

RAFAELA DOS SANTOS CRUZ

A experiência corpórea do sujeito preto na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon

ASSIS

2023

[Digite texto]

RAFAELA DOS SANTOS CRUZ

A experiência corpórea do sujeito preto na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestra em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Danilo Saretta Verissimo

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

ASSIS

2023

RAFAELA DOS SANTOS CRUZ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

C957e Cruz, Rafaela dos Santos
A experiência corpórea do sujeito preto na obra *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon / Rafaela dos Santos Cruz. — Assis, 2023
84 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo

1. Fanon, Frantz, 1925-1961. 2. Racismo. 3. Corpo preto.
4. Psicologia social. I. Título.

CDD 305.8

AGRADECIMENTOS



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE Mestrado de RAFAELA DOS SANTOS CRUZ, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 16 dias do mês de fevereiro do ano de 2023, às 14:30 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE Mestrado de RAFAELA DOS SANTOS CRUZ, intitulada **A experiência corpórea do sujeito preto na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas, de Frantz Fanon***. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO (Orientador(a) - Participação Presencial) do(a) Departamento de Psicologia Social / UNESP/FCL-Assis, Profa. Dra. ANA CAROLINA BARROS SILVA (Participação Virtual) do(a) Casa de Marias - São Paulo/SP, Prof. Dr. HERNANI PEREIRA DOS SANTOS (Participação Presencial) do(a) PUCPR / Londrina. Após a exposição pela mestranda e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: APROVADA. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof. Dr. DANILO SARETTA VERISSIMO

AGRADECIMENTOS

*Ao meu pai e à minha mãe que de alguma
maneira fizeram parte de tudo isso.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu querido orientador, Danilo, que com toda dedicação e paciência guiou o nosso trabalho. Agradeço pelas conversas leves e pelo acolhimento de sempre.

Ao grupo de pesquisa pelas tardes prazerosas de discussões e de ricas trocas. Em especial, ao Daniel, meu parceiro de mestrado, e aos meus queridos amigos Lucas e Pedro, por terem contribuído imensamente na minha formação.

Ao Hernani e ao Samuel, pelas contribuições fundamentais e preciosas na construção da dissertação.

À minha querida professora e amiga, Diana, que sempre me ampara quando preciso. Agradeço os conselhos e, sobretudo, a nossa amizade.

Ao Jornalzine, especial idealizadora do projeto, minha amiga Mariana Cabeça, pela importante parceria.

À minha tia Belita, à minha tia Celeni, à minha tia Dita e ao meu tio Silvan, por ser minha família do coração, por me receberem sempre de braços abertos e pelo apoio nesta jornada.

Ao meu par, minha prima amada, Vivian, pela presença, cumplicidade e generosidade. Inclusive, ir é bom, mas voltar, meu amoor... É melhor ainda, principalmente quando sua dupla está te esperando.

Ao meu pessoal, inimigos do fim, em especial ao meu priminho Juninho por palavras tão sábias e metáforas tão oportunas.

Às minhas amigas e amigos da faculdade que, mesmo longe, fazem-se presentes. Em especial agradeço: Ana Júlia, Fe, Ed, Elisa, Gabi, Gi, Isa, João Ricardo, Ju, Lê, Laricão, Marcela e Magê.

Ao meu VIP, Ana, Gabi, Keike, Nath, Thainá, Renan e Vini, pelos agachamentos de todos os dias, mas, também, pelas fofocas. Com vocês a diversão é garantida. Que grupo maravilhoso.

Aos meus amigos da vida, Babis, Bruno, Dani, Icaro, Lê, Gui, Walter, Jhony, Bella, Gabi e Júlia, por fazerem parte de mais um momento importante. Em especial à Babis e à Dani, meu melhor trio do mundo.

Aos meus irmãos Lucas e Rodrigo, e ao meu irmão do coração Fábio, pela cumplicidade de sempre. Obrigada por tudo, amo vocês.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), que financiou essa pesquisa possibilitando à minha dedicação exclusiva.

*Nunca foi Deus, sempre foi sorte.
Nunca foi azar, sempre foi racismo.*

RESUMO

Neste trabalho, de cunho teórico-conceitual, analisaremos e discutiremos o pensamento do filósofo Frantz Fanon na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Nosso interesse reside em identificar como o autor descreve a experiência corpórea do sujeito preto no interior dessa obra. Buscamos evidenciar a relação que o autor estabelece entre construção social pós-colonial da imagem objetificada do preto e sua existência encarnada nessa realidade. Abordaremos o problema da experiência corpórea do preto a partir do conceito fanoniano de “sociogenia”. O conceito refere-se à vinculação do enquadre dos processos históricos e sociais no que diz respeito à opressão racista na constituição da subjetividade do preto na modernidade. Para ele, a violência racista moderna consiste em imprimir em todas as instâncias sociais imagens fantasmagóricas da população preta. Isso exige tratar da constituição dessas abstrações que “fixam” o corpo negro na ideia irracional de *coisa*, de modo que a realidade corpórea é impedida de se humanizar. Nesse contexto, existe a ilusão, por parte do indivíduo preto, de que ao embranquecer estará se aproximando de ser um “humano verdadeiro”. No primeiro capítulo, realizamos uma contextualização histórica e social tanto da obra como da vida de Fanon. O segundo capítulo é dedicado às descrições fanonianas dos processos de racialização e da imposição da cultura branca. Por fim, circunscrevemos a experiência vivida do preto descrita por Fanon. Encontramos, nessa análise, um diálogo de Fanon com a fenomenologia de Merleau-Ponty, especialmente com a sua teoria corporal. Destacamos, a partir disso, os conceitos fanonianos de esquema histórico-racial e esquema epidérmico-racial como prolongamentos conceituais da noção de esquema corporal merleau-pontyano. Consideramos que Fanon descreve um “curto-circuito” do esquema corporal do preto, instituído pelo olhar do racista.

Palavras-chave: Frantz Fanon. Racismo. Corpo preto. Psicologia Social

ABSTRACT

In this work, of a theoretical-conceptual nature, we will analyze and discuss the thought of the philosopher Frantz Fanon in the work *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Our interest lies in identifying how the author describes the corporeal experience of the black subject within this work. We seek to highlight the relationship that the author establishes between the postcolonial social construction of the objectified image of black people and their existence embodied in this reality. We will approach the problem of the corporeal experience of blacks from the fanonian concept of “sociogeny”. The concept refers to linking the framework of historical and social processes with regard to racist oppression in the constitution of black subjectivity in modernity. For him, modern racist violence consists of imprinting ghostly images of the black population on all social instances. This requires dealing with the constitution of these abstractions that “fix” the black body in the irrational idea of thing, in such a way that corporeal reality is prevented from being humanized. In this context, there is the illusion, on the part of the black individual, that by whitening he will be approaching being a “true human”. In the first chapter, we carry out a historical and social contextualization of both Fanon's work and life. The second chapter is devoted to Fanonian descriptions of the processes of racialization and the imposition of white culture. Finally, we circumscribe the lived experience of black described by Fanon. In this analysis, we find a dialogue between Fanon and Merleau-Ponty's phenomenology, especially with his bodily theory. Based on this, we highlight the Fanonian concepts of historical-racial schema and epidermal-racial schema as conceptual extensions of Merleau-Ponty's notion of body schema. We believe that Fanon describes a “short circuit” of the black body scheme, instituted by the racist gaze.

Keywords: Frantz Fanon. Racism. Black body. social Psychology

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
1.1 Notas sobre a obra fanoniana e nossas questões de pesquisa	14
1.2 Questões de Método	18
2. VIDA E OBRA DE FRANTZ FANON.....	21
2.1 A intensidade de uma vida curta.....	21
2.2 Um breve panorama sobre as influências epistemológicas de Frantz Fanon	31
2.3 Pele Negra, Máscaras Brancas: uma recepção tardia	34
3. A CONSTRUÇÃO PÓS-COLONIAL DO RACISMO EM FANON	44
3.1. Processos concretos de racialização	44
3.2 A relação entre racismo e cultura	50
4. A EXPERIÊNCIA DO CORPO NEGRO: ENTRE A INVISIBILIDADE DO SER E A HIPERVISIBILIDADE DA PELE PRETA.....	54
4.1. A experiência do preto no espaço racializado	55
4.2. O corpo preto: a construção social de um objeto espacial.....	62
4.3 A experiência vivida do preto: esquema histórico-racial e esquema epidérmico- racial	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS.....	79

1. INTRODUÇÃO

Neste trabalho, analisaremos e discutiremos o pensamento do filósofo Frantz Fanon na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952/2020). Nosso interesse reside em identificar como o autor descreve a experiência corpórea do sujeito preto. Trata-se de investigar, mais especificamente, a relação que o autor estabelece entre as representações instituídas e emergentes no mundo pós-colonial que negam o corpo preto, e a existência desse indivíduo encarnada em uma realidade rejeitada pelo coletivo. Abordaremos o problema da experiência corpórea do preto a partir do conceito fanoniano de “sociogenia”. O conceito refere-se à vinculação do enquadre dos processos históricos e sociais no que diz respeito à opressão racista na constituição da subjetividade do preto na modernidade. Para ele, a violência racista moderna consiste em imprimir, em todas as instâncias sociais, imagens fantasmagóricas da população preta. Isso exige tratar da constituição dessas abstrações que “fixam” o corpo preto na ideia irracional de coisa, de modo que a realidade corpórea é impedida de se humanizar. Em outros termos, o “corpo fixado” é impossibilitado de realizar um constante devir, de modo que sua alteridade se encontra interdita.

Veremos que, de acordo com Fanon, é a partir dessa interdição que a experiência vivida do negro é orientada. Trata-se de uma experiência fundamentada na impossibilidade do indivíduo ver a si mesmo como um sujeito-humano. A busca pela humanidade instala, então, nesse sujeito, um complexo de inferioridade que resulta na tentativa incessante de se desvencilhar da sua negritude. Conforma-se, nesse contexto, a ilusão de que ao embranquecer estará se aproximando de ser um “humano verdadeiro”. Todavia, por mais que se esforce para embranquecer, o seu corpo possui uma marca intransponível, isto é, a sua cor, não existindo, portanto, possibilidade de escapar da sua negritude, pois em si mesmo habita o signo de um renegado.

Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), delimita seu horizonte temático a partir de uma perspectiva crítica da experiência colonial que permite discutir o engendramento do racismo, suas manifestações sociais e singulares, e, sobretudo, como os sujeitos pretos se constituem em um contexto pós-colonial. O autor examina os mecanismos que garantem a perpetuação da dominação e da opressão impostas à população preta. Nas palavras de Gordon (2008), para Fanon “[...] racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele”

(p.18). A maquinaria colonial consiste em produzir subjetividades a partir da disseminação e da naturalização de discursos racistas sobre a realidade concreta. A negação do racismo garante a manutenção desse sistema e, além disso, resulta em uma violência psicológica e existencial. Essa conjuntura assume formas que, por diferentes vias, impõem representações à imagem dos sujeitos que, de acordo com sinais inscritos em seus corpos, hierarquizam os seus modos de vida. Nesse sentido, o corpo transfigurado em signos é capaz de anunciar as experiências sociais e existenciais dos sujeitos. A experiência do corpo negro em meio à inscrição de marcas da inferioridade desloca a constituição da subjetividade do sujeito preto e o seu modo de ser e estar no mundo. Essa perspectiva possibilita situar a realidade corpórea no interior de *Pele Negra, Máscaras Brancas* como elemento fundante para elaboração de reflexões acerca das singularidades que circunscrevem a existência do sujeito preto.

Podemos conferir na obra de Fanon (2020) a relevância da análise do colonialismo como premissa para que se possa compreender a existência do sujeito preto na modernidade. De acordo com o autor, as relações coloniais e suas formas de vida se estenderam de maneira modificada no mundo moderno. O colonialismo, para Fanon, consiste em um sistema europeu de dominação que não se limita ao domínio material de um povo (GORDON, 2008), mas igualmente ao domínio das dimensões imateriais, que constroem subjetividades e forjam a forma de pensar e viver o mundo. A dominação da dimensão abstrata se configura como condição para a ordenação social colonialista e para a materialização das relações raciais de poder. A produção de subjetividade condicionada pelo colonialismo se fundamenta em sustentar a fantasia de que existem povos mais “evoluídos” e “civilizados” do que outros. Trata-se de constituir, mais especificamente, a fantasia de que a cultura europeia é superior às demais, e, portanto, detentora absoluta da racionalidade e dos valores necessários para construir o mundo (FAUSTINO, 2018). Na mesma medida que a Europa inventou a sua própria condição de superioridade, também criou dispositivos para que os sujeitos assimilassem essa fantasia, de modo que, a partir dessa ótica distorcida tomassem para si o padrão eurocêntrico de perceber e atribuir significados à realidade concreta. Essa lógica habita e se manifesta no mundo espacial direcionando, de maneira naturalizada, à sua forma-moderna de ordenação racializada.

Embora em sua obra Fanon não tenha apresentado o conceito de racismo estrutural¹ seu pensamento se move nessa perspectiva (SCHUCMAN, 2012). De acordo com Fanon (2020), a lógica racista persiste na modernidade constituindo as dimensões imateriais e mediando as relações sociais. Para ele, o racismo se configura como uma manifestação cultural, sendo o fundamento das esferas sociais que compõem as práticas individuais, de modo que se localiza inscrito nas plataformas políticas, econômicas, etc (FANON, 2020). Essa estrutura conduz o mundo social, determinando sistemas de representação e malhas interpretativas que socializam a distinção racial. Nesse sentido, os discursos instaurados no contexto colonial operam nas sutilezas do mundo moderno, oprimindo os grupos que foram inventados como inferiores. No âmbito simbólico, o racismo implica a negação coletiva de qualquer característica cultural e fenotípica que remeta ao pertencimento à raça negra (FANON, 2020).

De acordo com Oto (2006), a corporeidade pode ser situada como um elemento central nas discussões inscritas na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020). Para o filósofo, Fanon realiza importantes contribuições ao constatar que a ordenação racializada está intrinsecamente vinculada à realidade corpórea dos sujeitos. É pelo corpo que a estrutura se organiza, pois é no corpo que o racismo se materializa. Os argumentos de Fanon se referem à ideia de que há um campo de significados concernentes aos corpos dos sujeitos operando em prol de uma ordem simbólica racista. Conforme aponta Oto (2006), o pensamento fanoniano enquadra a corporeidade como um espaço “[...] inscrito, marcado e organizado por uma escrita que lhe é anterior” (OTO, 2006, p.2). Nesse sentido, o corpo se configura como uma espécie de linguagem que em meio às suas marcas desloca o discurso colonial para o seu tempo-espaço. A realidade corpórea em sua materialidade enunciativa ancora os tecidos discursivos racializantes. No interior da ordem social, portanto, o corpo é o enunciado da ação das desigualdades raciais. Essa ação envolve, em grande medida, desfigurar a imagem do indivíduo preto, de modo que

¹ Vale ressaltar, o racismo estrutural consiste em conceito apresentado por Silvio de Almeida (2019), e é relativo à compreensão do racismo como fundamento da estrutura ocidental moderna. A sua teoria se relaciona com a tese de que a sociedade ocidental é organizada a partir da categoria raça e do racismo. Em outros termos, de acordo com o autor, o racismo se manifesta organizando as relações sociais, de maneira naturalizada e fundamentada na discriminação racial. O racismo, nessa perspectiva, se configura como um modo sistemático de discriminação que recorre a raça para concretização das práticas racistas. O que Almeida (2019) evidencia é que tanto os atos racistas isolados como os institucionais e políticos, conscientes ou não, operam ininterruptamente na segregação, na distribuição desigual da vida material e simbólica, e na opressão dos sujeitos racializados.

esse corpo seja impedido de ser visto pela coletividade como um sujeito-humano (FAUSTINO, 2015).

A tese de Fanon referente à experiência vivida do preto relaciona-se, portanto, à constituição do corpo negro como desviante à condição humana – no sentido em que ela é posta pela “universalidade” do sujeito humano branco. Segundo o filósofo, não é possível desvincular essa constituição do deslocamento da subjetividade desse sujeito e da sua experiência no mundo. A ponte que vincula a ambiência de opressão racial e a desumanização do corpo negro instaura o que Fanon (2008) chama de “complexo inato” (p.108). No imaginário social, esse corpo remete ao atraso e aos instintos selvagens. Essa conjuntura concebe um ser destituído de interioridade e, portanto, conforme destaca Fanon (1956), um ser objetificado, um “corpo-objeto” (p.80) impossibilitado de realizar umdever constante.

A objetificação do corpo preto vai acoplar-se, no contexto colonial e pós-colonial, a uma constituição subjetiva definida pela interdição da alteridade. Esta interdição atravessa a experiência vivida do preto, na medida em que, toda vez que ele busca a sua humanidade no mundo externo encontra olhares distorcidos de si, ou seja, a objetificação. Este processo contribui para a autodiscriminação, para construções de imagens negativas sobre si, que fazem do conhecimento de si e do seu corpo “[...] unicamente uma atividade de negação” (FANON, 2008, p.108). Com efeito, a agressividade que deveria ser direcionada para o mundo externo volta-se para si e, então, esse corpo passa a ser perseguido e odiado (SOUZA, 1983), de modo que, a todo o momento, o sujeito tenta combater a sua própria imagem. Diante disso, a busca pela humanidade instala, neste sujeito, uma perspectiva que o condiciona a buscar identificações antagônicas à sua realidade corporal.

A existência do preto, descrita por Fanon (2008), se constitui a partir da aspiração do preto em ser reconhecido como um sujeito humano. No interior de uma sociedade racista, tal ideal, de acordo com o autor, impulsiona o preto a buscar incessantemente, por diversas vias, embranquecer. Esta aspiração aparece nas maneiras de falar, de agir, de se vestir, de pensar, de se relacionar, ou, até mesmo, de conduzir o corpo. Para o autor, essa experiência se configura em um processo de aniquilamento do ser negro, visto que, no empenho por se embranquecer, esse sujeito materializa, na verdade, a sua própria extinção. Essa materialização consiste em um sujeito dissociado de si mesmo, que passa a agir no mundo de maneira ambivalente. Isso porque, segundo o filósofo, o preto convive

com o olhar perturbador do branco que extingue qualquer chance do reconhecimento da sua existência. Conforme destaca Fanon (2008), o preto vive no mundo preso em um “círculo infernal” (FANON, 2008, p.108), já que a sua pele sempre se sobressai a si mesmo. Mesmo que esse sujeito assimile e tome para si a brancura, no seu corpo sempre estará o sinal de um rejeitado. Com efeito, a pele negra denuncia, e ao mesmo tempo, enclausura a existência desse ser no espaço.

1.1 Notas sobre a obra fanoniana e nossas questões de pesquisa

A leitura da obra *Pele Negra Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon, consiste em uma tarefa árdua. A construção do pensamento fanoniano é arquitetada de um modo complexo, que, além de exigir uma leitura atenta, demanda certo tempo de absorção. Conforme aponta Bhabha (1986), é uma construção que integra uma descontinuidade lógica marcada por digressões e interrupções abruptas, e uma escrita a qual transita naturalmente entre os gêneros textuais, bem como da escrita poética à escrita acadêmica. Nessa forma singular de exposição, Fanon articula vertentes teóricas e correntes de ideias muitas vezes diferentes e até opostas, mediadas por descrições de suas experiências pessoais incluindo uma dimensão existencial (HALL, 1998). Conforme evidencia Al-Saji (2020), a teorização fanoniana sobre o racismo é permeada por aspectos que, em grande medida, desviam dos métodos científicos convencionais. Nesse distanciamento, de acordo com Al-Saji, Fanon emprega a sua metodologia, que nos liga ao seu propósito elementar: ao tocar as feridas formadas pela racialização, somos convocados a senti-las e a habitá-las (AL-SAJI, 2020). É nesse espaço que a teoria psicossocial de Fanon lança luz ao racismo, evidenciando suas múltiplas facetas, ainda que ele seja um só.

Fanon (2020) parte do pressuposto de que o racismo não se configura apenas como uma prática de comportamento ou um ato isolado cometido pelos sujeitos sociais – poderíamos dizer que ele separa o racismo de uma questão moral e individual. O racismo apresenta-se como uma expressão da própria estrutura social, de modo que impera em todas as suas instâncias, determinando a dinâmica da sociedade pós-colonial (FANON, 2020). Essa perspectiva é ancorada em uma estrutura argumentativa que se conecta a exames de aspectos da experiência colonial, tendo como horizonte a compreensão de seus desdobramentos no mundo moderno (HALL, 1996). Nessa investigação, sobressaem, de um lado, debates em torno do colonialismo referente aos interesses econômicos e sociais

atrelados à violência colonial, e de outro, discussões que circunscrevem a constituição da subjetividade moderna mediada pela violência do colonialismo e do racismo (HALL, 1996). Com isso, Fanon (2020) incorpora em sua pesquisa questões acerca das instituições sociais modernas e, na mesma medida, a constituição dos sujeitos pós-coloniais.

Este ponto nos permite abordar a constituição da subjetividade ligada à construção social pós-colonial da imagem objetificada do preto, bem como sua existência encarnada nessa realidade. Considerando estas dimensões, esperamos responder ao menos três questões suscitadas pela obra fanoniana, sendo elas: qual a relação estabelecida por Fanon entre o colonialismo e suas formas na modernidade, especificamente a respeito da socialização da distinção racial? Qual a relação estabelecida pelo autor entre a ambiência da opressão racial e a constituição do corpo negro objetificado? Quais as consequências descritas por Fanon dessa objetificação na experiência vivida do negro?

A fim de respondê-las, orientamo-nos pela rede conceitual fanoniana que envolve a experiência do sujeito preto em três ordens constitutivas: a cultura, a representação e a realidade corpórea. Há, nessas três ordens, um entrelaçamento essencial para constituição da subjetividade do preto, de tal forma que a cultura racista se configura como um vetor de instituição de representações sociais e estas, por sua vez, se materializam nos corpos dos sujeitos. Constitui-se, nesse processo, uma realidade corporal que produz sentidos e, sobretudo, a subjetividade racista (AL-SAJI, 2020). É nessa perspectiva que a dimensão fundamental da cultura pós-colonial é sua forma discursiva da subjetividade (OTO, 2011), que configura um eixo determinante para a racialização da experiência concreta dos sujeitos ocidentais.

A premissa fanoniana de que as estruturas de opressão racial se vinculam aos modos de ser e estar no mundo dos sujeitos possui bases fenomenológicas. As discussões que aparecem na obra nos fornecem diálogos e referências que demonstram tanto afinidades e divergências, como revelam extensões de conceitos oriundos desse campo filosófico (SALAMON, 2006). Mais especificamente, é possível constatar um diálogo de Fanon com Merleau-Ponty, com o qual se torna possível fundamentar a descrição da experiência vivida do negro. Esse diálogo pode ser evidenciado, por exemplo, nas noções fanonianas de “esquema histórico-racial” e “esquema epidérmico racial” (FANON, 2008, p. 108), que referenciam e prolongam o conceito de esquema corporal merleau-pontiano

(WEATE, 2021). Por essa razão, nossas discussões podem tocar em, alguma medida, noções fundamentais da fenomenologia.

Tendo em vista nossos objetivos de pesquisa, as investigações do autor Alejandro de Oto (2003) contribuem grandemente para as nossas discussões. Além de nos oferecerem subsídios teóricos, as pesquisas de Oto nos proporcionam um direcionamento no que se refere ao corpo preto no interior da teoria psicossocial do racismo. O filósofo dedica o seu trabalho à questão do corpo, especificamente na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2003). Seu interesse é conduzido pelo campo da fenomenologia, inserindo a raça e o racismo como componentes de significação da realidade corpórea. Essa delimitação permite a Oto abordar temas no interior do pensamento de fanoniano, referentes à cultura, à subjetividade, ao colonialismo e às dimensões teóricas do tempo e do espaço.

Ademais, essas redes conceituais são tratadas por Oto (2003) de maneira circunscrita e gradual, de modo que, em um primeiro momento, as concepções são apresentadas isoladas no pensamento fanoniano e, somente em seguida, o autor indica os diálogos e convergências externas à teoria de Fanon. Dessa forma, poderemos destacar, de um lado, afinidades entre os autores Fanon e Cesárie no âmbito das questões do colonialismo e da cultura, e, de outro, as apropriações e as limitações ponderadas por Fanon referentes às noções de experiência vivida e de esquema corporal merleau-pontyana.

Das relações entre Fanon e Merleau-Ponty, podemos enfatizar a noção de esquema corporal do filósofo francês. Em linhas gerais, para Merleau-Ponty, o esquema corporal estabelece o contato entre o corpo e o mundo. Trata-se, nesses termos, do esquema corporal de organizar implicitamente as ações do sujeito encarnado no mundo, coordenando-as a uma relação sincrônica. Tem-se, nesse contexto, uma unificação ou naturalização da corporeidade no espaço. Nesse processo, o corpo é “esquecido” por si mesmo, de tal forma que, em termos conscientes, não há necessidade de esforço para executar as suas ações. É isso que permite que o sujeito se mova, aja e explore de maneira engajada o mundo (MERLEAU-PONTY, 2006).

De acordo com Oto (2011), podemos constatar relevantes prolongamentos conceituais elaborados por Fanon (2020) a partir da teoria corporal de Merleau-Ponty. É possível evidenciá-los no exame fanoniano acerca da constituição da corporeidade do preto, o qual, imerso numa cultura racista, diferencia-se da concepção de corpo merleau-pontiana. No caso da constituição do corpo preto, segundo Fanon, antes do esquema

corporal, há o esquema histórico-racial e, na sequência, o esquema epidérmico-racial. Em primeiro lugar, o esquema histórico-racial diz respeito às formas históricas coloniais que instalam na superfície da pele preta o estereótipo de ser negro. Em seguida, o esquema epidérmico-racial se refere à internalização da racialização na constituição do sujeito preto. Essa configuração indica uma desestruturação do esquema corporal, de modo que, ele não consegue operar para que o corpo-próprio seja “esquecido”, como convém em qualquer tarefa cotidiana, na qual não há necessidade de “pensar sobre” como executar as ações. Tal colapso acontece, pois, o colonialismo coloca a pele preta sempre em evidência, apesar de, em alguns espaços, precisar torná-la invisível. Veremos como essa relação se desdobra em Fanon, conforme a discussão que será feita no Capítulo 3 deste trabalho.

Cumprir mencionar o que Fanon (2020) nos faz notar no que se refere à questão da evidência da pele preta. Abordar a sua perspectiva acerca da experiência vivida do negro consiste em um esforço de responder demandas teóricas sobre o problema da corporeidade do preto, as quais não são assumidas pela filosofia e pela psicologia “clássica”, centradas no individualismo metodológico. Esse exercício, iniciado por Fanon tanto contesta as narrativas tradicionais das filosofias ocidentais acerca da corporeidade - narrativas que não ponderam as estruturas de opressão racial, quanto sugere que essas teorias se encontram confinadas no próprio discurso colonial. Nessa direção, a crítica fanoniana em torno da corporeidade perturba o dualismo cartesiano, não por questionar a separação do corpo e da consciência, mas por dissolver a metafísica nos abismos ontológicos do negro e do branco (OTO, 2011).

Antes de seguirmos, um aspecto que merece ser realçado: Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), pensa o problema do colonialismo no interior de sua própria realidade. O problema do colonialismo, por consequente, é circunscrito em descrições detalhadas de experiências concretas e em expressões alusivas à especificidade dos espaços coloniais nos quais Fanon transitava. Cumprir frisar que as análises centradas nas relações coloniais integradas aos ambientes habitados pelo autor possuem como palco, de um lado, a Martinica e os países africanos e, de outro, a Europa, especificamente a França. Neste trabalho, tomaremos o cuidado de vincular nossas discussões a referências que nos possibilitem estabelecer conexões entre a realidade social, histórica e pessoal de Fanon, bem como ao seu desenvolvimento teórico.

1.2 Questões de Método

Nossa proposta configura uma pesquisa conceitual na fronteira entre a psicologia social e a filosofia. A estrutura do trabalho será fundamentada nas contribuições de Laurenti, Lopes e Araujo (2016). Os autores definem a pesquisa conceitual em psicologia como uma atividade de interpretação de texto, ou de teorias psicológicas, sendo o termo “teoria” referente à organização de conceitos articulados e coerentes entre si que definem e explicam fenômenos psicológicos. Os autores priorizam, convém ressaltar, a noção de interpretação como algo que constrói um significado a partir da relação mútua entre autor, leitora ou leitor e texto. Isso quer dizer que cabe a nós a tarefa de estudar, dentro do contexto histórico e biográfico dos autores e autoras envolvidos na pesquisa, os textos em questão com um olhar analítico que permita o estudo das relações, confrontos e homologias intertextuais dos conceitos.

Propomos um nível de análise que se funda na descrição da experiência corpórea do preto e que enfatiza como Frantz Fanon no livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020) trata do impacto do mundo pós-colonial na constituição da subjetividade do indivíduo preto e, portanto, do seu modo de ser e estar no mundo. É importante frisar que é nessa obra em específico que Fanon estabelece uma análise da realidade corpórea dos sujeitos como fundamentação de sua teoria psicossocial do racismo. Nas obras subsequentes, Fanon irá tratar dos processos de colonização e de emancipação humana pela práxis revolucionária, se caracterizando, centralmente, pelo seu teor político. Desta forma, a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020) constitui a bibliografia primária, nossas análises se concentraram da seguinte maneira:

- a) Análise da experiência corpórea do preto descrita por Fanon a partir do capítulo *A experiência vivida do negro*. A discussão acerca das questões que circunscrevem a corporeidade do preto será exposta mediante a investigação minuciosa do texto acima mencionado. O intuito de iniciarmos por esse capítulo é delimitar unidades de análises compatíveis com os objetivos deste trabalho.
- b) Em relação a outras partes do livro, o estudo envolveu o mapeamento e a análise de unidades de leitura, a partir das quais buscamos discutir a relação entre a constituição da subjetividade mediada por uma estrutura racializada e a existência do preto. Elencamos três capítulos centrais para nossa proposta: *O negro e a Linguagem*, *Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado*, *O preto e a psicopatologia*. Esses capítulos contêm análises sistemáticas e críticas da

experiência colonial e suas implicações na produção de subjetividades, fornecendo pistas sobre temas que permeiam a existência do preto descrita por Fanon, como a “*sociogenia*”, a cultura racista e a interiorização do complexo de inferioridade.

- c) Consideramos, com menos centralidade, outros dois trabalhos de Frantz Fanon: *Racismo e Cultura* (1956) e *Os condenados da terra* (2006). Destacamos estes trabalhos por serem desdobramentos dos estudos realizados pelo autor no livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020). Neles, são expostas análises dos processos coloniais e seus efeitos na forma de organização social na contemporaneidade. Essas análises nos auxiliarão a compreender as representações instituídas e emergentes no mundo social que produzem uma imagem inferiorizada do corpo preto. O objetivo de consultarmos esses textos é constituirmos um nível de análise sistêmica necessária à discussão aprofundada do nosso problema de pesquisa.

Tendo em vista os objetivos desta dissertação, a análise e discussão da bibliografia primária serão acompanhadas por um material auxiliar, sobretudo, por comentadores e comentadoras especializadas em Fanon, além de teóricos contemporâneos devotados a questões relativas ao racismo e à corporeidade. A título de literatura secundária destacamos os trabalhos de Al-Saji (2013; 2014; 2020), Bhabha (1994), Khalfa, J (2018; 2014), Faustino (2015; 2018), Gordon (2014; 2015), Hall (1996; 1997), Mbembe (2013), Oto (2003; 2006; 2011; 2012). A revisão bibliográfica dará subsídios para interpretarmos e refletirmos, de maneira crítica, o pensamento fanoniano referente à experiência colonial e suas consequências na constituição da subjetividade na modernidade, e à relação da construção social do corpo preto e do racismo com suas implicações na experiência vivida do negro.

Tendo circunscrito os objetivos e direcionamentos metodológicos da dissertação, façamos agora um resumo dos capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos elementos teóricos que constituam um pano de fundo para as nossas discussões. Abordaremos questões que expressam eixos estruturais da referida obra como métodos, estilo linguístico, elementos da própria confecção do livro e contextualização social e histórica atrelada a aspectos da biografia de Fanon que consideramos importante para a nossa proposta de pesquisa. Além disso, faremos um breve panorama acerca das influências epistemológicas do pensamento fanoniano. No segundo capítulo, circunscrevemos como

Fanon descreve os processos históricos e sociais concretos implicados na instalação da dimensão cultural do racismo como um eixo estruturante das relações sociais modernas. Com base nisso, podemos compreender a imposição da cultura branca como a sistema único de vida, e a sua relação com a desintegração e, inferiorização, da cultura negra. No terceiro capítulo, trataremos da experiência corpórea do sujeito preto, nosso intuito é demonstrar a complexidade da constituição corporal preta, e os seus efeitos na sua existência. Em um primeiro momento, destacamos a experiência concreta, no interior da sociedade pós-colonial, regida pela cor da pele e pela ótica racista. Apresentamos, deste modo, como Fanon (2020) descreve a dimensão cotidiana da diferenciação racial, que perpassa por aspectos econômicos, sociais e institucionais, bem como práticas individuais. É possível constatar, nessa perspectiva, a atualidade de pensamento de Fanon, e estabelecer relações com o contexto brasileiro. Em seguida, evidenciamos a projeção da ótica branca sobre a realidade corpórea preta. Ao mesmo tempo em que é concebido para ser vigiado, supervisto, ao ser olhado pelo branco é invisibilizado socialmente. Veremos que, esse paradoxo é o que fundamenta o “curto-circuito” da experiência vivida do negro. Circunscrevemos brevemente, no prosseguir do texto, a teoria corporal de Merleau-Ponty. Encaminha-nos, por fim, para descrição do colapso do esquema corporal do sujeito preto, a partir das noções fanonianas de esquema histórico-racial e esquema epidérmico-racial. Em linhas de conclusão, propomos uma breve discussão acerca do conceito de imagem corporal, que não aparece tanto em Merleau-Ponty como em Fanon, mas que pode se apresentar como uma importante via para as discussões acerca da experiência do preto.

2. VIDA E OBRA DE FRANTZ FANON

2.1 A intensidade de uma vida curta

A fundamentação da teoria psicossocial do racismo atrelada à análise da realidade corpórea dos sujeitos está vinculada diretamente com a trajetória de vida de seu proponente, Frantz Fanon. A particularidade do pensamento fanoniano repousa, justamente, na centralidade que as próprias vivências do autor ocupam no seu desenvolvimento teórico. A obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, em especial, é marcada pela articulação de narrativas dessas vivências como um dos pilares argumentativos da teoria psicossocial do racismo. Nesta perspectiva, é pertinente apresentarmos alguns fatos da biografia de Frantz Fanon, bem como o contexto social e político em que ele esteve inserido. Este trabalho de breve contextualização nos permitirá, sobretudo, compreender de modo cauteloso as redes conceituais que envolvem o problema da corporeidade do preto descrito pelo filósofo. Esperamos, com isso, situar a leitora e/ou o leitor no próprio tempo-espaço do texto, além de fornecer subsídios para uma perspectiva aproximada do ponto do qual partimos.

Um aspecto fundamental para iniciarmos nossa apresentação é sinalizar que não pretendemos narrar toda a história da vida de Frantz Fanon. Nesse primeiro momento, nossos esforços se concentram em conduzir a biografia do autor para aspectos que transcendem o seu reconhecimento como sujeito da revolução². Isso não significa que desconsideramos a relevância dos estudos biográficos que vinculam Fanon aos processos de colonização e de emancipação humana pela práxis revolucionária. Contudo, tendo em vista os nossos objetivos de investigação, é de interesse delimitar tópicos da trajetória do autor que orientaram as possíveis motivações para o desenvolvimento de seu pensamento, principalmente no que diz respeito à constituição da subjetividade no mundo pós-colonial.

Frantz Omar Fanon nasceu em 20 de julho de 1925 em Fort-de-France, capital da ilha caribenha Martinica, que é um departamento ultramarino francês. Oriundo de uma família de classe média, Fanon era o quinto filho de oito, de Eléanore Médélice Fanon e

² De acordo com Faustino (2020), o reconhecimento de Fanon vinculado ao sujeito da revolução, no sentido aqui empregado, deve-se ao fato de que em um contexto de lutas anticoloniais, o seu último livro publicado intitulado *Os condenados da Terra* (1941) se tornou referência acerca dos estudos concernentes às perspectivas revolucionárias antirracistas. Conforme aponta Faustino (2020), o pensamento de Fanon é reportado, muitas das vezes, à “violência” revolucionária. Por essa razão há uma quantidade significativa de investigações biográficas que enfatizam aspectos da vida de Fanon no que diz respeito ao seu histórico de resistência anticolonial voltado à sua experiência pessoal nas lutas de libertação da Argélia (FAUSTINO, 2020).

Felix Casimir Fanon. De acordo com Faustino (2015), o pai trabalhava demasiadamente como fiscal da alfândega e, por isso, era ausente no ambiente familiar. A mãe administrava a sua loja de cortinas e, conforme o autor, era muito participativa e exigente na vida dos filhos, principalmente quando se tratava dos estudos e das possibilidades de ascensão social. Nas palavras de Durão (2016), Fanon “[...] gozou de uma infância confortável e de criação relativamente tranquila.” (p.101).

Fanon viveu sua infância e adolescência em uma sociedade que se caracterizava pela expressiva desigualdade social. Conforme ilustra Faustino (2018), na época, a Martinica possuía uma população de aproximadamente 300 mil habitantes, estes estratificados em um sistema de classes. A classe alta, igualmente reconhecida como *béke*, que abarcava cerca de mil ilhéus descendentes dos primeiros colonos franceses; a classe média, que possuía em torno de 25 mil nativos, composta por funcionários públicos e pequenos comerciantes, a qual integrava a família Fanon; e a massa trabalhadora, constituída majoritariamente por habitantes negros. Essa conjuntura era anunciada mediante dois aspectos centrais que orientavam a dinâmica das relações sociais: de um lado, a cor da pele dos sujeitos, a qual indicava o pertencimento, ou não, ao grupo dos *békes*, e, de outro, o grau de domínio da língua francesa (GEISMAR, 1972).

No que diz respeito à íntima relação entre o grau de domínio da língua francesa dos ilhéus e a hierarquia das relações sociais, cabe ressaltar que, na Martinica, conforme aponta Fanon (2008), circulavam três línguas principais - o patoá, o crioulo e o francês- alocadas em valores sociais equivalentes ao sistema de classes. A primeira, o patoá, é uma língua desenvolvida “[...] no mundo colonial francês, mistura da língua francesa com várias línguas africanas [...]” (FANON, 2008, p. 35), que, por sua vez, formou-se da necessidade de estabelecer minimamente uma comunicação entre os colonizados e colonizadores.

É importante ressaltar que o patoá é constantemente inferiorizado, uma vez que, além de ser a língua mais utilizada pela classe trabalhadora, tem em sua configuração pouco da língua francesa (FANON, 2008). Já o crioulo, derivada do patoá, “[...] é o francês, bem mais elaborado, dos colonizados [...]” (FANON, 2008, p.36), era utilizado por uma mínima parte da classe trabalhadora e, em grande medida, pela classe média. Ademais, conforme evidencia Geismar (1972), é pelo crioulo que se distingue a classe média e baixa negra uma da outra. Por sua vez, o francês era empregado por uma pequena parcela da classe média e pela elite da Martinica.

O que gostaríamos de frisar é como o pouco domínio da língua francesa acompanhava significativamente o cotidiano de exclusão social na Martinica. Nas análises de Fanon (2008), a respeito das opressões raciais mediante a linguagem, é possível notar esse cenário. De acordo com o autor, “[...] a burguesia das Antilhas não fala o crioulo, salvo nas suas relações com os domésticos”. (FANON, 2008, p.35). Neste caso, conforme demonstra o autor, o crioulo é distorcido de modo que se utiliza uma linguagem estereotipada e infantilizada, reconhecida pelos ilhéus como *Petit-nègre*³. Além disso, é possível destacar os espaços institucionais como promotores de discriminação linguística. Conforme exemplificado pelo autor: “[...] na escola, o jovem martinicano aprende desprezar o patoá. Fala-se do *crioulismo* com desdém [...], e os professores vigiam de perto as crianças para que a língua crioula não seja utilizada” (FANON, 2008, p.36). Podemos presumir com estes breves relatos o ambiente hostil habitado Fanon.

Em relação ao seu período escolar, de acordo com Faustino (2018), Fanon integrava a estreita parcela de negros que frequentava desde a infância instituições elitizadas de ensino. Nos primeiros anos escolares, Fanon estudou em instituições que se caracterizavam, principalmente, por ofertarem uma rígida educação calcada nos valores franceses, de modo que era orientada pelo “ensino religioso cristão” e pelo cultivo da “cultura europeia em língua francesa” (FAUSTINO, 2015, p.30). Essa formação tornou possível seu ingresso, em 1941, no único colégio secundário *Lycée Schoelche*, escola de grande prestígio, onde concluiu o ensino médio, e teve aulas com nomes importantes como Aimé Césaire, René Mênil e Suzanne Césaire que, inclusive, influenciaram significativamente seu pensamento (FAUSTINO, 2018).

Após o término da escola, durante a Segunda Guerra Mundial, Fanon lutou como soldado no exército francês contra o Nazifascismo. Em janeiro de 1943, aos 17 anos, Fanon decide viajar clandestinamente à Dominica para tentar se juntar às Forças Francesas Livres (FFL). Contudo, após seis meses, ele é repatriado, regressando, assim, para Fort-de-France. Em 1944, contra a vontade de sua família, se alista na FFL no 5º batalhão de Marcha das Antilhas (BMA 5). É o período em que “[...] vai para o front na

³ Em português, esse termo significa pequeno negro. Conforme Fanon (2008) elucida, na língua francesa essa expressão corresponde a uma dupla injúria racial altamente ofensiva. O termo *nègre*, em si, designava pejorativamente as pessoas de pele preta e, quando, acrescentado da expressão *petti* indicava uma infantilização remetendo ao primitivismo. Cumpre salientar, de acordo com Fanon, que a expressão destituída da alusão racista para se referir a pessoas pretas, na língua francesa, diz respeito à *noir*.

Europa [...]” (FAUSTINO, 2018, p.38) participar de importantes operações como a Anvil, lançada pela Força Aérea dos Estados Unidos na França. No mesmo ano, em novembro, participa de uma batalha no leste francês em que “[...] é ferido no peito por estilhaços de bomba [...]” (KHALFA, 2018 p.5). Por essa razão, após difícil recuperação, “[...] recebe a estrela de bronze [...]” (KHALFA, 2018, p.5), condecoração militar das Forças Armadas dos Estados Unidos concebida por bravura⁴. Em maio de 1945, a Alemanha capitula e Fanon retorna à Martinica (KHALFA, 2018).

Um importante aspecto do funcionamento do exército francês notado a partir da experiência de Fanon, conforme expõe Geismar (1974), é que, além dos elementos discriminatórios, como vimos anteriormente, as relações de poder no interior do exército eram movidas, também, a partir da nacionalidade dos sujeitos. Nessa hierarquia, os soldados brancos franceses se distinguiam dos colonos da África do Norte, e por sua vez, ambos os grupos discriminavam os soldados negros. E estes, de um lado os militares antilhanos, e de outro os militares africanos. No âmbito prático, isso funcionava como uma espécie de escala de “privilégios”. Na distribuição de alimentos, como aponta Geismar (1972), os brancos franceses tinham acesso aos melhores alimentos, enquanto os negros africanos tinham acesso aos piores mantimentos. Os Antilhanos consumiam “o meio termo” dessa distribuição (GEISMAR, 1972).

Segundo Alice Cherki⁵ (2006), apesar da relevância atribuída por Fanon ao fato de lutar e de resistir ao Nazifascismo em sua trajetória de vida, ele confessou a sua imensa frustração em ter participado da guerra. Em uma carta feita à sua família ao se referir a esse desapontamento, escreve “[...] eu estava enganado [...]” (CHERKI, 2006, p.14). Como explica a autora, o jovem Fanon havia renunciado à sua vida na Martinica para combater o avanço do extermínio humano em nome da superioridade racial. E de fato, em parte, sedeparou com essa conjuntura, todavia, sua experiência no interior do exército foi marcada pela “[...] discriminação étnica e pelo nacionalismo mesquinho [...]” (p.14). Cherki (2006) afirma que em suas conversas com Fanon, ele nunca falou abertamente sobre essa desilusão, porém, destaca que é possível constatar-la em seus textos, principalmente no livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* no qual elabora narrativas de suas experiências na guerra.

⁴ É considerada a premiação militar de maior prestígio dos Estados Unidos.

⁵ Vale notar que Cherki trabalhou com Fanon no hospital tanto na Argélia quanto na Tunísia. A referência a que utilizamos *Frantz Fanon: A Portrait* é dedicada à biografia de Fanon a partir das lembranças da autora sua relação pessoal e profissional com Fanon.

Na volta à Martinica, em 1945, Fanon retoma o contato com o seu ex-professor de literatura Aimé Césaire. Nesse período ambos passam a participar de atividades em conjunto, sendo que, a princípio, Fanon integrou o grupo de estudos literários coordenado pelo seu mestre. No projeto, Fanon chegou a ministrar uma conferência em Saint-Maire, e elaborou suas primeiras poesias, motivadas pelo seu professor, as quais, segundo Cherki (2006), nunca foram publicadas. Na mesma época, quando Aimé Césaire anunciou a sua candidatura a prefeito da cidade pelo Partido Comunista de Fort-de-France, Fanon se propôs a participar ativamente em sua campanha política, distribuindo panfletos e fazendo discursos políticos. Na campanha, Fanon teve contato com as ideias do Movimento de Negritude⁶ que foi fundamental para produzir uma lacuna política em relação ao seu precursor Aimé Césaire. Apesar da significativa influência na construção de seu pensamento, Fanon assume um posicionamento político crítico em relação ao de Aimé Césaire (CHERKI, 2006).

Fanon, em 1946, passa a morar na França com intuito de ingressar na universidade. De acordo com Cherki (2006), como os seus amigos estavam instalados em Paris, o que facilitaria a sua hospedagem, Fanon vislumbrou a possibilidade de iniciar os seus estudos em odontologia. No entanto, após três semanas na cidade, cancelou sua matrícula e decidiu migrar para Lyon, com a justificativa de que não havia se adaptado às pessoas de Paris. Na verdade, como revelou a Cherki, o real motivo da mudança se relacionava com o seu grande interesse em frequentar as aulas de Merleau-Ponty, que na época era professor de filosofia da Universidade de Lyon. É nesse contexto que Fanon se instala em Lyon, e realiza a matrícula no curso de Medicina (CHERKI, 2006).

Entre 1947 e 1948, o autor passa por um período conturbado (FAUSTINO, 2018). É o ano em que seu pai Felix Casimir Fanon morre, e que se envolve numa manifestação em Lyon, “[...] pela libertação de Paul Vêrges, chefe do Partido Comunista da ilha da Reunião [...]”, em que é espancado pela polícia (KHALFA, 2018, p.6). Nessa época, também, se relaciona brevemente com uma universitária chamada Michelle B⁷,

⁶ O Movimento de Negritude, de natureza política e literária, iniciado na década de 1930, foi fundado na França pelo pensador Aimé Césaire. No período pós-guerra, com a volta do pensador à Martinica, as ideias do movimento circularam fortemente entre os intelectuais negros caribenhos. Em linhas gerais, a corrente de ideias que envolvia o Movimento de Negritude se baseava na concepção de que a cultura e a identidade negra precisavam ser reconstruídas e resgatadas, já que ambas foram destruídas e roubadas pela colonização. Esse movimento era acompanhado por uma crítica ao eurocentrismo e ao colonialismo (REIS, 2012).

⁷ De acordo com Macey (2012), por solicitação de sua filha Mireille Fanon, o seu nome completo nunca foi divulgado.

ocasionando uma gravidez indesejada. Essa situação deixou Fanon desolado, pois, além de não estar nos seus planos ser pai naquele momento, não almejava dar continuidade no relacionamento com Michelle B (FAUSTINO, 2018). É importante destacarmos que pouco se sabe dos desdobramentos desse momento da vida de Fanon. Ao que tudo indica no que diz respeito à progênita- Mireille Fanon⁸, de acordo com Faustino (2018, p. 50), “[...] o seu contato com a filha foi bastante restrito. Ela só foi apresentada à família Fanon quase quinze anos depois da morte do autor”.

Em 1949, no teatro Celestins, em Lyon, Fanon conhece Marie-Joséphine Dublé⁹ ("Josie"), uma estudante francesa de Artes que se tornou sua esposa e com quem compartilhou o restante de sua vida (GORDON, 2015). De acordo com o autor, Josie foi uma pessoa muito importante na trajetória de vida pessoal, política e intelectual de Fanon. Segundo Gordon, na época em que começaram a se relacionar, Fanon produzia textos que confiava à Josie a transcrição e a revisão. Além disso, constata-se, de acordo com Gordon, que ambos possuíam as mesmas aspirações políticas, de modo que, enquanto viveram em Lyon, participavam juntos de movimentos e de manifestações políticas de esquerda. Igualmente, na Argélia onde atuaram secreta e ativamente como membros da Frente de Libertação Nacional da Argélia, tanto nas organizações políticas quanto prestando apoio aos militantes torturados na luta anticolonial. Cumpre destacar que, em 1964, três anos após morte de Fanon, Josie organizou o livro intitulado *Pour la révolution africaine* (1964), composto de artigos de Fanon publicados nas revistas *L'Esprit*, *Présence Africaine* e no jornal tunisiano *El Moudjahid* (GORDON, 2015).

No que diz respeito ao período na universidade, os anos que se seguem em Lyon são marcados, em grande medida, pela participação em atividades extracurriculares. De acordo com Faustino (2018), o jovem estudante frequentava diversos espaços universitários, de modo que era membro do coletivo denominado *União dos Estudantes dos Territórios Ultramarinos da França* o qual tinha o intuito de oferecer suporte aos alunos provenientes das colônias. Foi nessa organização que Fanon e seus colegas

⁸ Atualmente é professora na Universidade Paris Descartes. Recentemente, foi docente visitante na Universidade da Califórnia, Berkeley, em direito internacional e resolução de conflitos. Também, trabalhou na UNESCO e na Assembleia Nacional Francesa como especialista do Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Afrodescendentes. Disponível em: <https://fondation-frantzfanon.com/mireille-fanon-mendes-france-in-voices-with-vision-on-wp/w/> Acesso em 29 mai. 2022.

⁹ Josie morreu em ato suicida, na Argélia, em 1989 (MACEY, 2012).

fundaram o jornal *Tam-Tam*, no qual desenvolviam publicações com temáticas sobre o movimento anticolonial (CHERKI, 2006). No periódico, o autor publicou o seu primeiro ensaio intitulado *Laplainte du Noir: L'expérience vécue du Noir*. Este texto mais tarde foi reeditado e, em 1952, se tornou o quinto capítulo do seu livro *Peau noire, masques blancs* com o título *L'expérience vécue du Noir*. Ademais, passou a frequentar reuniões do grupo de teatro da universidade e, inspirado nas novelas de Jean-Paul Sartre, escreveu duas peças teatrais existencialistas, denominadas *Les mains parallèles e L'oeil se noye e La conspiration* (FAUSTINO, 2018).

Durante a graduação, seus interesses de estudo transcenderam ao curso de Medicina, visto que Fanon já aspirava explorar outras áreas do conhecimento. Diante disso, inicialmente, participou das aulas conduzidas por Merleau-Ponty e por André Leroi-Gourhan. Essas aulas foram cruciais para ampliar o seu interesse em fenomenologia, existencialismo, sociologia e psicanálise, de forma que se tornou um leitor devotado de Heidegger, Hegel, Marx, Freud e Lacan (CHERKI, 2006). Essa movimentação implicou em um distanciamento dos contornos teóricos positivistas que configuravam seu curso de Medicina (FAUSTINO, 2018). Nesse cenário, Fanon opta pela especialização em psiquiatria forense que, de certa forma, correspondia aos seus interesses de estudos em ciências humanas (CHERKI, 2006).

Com essas expectativas, em 1950, Fanon inicia sua especialização em psiquiatria forense, no Hospital Grange-Blanche, com a orientação do professor Jean Dechaume (CHERKI, 2006). De acordo com Cherki, o que Fanon não esperava, era que o seu orientador possuísse inclinações de estudos que se voltavam à neurociência, as quais eram divergentes do seu foco de interesse. Dechaume, também, imputava os problemas mentais apenas às condições orgânicas, de modo que todas as enfermidades psiquiátricas deveriam ser tratadas com drogas medicinais somadas ao confinamento dos sujeitos (CHERKI, 2006). Em contrapartida, para Fanon, as causas dos problemas mentais deveriam ser igualmente pensadas mediante as condições sociais dos sujeitos, assim, os tratamentos deveriam ser ponderados caso a caso. Esse antagonismo acarretou um período árduo para Fanon, tendo em vista que precisava completar as aulas teóricas para conseguir avançar para o estágio prático (CHERKI, 2006).

Em 1951, Fanon realiza o estágio prático em psiquiatria no Hospital de Saint-Yiel e finaliza sua especialização. Conforme explica Faustino (2015), o processo de finalização dessa especialização exigia um trabalho teórico equivalente ao trabalho de

conclusão de curso (TCC), como é denominado aqui no Brasil. Com efeito, Fanon, atraído pela ideia de investigar os efeitos do racismo no sofrimento psíquico do sujeito negro, elabora o trabalho manuscrito denominado de *Essai sur la désalienation du Noir*. Nele, em meio a experiências pessoais e a abordagem teórica marcada pela psicanálise, sociologia e fenomenologia, Fanon fundamenta sua tese sobre o racismo, “[...] ora de forma poética, ora de forma científica” (FAUSTINO, 2018, p. 52). No entanto, esse texto não atendeu às expectativas de seu orientador Jean Dechaume, uma vez que buscava uma composição de “[...] abordagem positivista no estudo da psiquiatria, exigindo mais bases físicas para os fenômenos psicológicos” (GORDON, 2008, p.13). Diante dessa conjuntura, Fanon, então, após três semanas, escreve outro texto correspondendo aos protocolos impostos pelo seu professor, com o título *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédodégénération spino-cérébelleuse à propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*. Após a defesa deste trabalho, Fanon se forma e consegue seu diploma como médico psiquiatra (GORDON, 2008).

Em fevereiro de 1952, Fanon publica seu primeiro artigo, na revista *L'Esprit* intitulado *Le syndrome nord-africain*. Nesse texto, escrito enquanto atuava como estagiário no Hospital de Saint-Yiel, Fanon denuncia aspectos do funcionamento racista no ambiente hospitalar francês. O autor descreve, mais especificamente, como os preconceitos raciais em relação aos norte-africanos orientavam a atuação médica no interior da instituição. Segundo Fanon (1952), no imaginário daqueles médicos “[...] o Norte-Africano é um simulador, um mentiroso, um vadio, um mandrião, um preguiçoso, um ladrão” (p.237). Essa ótica racista, para o autor, é o que constrói esses pacientes, como denominou, como “inumanos” objetificados e, portanto, passíveis de qualquer violência. Por isso, conforme afirma Fanon, não há interesse e/ou urgência no tratamento das enfermidades desses sujeitos. Estes, expostos a essa realidade, conclui Fanon, “morre na vida” (p. 251), vivenciando o sofrimento e sentimentos de inseguranças todos os dias, de modo que são privados do direito a uma existência real (CHERKI, 2006).

Cumprido ressaltar, esse primeiro artigo exposto na revista *L'Esprit* ampliou a visibilidade de Frantz Fanon no universo acadêmico, de modo que possibilitou que outros textos fossem publicados nas revistas *Les temps modernes* e *Presence Africaine*. A relevância disso é que, mediante essas publicações, Fanon constituiu relações com Alioune Diop, Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Estes, além de terem se tornado

amigos pessoais de Fanon, influenciaram significativamente o seu pensamento (DURÃO, 2016).

Em março de 1952, integra a equipe médica do Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban, onde trabalhou por quinze meses com o psiquiatra espanhol François Tosquelles. De acordo com o psiquiatra espanhol, Fanon já possuía concepções humanizadas em relação aos procedimentos que envolviam os tratamentos das doenças mentais dos sujeitos, quando começaram a trabalhar juntos. Era possível notar, afirma Tosquelles (1975), como sua atuação médica destoava do modelo usual cartesiano racionalista de um modo que o impressionava. A compatibilidade com o pensamento de Fanon, como destaca Tosquelles (1975), resultou em uma colaboração no desenvolvimento de pesquisas e artigos científicos, e aplicações de novas metodologias na atuação psiquiátrica no Hospital Saint-Alban. Nesse processo, Fanon contribuiu significativamente para os mais variados estudos no campo da saúde mental em meio a questionamentos fundamentais que entrelaçam centralmente as temáticas sobre racismo, cultura, subjetividade, loucura, doença mental, confinamento dos sujeitos e instituições (TOSQUELLES, 1975).

De acordo com Faustino (2008), em abril de 1952, Fanon efetua a revisão do texto da especialização, que fora rejeitado pelo seu orientador, Jean Dechaume, com o propósito de publicá-lo. Desta maneira, decide apresentar o manuscrito a *Éditions du Seuil*, que na época era dirigida pelo ativista de esquerda Francis Jeanson (FAUSTINO, 2018). Na primeira reunião para discutir os procedimentos da publicação, Jeanson demonstrou o seu espanto excessivo em relação à elevada qualidade do trabalho, de tal forma que acarretou na resposta imediata, e irônica, de Fanon: "Nada mau para um negro?!" (FAUSTINO, 2018, p. 54). Como relata o próprio Jeanson (1965):

Em 1952, quase rompemos no dia em que nos conhecemos: tendo achado seu manuscrito excepcionalmente interessante, cometi o erro de lhe dizer isso, o que fez desconfiar de que eu havia pensado "Para um negro, até que não esta ruim"; a respeito disso, formulei minha reação em termos energéticos: mostrei-lhe a porta e ele teve a grandeza de espírito de considerar minha atitude positivamente. (JEANSON, 1965, p. 213).

Em maio de 1952, o texto estava finalizado para a publicação com pequenas sugestões, de Jeanson. Para ele, como afirma Faustino (2018), o título *Essai sur la désalienation du Noir* era pouco atrativo para comercialização, sugerindo que Fanon o modificasse. No mês seguinte, considerando a sugestão, Fanon publica, com o título reformulado: *Peau Noire, Masques Blancs*, o seu primeiro livro.

Embora em um primeiro momento a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* tenha tido pouca repercussão, ela é classificada como pioneira e é, sobretudo, considerada fundamental nas questões que integram a problemática do racismo na contemporaneidade (GORDON, 2008). Como afirma Gordon (2015), esse texto é composto por contribuições originais, que entrelaçam as relações sociais, o racismo e a subjetividade. Para Fanon, o racismo transcende o comportamento expresso nas relações individuais, manifestando-se na própria forma de organização social. Suas investigações contribuíram para “[...] obras influentes no pensamento político e social, na teoria da literatura, nos estudos culturais e na filosofia” (GORDON, 2008, p. 12). Além disso, constata-se que, apesar de possuir pouca visibilidade, o seu pensamento se relaciona com a posição fundadora dos estudos decoloniais, dos estudos pós-coloniais e das investigações voltadas à branquitude (GORDON, 2008).

Nos últimos anos de vida, Fanon se dedicou, em grande medida, à militância. Em 1953, ele se muda para Blida onde atua como membro secreto na Frente de Libertação Nacional da Argélia, ao mesmo tempo em que dirigia o Departamento de Psiquiatria do Hospital Blida-Joinville - atualmente denominado Hospital Frantz Fanon. Em 1956, em razão da sua participação nas lutas anticoloniais, passa a ser investigado pelas organizações de segurança da França. Quando toma conhecimento dessa situação, estrategicamente, se desliga do hospital, e após ser expulso da Argélia, migra para Tunísia. No país, presta apoio médico aos revolucionários e escreve sobre sua experiência na guerra da Argélia para o jornal tunisiano *El Moudjahid*, utilizando o pseudônimo de “doutor Farès”. Em 1959, Fanon sofre um acidente de automóvel que o leva à hospitalização. Durante o tratamento hospitalar, sofre uma tentativa de assassinato conduzido pelo comando de um serviço secreto francês (KHALFA, 2018.).

Em 1960, Fanon é diagnosticado com leucemia, e consciente da gravidade de sua doença se concentrou em sistematizar os seus acúmulos teóricos (FAUSTINO, 2018). Em outubro 1961, o autor conclui a redação do seu livro *Les damnés de la terre*, e envia uma carta para François Maspero solicitando que Sartre elaborasse o prefácio. No dia 6 de dezembro de 1961, após ter tido uma aparente melhora, e ter recebido os primeiros exemplares do livro recém-publicado, Frantz Fanon morre, aos 36 anos de idade, de pneumonia, nos Estados Unidos, enquanto procurava tratamento para a leucemia (GORDON, 2008).

Os tópicos que elegemos de sua biografia revelam a breve, e intensa, vida de Frantz Fanon, subordinada à habitação do autor em uma atmosfera constituída pelo racismo, que perfurava a cor da sua pele e asfixiava as suas formas de existir. Nessa perspectiva, por fim, consideramos relevante destacar um relato de Tosqueles sobre Fanon que exprime essa ideia:

A referência discreta à nossa contrastante cor de pele virou o foco de nossas discussões. A coisa em questão foi problematizada e Fanon imediatamente me ofereceu seu livro *Pele negra, máscaras brancas*. Então, ele me disse que o seu sofrimento explodiu recentemente na rua, em Lyon, quando ele estava andando com sua noiva branca. Ele foi detido e espancado violentamente na delegacia por policiais que suspeitavam que ele, ao lado de uma branca, tivesse algum envolvimento em tráfico ou exploração de mulheres brancas. Nesta primeira entrevista, em vez de focarmos em seu conflito com os policiais de Lyon, dirigimos a conversa para o uso das máscaras em relações humanas, e sobre o que o fez utilizar essa metáfora em seu livro. Eu disse a ele: "Seja qual for a cor do rosto ou a pele do outro, nós todos usamos máscaras para conhecer outras pessoas. A máscara é uma encenação de personalidade, mas o que realmente vai ao encontro do outro é a pessoa que a máscara encobre com seus artefatos criados pelas convenções sociais" (TOSQUELES, 2001, p.169).

Buscamos, portanto, destacar aspectos da biografia de Frantz Fanon que orientaram as possíveis motivações para a sua fundamentação teórica do racismo. O itinerário selecionado, igualmente, se relacionou com referências do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, com o intuito de propiciar bases para a compreensão da experiência corpórea do preto descrita por Fanon. No mesmo movimento, trataremos, na próxima seção, das influências e das raízes epistemológicas de Frantz Fanon.

2.2 Um breve panorama sobre as influências epistemológicas de Frantz Fanon

A rede conceitual que envolve a experiência do corpo negro descrita por Frantz Fanon se constitui em meio a variedades de vertentes teóricas. Essa dimensão teórica multifacetada torna complexo o mapeamento das aspirações intelectuais da posição fundadora de seu pensamento. Além disso, em seus textos, muitas vezes, não há referências diretas das fontes que o autor utiliza, o que produz a dificuldade de compreender, de maneira imediata, com quem ou com qual teoria ele está dialogando. Por outro lado, os próprios títulos dos capítulos da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* nos situam no interior de correntes de ideias, de modo que eles são capazes de nos oferecer pistas sobre as influências de seu pensamento. No que diz respeito especificamente à descrição da corporeidade do preto, é possível identificar a marcante influência dos legados teóricos do *Movimento de Negritude* e de seu precursor, Aimé Césaire, bem como

dos instrumentos teóricos das epistemologias hegemônicas, das quais Fanon realiza importantes diálogos com a fenomenologia, com a psicanálise e com o marxismo.

Para discutir, em linhas gerais, as influências da formação do pensamento fanoniano, podemos nos referenciar ao contexto político e intelectual no qual Fanon estava inserido. Vale frisar que o autor permaneceu em Lyon de 1945 até 1952, o que lhe proporcionou o contato direto com o campo de debates filosóficos e políticos que dominava a vida intelectual da França pós-guerra. Oto (2011) lembra como a derrota dos fascismos implicou em um choque na forma de compreensão da realidade social, principalmente no que se refere às estruturas históricas que instituíram a normalidade das políticas liberais reguladas pelas nações europeias. Neste contexto, proliferou um campo de questionamentos relativos ao sistema político europeu e ao sistema colonial, de modo que não apenas colocaram em evidência as formas das dominações políticas e econômicas, como também os processos de subjetivação (OTO, 2011). Constituíam-se, nesse sentido, demandas de reflexões concentradas nos mecanismos de subordinação de pessoas, nos sistemas desiguais de distribuição de riqueza global, na função do passado pré-colonial, nas modificações impostas a sociedades afetadas pelo colonialismo, e nos processos de racialização.

De acordo com Ortiz (2014), em *Um Itinerário Político e Intelectual de Frantz Fanon*, o espírito da época integra o entusiasmo e o engajamento político marcado pelas ressonâncias do pensamento marxista nas produções científicas emergentes do pós-guerra – ressonâncias que não se restringem ao campo marxiano, mas são afetadas pela abertura que ele causou. Importantes publicações desse momento instituíram discussões fundamentais para a composição do pensamento contemporâneo, além de parecerem ter influenciado significativamente a obra de Fanon. De um lado, em 1939, a obra *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, é traduzida para o francês, ao mesmo tempo em que os *Manuscritos de 44*, de Marx, tornam-se conhecidos na França. Além disso, há a publicação, em 1943, de *O ser e o nada*, de Sartre. Essas publicações, de acordo com Ortiz (2014), instauraram os debates entre o marxismo e o existencialismo, em torno das determinações sociais e o papel da violência nas lógicas de exclusão, das imposições socioeconômicas e da liberdade humana. Por outro lado, de acordo com Oto (2011), a fundação dos jornais estudantis *Légitime Défense* (1932) e o *L'Étudiant Noir* (1935) marcaram uma sequência de manifestos de crítica ao colonialismo. Nesses manifestos, constituídos por intelectuais negros, as reivindicações entrelaçavam debates sobre o

racismo e críticas ao eurocentrismo aos discursos civilizatórios e às ideias clássicas humanistas.

Podemos destacar, também, o texto *Humanismo e Terror*, de Merleau-Ponty (1947), um texto político no qual o autor articula suas ideias conciliando a teoria de Marx e a fenomenologia. Outra obra importante é o *Discurso sobre o colonialismo* (1947), de Césaire, participante da tradição de manifesto desde o *Manifesto Comunista* (MARX, 1848/2021) e que discute o problema do colonialismo em uma nítida alusão à teoria marxista e à teoria humanista (OTO, 2011). Estas alusões, no entanto, não partem simplesmente de uma afinidade, pois Césaire formula a ideia de que ambas as perspectivas não tinham resolvido o problema do proletariado e nem dado conta da questão fundamental para o mundo contemporâneo, que é o problema dos sujeitos colonizados – e não apenas proletários, afinal, ser classe trabalhadora europeia não pode significar a mesma coisa que ser classe trabalhadora colonizada. Em outros termos, se, naquela época, marxismo, existencialismo e humanismo não resolveram a questão de classe dentro da própria Europa, não serão elas sozinhas que resolverão a situação do colonizado.

Em relação ao texto de Merleau-Ponty (1947), o filósofo evidencia a importância da realidade política para uma leitura do humanismo, isto é, busca pensar a filosofia a partir de elementos concretos da sociedade europeia. Encontramos, nesta obra, a noção ampla de que a política e a violência se retroalimentam. Este é um dos pontos nos quais fica evidente a importância merleau-pontyana para o trabalho de Fanon, que se constrói, em grande parte, sob a violência, sem deixar de se inscrever no campo da filosofia. Neste sentido, podemos compreender que, no contexto de onde partem tais autores, a política é formulada não apenas para encobrir violências como a da exploração, a da guerra e a do colonialismo, mas também integra e funda a história da humanidade.

É nessa conjuntura que se inscreve a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* com pontos comuns ao seu meio intelectual e, ao mesmo tempo, com inéditas categorias que se abriu para refletir o problema do colonialismo. Para Hall (1996), a relevância dos instrumentos teóricos legados por Fanon reside nas possibilidades de se compreender os potenciais e os limites das epistemologias hegemônicas. Parte da epistemologia contemporânea, tanto na filosofia clássica quanto na psicologia, baseia-se, em termos metodológicos, no individualismo. Conforme aponta Gordon (2015), essas matrizes teóricas influenciaram o pensamento fanoniano, o direcionando a realizar, centralmente,

diálogos com a fenomenologia e com a psicanálise. Mas é importante indicar que suas análises diante desses contornos teóricos trazem questionamentos que sinalizam e debatem a necessidade de pautar o contexto sócio-histórico em que os sujeitos estão inseridos. As suas discussões demonstram a insuficiência dessas teorias hegemônicas ocidentais, que não realizam a movimentação de delinear os recortes de classe, de gênero e, sobretudo, de raça. Cumpre ressaltar que essa movimentação teórica de Fanon contribuiu para os recentes estudos do conceito de interseccionalidade (FAUTISNO, 2015).

2.3 Pele Negra, Máscaras Brancas: uma recepção tardia

Nas sessões anteriores, elaboramos tópicos que consideramos relevantes no que concerne ao contexto de constituição da teoria psicossocial do racismo atrelada à realidade corpórea dos sujeitos, formulada por Fanon. Nesta sessão, apresentaremos alguns dos aspectos que envolvem a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, como métodos, estilo linguístico, elementos da própria confecção do livro e recepção da obra. Nosso intuito é estabelecer uma espécie de sobrevoo, percorrendo pontos que possam compor uma apreciação global do nosso objeto de estudo. Esperamos, nessas condições, que a leitora e/ou leitor possa encontrar recursos e camadas teóricas introdutórias que possibilitem uma leitura mais rica e menos distante acerca da experiência do corpo preto descrita pelo filósofo.

Um primeiro aspecto a ser apontado é referente às modificações realizadas na obra, as quais se relacionam com o hiato produzido entre a escritura e a publicação do livro. Conforme vimos anteriormente, o manuscrito, a princípio, intitulado *Ensaio Sobre Alienação do Preto*, escrito em 1950, apenas foi publicado em 1952 com o título *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Nesse intervalo, além da substituição do título, houve modificações de revisão de texto e de ordenação dos capítulos, da mesma maneira que se acrescentou a introdução e a conclusão do livro (FAUSTINO, 2020). Essas edições afastadas do tempo-espaço do texto original levam-nos à compreensão dos pequenos descompassos persistentes na sua versão final.

De um lado, é possível constatar os efeitos da reorganização dos capítulos em que tópicos são abordados espaçadamente, havendo rupturas das narrativas de eixos temáticos. Um exemplo é a questão da cultura, a qual se inicia no primeiro capítulo, *O negro e a linguagem*, e somente é retomada no quarto capítulo, *Sobre o suposto complexo*

de dependência do colonizado. Por outro lado, a introdução e a conclusão, escritas posteriormente, destoam parcialmente em relação ao restante do texto (FAUSTINO, 2020). Nelas, é possível notar a divergência do estilo linguístico, bem como o aparecimento de componentes teóricos que não são apresentados no decorrer dos capítulos. Nessa direção, pensamos que, em termos metodológicos, Fanon consegue ser mais elucidativo em relação aos caminhos teóricos percorridos para atingir o seu objetivo, de modo que nos aproxima, em certa medida, de seu pensamento. Outro exemplo desta questão é o próprio conceito de “sociogenia”, o qual é mencionado e descrito unicamente na introdução do texto, mas suas ressonâncias podem ser sentidas por toda obra, já que a teoria psicossocial do racismo de Fanon é devotada a essa noção (WYNTER, 2001).

Fanon escreve a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* em afinidade com o estilo da literatura surrealista. Segundo Jeanson (1952), a intenção de recorrer a esse estilo é a de justamente expressar uma narrativa espontânea, que remeta a uma espécie de associação livre, constituindo uma dimensão textual que não se prende somente à linearidade. A obra, assim, é permeada por uma escrita heterogênea, que abriga gêneros textuais discrepantes, ao mesmo tempo em que há em suas fronteiras linguísticas, posições figuradas e ambivalentes. Conforme aponta Jeanson (1952), com cortes abruptos e inesperados, Fanon insere, na exposição de seu pensamento, um modo poético existencialista, acrescentado de narrativas em primeira pessoa. Como podemos evidenciar em um trecho da descrição da experiência vivida do negro:

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! (FANON, 2008, p. 106-107)

Vale destacar que esse estilo de criação adotado por Fanon (2008) emerge de um contexto específico de incidência da corrente de ideias relativas à crítica ao colonialismo. De acordo com Otto (2011), em meados do século XX, formou-se um movimento de reação e de resistência ao colonialismo, formado por pensadores caribenhos e africanos que configuram um campo de enunciações implicadas em renovações estéticas e intelectuais. Trata-se, especificamente, de recorrer à linguagem surrealista como um modo de reagir às imposições culturais da metrópole francesa, e como um meio para

questionar temas que giravam em torno dos discursos raciais, da violência colonial e do racismo contra pessoas negras (REIS, 2014). Esse entroncamento estabelecido e fortemente difundido, principalmente pelos escritos de Aimé Césaire, integra os primeiros vislumbres do que reconhecemos atualmente como perspectiva pós-colonial (OTO, 2011), não apenas como uma possibilidade de intervenção estética, mas como a constituição de um pensamento, conforme enfatiza Faustino (2021).

Embora a obra tenha sido publicada em um cenário de emergência de discussões teóricas e reivindicações da luta contra o racismo, constata-se, conforme Faustino (2020), a indiferença de sua recepção. Somente depois de treze anos, em 1965, que o livro começou a “aparecer” em razão da sua segunda edição em língua francesa, na qual o posfácio de Francis Jeanson se tornou conhecido no continente europeu. Esse reconhecimento possibilitou que a obra fosse progressivamente traduzida para a língua de outros países europeus. A Itália, por exemplo, foi o primeiro país, depois da França, a ter acesso ao *Pele Negra, Máscaras Brancas* na sua língua materna. A princípio, o trabalho de Fanon circulou timidamente entre os ativistas italianos, entretanto, foi classificada como uma teoria política ultrapassada e imatura para composição dos movimentos relativos às lutas antifascistas e anticoloniais da época (SRIVASTAVA, 2015). Todavia, na década de 1970, verificou-se uma efervescência de estudos do pensamento de Fanon vinculados, justamente, a produções intelectuais da esquerda italiana referentes a lutas e às libertações coloniais (SRIVASTAVA, 2015).

Na América Latina, a obra teve a sua versão em espanhol no ano de 1973, vinte anos depois de sua publicação. A introdução do trabalho de Fanon em língua espanhola possibilitou o contato de intelectuais brasileiros que estavam exilados em países da América Latina em um contexto de ditadura militar. Antes mesmo de o livro chegar ao Brasil, esses pensadores tiveram acesso “antecipadamente” às ideias fanonianas. Dessa época é possível constatar a significativa influência de Fanon (2008) no pensamento de relevantes intelectuais como Abdias Nascimento, Clóvis Moura, Octavio Ianni e Paulo Freire (SILVIA, 2020). Cumpre assinalar que o primeiro registro de citação direta ao Fanon (2008), na literatura brasileira, foi na consagrada obra intitulada *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*, de Abdias Nascimento (1978).

No caso do Brasil, a recepção de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020) teve expressivas reverberações logo após seu lançamento, que podem ser compreendidas mediante a dois fatores centrais. Primeiro, no ano em que a obra foi publicada na edição

brasileira, em 1983, as suas ideias já circulavam entre os militantes e os ativistas de esquerda em virtude do reconhecimento internacional do autor e do contato dos militantes com o seu último livro *Os Condenados da Terra* (SÍLVIA, 2020), disponível no Brasil desde 1960. Segundo, o contexto brasileiro, marcado pelas reivindicações da luta contra o racismo e contra o mito da democracia racial, e bem como pela gênese do Movimento Negro Unificado (MNU), configurou-se como um espaço de militância e de formação acadêmica fundamentada, inicialmente, nos trabalhos de Fanon (SILVIA, 2020). Conforme evidencia Sílvia (2020), nessa conjuntura social e política, os envolvidos no movimento negro não tinham como se desviar das ideias de Fanon.

Constata-se, de acordo com Sílvia (2020), a intrínseca relação entre as apropriações de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020) pelo Movimento Negro Unificado e as direções tomadas pela recepção fanoniana no Brasil. No que diz respeito aos usos da obra de Fanon na militância negra, nota-se a incidência desse aporte teórico nos debates em torno da identidade e da afirmação negra (SÍLVIA, 2014). Podemos evidenciar isso nos materiais escritos do movimento, como no caso do artigo *Uma viagem à Martinica*, de Lélia Gonzalez, endereçada ao Jornal do MNU, publicado em 1991. Nele, além de argumentar a relevância do pensamento de Fanon para as pesquisas sobre relações raciais, a intelectual traça as contribuições do filósofo para pensar a noção de *negritude* e a construção da identidade negra no contexto brasileiro. No que se refere à influência fanoniana atrelada às questões postas pelo movimento negro, a efervescência de produções relativas ao problema da identidade racial constitui-se como um marco no avanço dos estudos sobre racismo e raça nas ciências sociais e humanas no Brasil (SÍLVIA, 2014).

O que gostaríamos de destacar é o fato de que se, por um lado, a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020) permaneceu praticamente apagada até a década de 1980, por outro lado, com o surgimento do pensamento pós-colonial essa realidade foi modificada radicalmente. A partir do contexto dos estudos culturais e linguísticos britânicos, constatou-se uma eclosão na produção do conhecimento vinculado ao pensamento de Fanon (FAUSTINO, 2020). Essa eclosão resultou dos trabalhos desenvolvidos por Stuart Hall (1980) e por Homi Bhabha (1986) referentes à construção de novos paradigmas da análise cultural, de modo que ambos os autores tomaram como base de seus estudos as ideias de Fanon (SRIVASTAVA, 2015). Vale notar que isso estruturou a essência da virada pós-colonial e, conseqüentemente, das suas ramificações,

como a perspectiva decolonial. Com efeito, os sucessores de Hall e de Bhabha retomam indispensavelmente os debates produzidos por Fanon (2020). Nesse sentido, a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020) não somente fundamentou o pensamento pós-colonial como também alicerçou as suas diversas derivações.

A entrada de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020) no horizonte acadêmico brasileiro é estabelecida, portanto, mediante as influências dos estudos culturais britânicos ligados à perspectiva pós-colonial, conforme o levantamento bibliográfico feito por Faustino (2015). Em certa medida, a teoria de Fanon fundamentou o pensamento pós-colonial, formando a base tanto para a recepção britânica quanto para a posterior recepção brasileira. Por essa razão, a presença da abordagem fanoniana no que diz respeito à questão racial é recorrente nos emergentes estudos culturais brasileiros. De acordo com Faustino (2015), isso pode ser observado nas produções da época em que o filósofo é convocado para pensar como a cultura colonialista integra a negação do racismo na sociedade contemporânea. A partir disso, nota-se que o crescente interesse acadêmico em Fanon resultou em pesquisas e trabalhos com a temática de resgate da memória coletiva, de reconhecimento e de pertencimento racial como componentes centrais para (re) construção identitária e para a autonomia da comunidade negra.

Desse período, cabe mencionar a significativa influência do pensamento fanoniano no trabalho da psicanalista Neusa Santos Souza, *Tornar-se Negro* (1983). Nesta investigação, considerada pioneira nos estudos brasileiros relativos à psicanálise e à questão racial, a autora analisa a constituição dos sujeitos racializados a partir da teoria psicossocial do racismo de Fanon. Trata-se, mais especificamente, de uma análise dos processos identitários do sujeito negro mediado pela noção fanoniana de cultura branca. De acordo com Souza (1983), em uma sociedade racista, o negro depara-se com o padrão de referência branco como via única para a construção de sua identidade. Esse modelo de vida constituído como um valor social determina as condições patologizantes do ser negro. Isso pois, conforme a autora, ser negro no Brasil é ser, de um lado, violentado constantemente pela imposição do corpo e dos ideais de ego do sujeito branco, e pela negação e anulação da presença do corpo negro, de outro. Nesse contexto, o processo de identificação do sujeito negro se materializa na projeção de si em uma realidade corpórea contrária ao seu grupo étnico racial. O corpo-próprio, então, não consiste somente em um objeto de investimento amoroso, mas predominantemente um objeto de ódio e de incessante negação (SOUZA, 1983).

Cumprе assinalar que, embora, nesse período, Fanon tenha tido a sua relevância na fundamentação da militância e do debate racial, os anos que se seguem o apaga do horizonte intelectual brasileiro. De acordo com Faustino (2022), na virada do século, em um contexto mundial de pós-guerra fria, no qual o movimento de esquerda e o negro se encontravam enfraquecidos politicamente, as ideias de Fanon perdiam a sua força e, por consequente, o seu espaço nas universidades. Isto porque as discussões que envolviam as questões acerca da identidade racial saíram do foco abrindo espaço para os debates em torno das políticas públicas ligadas às ações afirmativas na educação, de modo que outros autores foram recorridos para essa estruturação (FAUSTINO, 2022). Essa configuração deve-se ao fato de que na época os textos fanonianos, ainda pouco explorados, eram associados à “violência e à revolução”, não sendo, desta maneira, recorridos para a educação.

Conforme evidencia Faustino (2022), somente em meados dos anos 2000 que alguns vislumbres do pensamento de Fanon regressam às produções científicas brasileiras. Observa-se, de acordo com o autor, que essa gradativa retomada é acompanhada pela expansão do ingresso de pessoas negras nas universidades públicas. A hipótese de Faustino (2022) é que, além do interesse dessas pessoas pelas pautas raciais, os intelectuais negros já dispunham de leituras e apropriações da obra fanoniana. Todavia, a restrição da presença negra na universidade pública limitava a legitimação e a circulação de suas ideias. Dessa forma, com esse ingresso, a ciência brasileira assistiu uma crescente demanda que nunca ocorrera antes na nossa história, relativa à constituição de perspectivas antirracistas, em grande medida, por autores e autoras negras (FAUSTINO, 2022), orientadas e fundamentadas pela obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020). Entre os emergentes pensamentos antirracistas na primeira década dos anos 2000, cumpre mencionar a consolidação dos Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais, os estudos sobre a Diáspora Africana e a Negritude, as investigações sobre a Branquitude e as perspectivas psicológicas como a Esquizoanálise (FAUSTINO, 2015).

Em relação a essa recepção brasileira de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2020), verifica-se uma intensa proliferação dos estudos fanonianos. Nos campos das ciências humanas e sociais, especialmente na Psicologia, na Sociologia e na Filosofia, esses pensamentos resultaram no desenvolvimento de um número significativo de teorias, pesquisas, grupos de estudos, apropriações e leituras de Fanon (FAUSTINO, 2022). Atualmente, além da inauguração de perspectivas antirracistas, muitas das tradições

teóricas estão sendo repensadas e atualizadas a partir de Fanon. A raça e o racismo passam a integrar discussões que fundamentam as epistemologias hegemônicas das ciências sociais e humanas, tais como as tensões clássicas em torno da noção de sujeito, da razão e da liberdade humana.

Entretanto, cumpre enfatizar que, ao contrário do que sucedeu em outros países, a consolidação do pensamento fanoniano no Brasil não foi elaborada em uma esfera epistemológica definida. Tendo em vista que os desdobramentos da teoria de Fanon seguem linhas diferentes nos campos científicos, suas ressonâncias encontram-se dispersas. Isso porque diversas correntes de pensamento foram circunscritas em meio à delimitação de categorias fanonianas pertinentes às suas demandas e aos seus problemas de pesquisa. Vemos, nesse sentido, divergências na apropriação das contribuições do filósofo entre certas vertentes teóricas, como no caso da psicanálise e da fenomenologia, que, muitas vezes, se distanciam na interpretação do legado de Frantz Fanon. Esse cenário, para Faustino (2015; 2022), revela um campo de disputa em torno do filósofo, pelo qual distintas tradições teóricas tentam formalizar a complexidade apresentada pelo pensamento de Fanon.

A tese de Faustino (2015, p.91) defende a existência de “múltiplos fanonismos no Brasil”. Esse problema é colocado pelo autor a partir do mapeamento dos usos do pensamento fanoniano nas linhas localizadas em dois grupos de vertentes teóricas. De um lado, a teoria de Fanon atrelada à práxis revolucionária, centradas na tradição marxista e, de outro, os estudos culturais e os seus segmentos no que concerne à constituição da subjetividade. No primeiro caso, as linhas assumem divergentes formas, visto que há perspectivas que defendem um rompimento a partir de Fanon com a teoria marxista tradicional, acusando-a e questionando-a como uma matriz eurocentrada. Em contrapartida, há outras que aproximam o pensamento fanoniano do marxismo convencional, dado que enquadram as interseções conceituais referentes à questão da alienação, da divisão de classes e a hierarquização racial, classificando o filósofo martiniquense como uma extensão da teoria marxista (FAUSTINO, 2022).

No que diz respeito ao seguimento dos estudos culturais, a fenomenologia e a psicanálise adquirem relevo. Para algumas das linhas de pesquisa, Fanon encontra-se em diálogo com essas tradições, na medida em que recorrem categorias conceituais fundamentais de Sartre, Merleau-Ponty, Lacan e Freud, apresentando novos caminhos para a compreensão da constituição da subjetividade, somadas a contribuições de Césaire.

No entanto, há perspectivas que argumentam que um “novo humanismo” (FANON, 2008, p.25) sugerido por Fanon se apresenta na reestruturação dessas teorias a partir de inéditas concepções de humanidade, visto que as limitações das matrizes hegemônicas apontadas pelo filósofo se constituem em uma lógica colonial. Nesse sentido, a proposta é de formular compreensões de humanidade que permitam conceber uma psicologia afrocentrada (FAUSTINO, 2022).

O campo de disputa relacionado ao Fanon não se limita às questões teóricas. Nos últimos dois anos, as publicações acadêmicas atreladas ao pensamento de Frantz Fanon cresceram exponencialmente no Brasil, o que ocasionou em um campo de editoração e de tradução de suas obras, em vista de um emergente mercado consumidor (FAUSTINO, 2022). Conforme relata Faustino (2022), que participou de alguns comitês editoriais, o notável interesse de pesquisadoras e pesquisadores pela obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* provocou uma corrida das editoras brasileiras pelos direitos autorais do filósofo. Essas condições não se moldaram dessa maneira sem razão, por exemplo, a última versão brasileira de *Pele Negra, Máscaras Brancas* publicada pela Ubu, segundo o site da editora, é um dos seus livros mais vendidos desde o seu lançamento, em novembro de 2020. Com o mercado aquecido, nesses dois anos, mais quatro obras de Fanon foram traduzidas e publicadas por diferentes editoras pela primeira vez no Brasil, são elas: *Alienação e Liberdade* (FANON, 2020a), *Escritos Políticos* (FANON, 2021a), *Por uma revolução africana: textos políticos* (FANON, 2021b), *O olho se afoga/Mãos Pararelas - Teatro filosófico* (FANON, 2020b).

Vale notar que é possível dizer que essa conjuntura tem impactado, nesse sentido, as publicações de obras que se relacionam em alguma medida com Fanon. Como sabemos, até o presente, não há biografias de Frantz Fanon traduzidas para o português. No entanto, constata-se um horizonte de previsão de traduções de importantes obras biográficas do filósofo. Podemos vislumbrar, neste momento de maio de 2022, o lançamento que deve ocorrer na segunda metade de julho de 2022 da edição brasileira da célebre obra *Frantz Fanon: a portrait*, de Alice Cherk. Nela, a autora escreve sobre a biografia de Fanon a partir de suas memórias, conversas e experiências vivenciadas com o psiquiatra. Com isso, a autora contextualiza seus trabalhos teóricos e seu engajamento político, tanto na psiquiatria, no que concerne às lutas antimanicomiais, quanto nas lutas anticoloniais, especialmente no combate pela libertação da Argélia.

A recepção de *Pele Negra, Máscaras Brancas* no Brasil teve um desenvolvimento que identificamos como descontínuo, visto que, ao mesmo tempo que é marcada por largos períodos de apagamento e desinteresse, há outros de intenso interesse e relevância nos debates públicos e acadêmicos. Tomando como ponto de partida que a obra original foi publicada em 1952, podemos dizer que a recepção brasileira se configura em quatro fases. A primeira corresponde ao apagamento, quando autores brasileiros acessaram a obra somente na década de 1970, em língua espanhola, de modo que as ideias fanonianas circularam timidamente no meio intelectual brasileiro. A segunda fase se estrutura na publicação da versão em língua portuguesa, em um contexto social e político de intensos debates em torno das relações raciais. Na ocasião, constata-se em grande medida a apropriação de Fanon para a fundamentação da militância dos movimentos negros. Isso impactou na recepção acadêmica, por exemplo, no trabalho de importantes pensadoras, como Lélia González e Neusa Santos Souza. Em relação à terceira fase, podemos caracterizá-la pelo “desinteresse” dos estudos fanonianos tanto na academia quanto nos movimentos sociais. Numa conjuntura em que o combate contra o racismo se volta centralmente para as políticas públicas, o interesse por outros autores ganha contraste, e Fanon é esquecido por quase duas décadas (FAUSTINO, 2020).

A quarta fase, que é a atual, consiste na proliferação das investigações fundamentadas em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, em uma diversidade de áreas do conhecimento. Temos importantes pesquisas, produções teóricas e novas configurações de perspectivas vinculadas às contribuições de Fanon que se propõem a pensar e a romper com a negação do racismo na nossa sociedade. A sua obra reverbera de modo indispensável para o nosso tempo e, inclusive, já é considerada um clássico para as discussões que circunscrevem as relações raciais contemporâneas. É possível afirmar que, depois de 70 anos de sua publicação, finalmente, estamos vivenciando o despertar de uma recepção consolidada de *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

Cumpramos assinalar que por muito tempo não tivemos significativos números de trabalhos voltados à obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que é essencial para as questões que envolvem o racismo, de modo que a recepção brasileira se acentuou mais em coletivos e grupos ativistas do que nas universidades. Isto pode estar relacionado com ausência de estudantes negros na universidade, como afirma Faustino (2020), todavia, a nossa hipótese soma-se ao fato de que o desinteresse nas investigações sobre racismo está intimamente ligado à manutenção do poder dos brancos brasileiros. Se temos uma

sociedade historicamente fundamentada na opressão racial, de modo que integra o nosso cotidiano coletivo, as investigações sobre o racismo deveriam ocupar um lugar privilegiado nas ciências sociais e humanas, independentemente da ausência de pretos na universidade. Entretanto, o que vemos é que os paradigmas acadêmicos são colocados em conformidade com os interesses sociais e políticos dos brancos. Nessa perspectiva, negar ou ignorar o racismo para compreensão da realidade social contribui para a manutenção das relações raciais de poder.

Buscamos, neste capítulo, constituir uma base teórica com aspectos contextualizados da vida e obra de Fanon. Interessa-nos, a partir disso, introduzir, gradativamente, a rede conceitual que ponderamos importante para a nossa delimitação de pesquisa, para, então, alcançarmos condições teóricas suficientes que nos permitam discutir de maneira consistente o problema do corpo preto em Fanon.

3. A CONSTRUÇÃO PÓS-COLONIAL DO RACISMO EM FANON

Neste capítulo, exploramos a relação estabelecida por Fanon entre o racismo e a cultura, bem como as suas implicações na constituição da subjetividade moderna, também denominada como pós-colonial. Veremos, em um primeiro momento, como o filósofo rejeita qualquer tese essencialista acerca dos processos de racialização, vinculando a sua teoria a um debate cultural. A estrita premissa de que o racismo científico instituiu a dominação branca, para Fanon, é insuficiente para compreender a magnitude com a qual se expressa à opressão racial na modernidade, exigindo uma integração maior na abordagem entre a dimensão simbólica e a dimensão prática desta questão. Trata-se, pois, de uma hierarquia racial correspondente aos modos efetivos de existência dos sujeitos pós-coloniais. Dessa maneira, de acordo com Fanon, essa hierarquização é acompanhada por uma desintegração objetiva da cultura negra, de modo que a sua manifestação é confinada, também, aos olhos do opressor.

A partir disso, destacamos que, para o filósofo, é essa ótica que ridiculariza e inferioriza a cultura negra. Nesse contexto, configura-se uma violência simbólica na qual, uma vez fragmentada, a cultura negra não encontra vias para existir em sua integralidade. Com base nessas discussões, abordaremos a relação estabelecida pelo autor entre a fragmentação da cultura negra e imposição da cultura branca como uma via para instituir o racismo intrínseco à existência dos sujeitos pós-coloniais. Nesses termos, é possível afirmar que é justamente a cultura branca imposta que determina o racismo como norma única de vida. Este ponto nos permite compreender que, na teoria de Fanon, a cultura branca, isto é, a cultura racista, opera na distribuição e na destituição da humanidade desses sujeitos racializados.

Buscamos, com isso, estabelecer um horizonte que nos permita compreender a ação do espaço, situado e contextualizado, nos modos de ser e estar no mundo do sujeito preto pós-colonial.

3.1. Processos concretos de racialização

Com o intuito de elucidar de que modo Fanon evidencia os processos de racialização entrelaçando categorias de seu pensamento como raça, cultura e racismo, convém explorarmos o seu texto intitulado *Racismo e Cultura*. Trata-se de uma intervenção no 1º

Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em 1956, publicado pela primeira vez na revista *Présence Africaine*. Na ocasião, Fanon expõe a sua tese, desenvolvida em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, referente aos processos de racialização e o seu vínculo com a forma pela qual o racismo se manifesta. Cumpre assinalar que este texto se revela como um importante ensaio no qual o autor traduz algumas lacunas de categorias de seu pensamento.

Cabe destacar, como uma nota de contextualização histórica, que certamente contribuirá para os contornos de nossas discussões, que a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, bem como o ensaio *Racismo e Cultura*, foram escritos em contexto de reverberações sociais e políticas pós Segunda Guerra, nos anos de 1950 e de 1956, respectivamente. Nesse período, intensas discussões sobre raça e racismo circunscreviam o cenário mundial. Conforme evidencia Seyferth (1995), a UNESCO¹⁰ realizou consecutivas declarações sobre a temática de combate ao racismo que impactou diretamente nessa arena de debates. Nas ocasiões, a UNESCO reconheceu que o conceito de raça humana de ordem biológica não possuía fundamentos científicos suficientes para afirmar a distinção evolutiva entre os grupos de seres humanos. Igualmente, repudiou o emprego desse conceito se em alguma medida reportasse aos pensamentos racistas e, ainda, abominou as formas de racismo, tais como o racismo institucional e as práticas racistas isoladas.

Contudo, segundo Seyferth (1995), essas declarações foram alvos de muitas críticas devido aos apontamentos de intelectuais que certificaram no documento escrito frases ambíguas que aludiam à relação de fenômenos evolutivos atrelados às culturas dos sujeitos racializados. O que estava implícito nessas declarações, de acordo com a autora, era uma espécie de racismo determinista, que se aproveitava do viés sócio-cultural, hierarquizando os sujeitos racializados por meio de sua própria cultura. Esses discursos, por conseguinte, abriam margens para novas interpretações da raça, que já não eram conduzidas pela leitura genética, mas, mesmo assim, eram capazes de reproduzir o racismo (SEYFERTH, 1995).

De acordo com Reis (2012), *Racismo e Cultura* se inscreve nesse espaço de debates internacionais em confluência com o enfrentamento político iniciado pelo movimento anticolonial. Tal movimento contestava os discursos contraditórios que, de um lado,

¹⁰ Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declarações: Declaração das raças da UNESCO (18 de julho de 1950). Disponível em http://www.achegas.net/numero/nove/decla_racas_09.htm

legitimavam o racismo e as suas opressões acarretadas pelo fascismo e, de outro, atestavam no mundo não branco as colônias e os empreendimentos de colonização imperialista (REIS, 2012). É nessa perspectiva que Fanon (1956) realiza um resgate histórico, o qual nos interessa, para demonstrar as controvérsias de posicionamentos que, para determinados grupos sociais, o racismo consiste em uma violência, e para outros, o racismo íntegra parte de um processo civilizatório. Cumpre ressaltar que o argumento de Fanon a respeito dos eventos históricos de violência institucionalizada não constitui, em nenhuma medida, comparações que possam diminuir um ou outro evento, mas sim uma reivindicação do reconhecimento histórico da violência e do racismo contra pessoas pretas (REIS, 2012).

Conforme evidencia Fanon (1956), existiram processos concretos e históricos que tornaram o racismo uma dimensão generalizada, impregnada em todas as formas de vida no mundo pós-colonial. O primeiro deles, segundo o autor, diz respeito à violência colonial. Esta se caracteriza pela instauração da sujeição dos corpos pretos e do funcionamento da organização colonial pela via da força. Constituíam-se, nesse contexto, a violência material, de tal forma que cotidianamente as pessoas pretas eram mutiladas, expostas a agressões físicas, morais, e sexuais, bem como a torturas, humilhações e assassinatos públicos (FANON, 1956). Pela força da violência, igualmente, às pessoas pretas foram extraídas de seus lugares de origem para se tornarem corpos de extração em espaços desconhecidos. É a violência colonial, como enfatiza Fanon, que insere, na história da humanidade, a condição do corpo preto como uma propriedade e ocupação dos brancos.

Em relação à violência moderna, a sujeição dos corpos pretos se estabelece como uma ordem normal da própria estrutura social. Nessa perspectiva, o corpo preto é envolvido em um “círculo do ódio” (FANON, 2006, p. 70), de modo que, mesmo que não haja a violência material, há uma “atmosfera de submissão e inibição” (p.28) no espaço pós-colonial. Constitui-se, nessa conjuntura, a violência racial que se manifesta, primeiramente, nas condições econômicas e materiais de vida, nas quais são distribuídas de acordo com a cor da pele dos indivíduos. Em segundo lugar, a opressão se configura na circulação social, de modo contínuo, a partir da inferiorização da pele e da cultura negra. Há, nesse sentido, a penetração no imaginário coletivo da existência de raças superiores e inferiores, capaz de reger o cotidiano moderno de violência racial.

O que Fanon (1956) evidencia, em *Racismo e Cultura*, é que nem sempre a noção de raça esteve inserida na cultura dos sujeitos sociais, de modo que a racialização consiste em uma prática exclusivamente moderna. De acordo com o filósofo, no transcorrer da modernidade, houve um percurso social para que a ideia de raça alcançasse o âmbito cultural. Esse processo foi orientado pelas emergentes necessidades e interesses econômicos dos europeus de expandir os seus horizontes de exploração. Nesse sentido, a composição da noção de raça serviu de suporte para efetivação do domínio europeu, de tal forma que essa concepção se constituiu como categoria flutuante, que, em sua dimensão simbólica, assumiu formas pertinentes aos brancos. A raça, conforma-se, sobretudo, a abstração primária para articulação do racismo operante (MBEMBE, 2018).

Uma análise desse percurso, portanto, revela a imposição da perspectiva dominante da raça e do racismo como um integrante da estrutura de violência moderna. Em termos preliminares, era indispensável estabelecer um espaço conceitual científico de forma a distinguir os grupos humanos sem necessariamente de estar imbricada a questão cultural. A diferença humana mediada por “comprovações científicas” deveria produzir, dessa maneira, a propriedade intelectual em benefício do grupo dominante, de modo que teriam para si a técnica civilizatória para desenvolver os “atrasos” de territórios que não englobassem a sua sociedade (FANON, 1956). Em vista disso, de acordo com Fanon (1956), a atividade científica europeia fomentou investigações de natureza empírica fissurada em esboçar a diferença entre grupos de seres humanos (BARROS, 2019).

Nesse contexto, emergiram conceituações referentes à existência de diferentes tipos humanos. A Biologia, por exemplo, reunia uma série de pressupostos com o intuito de argumentar cientificamente a existência biológica de distintos gêneros humanos (SEYFERTH, 1996). Tratava-se, mais especificamente, de um mapeamento descritivo de “vertente anátomo-fisiológica” (FANON, 1956, p.79) que demonstrasse a linhagem evolutiva da espécie humana. Essa composição, de modo geral, acarretou em uma linha da evolução humana a qual registrava as características físicas que se encontravam em proximidade de uma “evolução intelectual” e, na mesma medida, as características físicas que estariam próximas de um “primitivismo intelectual” (SEYFERTH, 1996). De acordo com Fanon, isso fez do branco a crista da linha evolutiva, e fez “[...] do negro o meio caminho no desenvolvimento do macaco até o homem [...]” (FANON, 2008, p.33).

Cumprе assinalar, antes de prosseguirmos, que poderíamos realizar, aqui, uma ampla discussão acerca desse período histórico, indicando, por exemplo, os

desdobramentos concretos das interpretações biológicas no que diz respeito à biologização humana, a sua relação com o imperialismo, bem como com o projeto Eugenista adotado por vários países nos séculos XIX e XX. Contudo, Fanon (1956) não se aprofunda nessas questões, pois, ao mencionar a criação da raça humana amparada pela biologia, o seu enfoque é o de demonstrar a sua tese referente às transformações do racismo demandadas pelos interesses econômicos e necessidades do grupo dominante.

De acordo com Said (2011), Fanon (1956) destaca como essa ciência encobriu a violência racista mediante os discursos de validação e legitimação relativa às missões civilizatórias na modernidade, reconhecidas pela história como imperialismo ou neocolonialismo. Essas missões civilizatórias fundamentadas na ideia de levar o desenvolvimento para um suposto povo primitivo, na realidade, instalava o regime colonial nos territórios ocupados (FANON, 1956). O real propósito consistia em explorar no máximo a população nativa, isto é, extrair sua vida material em meio à extração de sua força de trabalho escravo. Tal empreendimento exigiu que a dominação fosse produzida em um espaço de violência de acordo com o “[...] método polidimensional [...]” (FANON, 1956, p.80). Este se configurou nos múltiplos níveis de violência racional, como as torturas, os assassinatos coletivos, as opressões e as repressões, todos dispostos na estrutura espacial, desumanizando e convertendo o nativo em “[...] um objeto nas mãos da nação ocupante” (FANON, 1956, p.81).

Segundo Fanon (1956), em um dado momento o racismo científico mostrava o seu potencial de esgotamento exploratório. De um lado, no meio social emergiam exponencialmente as fragilidades das evidências empíricas que circunscreviam as teorias biológicas referentes às raças humanas. Essas contestações demonstravam que na medida em que o racismo transfigurado em ciência fosse desconstruído, a dominação colonial se tornaria gradativamente vulnerável. Nesse sentido, as argumentações fundamentadas no racismo científico se revelavam insuficientes, Fanon escreve:

[...] o racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendia encontrar no biológico a base material da doutrina. Seria fastidioso lembrar os esforços empreendidos nessa altura: forma comparada do crânio, quantidade e configuração dos sulcos do encéfalo, características das camadas celulares do córtex, dimensões das vértebras, aspecto microscópico da epiderme etc (FANON, 1956, p.79).

Por outro lado, os poucos esforços empreendidos para a sustentação do racismo científico espelhavam uma operação esvaziada de sentido em função do cenário mundial que já não comportava a exploração limitada aos territórios colonizados. As intensas

transformações econômicas relativas aos avanços da industrialização e da tecnologia exigiram que modalidades inéditas de exploração fossem instituídas. Como descreve Fanon (1956),

[...] progressivamente, a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás, limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores, impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações econômicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo (FANON, 1956, p.82).

Embora o racismo científico, em sua forma biológica, não tenha perdurado por muito tempo, essa ideia penetrou o imaginário social (FANON, 1956). Em outros termos, mesmo a perspectiva biologicista assumindo os seus equívocos, em outros espaços e de variadas formas, a hierarquia humana estava sendo reproduzida. Esse processo viabilizou a consagração da suposta existência de raças superiores e inferiores, que em sua forma material se concretizou na determinação da dinâmica social. Em uma passagem Fanon (2008) expressa essa ideia da seguinte maneira:

[...] Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; *in vivo e in vitro* o preto tinha-se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia. [...] Mas o branco, em determinadas questões, continuava irredutível. Por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças, pois é sabido que “os cruzamentos de raças diferentes rebaixam o nível psíquico e mental... Até que nós tenhamos um conhecimento mais bem fundamentado sobre os efeitos do cruzamento de raças, seria melhor evitá-lo entre raças muito distantes” (FANON, 2008, p. 111)

O que Fanon (1956) destaca desse período histórico, também, é que os efeitos da manutenção do discurso sobre a existência de raças humanas superiores esbarraram na própria Europa. Com base na ficção da supremacia racial, de acordo com o filósofo, a ruptura europeia, cegada pelo poder de dominação, instituiu em sua sociedade o nazi fascismo (FANON, 1956). Para Fanon, tal regime se configura como um sistema que segue as lógicas de domínio equivalentes ao sistema neocolonial. É possível destacar, de acordo com o autor, dissimulação da violência que é revestida pelas justificativas, pelos discursos legitimadores e, na mesma medida, pelos discursos de ódio. Esse movimento integra no cotidiano social uma realidade de repressão, brutalidade e atrocidade, destinadas a populações específicas. Como consequência, evidencia Fanon, o continente

européu experimentou a violência institucionalizada, que antes era exclusiva de outros povos. Nesse espaço, em que se produzem lentes que ocultam a violência fabricada, passou-se a enxergar em sua realidade o horror espalhado e materializado em solos sangrentos europeus (CÉSAIRE, 1947).

Segundo Fanon (1956), a ocorrência dos acontecimentos nazifascistas acarretou, portanto, em novas estratégias de dominação. A conjuntura vivenciada pelos europeus evocou a demanda pela conservação da sua unidade, posto que, na lógica de dominação, o poder se torna vulnerável quando desintegrado. Partindo do discernimento de que a raça não poderia prosseguir emanando a ideia de superioridade racial entre o grupo dominante, a solução europeia para esse problema se desdobrou em duas partes. A respeito da primeira, constatou-se a urgência de extrair do imaginário social a ideia de raça tal como estava sendo difundida. Em relação à segunda, de um lado, a superioridade teria que se manter propriedade dos europeus e, de outro, a inferioridade deveria se destinar apenas aos outros grupos sociais. O racismo precisava “[...] se renovar, se matizar, mudar de fisionomia [...]” (FANON, 1956, p.79). Fazia-se necessário expandir o objeto do racismo para “uma certa forma de existir” (FANON, 1956, p.79).

3.2 A relação entre racismo e cultura

A cultura constitui um eixo teórico de grande relevo no pensamento de Frantz Fanon. A questão da cultura espelha o fio condutor que abarca a sua teoria do racismo e percorrem outros temas significativos, como a raça e a racialização, as relações raciais de poder, a subjetividade, a intersubjetividade e as representações sociais. De acordo com Fanon, a cultura atua no campo das significações fornecendo os sentidos compartilhados socialmente. Nessa perspectiva, se uma cultura for racista, as suas dimensões expressarão o racismo que nela se inscreve. É nessa direção que a cultura adquire contraste na teoria psicossocial fanoniana.

A cultura é definida por Fanon (1956) “[...] como um conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do homem com a natureza e com o seu semelhante” p.(78). Nota-se, nestes termos, que a cultura se constitui no contato dos sujeitos com o mundo e nas suas relações intersubjetivas. A cultura, também, é concernente à compreensão do mundo dos sujeitos, de tal forma que envolve as suas crenças e valores sociais e morais. Tais crenças e valores se conectam aos

comportamentos coletivos e, por conseguinte, ao manejo da vida comunitária, como instauração de religiões, o modo como as pessoas se comunicam, as formas de organização do espaço e as instituições sociais. Uma cultura, sobretudo, diz respeito às formas de vida, ou seja, aos modos de existir de um povo.

Nesse sentido, o racismo atrelado à cultura diz respeito à violência direcionada aos modos de existir de um povo. Nessa ordem de dominação, não escapam dispositivos de hierarquização dos sujeitos-humanos. Contudo, a violência consiste em fabricar sujeitos raciais acrescentadas de múltiplas constantes. Trata-se, nessa perspectiva, de diferenciar os humanos não somente em sua particularidade fenotípica, mas, igualmente, em uma hierarquia cultural dos povos. Não se trata, pois, de humanos primitivos, mas de um modo de existir ultrapassado (FANON, 1956).

Segundo Fanon (2006), o racismo cultural é inserido na sociedade de maneira abrupta, nos termos seus termos, “sem transição, há substituição total, completa e absoluta” (p.24). Esse processo consiste em um procedimento de retirar os modos de existir do nativo com a finalidade de impor a cultura racista do ocupante. Em primeiro lugar, a escravização nativa, por si só, presume a introdução de normas sociais inéditas. Nesse sentido, faz-se necessário constituir um espaço de violência e de difícil resistência, de tal forma que o ocupante instaura um sistema colonial de constante vigilância e controle dos nativos. Além de a própria dinâmica social ser modificada compulsoriamente, esse sistema também opera com o propósito de restringir a manifestação de qualquer ato cultural preexistente. A respeito disso, Fanon indica que há uma destruição simbólica pela qual os costumes anteriores ao sistema colonial, como as normas, as religiões, as vestimentas e as línguas, são “[...] ridicularizados, esmagados, esvaziados [...]” (FANON, 1956, p.80) pelo olhar do ocupante.

O que Fanon (1956, p. 80) enfatiza é que esse encadeamento de desarticulação não extingue completamente a cultura nativa. Como afirma, “[...] o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente” (p.80). Segundo o autor, nesse processo, a cultura negra é desintegrada, de tal forma que os seus fragmentos se encontram dispersos no espaço colonial, remetendo simultaneamente à sua presença e à sua mumificação. É esse impacto da destruição cultural, na qual envolve o sujeito colonizado, o levando a assimilar a cultura opressora. O autor ainda afirma:

O interesse desse período é que o opressor não chegue a se satisfazer com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. Envidam- se todos os

esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irreabilidade de sua nação e, finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica. (FANON, 2006, p.197).

Com os sistemas de referência desarticulados, portanto, os valores impostos pela cultura opressora assumem as condições de existência do nativo (FANON, 1956). É esse o processo de “assimilação” a qual se refere Fanon (1956, p.84). A assimilação, então, também reconhecida pelo autor como alienação, diz respeito ao processo em que o oprimido assimila a cultura do opressor como modelo único para a sua existência, ao mesmo tempo em que assimila os próprios sistemas de referência como inferiores. Para ele, a assimilação se concretiza justamente na ocasião em que o oprimido internaliza a sua cultura como inferior. Conforme veremos, mais adiante, é a interiorização dessa inferioridade que habitará e constituirá a experiência vivida do negro.

No mundo moderno, o racismo cultural se conecta ao manejo de processos de assimilação do sistema opressor. Esses processos são direcionados por dois eixos essenciais. De um lado, o processo se refere ao desempenho da permanência de vestígios tanto objetivos quanto subjetivos no mundo social, os quais denotam a fragmentação da cultura oprimida, tendo como propósito evocar a inferioridade instituída na “situação colonial” (FANON, 2008, p.83). Por outro lado, o manejo se constitui na produção de dispositivos sociais que devem agir no estabelecimento da hierarquia cultural entre os grupos sociais. Entretanto, esses dispositivos têm de fabricar a classificação que retira a cultura europeia dessa hierarquia. Ou seja, para Fanon, o objetivo da colonização moderna é produzir a ideia de que cultura branca é tão elevada que não chega nem a corresponder a essa hierarquia por ela criada, isto é, ela é a própria condição de vida, é a única e verdadeira e, por consequente, a cultura universal (FANON, 2020).

Fanon sugere a hierarquia, dessa perspectiva, como uma ordem de inferioridade. A cultura branca sendo a única superior, dessa maneira, não integra a hierarquia cultural, restando somente aos outros a indicação de uma escala de inferioridade. Em outros termos, existem grupos sociais mais inferiores do que outros, de modo que a cultura negra constitui a inferioridade absoluta. Desta maneira, nas palavras de Fanon (2008, p. 90), “[...] inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. [...] é o racista que cria o inferiorizado”.

Em suma, para Fanon, em sociedades pós-coloniais, o racismo foi estruturado como uma ordem cultural. Trata-se, nesses termos, de um projeto de sociedade que se estabelece

pela imposição da cultura branca como referência exclusiva de vida para os sujeitos coloniais e pós-coloniais. Configura-se, de forma sistemática, a instituição de sistemas de significação que mistificam a superioridade da cultura branca (FANON, 2020). Há, nesse imperativo, uma relação de retroalimentação, pela qual a cultura branca produz o racismo e, na via reversa, o racismo a conforma como cultura universal (FANON, 1956). Neste horizonte, as possibilidades de experiência vivida se determinam por fatores como os hábitos, a história, a imagem e a linguagem dos brancos. Trataremos, no seguinte capítulo, da experiência vivida do negro interceptada pela cultura racista.

4. A EXPERIÊNCIA DO CORPO NEGRO: ENTRE A INVISIBILIDADE DO SER E A HIPERVISIBILIDADE DA PELE PRETA

Este capítulo é dedicado ao exame da descrição feita por Frantz Fanon (2020) acerca da experiência vivida do negro, com a ênfase na construção social do corpo preto estabelecida pela ordem representacional racista. Importa-nos, nesse contexto, compreender as implicações da projeção da ótica branca sobre a realidade concreta pós-colonial, visando seu efeito na experiência dos sujeitos pretos. Se, por um lado, essa projeção constitui o corpo branco como referência da vida humana, manifestando a superioridade plena, por outro, esta mesma ótica concebe o corpo preto como parâmetro absoluto da desumanidade. Constata-se, de acordo com Fanon, que esse contraste determina a materialidade estética na qual emerge uma experiência de si contaminada pelas representações racistas. Tendo isso em vista, em um primeiro momento, exploramos os mecanismos de constituição destas representações vinculadas à inferiorização da cultura negra, as quais ocupam e transitam, de maneira naturalizada, o espaço colonial na modernidade. Em seguida, buscamos estabelecer um horizonte que nos permita compreender como essas dimensões abstratas do discurso colonialista se materializam nos corpos negros e, por fim, quais suas implicações na existência do sujeito preto no mundo.

O processo de inscrição social relativa à diferenciação racial, denominado por Fanon (2020) de “epidermização” (p.25) - hoje reconhecida pela literatura como racialização, consiste em uma dimensão fundamental da descrição da experiência corpórea do negro. Em suma, veremos que o espaço corporal dos sujeitos pós-coloniais é tratado pelo filósofo enquanto um território circunscrito pelas representações racistas. A importância dessa delimitação teórica, evidenciada por Fanon, é realçar a condição fundante do problema da experiência vivida do sujeito preto no mundo. Em outros termos, trata-se de demonstrar que o corpo preto, alienado ao colonialismo, não somente corresponde ao lugar onde transcorre o “vivido” (FANON, 2020, p.151), mas também consiste em uma realidade que expressa as tensões raciais. Em oposição, o corpo branco, nesse contexto, corresponde a uma expressão mistificada da natureza humana e, portanto, do vivido.

4.1. A experiência do preto no espaço racializado

Um ponto de partida elementar para a análise da epidermização dos corpos pretos consiste em compreender a sua ligação com o arranjo social moderno. De acordo com Fanon (2006), esse arranjo é nutrido pelos mecanismos de diferenciação racial, de modo que se estrutura uma “atmosfera de violência” (p.54) que “segrega e alimenta a situação colonial” (p.26) na modernidade. Essa relação entre os dois períodos é atualizada na composição de um espaço de violência racial ininterrupta, estabelecida como a ordem de organização social. Nesta, concebe-se implicitamente e de variados modos a distinção racial que indica como operam as forças sociais conservadoras da dominação. Trata-se, mais especificamente, de constituir um antagonismo atrelado à cor da pele dos sujeitos. Esse fenômeno resulta, de acordo com Fanon (2006), em um “mundo maniqueísta” (p.30) no qual a negritude, oposta à brancura, é construída como uma “espécie de quintessência do mal” (FANON, 2006, p.30). Essa dualidade espelha a projeção ontológica da espécie humana da perspectiva dominante, expressando a colonização moderna (AHUMADA, 2017).

Para Fanon (2020), a fundamentação da estrutura de violência racial está intrinsecamente vinculada à preservação de elementos herdados da situação colonial (OTO, 2014). Há, segundo o filósofo, resíduos coloniais¹¹ espalhados no mundo moderno que conservam a memória da opressão racial. Naturalizados no espaço, esses fragmentos exprimem uma onipresença de “cenas coloniais”, que condicionam a constituição da subjetividade forjando a submissão de pessoas de pele preta (OTO, 2011). Tais cenas assumem múltiplos formatos, tanto simbólicos como concretos, que podem ser transfigurados em objetos, linguagens, hábitos, tradições, etc. Desta forma, inscreve-se no real o fantasmagórico, de modo que a realidade concreta torna-se a violência do racismo em uma dimensão generalizada. Nessa perspectiva, o espaço circunscrito pelo racismo aniquila a existência do preto na medida em que a sua vida e a sua morte são conjugadas indistintamente (AHUMADA, 2017).

Com base nessa ideia de resíduos coloniais, Fanon circunscreve a dimensão material da violência do racismo no mundo moderno (OTO, 2017). É possível identificar, por exemplo, a expressão concreta dessa realidade evidenciando a sua disposição geográfica.

¹¹ Quando nos referimos a “resíduos coloniais” é no sentido dos elementos que compõem nosso espaço perceptivo e que estão, na modernidade, quase idênticos a como estavam no período colonial (como alguns monumentos, nomenclaturas de objetos, comidas etc.). Ou seja, não nos referimos à discussão sobre as relações político-econômicas entre colonialismo e modernidade.

Constata-se, de acordo com o autor, que a espacialização moderna é constituída por duas zonas opostas habitacionais: de um lado, um ambiente constituído por condições materiais suficientes para a vida humana e, de outro, um espaço composto por condições materiais escassas e, assim, desumanizantes. Essa distribuição espacial é harmonizada segundo a racialidade dos sujeitos, de modo que a violência consiste em inserir a raça como critério para obtenção de condições materiais de vida, como descreve Fanon (2006, p.26):

Este mundo é dividido, em compartilhamentos, este mundo é cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida, não logram nunca de mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. [...] [A] cidade negra, a *médina*, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade: acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada.

Fanon (2008) também examina a violência cultural, tanto em ambientes institucionais como em espaços sociais, como um expressivo vetor de disseminação do racismo. Em relação às instituições, essa configuração pode ser ilustrada, conforme destaca o autor, na dinâmica do ambiente escolar. Na escola, como nas demais organizações, observa-se uma estruturação fundamentada em processos de marginalização da cultura negra. Em grande medida, essa segregação se manifesta nos próprios processos e recursos educacionais. Nos livros didáticos, nas cantigas infantis, nas histórias pedagógicas, por exemplo, a cultura negra é frequentemente correlacionada a aspectos selvagens e ao primitivismo, de tal forma que, nas palavras de Fanon (2020), “quando, na escola, acontece lher ler histórias de selvagens nos livros brancos, logo se pensa nos senegaleses” (p.163). Além disso, nesses mesmos materiais, nas ilustrações, os inimigos do “bem” e da “civilização”, são, por via de regra, retratados por indivíduos pretos (FANON, 2020). Numa passagem se referindo a circulação de materiais racistas, Fanon (2020, p.161) exprime essa ideia:

“As histórias de Tarzan, de exploradores mirins, de Mickey e de todas as revistas ilustradas visam uma genuína descompressão da agressividade coletiva. São revistas escritas por brancos para crianças brancas. Mas o drama

reside nisso. Nas Antilhas, e temos todas as razões para acreditar que a situação seja a mesma nas outras colônias, são as mesmas revistas ilustradas que são devoradas pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio Maligno, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro ou um índio, e, como sempre há uma identificação com vencedor, a criança negra se torna o explorador, o aventureiro, o missionário que corre o ‘risco de ser comido pelos negros malvados’ [...]

Outro ponto identificado pelo filósofo é que nas instituições coloniais e modernas a imposição da cultura branca e a marginalização da cultura negra estão ativamente entrelaçadas. Tomando como referência, ainda, às escolas, Fanon expõe dois problemas fundamentais que vão incidir profundamente na educação e na formação dos sujeitos desde a infância. Trata-se do problema da religião e do problema da linguagem.

No primeiro caso, Fanon (2006) enfatiza não apenas a instituição de um ensino religioso branco, centrado no cristianismo, mas, igualmente, os aspectos da própria doutrina cristã que servem como fundamento do racismo religioso. Essa doutrina, que o autor circunscreve nos princípios do catolicismo e de suas derivações, sustenta a crença de que existem duas vias espirituais opostas que podem ser discernidas pelo indivíduo, mediante o exercício da religião cristã (FANON, 2006). Trata-se, nesses termos, dos fiéis assimilarem as condutas morais que devem direcionar para o espírito maligno e as quais conduzem ao espírito benigno. A partir dessa compreensão, a missão religiosa consiste em combater o mal e salvar as almas que estão perdidas no caminho errado. Em suma, o acesso à via espiritual de Deus é simbolizado pelo afastamento e pelo extermínio do “mal absoluto” (FANON, 2006, p. 31) e pela aproximação da bondade e da luz, ou seja, da branquura, conforme diz Fanon. Podemos verificá-lo em:

Falo da religião cristã e ninguém tem o direito de se espantar: a Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus, mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos (FANON, 2006, p. 31)

A instalação desses princípios penetra o campo social, concebendo um estigma relativo às religiões de matriz africana. Todas as facetas do mal, como o Diabo, as trevas e o pecado, materializam-se nas manifestações religiosas negras. Em um trecho, Fanon (2020, p.140) expõe esse estereótipo:

Caminhos sobre cardos brancos. Lençóis d’água ameaçam minha alma de fogo. Magia negra! Perante esses ritos, redobro minha atenção. Magia Negra! Orgias, sabás, cerimônias, pagãs, gris-gris. [...] Magia Negra, mentalidade

primitiva, animismo, erotismo animal, tudo isso refluí para mim. Tudo isso caracteriza os povos que não acompanharam a evolução da humanidade (FANON, 2020, p. 140).

Esse processo a que denominamos de demonização das religiões de matriz africana, resulta em variadas formas de violência religiosa. Consta-se, de acordo com Fanon, que os alvos discriminatórios estruturam a circulação de ofensas, o não reconhecimento social de práticas e o impedimento da manifestação de atos oriundos de religiões negras. Além disso, configura-se uma obsessão pela evangelização de adeptos das demais religiões, de tal maneira que, nos termos de Fanon (2020), “[...] percebe-se a todo o momento o anseio por catequizar a alma pretinha” (p.158). Essa análise fanoniana nos permite refletir acerca de certo paradoxo instaurado por algo muito específico da religião cristã, que é referente à questão do universalismo religioso. Quase de maneira inédita, historicamente falando, o cristianismo formula a ideia de que a religião pode e deve ser universal - enquanto as demais falam somente “para os seus”. Desta forma, todos os povos seriam “catequizáveis”, algo pertinente ao colonialismo. Todavia, mediante a relação intrínseca que Fanon constata entre moral cristã e branquidão, essa universalidade é impossível, visto que não há como todos os povos se tornarem brancos, restando, quase implicitamente, um movimento de escárnio aos sujeitos nunca brancos.

No que diz respeito ao problema da linguagem, Fanon (2020) identifica uma relação entre, de um lado, a instauração de um ensino convencional e a submissão da linguagem colonizadora, e de outro, a diferenciação e o preconceito linguístico do colonizado. Em meio à ideia de que existe um modo correto de comunicação e uma norma de escrita, estabelecem-se fronteiras linguísticas que inserem a língua do branco como padrão de ensino (FANON, 2020). Essas convenções constituem uma valorização e, em certa medida, um prestígio social na medida em que o sujeito se apropria da linguagem branca. Como evidenciado por Fanon (2020), “[...] aquele que se exprime bem, que possui o domínio da língua [...]. Na França se diz: falar como um livro. Na Martinica: falar como um branco” (p.35). Tendo essas condições como referência, em contrapartida, os modos de comunicação do preto remetem ao que é considerado incorreto e/ou informal. Como consequência, a sua expressão é restringida mediante a uma hipercorreção coletiva que, inclusive, extrapola os limites do ambiente escolar (FANON, 2020). Esse processo, segundo Fanon, acarreta na desapropriação da língua do colonizado, de modo que é

disciplinado socialmente a falar a linguagem do colonizador. Podemos evidenciar essa ideia em um trecho de Fanon (2020, p.35):

O negro, chegando à França, insurge-se contra o mito do martinicano “que come os erres”. Ele se controla e entra efetivamente em conflito com esse mito. Cuida não só de rolar os erres, mas de debruá-los. Sondando as mínimas reações dos outros, escutando-se a si mesmo, desconfiando da língua, órgão desgraçadamente preguiçoso, ele se fecha em seu quarto e lê por horas a fio - obstinadas em praticar dicção (FANON, 2020, p.35).

Neste sentido, podemos retomar a discussão empreendida por Fanon (2020, p.34) acerca da inferiorização da linguagem atrelada à racialidade dos sujeitos, destacando a linguagem *petit-nègre*. Segundo o autor, essa forma de expressão integra variantes do francês simplificados, termos e locuções infantilizadas, além de serem acompanhadas por demasiadas gesticulações sintéticas, como um modo de exemplificar os enunciados (FANON, 2020). No contexto social de Fanon, a linguagem *petit-nègre* era empregada pelos brancos para estabelecer diálogos com os pretos. O que o autor chama atenção e que é nosso foco de interesse, é que falar em *petit-nègre* consiste em um modo preconceituoso e racista. Ao mesmo tempo em que se presume que o interlocutor não possui capacidade cognitiva de interpretação para entender o que os brancos falam, esse sujeito é ridicularizado ao ser mencionado mediante a uma maneira rudimentar de comunicação. Como é possível evidenciar na afirmação de Fanon:

[...] Fazê-lo falar *petit-nègre* é acorrentá-lo à sua imagem, enredá-lo, aprisioná-lo, vítima eterna de uma essência, de uma aparência pela qual ele não é responsável [...] Não estamos exagerando: um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas (FANON, 2020, p.45).

De acordo com Fanon (2020), essa linguagem colonial opera, igualmente, nos setores midiáticos do espaço moderno. Nesses setores, a imagem do preto é frequentemente retratada na perspectiva *petit-nègre*, de modo que se figura, a seu respeito, um gênero “abestalhado” (FANON, 2008, p.175). Tal caracterização pode ser ilustrada mediante propagandas como a doce *Y a bon banania* (FANON, 2020, p.48). Essa frase se refere a um comercial de chocolate em que a imagem da marca é estereotipada por uma figura, criada por uma pessoa branca em 1915, de um preto abestalhado, a caricatura de um senegalês sorridente (OTO, 2011). Além disso, a imagem, de acordo com Fanon,

representa a tranquilidade e a felicidade em ser submisso como “um bom negro” (FANON, p. 49, 2020).

Antes de seguirmos, cabe realçar uma nota importante relativa ao referido comercial de chocolate. Segundo Oto (2011), essa propaganda foi difundida na França até ser restringida, em 1977, após inúmeras denúncias por produzir imagens racistas. Recentemente, em 2005, os vigentes proprietários da marca buscaram retomar tanto o *slogan* em *petit-nègre* como o personagem caricato do preto. Contudo, enfrentaram movimentos antirracistas e, somente, em 2011, com mandado judicial a propaganda foi retirada e impedida de sua circulação no espaço social (NASCIMENTO, 2020).

Em relação às produções audiovisuais, constata-se, em grande medida, essa mesma caricatura do preto (FANON, 2020). Tanto nos cinemas como em telenovelas, as características de subordinação ou ridicularização são representadas como inatas às pessoas pretas. Como, no primeiro caso, as temáticas que envolvem a encenação do período colonial, estruturadas por pessoas brancas, retratam o preto em uma perfeita harmonia com a escravidão e, da mesma forma, em uma relação positiva com os colonos dominadores. É possível evidenciar esse ponto de vista na seguinte passagem:

No cinema, a história é ainda mais extraordinária. A maioria dos filmes americanos dublados na França reproduz os negros do tipo “*Y’a bon banania*”. Em um desses filmes recentes, “*Mergulho no inferno*” (1943), via-se um negro, navegando em um submarino, falar o jargão mais clássico que se pudesse imaginar. Inclusive, ele era bem negro, seguia na cola dos outros, tremia ao menor sinal de cólera do contramestre e morria, enfim, no meio da jornada. Estou convencido, porém, de que a versão original não continha essa modalidade de expressão. E que mesmo que contivesse, não vejo por que na França democrática, onde 60 milhões de cidadãos são de cor, haveriam de dubladas até as imbecilidades do outro lado do Atlântico. É que o negro deve se apresentar de determinada maneira e, do negro de *Sem Piedade* (1948)- “eu bom operário, nunca mentir, nunca roubar” à criada de *Duelo do Sol* (1946), é esse estereótipo que encontramos (FANON, 2020, p. 48).

Para finalizar, retomamos a ideia de resíduos coloniais na modernidade com o intuito de circunscrever a sua pertinência para elaboração de reflexões do contexto brasileiro, advogando, desta maneira, pela potência e atualidade do pensamento de Fanon. No Brasil, é possível identificar os resquícios da colonização, tanto em sua dimensão simbólica como na sua forma material. Em grandes cidades, por exemplo, esses dois elementos podem ser facilmente notados quando observamos a suas ruas, avenidas e praças. Há, nelas, edifícios, prédios, monumentos, nomenclaturas de logradouros, referências comerciais, etc., que foram instituídas no período colonial. Classificados

como registros históricos, esses restos habitam o espaço compondo o cotidiano brasileiro, lembrando e, ao mesmo tempo, homenageando a violência colonialista. Embora esses objetos aparentemente estejam em silêncio, eles gritam e, na mesma medida, ocultam a opressão racial (MBEMBE, 2018). Com a finalidade de ilustrá-los, elencamos alguns exemplos.

Começamos pelo monumento mais antigo de São Paulo, Obelisco do Pisques, localizado no centro da cidade. Essa escultura foi construída em 1814 como uma espécie de celebração por ser o local de intenso comércio, trânsito de pessoas e mercadorias (OLIVEIRA, 2018). Contudo, o comércio dizia respeito à feira de escravos, no qual as pessoas eram as brancas e as mercadorias eram os pretos. Além das compras e vendas, havia, aos sábados, leilões em que as pessoas pretas escravizadas eram referidas como peças, de modo que, era dito, por exemplo, “quanto vale uma peça” (CINTRA, 1814). Essa realidade reforça e demonstra o teor de objeto dos sujeitos colonizados que, inclusive, uma de suas funções era ser o móvel ao lado da cama, segurando as coisas, em silêncio, sendo o “criado mudo”.

Esta perspectiva relativa ao modo de se referir aos escravizados nos remete à forma com que foi estabelecida o nome da cidade Porto de Galinhas, em Pernambuco. A respeito disso, a cidade se tornou, em 1831, principal polo de comércio ilegal de escravos do Brasil. Com o intuito dos brancos burlarem as leis vigentes, as pessoas escravizadas eram transportadas em navios menores e, em condições insalubres, escondidas debaixo de caixas de galinhas (CARVALHO, 2012). Quando os escravizados chegavam à beira da areia brasileira, o código empregado pelos colonos se relacionava com a frase “tem galinha nova no porto”. Mediante a isso, a cidade passou a ser referida como Porto de Galinhas e, atualmente é reconhecida pelo seu centro turístico, bem como pela sua comercialização de galinhas em miniaturas.

A questão da nomenclatura colonial também pode ser evidenciada em comidas brasileiras. O doce *teta de nega* e o bolo *nega maluca* são exemplos disso. No que se refere ao doce *teta de nega*, não somente a sua denominação como a sua invenção foi atribuída e realizada por um pedido da princesa Isabel em “homenagem” a sua ama de leite. No que concerne ao bolo *nega maluca*, foi concebida por uma branca, numa ocasião no qual a escravizada, que não falava português, tentou comunicá-la que havia adicionado ingredientes que não estavam em uma receita de bolo de chocolate. Como a branca não a compreendia, passou a chamá-la junto a sua receita de *nega maluca* (PEREIRA, 2015). É

interessante ressaltar que essa ideia da “nega maluca” transcendeu a culinária se tornando uma fantasia famosa do carnaval brasileiro. Além disso, existem músicas e personagens populares personificando a “nega maluca”. Podemos destacar as interpretações de Paulo Gustavo e Rodrigo Sant'anna, pessoas brancas, que retratavam a Ivone e a Adelaide, respectivamente, em uma forma alusiva a fantasia “nega maluca”, tendo altos índices de audiência.

Buscamos demonstrar, no interior do pensamento de Fanon (2020), a materialidade da ótica branca na dinâmica da sociedade pós-colonial. Constata-se, nesse sentido, que o espaço compartilhado encontra-se impregnado de dispositivos culturais, econômicos e institucionais no qual transformam a diferenciação racial em senso comum, como uma dimensão da constituição da subjetividade. Conforme podemos evidenciar na seguinte passagem:

[...] [H]á uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo-constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence (FANON, 2008, p. 135).

Como resultado, configura-se uma “violência atmosférica”, de tal forma que a experiência sensível do espaço é determinada por um campo naturalizado de alta densidade de opressão e repressão, orientadas pela cor da pele. Tendo em vista que a violência é estruturada pela ótica racista, na próxima seção trataremos da sua constituição e de seu efeito na construção da realidade corpórea preta.

4.2. O corpo preto: a construção social de um objeto espacial

Para Fanon, o mundo social é delimitado e vivido mediante a epidermização dos corpos, já que a diferenciação racial é concebida com a própria constituição do espaço (AHUMADA, 2017). Interessa-nos, a partir disso, realçar o corpo preto como palco de expressões brancas estigmatizantes. Com base nessa discussão, teremos elementos para elucidar a construção do preto encarnado como objeto espacial, ou seja, destituído daquela interioridade que é própria ao indivíduo branco, na medida em que não pertence à “espécie humana”. Há, nesse sentido, uma relação intrínseca entre corporeidade integrada no espaço e experiência de si cindida (AHUMADA, 2017). Com efeito, a opressão racial não opera somente no corpo preto, mas, sobretudo, no confinamento de

seu ser (FANON, 2020), em “curto-circuito” na interação entre a realidade corpórea e o espaço racializado.

Para Fanon (2020), a constituição da realidade corpórea preta ocorre mediante a condição do branco ocidental, no contexto moderno, de “mistificador e mistificado” (p.236). De acordo com o autor, esse duplo papel se estabelece uma vez que o “ser branco” emerge de seu próprio universo simbólico-discursivo, de forma que, na medida em que se produz automaticamente, concebe os demais. Em termos psicanalíticos, de acordo com Fanon (2020), essa configuração é formada pela cisão branca que projeta o “Outro” em uma relação antagonica da construção do “eu”. Com efeito, todas as suas fantasias, mitos e imaginações brancas atreladas a aspectos indesejáveis de si, concernem ao “Outro” não branco (AL-SAJI, 2013) - isso nos remete aos primórdios da teoria freudiana do narcisismo, pela qual tudo que é desprazeroso, mesmo que advenha do próprio corpo, é entendido como “externo” (FREUD, 1915/2013). Nesse processo, o preto passa a ser palco para construção da imagem do branco, visto que é projetado na imagem do que ele descarta de si. Esta, então, nos termos de Fanon (2020), corresponde à expressão “[...] dos maus instintos, do obscuro inerente a todo Ego, do selvagem não civilizado, do negro adormecido em cada branco [...]” (p. 100). De modo simultâneo, a imagem do corpo branco é mistificada na via reversa da imagem do corpo preto, em conformidade com a naturalização humana. Fanon escreve:

Formou-se nas profundezas do inconsciente europeu um côncavo excessivamente negro, onde repousam as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E, como todo ser humano sobe em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar esse incivilizado que tentava se defender. Quando a civilização europeia travou contato com mundo negro, com esses povos selvagens, todo mundo estava de acordo: esses negros eram princípio do mal. [...] Na Europa, o negro representa, seja concreta ou simbolicamente, o lado mau da personalidade. [...] O negro, obscuro, a sombra, as trevas, à noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, denegrir a reputação de alguém; e do outro: o olhar claro de inocência, a pomba da paz, luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loira, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, acima de tudo, quanta esperança. Nada comparável com uma magnífica criança negra [...] (FANON, 2020, p. 200-201)

O corpo branco, por consequente, é evocado de tal forma que se torna o parâmetro para ponderar a humanidade do “Outro”, de acordo com o nível de brancura dos sujeitos. Essa gradação é circunscrita pelo olhar do branco mediante ao seu eixo articulador primário, isto é, a raça. Para Fanon (2020), essa categoria é o elemento simbólico essencial para a materialização da ótica racista, de modo que a partir dela se estrutura o

real (MBEMBE, 2018). Contudo, enfatiza Fanon, essa ótica se inscreve na realidade em meio a um regime discursivo baseado na ficção. Trata-se, nesses termos, do discurso branco, reforçado nos espaços sociais, em torno do significante raça, desmembrar a transparência da realidade social (BHABHA, 1998), edificando o poder na ilusão de que existe uma diferença natural entre os sujeitos raciais. Essa construção, então, emerge do entrelaçamento de palavras, significantes e imagens associativas, que concretizam a mistificação dos corpos dos sujeitos. Nessa perspectiva, as categorias de raça e de negro convergem, decompondo a realidade corpórea preta na mistificação de sua imagem (FANON, 2020).

O processo é materializado, portanto, pela cadeia de equivalências, instituídas pelo olhar do racista, que repousam sobre a realidade corpórea preta. Todos os termos coloniais, como selvagem, primitivo, inferior e preguiça, se associam fixando o significante da raça na pele preta (AL-SAJI, 2014), ou seja, o significante, que tem por propriedade precisar de outros significantes para gerar um sentido, perde este status quando se trata do “preto”, que, na sociedade colonizada, representa um sentido único. Trata-se, mais especificamente, de uma estereotipação que retira a possibilidade de intercâmbio simbólico, de modo que concebe ao imaginário coletivo imagens mentais que conotam o que é “ser negro”. Podemos evidenciar essa ideia da seguinte maneira:

[...] Na Europa, o Mal é representado pelo negro. O carrasco é o homem negro, Satã é negro, falamos de trevas, estamos pretos quando estamos sujos- aplique-se à sujeira física ou à sujeira moral. Causaria espanto se nos déssemos ao trabalho de reuni-las, é tamanho é o número de expressões que fazem do negro o pecado (FANON, 2020, p. 200).

A fixação do “ser negro” resulta na imagem fantasmagórica que exprime a humanidade de seu corpo, atrelando a dimensão ontológica de sua existência à aparência externa. Nesses termos, no universo simbólico-discursivo branco, a pele preta não integra a “espécie humana”. É nessa nuance que se atinge a mistificação da negritude, ou seja, na exteriorização branca relativa à anulação ontológica dos corpos pretos. Conforme afirma Fanon:

Chego lentamente ao mundo, já acostumado a não me arrogar aparições repentinas. Eu me movo rastejando. E já dissecam os olhares brancos, os únicos verdadeiros. Uma vez ajustado seu micrótomo, eles objetivamente realizaram cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares

brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um negro, ora essa! [...] (FANON, 2020, p. 131)

A superfície da pele preta emite sinais de sua anulação ontológica, de forma que se torna o próprio rastro para o olhar opressivo do branco. Trata-se, nesses termos, do corpo preto não corresponder apenas ao espaço onde se processa a opressão do racismo, mas, também, ao local em que se torna aparente a sua ação (Al-SAJI, 2014). A materialidade corpórea preta é denunciada, uma vez que, é “[...] sobredeterminada a partir do exterior” (FANON, 2020, p.131), não sendo possível esquivar-se do olhar desumanizante do racista. A título de exemplo, Fanon ilustra essa ideia relacionando com o racismo contra judeus. No caso, é sobre os seus corpos em que ocorre a opressão, todavia, ela somente opera no instante em que o indivíduo é revelado como judeu, visto que consegue passar despercebido mediante a sua branquidão. Conforme elucida o autor:

Mesmo assim, o judeu pode ser ignorado em sua judeidade. Ele não é integralmente aquilo que é. Esperam por ele, aguardam-no. Seus atos e seu comportamento serão decisivos, em última instância. É um branco e, com exceção de alguns traços muito discutíveis, pode até passar despercebido. Pertence à raça dos que, por toda a história, evitaram a antropofagia. Mas que ideia, devorar o próprio pai! Se tudo tiver em ordem, basta não ser negro. É claro que os judeus são intimidados – o que estou dizendo? – são perseguidos, exterminados, enviados aos fornos, mas essas são querelas em família. O judeu deixa de ser amado a partir do momento em que é identificado. Mas no meu caso, tudo ganha uma cara nova. Nenhuma chance me é concebida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da “ideia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparência (FANON, 2020, p.131).

De acordo com Fanon (2020, p.222), o efeito dessa conjuntura é constituir, no mundo branco, o corpo preto na qualidade de um “objeto” espacial. Se, por um lado, a pele preta é vestígio para operação da desumanização, por outro, a ótica branca localiza o seu alvo para destituí-lo de interioridade. Esse entrecruzamento resulta numa relação inter-racial ausente de reciprocidade, de tal forma que se estabelece um contato unilateral, baseado na indiferença do branco no que se refere ao preto. Isso significa que o corpo preto é situado externo às relações “humanas”. Nessas condições, por exemplo, o monumento colonial e o corpo negro originam de um mesmo universo de objetos inanimados. A realidade corpórea preta, destituída de interioridade, encontra-se encerrada, enterrada, coisificada em um mundo sem reciprocidade (GORDON, 2009). Fanon nos diz:

Negro imundo!’ ‘Ou simplesmente: Olhe, um negro!’.

Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos. [...] Encerrado nessa objetividade esmagadora, supliquei a outro alguém. [...] Mas tropecei já na contravertente, e outro, por meio de gestos, atitudes, olhares, fixou-me, como se fixa um corante com estabilizador. (FANON, 2020, p.125).

[...] Enquanto eu esquecia, perdoava e somente desejava amar, minha mensagem me era devolvida como uma bofetada em pleno rosto. O mundo branco, o único respeitável, negava-me qualquer participação. De um homem se exigia uma conduta de um homem. De mim, uma conduta de homem negro [*noir*] – ou se preferir tanto, uma conduta de negro [*nègre*]. Eu saudava o mundo com aceno e o mundo me amputava o entusiasmo. Estavam pedindo que eu me confirmasse, que eu me recolhesse (FANON, 2020, p.130)

É possível dizer, desta feita, que a experiência vivida do negro é norteada pelo que denominamos de paradoxo da visibilidade. Considerando a materialidade enunciativa que envolve a realidade corpórea preta, no espaço racializado, as forças opressivas agem nos seus corpos a partir de uma vigilância constante do racista (FANON, 1956). No momento em que o corpo negro aparece no mundo branco, ele é captado pela atenção demasiada dos sujeitos sociais, de tal forma que é hipervisibilizado, ligando-o a um tipo de estado de alerta. Contudo, ao mesmo tempo, a ótica branca concretiza os sentidos racistas que desumanizam essa realidade corporal. Esta, uma vez que objetificada, não pertence ao mundo dos “humanos brancos”, de modo que esse corpo, quando é visto, passa a ser invisibilizado, tornando-se uma presença-ausente no espaço. Trata-se, nesses termos, de um corpo sempre visto, mas nunca lembrado, pois a sua hipervisibilidade o transforma em um anônimo, de um modo perverso. Entre a presença e a ausência, o corpo vivido do preto, “em curto circuito”, é orquestrado pela penetração da ótica racista na sua existência. Como Fanon (2020) escreve:

Eu me arrasto pelos cantos, encontrando com minhas longas antenas os axiomas dispersos pela superfície das coisas- roupa do negro cheira a negro – os dentes do negro são brancos –; os pés do negro são grandes – o peito largo do negro –; eu me arrasto pelos cantos, fico em silêncio, aspiro ao anonimato, ao esquecimento. Vejam só, aceito tudo, desde que possa passar despercebido! (FANON, 2020, p. 131)

Cumpramos ressaltar, o corpo preto enquanto rastro forma o discurso racista e, na mesma medida, é o signo da operação desse discurso. Esse corpo, portanto, é o próprio elemento que estrutura as relações de poder, de modo que sinaliza o seu vínculo com a organização do mundo racista (FANON, 2020). Nesse sentido, o corpo preto coincide com uma realidade social em que a condição espacial e temporal é emanada e mumificada

pelo deslocamento produzido por seu signo. Trata-se, nesses termos, do preto encarnado constituir uma dimensão da subjetividade que recebe e, mutuamente, fornece sentidos racistas. Tais funções, por conseqüente, permitem afirmar que a realidade corpórea preta transcende ao vivido (AL-SAJI, 2013), fundando o problema de sua experiência no mundo. Nessa perspectiva, Fanon demonstra que esse impasse parece não ter sido evidenciado na teoria corporal merleau-pontiana, que serve de base, em grande medida, para sua própria teoria, pois, na mesma medida em que o corpo racializado ordena a estrutura de poder, em sua forma simbólica, desorganiza o seu esquema corporal (AHMED, 2017).

4.3 A experiência vivida do preto: esquema histórico-racial e esquema epidérmico-racial

A descrição fanoniana da experiência vivida do negro é alicerçada na fenomenologia de Merleau-Ponty (SALAMON, 2021). Embora não haja citações diretas, existem elementos teóricos na obra de Fanon (2008) que nos permitem vislumbrar esse vínculo. De um lado, de acordo com Weate (2022), as discussões fanonianas são circunscritas no campo intertextual de vocabulários específicos e de fragmentos que remetem ao trabalho de Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção* (1945/1999). Por outro, a própria noção de esquema corporal merleau-pontiana é evocada de forma alusiva na descrição das noções de *esquema histórico-racial* e *esquema epidérmico-racial* (FANON, 2008, p. 108), demonstrando ser um prolongamento conceitual do filósofo francês (WEATE, 2022).

Partindo do pressuposto de que Fanon (2020) estabelece um diálogo com Merleau-Ponty (1945/1999), iniciamos nossa discussão com uma breve exposição do conceito de *esquema corporal* (p.278). Trata-se, nesse primeiro momento, de estabelecer camadas teóricas introdutórias que possam contribuir para o entendimento do nosso problema de pesquisa. Em seguida, buscamos demonstrar o modo como Fanon (2020) trata das noções de esquema histórico-racial e de esquema epidérmico-racial, que indicam uma espécie de “curto-circuito” na experiência vivida do negro.

Um elemento fundamental para começarmos, consiste em destacar que, para Merleau Ponty (1945/1999), a espacialidade do corpo não se configura como objeto da consciência. Isso significa que o corpo precisa ser “esquecido” para que o mundo percebido se estabeleça como foco de nossa atenção voltada a ele. Trata-se da seguinte

concepção: primeiro, nossas experiências conscientes se fundamentam preliminarmente no corpo, e o espaço corporal equivale ao objeto de nossas percepções, tornando-se, assim, o componente elementar para a estruturação de nosso campo perceptivo. Concomitantemente, o nosso corpo deve estar descentralizado deste campo. Nesse sentido, o corpo “existe em direção a” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 147), de tal forma que constitui o fundo necessário para que as coisas apareçam. Nas palavras de Merleau-Ponty, o espaço corporal “[...] é a obscuridade da sala necessária à claridade do espetáculo [...], a zona de não-ser diante da qual podem aparecer seres precisos, figuras e pontos” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 145).

Tendo isso em vista, podemos abordar o conceito de esquema corporal merleau-pontiano. É possível afirmar que o esquema corporal encontra-se no limiar entre o corpo e o mundo, estabelecendo o contato entre ambos. Trata-se, nesses termos, de um sistema de equivalências que possibilita que as duas partes se relacionem de forma simultânea. Isso significa que o esquema corporal possui a função de organização implícita da ação espacial do sujeito, oferecendo coordenadas às partes de seu corpo para que ele possa se mover no mundo de maneira “automática”, sem pensar o tempo todo em sua própria ação. Em meio ao nosso esquema corporal nos movimentamos e executamos tarefas, como pegar um isqueiro ou ir em direção à cadeira, em atos destituídos de qualquer processo consciente. Realizamos tal ação, por exemplo, não porque delimitamos com precisão a distância até a cadeira ou porque ordenamos o movimento de nosso braço, mas sim porque o corpo possui um conhecimento prático do mundo. O corpo e o mundo, nessas condições, se reordenam em uma transferência recíproca.

Na medida em que o campo perceptível é redimensionado, inéditas camadas espaciais aparecem, de modo que exigem que as coordenadas do mundo sejam atualizadas e incorporadas pelo sujeito. Esse processo pode ser vislumbrando na execução de tarefas que não estamos habituados. Se, por exemplo, estamos aprendendo algo, como andar de bicicleta, a nossa atenção se volta para os gestos motores, de forma que pensamos sobre como executar nossas ações, como, no caso, pedalar. A corporeidade, então, se torna o foco de nossa atenção, estabelecendo-se como o nosso objeto perceptível. No entanto, progressivamente, essas habilidades, mediadas pelo esquema corporal, são incorporadas e o corpo-próprio é “esquecido”. Deste modo, pedalar se torna um ato “natural”, já que as potencialidades sensório-motoras não demandam concentração perceptiva para essa ação. Cumpre mencionar que essa dimensão habitual, a qual envolve a significação

motora, não é concebida no âmbito representacional, mas sim na própria exploração sensível do mundo.

Essa dimensão é o elemento fundamental para que o sujeito possa agir de maneira engajada no mundo. Se, por um lado, há um horizonte de significações que podem ser incorporados, por outro, esse horizonte encontra-se aberto para que o sujeito possa transformá-lo. Isso porque a reorganização de seu campo perceptível vincula o passado habitual com algo inédito, o *porvir*. É justamente essa capacidade que circunscreve uma fonte inesgotável de ações no mundo, de modo que o corpo vivido habita o espaço enquanto *eu posso* fazer e agir nele. Cumpre ressaltar que, nessa interação, o esquema corporal consiste em um fator estruturante da existência do sujeito no mundo, visto que, para agir, é imprescindível a naturalização da corporeidade no espaço. Em outros termos, o corpo-próprio deve ocupar o fundo para suas próprias ações.

Um dos aspectos fundamentais do corpo vivido, para Merleau-Ponty, é a ênfase do esquema corporal em sua dimensão de “esquecimento” da corporeidade para que o sujeito encarnado possa agir, explorar e viver o mundo. Contudo, o que é evidenciado por Fanon (2020), é que, no caso do sujeito preto, o corpo-próprio é impedido de ser esquecido, uma vez que “[...] no mundo branco o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal” (FANON, 2020, p. 126).

De acordo com Fanon (2020), a experiência do sujeito preto no mundo é interceptada pelo esquema histórico-racial, seguido do esquema epidérmico-racial, os quais antecedem o esquema corporal. Em relação ao primeiro, o esquema histórico-racial institui na existência do sujeito preto “dois sistemas de referência” (FANON, 2020, p.126). De um lado, um passado racial, distorcido e fragmentado, que além de situar o colonizado à margem da história, extrai da memória coletiva a sua participação na construção do mundo. Por outro, o sistema dominante e a história civilizacional, os quais posicionam o sujeito branco como único capaz de contribuir para a evolução do mundo. É possível afirmar, nesse sentido, que a racialização não se limita ao espaço, mas igualmente à dimensão temporal da experiência. Fanon escreve:

O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Os negros, de um dia para o outro, passaram a ter dois sistemas de referência em relação aos quais eram preciso se situar. Sua metafísica, ou, menos pretensiosamente, seus costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidos, pois estavam em contradição com uma civilização que eles desconheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2020, p.125).

Podemos compreender, portanto, que da mesma maneira que o sujeito preto internaliza a história civilizacional branca, igualmente, assimila e naturaliza o seu passado racial estereotipado (FANON, 2020). Nesse processo, os sujeitos pretos se reconhecem e se identificam com elementos distorcidos e fragmentados do passado histórico-racial. O pertencimento racial, então, se estabelece mediante os aspectos generalizados e extraídos de contexto histórico, como reações violentas e raivosas vinculadas aos sujeitos colonizados. Além de fatores que circunscrevem a condição de escravizado do preto como uma história única, excluindo a existência de um período pré-colonial – cumpre mencionar, inclusive, que essa distorção da história dos sujeitos pretos escamoteia não apenas a história da colonização, mas todo um passado de resistência e de glória cultural e política econômica dos povos originários no continente africano. Há, nessa perspectiva, um passado compartilhado racializado, no qual seus efeitos se desdobram na constituição do sujeito preto pós-colonial (AL-SAJI, 2013).

Embora o sujeito preto tome para si a história civilizacional branca, o esquema histórico-racial é evocado pela ótica racista sobre a sua realidade corpórea. Todas as lendas e histórias coloniais tornam-se concretas no espaço corporal do preto ao ser visto pelo branco. Nesse sentido, o corpo preto não somente é circunscrito pelas representações racistas, como também é a própria história racial estereotipada. Podemos evidenciar essa ideia na seguinte passagem:

[...] Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Queria ter chegado lépido e jovial a um mundo que fosse nosso e que juntos construíssemos. Mas eu recusava qualquer tetanização afetiva. Queria ser um humano, nada além de um humano. Alguns me vinculavam aos meus ancestrais, escravizados, linchados; decidi aceitar. Foi por meio do plano universal do intelecto que compreendi este parentesco interno – eu era neto de escravos nos mesmos termos em que o presidente Lebrun o era de camponeses sujeitos à corveia e ao arbítrio. No fundo o alvoroço se dissipou rapidamente. [...] Onde me situar? Ou, se preferirem: onde me enfiar? – Martinicano oriundo das ‘nossas’ velhas colônias [...] (FANON, 2020, p.128).

Cumpre evidenciar, também, que o esquema histórico-racial diz respeito à inscrição na realidade de uma temporalidade, submersa em um passado civilizacional que dissolve os reais acontecimentos que o compõe, não apenas como um elemento de representação intelectual, mas como um hábito adquirido. Ou seja, a dimensão temporal é habitada e vivida pelo sujeito preto. Isso porque a constituição do corpo preto não ocorre

naturalmente na relação com o mundo branco, já que é interceptado pelas histórias coloniais. Conforme descreve Fanon:

Eu havia criado, por baixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos ‘resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo táctil, espacial, cinestésica e visual’, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim milhares de detalhes, anedotas, relatos. Achava que tinha de construir um eu fisiológico, equilibrar o espaço, localizar sensações, e eis que me pediram um suplemento. [...] Eu não aguentava mais, pois já sabia que existiam lendas, histórias e, acima de tudo, *historicidade* [...] (FANON, 2020, p. 127).

Essa conjuntura estabelece um tempo fixado, de modo que a complexidade ontológica do preto é reduzida “a um passado autocontido e em si” (AL-SAJI, 2013, p.6). Constitui-se, nesse contexto, uma dualidade de tempos na experiência vivida do negro, na qual o passado racial é subordinado à temporalidade aberta do branco. Esse processo configura um tempo vivido encerrado, estagnado, na medida em que expressa a impossibilidade de ser interferido ou transformado pelos sujeitos colonizados. Com efeito, a experiência vivida do negro imerso nesse passado corresponde a uma espécie de tempo *a-histórico*, insignificante para constituição do futuro, o *porvir*. Trata-se, nesses termos, de um passado em si mesmo, como uma dimensão do presente. É nesse sentido que as possibilidades do sujeito preto viver o presente são experienciadas em formas racializadas de ser no tempo (AL-SAJI, 2013). Fanon escreve:

Eu era um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha alma e pelos meus ancestrais. Eu percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebetaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo mais: “*Y’ a bom banania*” (FANON, 2020, p. 127).

No que diz respeito ao esquema epidérmico racial, Fanon se refere à interiorização da raça na experiência do sujeito preto. Neste momento, a raça não corresponde apenas a uma construção histórica estereotipada, é, igualmente, algo que passa a se encontrar inerente à corporeidade do preto. Trata-se da raça não ser vivida apenas afastada de seu tempo, mediada somente pelo olhar do branco, mas também experimentada como um componente fixo da existência do preto, de tal forma que se situa emancipada da ótica racista – interiorizada, portanto. Por exemplo, na experiência interferida pelo esquema histórico-racial ainda há, para o preto, a possibilidade de reação de riso ou de abandono (OTO, 2018) ao se deparar com o mundo racista – algo que só pode ocorrer enquanto o

esquema racial ainda não é completamente epidermizado. Conforme podemos evidenciar no seguinte trecho:

‘Olhe, um negro!’ Era um estímulo externo que futucava de passagem. Eu esboçava um sorriso. ‘Olhe, um negro!’ Era verdade, eu me divertia. ‘ Olhe, um negro!’ O círculo pouco a pouco se estreitava. Eu me divertia abertamente. ‘Mamãe, olhe o negro, estou com medo! Medo! Medo!’ E eis que agora eu temido. Queria me divertir com isso até me engasgar, mas isso se havia tornado impossível para mim (FANON, 2020, p. 127).

Segundo a Salamon (2006), em uma análise referente às interseções entre Merleau-Ponty e Fanon, verifica-se, no esquema epidérmico-racial, um desabamento, ou, como chamamos, um “curto-circuito” do esquema corporal do sujeito preto. O curto-circuito ocorre na medida em que o corpo preto, no mundo branco, não tem a possibilidade de permanecer anônimo, uma vez que a ótica branca encadeada no espaço ataca incessantemente o corpo preto, impedindo que o sujeito encarnado “esqueça” de si. Como escreve Fanon:

Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desabou, dando lugar a um esquema epidérmico racial. A partir daí, não se tratava mais de um conhecimento do meu corpo em terceira pessoa, mas em tripla pessoa. A partir daí, em vez de um, deixavam-me dois, três assentos livres no trem. Eu já não me divertia mais. Não encontrava mais nenhuma das coordenadas febris. Eu existia triplamente: ocupava um lugar, ia em direção a outro... e outro – evanescente, hostil, mas não opaco, e sim transparente, ausente-desaparecia.

É possível afirmar, desta feita, que o curto-circuito do esquema corporal do preto constitui-se, na internalização do olhar do branco, tendo em vista que é ela que concebe a distorção da imagem do preto, bem como outorga a sua hipervisibilidade. Com efeito, a experiência vivida do preto não somente se vincula às suas imagens falseadas como também à hipervisibilidade de seu corpo social que se volta para si. Trata-se, nesses termos, do corpo-próprio ser tomado como objeto perceptivo ocupando a centralidade de sua atenção. Como consequência, o sujeito passa a “pensar sobre” os seus gestos corporais, incessantemente, de tal forma que suas ações no espaço são comprometidas. Como exemplifica Fanon em uma de suas passagens:

Ao redor do corpo reina uma atmosfera clara de incertezas. Eu sei que, se quiser fumar, precisarei esticar o braço direito e pegar o maço de cigarros que se encontra na outra ponta da mesa. Os fósforos, por sua vez, estão na gaveta da esquerda, eu precisarei recuar um pouco. E todos esses gestos, eu os faço não por hábito, mas por um conhecimento implícito. Lenta construção do meu eu enquanto corpo interior de um mundo espacial e temporal, parece ser o esquema. Ele não se impõe a mim, é vez disso uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, porque se estabelece uma dialética efetiva entre o meu corpo e mundo (FANON, 2020, p.126)

O efeito desse “curto-circuito” é constituir uma experiência vivida orientada pelo olhar do branco, de modo que, nos termos de Fanon (2020, p.125), “[...] o negro já não precisa ser negro, mas sê-lo diante do branco [...]”. Configura-se, neste contexto, um corpo vivido subordinado ao modo como é percebido e visto pelo branco. Trata-se, mais especificamente, das ações do sujeito preto no espaço, o que ele pode ou não fazer, serem determinadas pela ótica branca. É nesse sentido que no espaço racializado, o “eu posso” do preto é convertido em “eu-não posso” agir e fazer (WEATE, 2021). Cabe enfatizar que quando esse campo de possibilidades é limitado, não há um sentimento de pertencimento ao mundo, mas sim um constante estranhamento de habitar o espaço. O espaço vivido, então, é perturbado na medida em que o esquema corporal em colapso não permite que o sujeito preto se conecte com o mundo.

Segundo Al-Saji (2013), esse estranhamento se relaciona com fato de que o mundo vivido pelo sujeito preto encontra-se integralmente explorado, de tal forma que, tudo já foi previsto e criado pelo branco. No entanto, cabe enfatizar, essa conjuntura não diz respeito apenas às regras de organização do espaço vivido, pelas quais são determinadas pelo grupo dominante, mas, igualmente, às normatizações perceptivas que somente o sujeito branco é apto para agir no mundo. Trata-se, mais especificamente, do “esquema corporal fornecer um sistema de possíveis ações” (AL-SAJI, 2013, p. 7), com os quais somente o branco é capaz de expandi-los. Em contrapartida, o campo de possibilidades para preto, encontra-se encerrado, outorga unicamente a repetição, e nunca algo inédito ou a criação. Como consequência, as ações do sujeito preto não são sentidas como as dele, de modo que se constitui uma sensação de ter chegado “atrasado” para construir o mundo, visto que tudo já foi definido. Conforme afirma Fanon da seguinte maneira:

Tarde demais. Tudo já foi planejado, encontrado, comprovado, explorado. Minhas mãos nervosas nada trouxeram de volta; a jazida se esgotou. Tarde demais! Mas isso eu também quero entender. Faz tempo que há quem se queixe de ter chegado tarde demais e de tudo já ter sido dito, parece existir uma nostalgia do passado (FANON, 2020, p. 135)

Com as possibilidades de existência fixada, o encontro do preto com outro, configura-se um encontro perdido. Não há, nessa perspectiva, coexistência no tempo vivido do preto com qual a reciprocidade possa ser construída (AL-SAJI, 2013, p. 8). Na ausência de correspondência do mundo, há, nos termos de Fanon (2020), não um

sentimento de inferioridade no preto, mas sim “sentimento de inexistência” (p.152).

Conforme podemos evidenciar na seguinte passagem:

Enquanto eu, no paroxismo do vivido e do furor, proclamo isso, ele me lembra de que a minha negritude é apenas um tempo fraco. Em verdade, em verdade vos digo, meus ombros escorregaram da estrutura do mundo, meus pés deixaram de sentir carícias do chão. Sem um passado negro e sem futuro negro, foi-me impossibilitado existir minha negraria. Sem que me tivesse tornado branco, já não era mais propriamente negro, eu era um condenado (FANON, 2020, p. 151).

Em suma, buscamos evidenciar a complexidade da construção da realidade corpórea preta e as suas implicações na interdição da experiência vivida do negro. Este ponto nos permite compreender que Fanon (2020) lança luz, sobretudo, ao corpo preto destacando a sua impossibilidade de habitar a *zona de não-ser* (FANON, 2020, p.22). Por um lado, a convivência com o olhar perturbador do branco, que além de vigiá-lo sistematicamente, o coisifica. Por outro, a epidermização da ótica racista acarreta na visibilidade corpórea de si. Com efeito, o corpo próprio não consegue se naturalizar no espaço, de modo que, o curto circuito do esquema corporal compromete a indicação das coordenadas do mundo. Nesse contexto, emerge uma existência enclausurada que não diz respeito somente a incapacidade de se mover no mundo, mas, igualmente, ao confinamento de ser negro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, interessamo-nos por circunscrever temáticas que, a nosso ver, permitem aprofundar a compreensão da experiência vivida do negro descrita por Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Na primeira parte da dissertação, nos concentramos em um trabalho de contextualização histórica e social, tanto da obra quanto da vida de Fanon. Em relação a aspectos biográficos do autor, essa delimitação nos possibilitou perceber em sua obra certas descrições de seu próprio contexto, como sua experiência com a linguagem atrelada à exclusão racial. Nesse sentido, constatamos um vínculo direto do seu contexto social com a construção de seu pensamento, reforçando o fato de que o colonialismo é analisado e discutido a partir das experiências pessoais de Fanon. Além disso, notamos, em grande medida, a concretude da racialização como um elemento que circunscreveu a própria vida de Fanon. Realizamos, também, um recorte específico sobre as influências epistemológicas de seu pensamento, destacando a conjuntura intelectual francesa pós-guerra na qual Fanon se encontrava inserido. Observamos, principalmente, a importância do movimento anticolonial e marxista na construção de sua teoria, especificamente em temas como o problema da violência. É neste contexto de sequências de manifestos anticoloniais que a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* é publicada.

No que diz respeito à obra, evidenciamos a sua recepção tardia. De modo geral, a nosso ver, essa recepção tardia, especialmente no contexto brasileiro, relaciona-se com a sua própria estrutura social racista. De um lado, de acordo com Gonzalez (2018), no Brasil, o racismo opera em uma lógica de negação de sua existência. Por essa razão, no contexto de pesquisa brasileiro, em grande medida, as questões que envolvem as pautas raciais não são enquadradas como elementos prioritários para o entendimento da realidade social. De outro, ainda segundo Gonzalez (2018), nos setores das ciências sociais e humanas, pouco reconhece e prestigia a produção científica de autores não brancos. É nessa perspectiva que a nossa hipótese relaciona as razões pela qual a obra

Pele Negra, Máscaras Brancas tenha sido traduzida para o português somente 20 anos após a sua publicação. Com base nessas discussões, podemos afirmar que é atualmente que estamos vivenciando a “real” recepção da referida obra no Brasil. Foi possível identificar uma intensa proliferação de debates e vertentes teóricas heterogêneas fundadas a partir do pensamento fanoniano. Reportamo-nos, também, aos usos e apropriações de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, os quais se revelam como um campo de disputa teórica, em que diferentes interpretações de seu pensamento adquirem relevo.

Destacamos, também, os processos históricos concretos da racialização. Constatamos, brevemente, a relação entre os interesses econômicos dos brancos europeus e a inclusão da diferença racial na modernidade. É importante compreender como a supremacia branca foi instituída no imaginário coletivo mediante as estratégias “conscientes” de dominação. Podemos afirmar que a construção da raça e do racismo se relaciona diretamente com demarcações da brancura, ou, como reconhecemos pela literatura contemporânea, da branquitude (BENTO, 2002). Trata-se, mais especificamente, da evidência de que foi a branquitude que instaurou o racismo na sociedade e é ela mesma que o mantém. Nesse sentido, Fanon revela pioneiramente que não é possível compreender os modos como operam o racismo em sua integridade, sem considerar a branquitude, isto é, a ótica racista, nesses processos. Por essa razão, a experiência vivida do negro é descrita a partir de uma análise dos efeitos da perspectiva dominante sobre a constituição do sujeito preto.

Por outro lado, podemos falar da projeção da ótica branca que, ao mesmo tempo em que constrói no imaginário coletivo o modo como os corpos são vistos, representados e percebidos, distribui econômica e espacialmente os sujeitos racializados. A teoria de Fanon demonstra, ainda, a ação do espaço físico na experiência concreta racializada. Deste modo, o filósofo circunscreve dimensões que abarcam tanto o racismo concreto como a distribuição de renda e as propagandas racistas, quanto o racismo simbólico como a linguagem estereotipada do branco para se referir a um negro. Neste sentido, percebemos a onipresença social da superioridade branca, bem como a ausência da figuração positiva do preto no espaço compartilhado.

Exploramos a construção da imagem objetificada do corpo preto, que se estabelece pela projeção da ótica branca. Encontramos, nesse processo, a condição do corpo negro construído em um paradoxo da visibilidade. É importante evidenciar que Fanon descreve um corpo concebido para ser invisibilizado pelo branco, entretanto, o

olhar do branco se instala no corpo preto, constituindo-o como um objeto de observação, de tal forma que o persegue constantemente. Na existência do preto, o paradoxo se instaura na invisibilização ontológica do ser negro, na medida em que constitui a sua “morte” enquanto um sujeito autêntico, ao mesmo tempo em que a hipervisibilidade ôptica se materializa em sua pele, resultando na sua vida como um objeto-espacial.

O paradoxo da visibilidade do corpo preto, como o analisamos, toca a relação de Fanon com a fenomenologia sobre a questão do esquema corporal. Neste campo, o problema lança luz a uma possível abertura para nossos trabalhos. Ela põe em evidência a necessidade de um trabalho sob uma noção como a de “imagem corporal” (GALLAGHER & COLE, 1995, p. 371) que, cumpre mencionar, não é uma categoria formal tanto do pensamento de Merleau-Ponty, como do pensamento de Frantz Fanon. Em termos gerais, a imagem corporal diz respeito ao corpo-próprio ser tomado por si como centro de seu campo perceptível, como ocorre no caso do corpo vivido do preto descrito por Fanon. É possível afirmar, desta feita, que o filósofo descreve a experiência vivida do negro indicando uma sobreposição da imagem corporal em relação ao esquema corporal.

Cabe assinalar que a imagem corporal consiste na compreensão conceitual da realidade corpórea, estabelecendo uma espécie de mapa semântico, indicando a noção visual e representativa do corpo-próprio. Trata-se, mais especificamente, da constituição da forma como imaginamos a nossa aparência, como altura, dimensões corpóreas etc., bem como entendemos o modo como somos vistos e percebidos pelo outro. Esse processo, ademais, integra a atitude emocional em relação ao próprio corpo, na medida em que a percepção de si, desperta sentimentos como amor, raiva, felicidade, insatisfação, etc. (GALLAGHER & COLE, 1995). Em grande medida, a imagem corporal do sujeito é estabelecida na experiência intersubjetiva na tensão social entre “eu” e o “outro”. Constitui-se, nesse encontro, uma relação em que o corpo visto percebe e é percebido, avalia e é avaliado. Vale notar que, na imagem corporal, a realidade corpórea consiste em um objeto com uma fronteira definida entre o sujeito e o mundo. Em outros termos, na imagem corporal, o corpo não se funde com o ambiente circundante.

Como vimos, constata-se, na teoria corporal fanoniana, a constituição do sujeito preto mediada pela sua relação com o mundo branco, isto é, o ambiente racista. Nessa configuração, o que Fanon nos faz notar é que corpo preto enclausurado pelo olhar racista é transmutado em um objeto puro. Trata-se, nesses termos, da experiência intersubjetiva

em que o sujeito se constitui a partir do olhar do outro, em uma relação de reciprocidade, na qual o corpo negro é objetificado de maneira unilateral (ATARIA& TANAKA, 2020). Nesse sentido, o ambiente racista permite que somente o corpo preto seja visto e avaliado pelo branco. É nesse contexto que a imagem corporal do sujeito preto é assimilada pela ótica racista.

Com o olhar do branco internalizado, a experiência do sujeito preto no mundo é circunscrita pela hipervisibilidade social da pele preta convertida na visibilidade corpórea de si. Neste caso, o corpo é tomado como objeto perceptível, de modo que não encontra possibilidades de ser esquecido por si, comprometendo o seu esquema corporal. Ao que nos parece, Fanon (2020) descreve o esquema corporal totalmente capturado pela imagem corporal, não havendo uma relação dinâmica entre ambos, integrando o colapso da experiência vivida do negro. Esse problema da imagem corporal na existência do preto se configura, para nós, como uma abertura que ainda precisa de uma análise minuciosa, algo que pretendemos explorar e desenvolver nos próximos trabalhos

REFERÊNCIAS

AHMED, S. **A phenomenology of whiteness.** *Feminist Theory*, 2007.

AHUMADA, C. **Espacio colonial y aesthesis soberana:** praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon. *Pléyade revista de humanidades y ciencias sociales*, 2017.

AL-SAJI, A. **A phenomenology of hesitation:** interrupting racializing habits of seeing. In: E. S. Lee (ed.). *Living alterities: phenomenology, embodiment, and race* (pp. 133-172). Suny Press, 2014.

AL-SAJI, A. **Frantz Fanon:** *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, ed. Thomas Szanto and Hilge Landweer. (London and New York: Routledge, 2020), pp. 207–214, 2020.

AL-SAJI, A. **Too late:** Racialized time and the closure of the past. *Insights*, 6(5), 1–13, 2013.

ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** *Letramento*, 2018.

ATARIA, Y & TANAKA, S. **When Body Image Takes over the Body Schema:** The Case of Frantz Fanon, 2020.

BHABHA, H. **The Location of Culture.** London / New York: Routledge. 1994.

BENTO, C. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras)* Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CARVALHO, M. **O desembarque nas praias:** o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. *REVISTA DE HISTÓRIA SÃO PAULO*, 2012.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo.** São Paulo: Veneta, 2020. (Original publicado em 1956)

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre el colonialismo.** Madrid, 2006.

CHERKI, A. **Frantz Fanon – A Portrait.** Paris: Le Seuil, 2011.

DURÃO, G. **Frantz Fanon, um escritor múltiplo:** trajetória intelectual, formação cultural e movimentação política. Gustavo de Andrade Durão Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – RJ), 2016.

- DOMINGUES, Petrônio. **Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica.** Mediações: Revista de Ciências Sociais, Londrina, v.10, n.1, 2005.
- DO NASCIMENTO, R. **Frantz Fanon no Brasil: uma releitura da sua recepção pelo Pensamento Negro Feminista.** Revista Ártemis, 2019.
- FAUSTINO, D. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro I - 1. ed.** - São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018a.
- FAUSTINO, D. **Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo.** SER Social, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148-163, jan.-jun./2018b.
- FAUSTINO, D. **Por que Fanon, por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil.** São Carlos, SP. Tese de Doutorado. Universidade Federal de São Carlos, 252 p, 2015.
- FAUSTINO, D.M. **Posfácio.** In *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo. UBU, 2020
- FANON F. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos.** 1 ed- São Paulo: UBU, 2020a.
- FANON F. **Escritos Políticos.** 1 ed- São Paulo: biotempo, 2021.
- FANON, F. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: UFJF, 2006.
- FANON F. **O olho se afoga/Mãos Pararelas: teatro filosófico.** Editora Selo, 2020b.
- FANON, F. **Le syndrome nord-africain.** *Esprit* Nouvelle Série, N. 187 (2), FÉVRIER 1952, pp. 237-248 (12 pages), 2018a.
- FANON, F. **Racismo e cultura.** In: Primeiro Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, em setembro de 1956. Publicado no número especial de *Présence Africaine*, de junho-novembro de 1956. *Convergência Crítica*, UFF, n. 13 (2018b).
- FANON, F. **Peau noire, masques blancs.** Paris. Éditions du Seuil, 1952
- FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Salvador: EdUfba, 2008.
- FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** São Paulo. UBU, 2020c.
- FANON F. **Por uma revolução africana: textos políticos.** Rio de Janeiro, Zahar, 2021.
- GALLAGHER, S & COLE, J. **Body schema and body image in a deafferented subject.** *Journal of Mind and Behavior*, 1995.
- GEISMAR, P. **Fanon.** Buenos Aires. Granica Editor, 1972.
- GORDON, L. **Prefácio.** In: FANON, F. *Pele negra, máscaras, brancas.* Salvador: EdUfba, 2008.
- GORDON, L. **What Fanon Said: a philosophical introduction to his life and thought.** Fordham University Press Publication, 2015.

HALL, S. **The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why now? Why black skin, white masks?** In: READ, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts, 1996.

HALL, S. **The work of representation**. In: HALL, Stuart (Org.). *Representation: cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HEGEL, G. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2013. (Original publicado em 1807).

JEANSON, F. Préface et Postface. In: *Peau noire, masques blancs*. Paris: [Colléction : La condition humaine] . 2. Ed. Éditions du seuil, 1965

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019

KHALFA, J. **Fanon, revolutionary psychiatrist**. In J. Khalfa & R. J. C. Young (Eds.), *Alienation & freedom* (pp. 167–202). London: Bloomsbury, 2018.

KHALFA, J. **My body, this skin, this fire: Fanon on flesh**. *Wasafiri*, 20(44), 42–50, 2014.

LAURENTI, C. **Metodologia de pesquisa conceitual em Psicologia** In: LAURENTI, C;

LOPES, C. & ARAÚJO, S. (orgs): **Pesquisa teórica em Psicologia: aspectos filosóficos e metodológicos**. São Paulo: Hogrefe, 2016, pp. 41-69.

LAURENTI, C.; LOPES, C.E. ; ARAÚJO, S. **Pesquisa teórica em Psicologia: aspectos filosóficos e metodológicos**. São Paulo: Hogrefe, 2016.

MACEY, D. **Frantz Fanon: A Life**. London: Grama Books, 2000.

Marx, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004 (Original publicado em 1932).

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona. 2018

MBEMBE, A . **A universalidade de Frantz Fanon**. Centro de estudos compararistas, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **Humanismo e Terror: sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968. (original publicado em 1947)

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2ª edição. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Editora Martins Fontes, 1999.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016. (Original publicado: 1978)

OLIVEIRA, R. As muitas lembranças da ladeira. São Paulo, 2018. Disponível em < <https://www.saopaulo.sp.leg.br/apartes/obelisco-ladeira-da-memoria-sp/>> acessado dia 1/11/2022.

ORTIZ, R. **Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual**. Contemporânea, 2014.

OTO, A. **Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales**: algunas razones para seguir leyendo a Fanon. *Worlds & Knowledges Otherwise*, Durham, v. 1, n. 3, 2006.

OTO, A. **A propósito de Frantz Fanon**: cuerpos coloniales y representacional. *Pléyade revista de humanidades y ciencias sociales*, 2017.

OTO, A. **Aimé Césaire y Frantz Fanon**: Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Colombia. núm. 15, julio-diciembre, 2011, pp. 149-169.

OTO, A. **Frantz Fanon**: política y poética dei sujeto poscolonial. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2003.

REIS, R. **Négritude em dois tempos**: emergência e instituição de um movimento (1931-1956). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

REIS, R. **Négritude em questão**: das multiplicidades e conceitualizações do movimento por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956). *Temporalidades*, Belo Horizonte, 2012.

SAID, E. **Orientalism**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

SALAMON, G. 2006. **The Place Where Life Hides Away**: Merleau-Ponty, Fanon, and the Location of Bodily Being". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 17 (2): 96-112.

SARTRE, J. **O ser e o nada**. 13ª Edição. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. (Original publicado: 1943).

SCHUCMAN L. **Sim, nós somos racistas**: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83-94. São Paulo: USP, 2014.

SEYFERTH G. **A invenção da raça e do poder discriminatório dos estereótipos**. Comunicação apresentada na mesa redonda "Racismo e Identidade Social", 45ª Reunião Anual da SBPC, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 11a 16-7-93. Museu Nacional, UFRJ, 1995.

SILVIA, Mário. **Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980**. *Estudos Históricos*, 2013.

SILVIA, R. A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina. *Revista Entreletra*, 2020.

SRIVASTAVA, N. **Frantz Fanon in Italy**. *Interventions*, 2014

SOUZA, N. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1983.

TOSQUELLES F. **Frantz Fanon et la psychothérapie institutionnelle**, *Sud/Nord*, 2001/1 (no 14), p. 167-174. DOI : 10.3917/sn.014.0167. URL : <https://www.cairn.info/revue-sud-nord-2001-1-page-167.htm>, acessado em 30/05/2022.

UNESCO. Declaração das Raças da UNESCO. 18 de julho de 1950. IN: http://www.achegas.net/numero/nove/decla_racas_09.htm Página da Internet consultada , acessado em 10/04/2022

WAGLEY, C. **Introduction.** In *Race and Class in Rural Brazil* C. Wagley, org.. Paris: UNESCO, 1952.

WEATE, J. **Fanon, Merleau-Ponty and the difference of phenomenology.** In: *Fanon, Phenomenology, and Psychology*, 2021.

WYNTER, S. **Towards the Sociogenic Principle:** Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black. In: *Collection of Essays National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration*. University of Minnesota Press: 1999.