus poderes, coloca-se frente aos membros da classe opressora como "se-olhar" que os opressores experimentam-se como nós. Mas isso ocorrerá no temor e na vergonha, e como um nós-objeto (SARTRE, 2007, p.531).

Nesta situação é difícil manter a tese inicial do burguês de que não há classes, na medida em que o operariado o visa como parte de um “nós” ou grupo que obriga o próprio burguês agir de forma cindida e contra aqueles que o visam como opressor a si e os demais em condições semelhantes. Podemos especular que, assim como o jovem senhor escravocrata de terceira e quarta geração é alienado em relação a história da violência, é possível que o herdeiro do capitalista, ao qual não viu situações anteriores de revolta do operariado, seja alheio às disparidades de condições fabris de um empregado. Mas, o jovem burguês ao se captar numa situação de perigo ou revolta dos seus empregados não pode deixar de se eximir doravante da má-fé da situação de se negar enquanto de classes distintas.

#### **4. Fenomenologia do Opressor**

Observado esses exemplos históricos de opressão, podemos partir para elementos mais teóricos e que se abstraem a partir destes casos. Se há uma fenomenologia do opressor no Sartre da década de quarenta, esta se caracteriza por três aspectos comuns a todo opressor e sua visada: (1) O opressor visa o outro em má-fé, (2) o opressor busca uma legalidade e (3) se utiliza de processos violentos para se manter opressor. Além disto, Sartre nos *Cadernos para uma moral* define de modo mais geral quando há opressão ou clima de opressão:

Há um clima de opressão quando minha subjetividade livre se dá como inessencial, minha liberdade como um epifenômeno, minha iniciativa como subordinada e secundária quando minha atividade é dirigida pelo Outro e toma o Outro por fim” (SARTRE, 1983, p.380, tradução nossa).

A visada do opressor observa a liberdade alheia como inferior, subordinada e a oprime. O opressor desconsidera a liberdade do Outro fundamentalmente e o reduz a sua facticidade aproximando-o de um objeto. É o caso histórico do escravo que apresenta uma essência de escravo e um lugar natural e fixo, negligenciando sua liberdade. Ou, em outra oscilação de má-fé, assume abstratamente a transcendência do Outro para negligenciar a facticidade. Temos neste segundo caso exemplificado historicamente o padrão sobre o

operariado, no qual a facticidade do corpo do operário (isto é a fome, a sede, o frio) o impele a oferecer sua força de trabalho, e o opressor (patrão) age tal como se o seu empregado tivesse em igualdade de condições para recusar o salário precário ofertado, desconsiderando as demandas fisiológicas imediatas do assalariado.

A oscilação entre dois extremos, hiperbolizando o campo da facticidade ou da transcendência em relação a como se vê o outro oprimido é um dos modos efetivos de opressão. Entretanto a má-fé do opressor não se circunscreve aos extremos, mas pode haver intercâmbio destes dois aspectos ontológicos, sendo um modo do Para-si visar o outro de maneira inventiva para se evadir da condição humana alheia expressa em situação. A única visada vedada a condição do opressor é a que considera adequadamente a duplicidade do oprimido, isto é, enquanto um ser igualmente livre e dotado de projetos próprios, mas que ao mesmo tempo circunscrito a sua facticidade. Se o opressor tenta de modo autêntico visar o outro sem se evadir do que olha, isto é, de um Outro ser livre situado, haveria uma dificuldade em manter o modo de opressão e má-fé, pois visar a situação, coloca em risco a sua posição também fixada/acomodada de dominação. No caso do senhor de escravo tal lugar fixo é o de lugar superior do branco, no caso do patrão a posição igualitária diferenciada “apenas” por ser detentor dos meios de produção.

Não é impossível, porém, que o opressor abdique da sua própria posição de opressor. Entretanto, uma automática mudança de um processo de opressor para emancipador com uma visada autêntica frente ao oprimido é improvável. Isto porque o opressor já está em evasão de uma compreensão da situação e de escolhas ao qual se quer evitar tematizar sobre a visada do oprimido. Um modo autêntico de visar a situação e o outro exigiria um abandono reiterado da posição de opressor e busca por um reino da liberdade<sup>7</sup> em que há cooperação mútua entre projetos. Esperar tal gesto de boa vontade pelo opressor é problemático porque o opressor está inserido num modo de vida que é legitimado de modo institucional e para-institucional, numa (2) legalidade da opressão .

A má-fé do opressor é mantida a partir de uma (2) legalidade da violência. Legalidade significa uma manutenção de um certo mundo e seus modos de interação. Assim, a opressão e a legalidade se interconectam, pois a legalidade dá legitimidade de um grupo sobre outro. No campo jurídico específico Sartre trata o assunto do direito com

---

<sup>7</sup> Nos *Cadernos para uma moral* frente a realidade opressiva do capitalismo, ao qual envolve o operariado europeu, Sartre se refere a um reino dos fins como uma sociedade sem classes. Podemos dizer que esta noção de uma sociedade livre, tem seus desafios históricos a cada época de modo que numa situação escravocrata a abolição da opressão se instaura com o movimento abolicionista, assim como numa sociedade opressora através de classes finda com o processo de extinção das classes.

ambiguidade, como expõe Almeida: “Observa-se que o uso da palavra direito (*droit*) tem certa flutuação, ora como sinônimo de legalidade (*legalité*), ora como sinônimo de certa exigência no plano ético-político” (ALMEIDA, 2011, p.146). Isto porque o direito aparece por vezes nos *Cadernos para uma moral* como um sinônimo de manutenção do *status quo* do opressor, embora também como um sinônimo de direito em porvir dos oprimidos, ainda não estatuído. Como o nosso trabalho explora a visada do opressor ficaremos com a primeira perspectiva de manutenção da opressão através da lei. Nos *Cadernos para uma moral* Sartre explicita que a legalidade enquanto direito jurídico tem uma origem que se remete à força e que os opressores utilizaram para assegurar seus privilégios. Há após uso dessa força a busca por uma justificação discursiva da força usada pelos vencedores sobre os vencidos; “[...] o direito é a exigência do mais forte de ser tratado por aquele que lhe serve como uma pessoa” (SARTRE, 1983, p.150, tradução nossa). Tal necessidade do opressor aparecer como uma pessoa, isto é, como um mero cidadão despojado da sua característica fundamental de opressor/vencedor, é necessária para manter a situação desigual de modo institucional. O direito gera aparência necessária de justificação, na medida que o mero uso da força é ineficaz para a manutenção longeva da dominação: “o direito é sempre a partir de um *status quo* que se engaja a não mudar” (SARTRE, 1983, p.150, tradução nossa). Há na legalidade supostamente o englobamento e consideração das liberdades e projetos diversos através da lei, mas na prática utiliza os oprimidos como objetos ou instrumentos dos opressores concretamente. Neste caso o opressor não reconhece a liberdade concreta alheia, mas abstrata, criando um direito que cria a aparência de efetivação da justiça. A solução de Sartre para mudar tal situação seria que o oprimido usasse de uma violência contra o opressor, mas esta é recusada pelo direito estatuído pelo opressor. Desse modo temos tipificado a estratégia do opressor:

Assim o direito é a recusa absoluta da violência que pode servir apenas ao opressor porque a violência da qual o direito saiu é anterior ao estabelecimento do direito e porque a desigualdade concreta é inteiramente fora da esfera jurídica (SARTRE, 1983, p.150, tradução nossa).

Assim, outro aspecto do opressor que transparece nos *Cadernos para uma moral* e nos respectivos casos históricos analisados é o uso de (3) violência por parte do opressor, reverberada no direito instituído. Como propõe Santoni “O corpo dos *Cadernos [para uma moral]* confirma a opressão como uma forma de violência” (SANTONI, 2003, p.29, tradução nossa). A compreensão de violência por Sartre é ampla e não se reduz ao

aspecto físico, nem se circunscreve apenas a um âmbito moral, mas também político. Nos *Cadernos para uma moral* Sartre diferencia basicamente três tipos de violência: a violência ofensiva, defensiva e a contraviolência<sup>8</sup>. A violência ofensiva trata-se do uso da violência no sentido de destruição ou decomposição do objeto ou do outro enquanto um projeto deliberado. A violência defensiva faz o recurso eventual do uso da violência em meio a processos não violentos e a contraviolência é uma resposta a uma violência anterior infligida. Quanto a diferença entre violência defensiva e contraviolência, Sartre melhor explicita:

Isto que eu nomeio violência defensiva se distingue da contraviolência, nisto que [a contraviolência] é uma resposta a uma agressão ou esforço para remover um jugo mantido pela força (Estado), enquanto que a violência defensiva é o recurso à violência contra os processos não violentos (SARTRE, 1983, p.216, tradução nossa).

O opressor enquanto tal se utiliza de uma violência ofensiva ou defensiva, na medida que já tem um projeto deliberado de violência no tratamento com o outro ou utiliza de violência esporádica em situações não violentas de interação. Já a contraviolência é uma violência que serve para instaurar o fim da opressão sobre uma liberdade, sendo o instrumento de emancipação do oprimido sobre o Estado ou grupos opressores que o violentam previamente. A instauração legitimada do colonizador de uma escravidão num novo continente, onde este tipo de relação é quase inexistente, instaura uma violência ofensiva sistêmica e que instrumentaliza o outro, por conseguinte, uma opressão. Do mesmo modo, a instauração de um processo de herança e concentração de meios de produção também constituem um processo violento de alienação do trabalhador como instrumento de produção de mercadorias, embora legitimado novamente pela legalidade do direito. Estes mecanismos legais, como trata Eshleman(2015), frisam o caráter de violência estrutural que normalizam um nível de violência a ponto de não ser questionado por aqueles que padecem de tal violência: “[é] pela violência estrutural, o tipo de violência que não apenas tira sangue e esmaga ossos, mas também mata crianças e subjuga as pessoas através da pobreza profunda e da servidão por dívidas” (ESHLEMAN, 2015, p.64, tradução nossa). A legalidade do opressor vem anterior a ele, através de dado momento histórico violento prévio, mas é decidida pelo opressor perpetuá-la, como no caso do jovem senhor de escravo ou do filho do capitalista.

---

<sup>8</sup>“Um tratado da violência deveria comportar três descrições: 1º violência ofensiva. 2º violência defensiva (enquanto defesa violenta contra a não violência); 3º contraviolência” (SARTRE, 1983,p.216, tradução nossa).

Visto estes três aspectos que caracterizam o modo ordinário de efetivar a opressão, passaremos brevemente a algumas ambiguidades sobre a opressão e que denotam alguns limites na perspectiva de visada do opressor dada por Sartre.

## 5. Ambiguidades na fenomenologia do opressor

Na teoria sartriana, existem ainda algumas ambiguidades nesta relação entre opressor e oprimido que são difíceis de se resolver no interior dos textos da década de quarenta. A relação de colaboração dos oprimidos não é explorada plenamente em Sartre nos *Cadernos*, mas tal problemática é melhor sintetizada por Beauvoir<sup>9</sup>: “Mas o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos” (BEAUVOIR, 1970, p.83). O oprimido de fato se liga às ideias e noções de mundo legalizadas e naturalizadas pelo opressor, mas não é ou se torna o opressor. Nos exemplos históricos citados o escravo não se torna senhor de escravos, e o assalariado em condições precárias raramente se torna patrão, mas ainda assim apoiam a estrutura de opressão ao qual são submetidos. Esta relação de submissão passiva a tal sociedade opressora e, por vezes, de desejo ou identificação em ser capitalista ou senhor de escravos, isto é, desejar ser o opressor, é uma relação que há entre alguns oprimidos que adotam a legalidade instituída pelo opressor, sem questioná-la. Tal legalidade assegura e faz parte do discurso dos grupos dominantes sobre os dominados para a manutenção de aceitação de sua exploração. Tal discurso auxilia a criação de uma ilusão ou ocultamento de relações históricas de opressão para os oprimidos, o que se assemelha, grosso modo, ao conceito de ideologia marxiana e os seus efeitos quanto à classe operária.

Uma outra questão não explorada em Sartre é quando as relações apresentam diversas instâncias de opressão que se interpenetram. O mesmo indivíduo vive situações onde pode ser opressor e oprimido ou ainda quando se padece uma pluralidade de opressões diversas. Podemos pensar, por exemplo, um operário que é oprimido por seu patrão, mas que oprime sua esposa em casa, denotando uma dimensão de opressão entre gêneros. Não seria de uma só vez este indivíduo (empregado e marido) opressor e oprimido? Não há entrecruzamento entre diversos tipos de opressão que tomam a liberdade alheia como subordinada? Este não é um problema explícito em Sartre em sua investigação sobre opressão. Sem dúvida os *Cadernos para uma moral* têm uma

---

<sup>9</sup> Não indicamos aqui uma identidade entre o pensamento de Sartre e Beauvoir, mas a utilizamos pela reflexão que complementa e traz contribuições no que concerne a temática intrínseca da opressão.

preocupação maior da opressão em termos de diferença de classes. Isso não significa que Sartre seja negligente às questões de opressão relativa ao racismo ao conhecer e trabalhar a história norte-americana da escravidão, tratar sobre o antissemitismo, além da situação do homem negro nas colônias francesas em outros textos. Seu conhecimento sobre o racismo e suas visões ficam evidentes em outro texto da década de 40, como *Orfeu Negro*, de 1948, uma obra que versa sobre a questão da negritude, poesia e colonialismo. Neste texto, por exemplo, Sartre faz um paralelo e ligação entre o proletariado e o homem negro:

[o homem negro] não aspira de modo algum a dominar o mundo: quer a abolição dos privilégios étnicos, venham de onde vierem; afirma sua solidariedade com os oprimidos de todas as cores. De pronto, a noção subjetiva, existencial, étnica de negritude “passa” como diz Hegel, àquela – objetiva positiva exata – de proletariado (SARTRE, 1968, p.122).

O proletariado seria aquele grupo mais universal justamente porque é despojado de todos os privilégios e particularidades de classe, sua característica é padecer de todos os males do sistema exploratório do capitalismo. Sua exploração é a base para a manutenção de uma sociedade cindida entre classes. Neste caso, a emancipação do proletariado implicaria no surgimento de uma sociedade sem classes. De modo análogo, os homens negros escravizados e seus descendentes, que sofreram a forma mais violenta de racismo oriundo da escravidão e do colonialismo, seriam parte do grupo que mais amplamente tem possibilidade de promover uma sociedade sem discriminação racial. A afirmação da negritude aparece em Sartre como um momento dialético frente ao homem branco que culminaria numa “sociedade sem raças”:

[...] na realidade, a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco constitui a tese, a posição da negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não possui autossuficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que visa preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças (SARTRE, 1968, p.122).

Ou seja, a afirmação do homem negro e a denúncia do racismo é um momento para uma sociedade sem discriminação racial. Além disto Sartre vê uma ligação íntima entre aqueles que lutam por estas duas formas de opressão, afirmando que “[...] os bardos mais ardentes da Negritude são ao mesmo tempo militantes marxistas” (SARTRE, 1968, p.122)

Estas teses de uma relação de lutas coordenadas entre classe e raça, além da busca de uma sociedade sem raças num movimento dialético é questionável. O homem negro colonizado não necessariamente afirma a solidariedade com todos outros grupos étnicos oprimidos. Nem mesmo é consenso entre os homens negros a constituição de uma sociedade integrada entre etnias. Embora possamos fazer uma ligação histórica entre capitalismo mercantil/colonial e o racismo devido a escravidão nas Américas e na África, não existe um movimento ao qual o indivíduo passa da luta contra o racismo para o marxismo e solidariedade com o proletariado. É possível pensar em pessoas que conciliam capitalismo, liberalismo e lutas antirracistas, embora seja compreensível no interior de uma perspectiva marxista que tal visão conciliadora apareça como uma forma cooptação da ideologia dominante. Além disso, embora tenha um potencial maior sobre outros grupos tradicionalmente opressores pelo seu histórico, não há consenso entre os homens negros sobre suas formas de emancipação apenas porque sofrem uma opressão compartilhada.

Sartre em *Reflexões sobre a questão judaica* (1946) avalia o antissemitismo particularmente na França, descrevendo entre outras temáticas as modalidades e tipos de antissemitismo francês. O antissemitismo é uma postura de má-fé em que o outro (o judeu) aparece como ameaçador e estranho à nação por pressuposto, tal qual um “bode expiatório” para todas as mazelas e problemas sociais: “lembramos que o antissemitismo é uma concepção maniqueísta e primitiva do mundo onde o ódio ao judeu aparece a título de grande mito explicativo” (SARTRE, 1968, p.85). O antissemita propõe-se enquanto aquele que representa realmente a França e trata a situação de culpabilização do judeu como modo geral de omitir/esquivar-se dos problemas advindos de luta entre classes e outras contradições do seu país. Já numa sociedade sem classes, Sartre acredita no fim do antissemitismo justamente porque não haverá necessidade de culpabilização de um grupo para explicar os antagonismos e contradições sociais. Mas, numa sociedade onde ainda não ocorre o fim do antissemitismo, Sartre tematiza a necessidade do judeu ter uma postura autêntica frente a sua condição, afirmando sua identidade e não se refugiando em posturas de má-fé como um cosmopolitismo ou humanismo abstrato que o escusam de lidar com o problema de sua situação. Sartre acredita que há uma dupla via: o judeu deve identificar-se com suas origens e lutar contra o antissemitismo ao mesmo tempo que a assimilação do judeu na sociedade será possível numa sociedade que suprime as classes:

Assim o judeu autêntico que se pensa como judeu porque o antissemita o colocou em situação de judeu não se opõe à assimilação mais do que o operário que, tornando-se consciente de sua pertinência a uma classe, se opõe à liquidação das classes (SARTRE, 1968, p.86).

A visão de opressão e a demanda por autenticidade por parte de Sartre quanto ao judeu é criticável na medida que não necessariamente o cosmopolitismo ou humanismo de um judeu é sinônimo de evasão, mas de sincretismo de valores. Nem é claro e evidente que numa sociedade sem classes haverá a assimilação da cultura judaica, nem que ela se pauta apenas num antagonismo com o antissemitismo, ainda que no contexto da segunda guerra mundial. Sartre também não indicia expressamente nesta obra o caráter *sui generis* de opressão quanto à condição judaica junto às outras condicionantes como gênero e classe.

Não podemos dizer também que Sartre seja de todo ignorante ao feminismo e à opressão sofrida pelas mulheres. Ainda na década de 30 em *Diários de uma guerra estranha*, embora sem maior profundidade sobre o assunto, Sartre encontra dificuldades de resolver a questão do fim da opressão entre gêneros e revisa sua própria posição:

Durante muito tempo pensei que lhes expressava da melhor maneira minha estima dizendo que eram iguais aos homens e reclamando para elas a igualdade de direitos. Ao mesmo tempo, recusava-me a admitir qualquer diferença radical entre os sexos e atribuía as diferenças secundárias à educação e à sociedade. Mas estava servindo mal à causa delas [...] Toda a questão deve ser revisada. Mas certamente não será afirmando a igualdade dos sexos, como bons racionalistas kantianos, que resolveremos o problema; esse conceito de igualdade nada significa e eu estava completamente errado (SARTRE, 1983, p.342).

Sartre explicita que a igualdade formal de direitos não é suficiente para assegurar o fim do machismo e o asseguramento de uma igualdade, além de se dever considerar a distinção entre o homem e a mulher, bem como suas condicionantes históricas.

Apesar dessas reflexões, o fato é que não tematiza este intercâmbio/entrecruzamentos das relações entre opressor e oprimido, hoje melhor explorada pela dimensão de interseccionalidade, conceito inspirado inicialmente na vivência das mulheres negras estadunidenses. Crenshaw nos elucida metaforicamente a noção de interseccionalidade:

O ponto é que as mulheres negras podem sofrer discriminação de várias maneiras e que a contradição decorre de nossas suposições de que suas reivindicações de exclusão devem ser unidirecionais. Considere uma analogia para trafegar em um cruzamento, indo e vindo nas quatro

direções. A discriminação, como o tráfego através de um cruzamento, pode fluir em uma direção e em outra. Se um acidente ocorrer em um cruzamento, poderá ser causado por carros que viajam de várias direções e, às vezes, de todas elas. Da mesma forma, se uma mulher negra é prejudicada por estar no cruzamento, sua lesão pode resultar de discriminação sexual ou discriminação racial (CRENSHAW, 1989, p.149, tradução nossa)

Como expõe Crenshaw a ausência de compreensão da interseccionalidade, gerou no contexto estadunidense uma referência central à vivência dos homens negros enquanto vítimas do racismo e a discriminação de gênero referentes prioritariamente ao grupo de mulheres brancas<sup>10</sup>. O não reconhecimento de formas de opressão híbridas ou entrecruzadas excluem principalmente a realidade das mulheres negras em formas particulares de preconceito<sup>11</sup> nas Américas. Crenshaw (1989) desenvolve a recusa do reconhecimento de discriminação específica entre mulheres negras, como evidente marginalidade deste grupo que padece opressões interpenetradas: “Como resultado, as mulheres negras – a classe de funcionários que, por causa de sua interseccionalidade, é mais capaz de desafiar todas as formas de discriminação – são essencialmente isoladas e geralmente precisam se defender por si” (CRENSHAW, 1989, p.145, tradução nossa)

Esta discussão sobre interseccionalidade, entretanto, não é incompatível, com a análise sartriana e pode ser aglutinada a uma teorização sobre a opressão. Podemos englobar essa tematização não desenvolvida em Sartre recorrendo a análise de situação. O opressor oprime e perpassa diversas instâncias de opressão a partir do seu olhar acerca de gênero, raça e classe. Embora haja opressores que perpassam todas essas dimensões opressivas na sua visada, há também as opressões que ocorrem matizadas. Assim, um operário pode oprimir sua esposa no ambiente doméstico e ser oprimido na fábrica pelo patrão. Um homem negro oprimido pelo racismo pode reproduzir machismo no relacionamento. Uma mulher branca pode oprimir a sua empregada doméstica negra. Assim como uma mulher negra assalariada pode padecer de todas as dimensões de opressão racista e classista numa fábrica através do patrão.

---

<sup>10</sup> “Em outras palavras, o paradigma da discriminação sexual tende a basear-se nas experiências das mulheres brancas; o modelo de discriminação racial tende a basear-se nas experiências dos negros mais privilegiados” (CRENSHAW, 1989, p.150, tradução nossa).

<sup>11</sup> “[...] Estou sugerindo que as mulheres negras podem sofrer discriminação de maneiras semelhantes e diferentes daquelas vividas por mulheres brancas e homens negros. [...] E, às vezes, elas experimentam discriminação como mulheres negras - não a soma de discriminação de raça e sexo, mas como mulheres negras” (CRENSHAW, 1989, p.149, tradução nossa).

Havendo uma multiplicidade de opressões e uma multiplicidade de visadas opressoras há também vários modos de como os oprimidos padecem tal visada e um intercâmbio de situações em que um indivíduo pode visar o outro como opressor ou ser visado como oprimido. Não existe uma essência de opressor única que emana a cada instante, mas é um modo de agir ligado ao projeto em curso numa dada situação e que em outro momento pode não ocorrer, embora haja aparatos institucionais voltados para reiterar esta opressão. Em suma, existem situações em que nós perpetuamos um projeto opressor e em outros não, ainda que de modo irrefletido. Assim, é preciso frente ao caráter ambíguo da opressão, que tem instâncias diversas e que vão além do capitalismo e do racismo explicitados no *apêndice II*, estar numa vigilância para não reiterarmos de modo irrefletido posições opressivas não exploradas e interseccionadas.

Neste sentido, a fenomenologia do opressor sartriana com as atualizações sobre as uma dimensão interseccional de opressão contemporânea ressignificam a possibilidade de investigar uma história de má-fé opressora. Compreende-se não só como o opressor visa e age, mas se percebe que existem diversas formas de opressão interseccionais e que analisá-las passa a ser não um simples estudo isolado da história opressora de classe ou de raça. Passa-se a uma dimensão para os oprimidos de reavaliação de sua opressão, da sua identidade e das diversas lutas que a perpassam. Como propõe Angela Davis: “O grande desafio a nos encarar, [...] é uma compreensão do que as feministas frequentemente chamam de interseccionalidade. Não apenas interseccionalidade de identidades, mas interseccionalidade de lutas” (DAVIS, 2016, p. 144, tradução nossa)

## **6. Considerações finais**

Analisamos neste artigo a proposta sartriana de uma fenomenologia do opressor e observamos que a forma como o opressor visa o outro e o mundo são formas de má-fé apoiadas em aparatos discursivos, políticos e institucionais. A má-fé, embora constituída como uma das posturas possíveis do caráter ontológico do homem, é formada dentro de quadros históricos e apresenta especificações contextualizadas no caso do opressor.

Observamos que o opressor no período escravocrata se baseou na má-fé de uma legitimidade hierárquica e natural, enquanto a perspectiva do burguês se baseia numa má-fé que nega a existência de classes e lutas entre classes, sendo as desigualdades e distinções sociais apagadas por uma suposta cooperação entre os donos do meio de produção e o trabalhador.

Observamos também que para além de uma situação histórica específica uma fenomenologia do opressor se mostrou com três aspectos comuns: (1) a alteridade e a liberdade alheia é vista pelo opressor numa atitude de má-fé; (2) o opressor procura uma legalidade ao seu projeto de má-fé; (3) há a manutenção de sua atitude opressiva de má-fé por meio de processos violentos. Avaliamos também que uma teorização da opressão sartriana pode aglutinar uma discussão posterior sobre interseccionalidade para a compreensão de ambiguidades sobre intercâmbios de papéis nas relações de opressão.

Se pensamos os dois exemplos (escravo e operário) tomados por Sartre em seu artigo inacabado, podemos propor que atualmente estes grupos oprimidos se modificaram e se encontram herdeiros de novas relações de opressão. Um dos casos é a do homem negro nas Américas, ainda marginalizado e ao qual padece do racismo reverberado historicamente da escravidão. A evasão do opressor hoje se encontra em esquivas e negações de haverem locais institucionais vedados majoritariamente aos afrodescendentes como na universidade e altos postos políticos. Outra forma de má-fé é a evasão do racismo pelo opressor ocorre pelo discurso de miscigenação étnica como formas de mitigar a relevância de políticas públicas como implementação de cotas para grupos étnicos.

Já o operariado explorado foi ampliado para um modelo mais abrangente de precarização, sem necessariamente estarem vinculados à forma de exploração fabril clássica e denota transformação histórica entre a opressão e o trabalho. A má-fé do opressor em qualificar o setor de serviços atualmente como uma dimensão não insalubre para a vida do trabalhador e a constante flexibilização dos direitos trabalhistas sob falsos pretextos de adaptação geram um novo tipo de evasão ou má-fé opressora que também merecem ser analisados por meio do pensamento sartriano, agora sob as condições do século XXI.

Mostramos, por fim, que não é impossível fazer uma análise que considera também o histórico-social por meio de categoria do período de escrita ainda dos anos quarenta. Concluímos sob a perspectiva de que uma fenomenologia do opressor precisa ser sempre reinvestida de reflexão de acordo com os novos opressores e mudança de situação, mas que tal análise é um exemplo de como as caracterizações da ontologia fenomenológica podem ainda encontrar reverberações nas áreas das humanidades mais diversas e na compreensão da situação sociopolítica.

## **Referências**

- ALMEIDA, L. *Sartre, Direito e política. Ontologia, liberdade e Revolução*. 223 f. Tese (doutorado em Direito) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ALMEIDA, R. *Sartre e o terceiro mundo*. São Paulo: Edusp, 2018.
- CRENSHAW, K. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. Chicago: University of Chicago Legal Forum, 1989.
- DAVIS, A. *Freedom is a constant struggle. Ferguson, Palestine and the foundations of a movement*. Chicago: Haymarket Books, 2016.
- ELKAÏM-SARTRE, A. "Note" In: SARTRE, J. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- ESHLEMAN, M. *Is Violence Necessarily in Bad Faith?* Sartre Studies International, New York, v. 21, n. 2, p. 59-84, 2015.
- SANTONI, R. *Sartre on violence: curiously ambivalent*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- SARTRE, J. P. *O ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Orfeu Negro*. in: *Reflexões sobre o racismo*. 5ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a questão judaica*. In: *Reflexões sobre o racismo*. 5ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1968.

*Recebido em: 22/11/2020*

*Aprovado em: 19/12/2020*