





Raça, corpo e existência: uma leitura pós-colonial em Fanon

Race, body and existence: a post-colonial reading in Fanon

Rafael Borges da Silva Vitorio ¹

Resumo: No presente artigo, descrevemos a análise de Frantz Fanon no clássico *Pele negra, máscaras brancas* sobre a posição psicoexistencial do negro, sua relação com o corpo, a subjetividade, o ser Outro e o mundo nos campos da cultura, da sociedade e das ciências. Apresentamos, em uma perspectiva pós-colonial, como a existência do sujeito negro se reflete, a partir da crítica de Fanon, nos conceitos estabelecidos pelo Ocidente na Modernidade, como a representação do negro mistificado e as bases epistemológicas que reforçam estereótipos destinados a ele.

Palavras-chave: Fanon; Negro; Pós-Colonial; Representação; Corpo.

Abstract: In this article we describe Fanon's analysis in the classical *Black skin, white masks* about the psycho-existential position of black people, their relationship with their body, subjectivity, be Other one and the world in the regarding to of culture, society and sciences. We present a postcolonial perspective about how the existence of black people is reflected here, based on Fanon's critique about concepts established by the West in Modernity, such as the representation of the mystified black person and the epistemological basis that reinforce stereotypes intended for this individual.

Keywords: Fanon; Black; Postcolonial; Representation; Body.

Introdução

Os estudos culturais ou pós-coloniais têm por base uma perspectiva pós-estruturalista, o que têm levado alguns autores a retomarem o estudo sobre o colonialismo como *discurso* ou *paradigma* na sociedade moderna, sendo esta promotora de experiências racializadas. Autores pós-coloniais, com

Stuart Hall (2009) e Kwame Anthony Appiah (1997), reivindicam em Fanon uma ruptura com a noção hegeliana de identidade, partindo do argumento de que persiste uma interdição ontológica que leva o sujeito negro a não se reconhecer numa ideia essencialista de homem. Do presente artigo, destacamos um Fanon que não fala de uma concensão de mundo

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Bahia. Pesquisa na área de filosofia e teoria social: gênero, questões etnoraciais, colonialismo e pós-colonialismo. E-mail: rafaelvitorio@gmail.com.

cultural, social, psicológica em suas instâncias, e de todas as questões que influem sobre a consciência do sujeito racializado. Este sujeito tende a branquear ou desaparecer, não sendo dada nem a opção de adentrar numa relação dialética, como teoriza Hegel. A *dialética do senhor e do escravo* é a alegoria do problema do reconhecimento e o que fundamenta a ética do Eu e do Outro na ontologia hegeliana. O reconhecimento é o que propicia a certeza de si-mesmo, a expansão na consciência de si universal, numa relação com o Outro. E o que Hegel busca explicar nessa conceituação é que cada consciência de si procura o absoluto (cf. FANON, 2008, p. 181). O que defendemos ao longo do texto, por base de uma crítica pós-colonial em Fanon, é que o sujeito racializado, reduzido a um corpo, é interdito de uma ontologia, isto é, impossibilitado de chegar a uma consciência de si, do seu desejo e da sua realização existencial.

Pele negra, máscaras brancas é a obra inaugural do pensamento fanoniano; nela, o filósofo analisa os engendramentos da situação de países colonizados com enfoque nos povos racializados, sujeitos a uma política de ordem racista e segregacionista. O discurso colonial assujeita esses povos, criando em suas subjetividades um complexo psicoexistencial que os distanciam do ideal de humano. O artigo busca delinear os meios pelos quais o colonialismo sustenta e forma esses tais complexos, mostrando argumentos de Fanon, e de alguns de seus comentadores, sobre a questão da existência e subjetividade de pessoas negras (o negro como *não-ser*), da noção de raça (o mito negro) e da corporeidade

negra, com base na representação que o sistema colonialista impõe sobre ela.

As primeiras palavras de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, ressoam o problema do desejo enquanto realização da existência humana: *O que quer o homem? O que quer o homem negro?* Admitindo que, diante da sociedade, o negro ainda não é um homem, dele não se espera desejo, vontade, humanidade. “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada” (ibid., p. 26). O que Fanon admite, por meio da sua explanação sobre a filosofia hegeliana, é que é a partir do desejo que o homem é considerado e realizado. Reconhecido como existência, ultrapassa o limite do aqui-agora, da sua imediaticidade, do enclausuramento à sua reificação, objetificação. O homem é para além e para outra coisa (cf. ibid., p. 181).

Baseado na ideia de que o homem, obrigado a projetar a si e ao mundo muitas vezes, devido as dispersões e confusões que são próprias da antinomia que lhe é inerente, Fanon evidencia que ainda assim a consciência humana busca harmonia e afeto. Mesmo diante desta premissa, assevera que, do homem negro nada se espera, a não ser que seja um homem negro, que nem pode ser ele mesmo em suas possibilidades de existência. Animalizado, inferiorizado, subordinado e complexado através de alcunhas e imagens que definem o sujeito racializado. O desvio existencial do negro foi criado e imposto pela civilização e cultura brancas, o que fez o negro buscar outros sistemas de referências. Eles, porém, ampliaram ainda mais a sensação de vazio e desvio. Fanon

não hesita em demonstrar a criação de um sistema de figuras, personas, alegorias do cinema, de jornais, livros, rótulos, cartazes publicitários que reforçam estereótipos e alimentam o imaginário popular com a desmoralização do negro, com idealizações alienantes e mistificadoras deste sujeito. O negro aparece não só como objeto, mas como “um objeto em meio a outros objetos” (ibid., p. 103).

O negro lança sobre si um olhar, de acordo com Fanon, carregado de objetificação para chegar a um conhecimento de si. Descobre sua negridão, suas características étnicas e, pelo discurso colonial alienante, pela linguagem colonialista, novamente sua existência é subordinada a suas referências. Aprisionado pelo branco, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, o negro distancia-se para longe de si, do seu estar-aqui, da sua corporeidade presente no espaço-tempo, constituindo-se como objeto e não como sujeito. O negro não desejava tal reconsideração, tal esquematização. Ele quer ser homem em meio a outros homens, e não objeto em meio a outros objetos. Quer edificar o mundo conjuntamente, ser um ser de ação, social, relacional, afetivo.

A construção do negro como um negro bom é aquela que obedece ao senhor

branco, já o negro mal, como o que se encoleriza contra o senhor branco: “do negro exige-se que seja um bom preto” (ibid., p. 47). A representação do mal, do Diabo, do selvagem, do antropofágico ou primitivo é sempre figurada por arquétipos do negro ou do indígena²; ao tentar fugir de tais estereótipos, o sujeito negro procura adotar subjetivamente uma atitude de branco ou identificar-se com a figura do branco. Supomos esta adoção subjetiva de uma consciência fabricada pelo branco ao apontar que, por vezes, o negro reivindica ao lugar do *colonizador*, como aponta Fanon ao expor um comportamento alienado dos que voltam ao seu país natal (a colônia). Para que o “bom preto” permaneça inerte ao lugar que lhe foi “compensado”, é preciso que ele possua um sorriso *y’a bon banania*,³ ou que seja a fiel cópia das representações exageradas de *black face* dos artistas americanos: às vezes, malandro, ameaçador, outras, orgulhoso, feio. Análogo a essas prescrições contemporâneas a Fanon, percebemos que não só homens, mas também mulheres negras e racializadas são enclausuradas a representações depreciativas. É preciso que a mulher negra seja representada como a “*nega maluca*” bem como na música de Evaldo Ruy e Fernando Lobo de 1950, ou que seja a tentadora, fácil, hipersexual, raivosa,

² A expressão aqui utilizada, também presente em Fanon, corresponde à categoria dos nativos das colônias.

³ Reproduzimos aqui a nota do tradutor Renato Silveira (In: FANON, 2008, p. 47) para explicar o sentido da expressão: “A expressão *y’a bon banania* remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 pelo pintor De Andreis, para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada ‘por estômagos delicados’ no café da manhã. O produto era caracterizado pela figura de um *tirailleur sénégalais* (soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo), com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial. O ‘*riso banania*’ foi denunciado pelo senegalês Léopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema ‘Hóstias negras’, por ser um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante. Em 1957, o publicitário Hervé Morvan criou uma versão mais gráfica, mais modernizada, do ‘*sorriso banania*’, permanecendo sua estilização em uso nas caixas do produto até o início da década de 1980”.

perigosa; ou a boa mãe negra, a mãe de todos, empregada de todos e criança de todos.⁴ A linguagem e a cultura ocidental colonizadora são determinantes no processo de alienação das imagens criadas sobre o negro, a intenção dessas representações é o aprisionamento do sujeito a essas imagens, vítima eterna de uma essência, de um fenômeno, um *aparecer* pelo qual não é responsável. Tudo o que foge aos fenômenos preestabelecidos ou às *máscaras brancas* de um sujeito negro é perigoso ao discurso colonialista.

O negro como não-ser: uma interdição ontológica

Como o negro reage ao aprisionamento às imagens criadas pelo colonizador? Segundo Fanon, o negro, desejando descobrir o sentido de si e das coisas, processo existencial comum do homem, se descobre objeto e entrega sua objetividade ao outro (branco). Esta “entrega” opera quando a existência negra, alienada e irrefletida, sofre uma redução do seu corpo a uma aparência ou signo fixados pela linguagem do colonizador. O enclausuramento em uma objetividade condiz com a interdição do negro ao domínio do desejo e da sua própria subjetividade, sendo ele fixado somente nas condições de possibilidades (do real, da linguagem e do conhecimento) do mundo branco.

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo

subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (Ibid., p. 103).

O filósofo descreve o enclausuramento do negro como um processo de fixação do olhar, da objetividade, do desejo do outro: o branco. A fixação, a imposição esmagadora, reduz o sujeito a nada, a um não-ser. O negro acaba por se ver pelo reflexo do outro. Mesmo que exista o momento do “ser para-o-outro” do qual fala Hegel, “qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (ibid., p. 103). O sistema colonial é narcísico, produz um colonizado para ser semelhante ao colonizador, ao mesmo tempo que o interdita de ser como o colonizador. A cosmovisão do homem branco, imposta sobre subjetividades negras colonizadas, impede o acesso destas à sua própria condição de sujeito e proíbe qualquer explicação ontológica:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. [...] Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em

⁴ A feminista negra Carla Akotirene, aborda a denúncia que fez a pensadora e abolicionista afro-americana Sojourner Truth sobre a infantilização da mulher negra: “Eu quero que você considere que sou uma criança de alguém e, eu tenho idade suficiente para ser mãe de todo mundo aqui” (AKOTIRENE, 2018, p. 21).

contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (Ibid., p. 103).

Conforme aponta Fanon, o negro, sendo colocado de frente a um sistema de referência que não era o seu, precisou abolir ao seu próprio sistema: a sua cosmovisão, os seus entendimentos sobre o mundo, sua cultura, suas crenças e modos de existir, de viver. O que entra em disputa, diante das condições de possibilidade de existência do sujeito negro e do racismo colonial, é que a interdição do negro ao seu sistema de referência e a sua impossibilidade ontológica de entrar no sistema do branco, o coloca na condição de *não-ser*. A denúncia de Fanon é que a racionalidade, o humanismo e o antropocentrismo ocidental não eliminaram o problema do preconceito, da distinção entre raças e da animalização do homem negro. Como exemplo, as ciências na Modernidade, com a biologização de corpos não brancos e não masculinos relacionada com as teorias da degeneração e os estudos antropológicos de povos nativos das colônias no século XIX, tentaram a todo custo comprovar a diferença entre as raças, acabando por inferiorizar os sujeitos racializados à animalidade, reduzindo ou excluindo sua humanidade

Achille Mbembe, influenciado por Fanon em seus estudos sobre a questão de raça, da invenção do negro pelo branco, propõe na *Crítica da razão negra* que o significado fundamental de raça sempre foi existencial. Os nomes *negro* e *raça* carregam em si o mesmo signo e

centralizam o discurso euro-americano sobre o homem. Ambas categorias disseminam ideias acerca do animal-homem: seja para justificar instintos inferiores ou para uma transfiguração do mundo — mundo salvo pelo mítico negro africano, pela sua conexão com a natureza e suas complexidades místicas. Entretanto, Mbembe acusa que todos os pensamentos acerca do *negro* foram construídos para uma dominação racial, para fazê-lo mero espectador, observando externamente como funcionam, ou devem funcionar, seus corpos e suas vidas. O produto negro, inventado pelas ciências biológicas e do homem, pelo sistema colonial escravagista e pelas tecnologias do capitalismo constituem o negro como produto de uma máquina social (cf. MBEMBE, 2017, p. 19). Assim como o negro é inventado pelo branco, o branco é fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar, fantasia ou ficção disseminada e reproduzida por dispositivos. A função destes dispositivos é transformar tal fantasia em crença, simultaneamente dogma e senso comum: “o próprio Fanon dizia, aliás, a propósito de ambas as figuras, que o Negro não existe mais do que o Branco” (ibid., p. 84). Ao especificar o modo que opera a ordem colonial, Mbembe entrecruza o que Fanon diz sobre a colonização — uma *ordem desordeira*, onde a violência se manifesta na sua forma mais pura⁵ — ao afirmar que “sua manutenção provém de modos de exercício de poder cujas funções passam por fabricar raças, no sentido literal, classificando-as, e estabelecendo as neces-

⁵ Assim Fanon descreve a situação colonial de desordem absoluta e tensão constante ao colonizado: “O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. Ele é violência em estado natural, e só pode se inclinar diante de uma violência maior” (FANON, 2005, p. 78).

sárias hierarquias entre si” (ibid., p. 104). A raça atua como princípio do corpo político, onde impera a dominação e a soberania de uma raça sobre a outra, onde a força é a lei e a lei é a força. Sem dúvida, Mbembe encontra em Fanon uma leitura crucial, tanto para compreender a política de violência colonial como para elucidar o lugar ausente do sujeito negro nas construções ontológicas do Ocidente. Entendemos que a noção de raça foi supracitada pela Modernidade, para inscrever o negro nas relações de interdição, exclusão, enclausuramento e destruição, produzindo um *não-ser*.

O branco, visto pela ótica de humano universal, se apossou da existência, excluindo tudo o que é outro. O negro, reificado e animalizado, em sua existência negada se torna a representação do Outro indesejável. Fanon assume que “sempre haverá um mundo — branco — entre vocês e nós” (FANON, 2008, p. 113), fazendo com que o negro não possua o mesmo estatuto de sujeito do branco. Alienado pelo sistema de referências do colonialismo, o negro se encontra numa zona de não-ser. Ao identificar em seu texto o problema do desejo, Fanon demonstra que, por causa da estrutura da matriz colonial, o *ser do negro* é posto de lado inviabilizando o seu desejo, os seus sonhos, as suas fantasias. Justamente o que faz o homem ser diferente de outras espécies, deixa-se de lado a existência do negro: o que ele *quer*, o que ele *anseia*, o que ele *pensa*. Ao negro não se dá a possibilidade de ser negro, mas sê-lo somente diante do branco — numa relação

dominado-dominador, coisa-proprietário — não existe autonomia ou particularidade, é uma relação puramente codependente. Tudo o que situava o negro em sua existência foi abolido e foi-lhe imposta outra *Weltanschauung*⁶ (cf. FANON, 2008, p. 103).

O mito negro como construção do não-ser

O sistema colonial, embasado pela estrutura racista, alimenta a construção de arquétipos sobre os negros que alienam suas subjetividades e corporeidades. Para Fanon, é necessário e tardio alcançar a destruição dos mitos criados sobre o negro. O negro na sociedade, precisa não ser negro, ele não pode errar, não pode ser imperfeito. A ele, designadamente é obrigatório alcançar uma espécie de “perfeição além-humana” para chegar a ser um pouco reconhecido como humano: o negro não pode ser negro. Ele deve estar além do humano para negar sua negritão (cf. FANON, 2008, p. 123). A teórica pós-colonial Grada Kilomba relata a experiência do racismo e como ele prejudica a condição de existência humana do sujeito negro:

O racismo nos coloca fora da condição humana e isso é muito violento. E muitas vezes nós achamos que alcançar essa humanidade se dá através da idealização. Se o racismo diz que eu não sei, eu vou dizer que sei ainda mais. E para mim é muito importante desmistificar isso. Eu quero ser eu, não quero ser idealizada e nem inferiorizada. E eu, assim como todas as pessoas, quero dizer que há dias em que sei, e dias em que não sei. Às vezes eu

⁶“Weltanschauung” significa visão de mundo ou cosmovisão, é uma concepção universal, intuitiva ou pré-teórica de como um indivíduo ou uma comunidade pressupõe o mundo, a vida em seu sentido mais geral.

choro e às vezes eu rio, às vezes eu quero e às vezes eu não quero. Quero ter essa liberdade humana de ser eu. (KILOMBA; RIBEIRO, 2016).

O negro não deve ser ele e lhe é imposto aquilo que se espera dele: “Repito, eu estava murado: nem minhas atitudes polidas, nem meus conhecimentos literários, nem meu domínio da teoria dos quanta obtinham indulto” (FANON, 2008, p. 109). O racismo impossibilita o negro de existir plenamente, de encontrar o sentido da sua vida, descer aos seus verdadeiros infernos, ou seja, de viver os conflitos existenciais, próprios do sujeito. O sociólogo Deividson Faustino evidencia a principal intenção do processo de racialização do mundo:

A racialização do mundo contemporâneo implica, para Fanon, não o surgimento de mais um conflito existencial – ou discriminação ou preconceito –, mas a impossibilidade, para os povos racializados, de viver plenamente os conflitos existenciais que nos fazem humanos. (FAUSTINO, 2015, p. 60).

Trazendo uma outra perspectiva teórica, a psicanalista Neusa Santos Sousa permiti-nos compreender este processo de apagamento da subjetividade negra em detrimento da construção ideológica de um “mito negro”. As representações do negro são baseadas em acidentes, sejam biológicos, sociais, históricos, psicológicos, mas elevadas à categoria de essência, para homogeneizar e enquadrar o ser do negro:

Quando a natureza toma o lugar da história, quando a contingência se transforma em eternidade e, por um “milagre econômico”, a “simplicidade das essências” suprime a incômoda e necessária compreensão das relações sociais, o mito se instaura, inaugurando um tempo e um espaço feitos de tanta

clareza quanto ilusão. Clareza, ilusão e verossimilhança que são frutos de um poder constitutivo do próprio mito: o de dissolver, simbolicamente, as contradições que existem em seu redor. (SOUSA, 1983, p. 25).

Neusa Sousa traz uma importante contribuição nas teorias sobre a subjetividade e identidade negra no Brasil. Leitora de Fanon, pôde observar o quanto as relações sociais e coloniais racistas sustentam o mito do negro para suprimir as diferenças e contradições existentes no sujeito. Na esteira de Fanon, ela faz uma crítica da concepção de sujeito branco apenas enquanto como homem, enquanto o negro está enclausurado em ser um homem negro; de um negro se espera apenas a “conduta” de negro – para dizer mais uma vez. De forma paradoxal, ao negro é dada uma cobrança muito maior. O que se espera dele é a ação voltada a uma mistificação do seu ser, ao mesmo tempo que lhe exigem não ser esse ser mistificado. O que lhe sobra? Para Fanon, o negro nem sequer ainda é considerado um homem: “mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem” (FANON, 2008, p. 25). Eis a questão!

Ao negro é imposto corresponder à expectativa do mundo do branco. Transformado em coisa: “O preto é um brinquedo nas mãos do branco; então, para romper este círculo infernal, ele explode” (ibid., p. 126). Romper este círculo infernal é urgente, mas a consequência deste rompimento é a angústia em descobrir o sentido do seu existir. Pois, a existência negra é vasta, ampla, mas desejam castrá-la, amputá-la:

Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita. Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos... ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar. (Ibid., p. 126).

O objetivo de Fanon com sua escrita não é provar a igualdade ou dignidade do negro em comparação ao branco, muito menos provar a humanidade do mesmo, pois o negro sabe que não é um animal. Anseia por libertar o negro do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial. Pois, ao negro, resta o querer ser branco, para alcançar a condição de humano que tanto lhe negaram e que o branco reserva para si e seus semelhantes, apenas deixando para o negro as imagens e a linguagem que lhe impuseram.

Fanon alerta que o negro precisa livrar-se das sombras que escondem a sua existência. Ao tentar exprimir a existência, ele não encontra senão a inexistência. O negro é condenado a não ser nem branco e nem negro em essência, mas puramente um enclausurado.

Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável. (Ibid., p. 125).

O que o negro sente é o próprio sentimento da inexistência, e para existir na sociedade, precisa alcançar o branco. A filósofa e feminista negra Sueli Carneiro

explica bem esse processo em *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*, mostrando que, na construção do modelo de humanidade, o ser branco se faz a partir da negação de uma alteridade racializada, por meio do dispositivo de racialidade / biopoder, subordinando racialmente as produções sociais, culturais, de vitalismo e mortandade, produzindo discursos e práticas de saber e de poder. A normatividade, o comportamento socialmente aceito, é estruturado pelo modelo social branco cisheteropatriarcal, visto como universal. Sueli Carneiro, ao comentar a obra de Fanon, demonstra o processo de assujeitamento racial que o modelo branco constrói, como ideal de ego, na psique do negro, enquanto relação opressor/oprimido:

No caso da racialidade negra em que o corpo negro é em si mesmo, na sua existência, uma transgressão no âmbito de um ideal de ego de uma sociedade que se deseja branca, civilizada nos parâmetros da cultura ocidental e herdeira de seus códigos prescritivos no plano moral os ajustes que são impostos aos corpos negros constituem um código prescritivo cujo tipo ideal seria o negro de alma branca, ou seja, um negro ajustado, governado por um alter ego branco. Inegavelmente que em toda situação de sujeição o opressor é parte constitutiva da psicologia do oprimido, fato exaustivamente estudado e demonstrado por Frantz Fanon cujo título de um de seus livros é auto-explicativo sobre esse tema: *Pele negra, máscaras brancas*. (CARNEIRO, 2005, p. 302).

O negro deve ser libertado do dilema: branquear ou desaparecer. O corpo negro aparece como signo, símbolo ou expressão do que não é ou do que não se deve ser. Conforme Fanon (2008, p. 95),

o negro “deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir”. E é a partir dessa perspectiva que o compreendemos não somente como um autor fundamental ao pós-colonialismo, mas também, a uma filosofia existencialista negra, ou melhor, que não deixe o negro ausente em sua ontologia. Dialogando estreitamente com o existencialismo francês de sua época, Fanon demonstra que a vida humana é constituída de conflitos, contradições e dilemas, e são essas as vias que possibilitam uma ampliação da nossa consciência, das nossas escolhas: descer aos *verdadeiros infernos* e assumir a responsabilidade pela nossa existência e dos outros. Segundo o filósofo, modos possíveis que o sujeito negro pode chegar a uma consciência de si e dos outros (cf. FAUSTINO, 2015, p. 59). Existir para Fanon é ser capaz de escolher a sua própria ação diante das estruturas sociais e dos conflitos subjetivos.

A corporeidade negra

O olhar do branco traz ao negro um peso inusitado de opressão, exatamente porque apenas o mundo branco assume-se como verdadeiro. Por ser “muito corpo”, o negro encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal, ele vê seu corpo como estranho a si, olha a si mesmo em terceira pessoa, como um corpo que não é o seu, por não ser considerado “verdadeiramente humano”:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira

pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas [...] lenta construção de meu eu enquanto corpo, no seio de um mundo espacial e temporal, tal parece ser o esquema. Este não se impõe a mim, é mais uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, pois entre meu corpo e o mundo se estabelece uma dialética efetiva. (FANON, 2008, p. 104).

O negro e o mundo, o negro e o branco, efetiva dialética na qual a existência negra nem sequer é visibilizada como humana. Ser preto nesse esquema-histórico-racial corporal tem como peso o fato de ser preto, a maldição de suportar ser estranho a este mundo branco. Para analisar a linguagem do sistema colonial, Fanon utilizou de elementos da construção que o branco fez do negro, não como um Outro Eu na perspectiva ontológica, mas como suplemento de si mesmo:

Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos “resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual”, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos. Eu acreditava estar construindo um eu fisiológico, equilibrando o espaço, localizando as sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento. (Ibid., p. 105).

Desmorona assim, no sistema colonial, um esquema corporal cedendo lugar a um esquema epidérmico racial, levando o negro a não se ver mais em terceira, mas em tripla pessoa, “ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais” (ibid., p. 105). A busca pelo sentido de vida, do seu corpo revelado à consciência, não é vivida em plenitude exatamente porque o negro não reconhece seu próprio corpo no mundo branco.

Segundo Faustino (2015, p. 26), Fanon afirmava que: “O corpo é o homem, e o homem, seu corpo, mas esse corpo, quando negado pelas adversidades coloniais, se torna uma presença negada, um ente que nem homem ou mulher chega a ser”. Fanon demonstra que, por isso, o homem negro é, dentro da sociedade colonial, negado como humano por ser muito corpo e afirmado como coisa, instrumento, animal. O macho preto, masculinizado, instrumentalizado em seu órgão genital, dessemelhante do branco, tem seu instrumento fálico reduzido a ideia de força, virilidade e esses discursos procuram legitimar a escravização, o trabalho forçado, pesado, destinado a homens negros. Assim como a própria construção hegemônica de masculinidade, prejudicial e tóxica à existência do homem negro:

Busca-se reconhecer que os “padrões hegemônicos de masculinidade” apresentam cobranças e expectativas de gênero que, se por um lado possibilitam o exercício de poder sobre as mulheres – bem como sobre outros homens na intersecção com outras contradições sociais e opressões – também alienam os homens (negros) de sua própria humanidade, fechando-os para tudo que for arbitrariamente eleito como próprio do universo feminino, empobrecendo drasticamente a sua socialização. (Ibid., p. 77).

O homem negro é atingido em sua corporeidade, fixado no seu genital, representado como perigo biológico. O racismo, segundo Fanon, em sua complexidade, não se limita a uma hierarquia de raças, mas, sobretudo, na fixação de atributos biológicos que reforcem estereótipos raciais. Fixar o negro em seu exterior é um mecanismo

fundamental do sistema colonialista, exatamente por desassociar o sujeito negro da concepção de sujeito pensante, racional, tal qual foi construída a partir da ideia de homem enquanto detentor da razão.

O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual. O pensador de Rodin em ereção, eis uma imagem que chocaria. Não se pode, decentemente, “banciar o durão” toda hora. O preto representa o perigo biológico. O judeu, o perigo intelectual. (FANON, 2008, p. 143).

Ainda que Fanon não cite as mulheres dentro desta noção de corporeidade no esquema epidérmico racial, ainda assim podemos analisar como esses discursos também são utilizados para a mesma animalização, hipersexualização e objetificação destinada a elas. Isso tudo representa como as sociedades coloniais se alimentaram da ideia de que a estrutura corporal da mulher e do homem negro é diferente da do sujeito branco. Uma ideia que, estruturada, levou à concepção do preto ser apenas corpo, corpo não dotado de razão, alma e humanidade. A objetificação e animalização do negro se caracterizam pela anormalização da sua corporeidade:

O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste “diferente”, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos. (Ibid., p. 147).

O corpo negro: colonizado, incivilizado, aculturado, subjetivamente e objetivamente alienado, não passa de um corpo negro: “Meu corpo era devolvido

desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno” (ibid., p. 106). Sua participação no mundo foi rejeitada, amputaram seu entusiasmo. Exigiam seu confinamento, seu encolhimento. A feiura, a maldade, a animalidade, associada ao negro são internalizadas em sua consciência. Em um dado momento o negro decide entrar na luta, reconhece a raiva, o fogo que estava morto e reacendeu. Desde que viu ser impossível livrar-se de um pretenso “complexo inato”, que de fato é um complexo construído socialmente e imposto sobre ele, decide afirmar-se como negro. Na impossibilidade de reconhecimento, faz-se conhecer. O negro é sobredeterminado pelo exterior, pela sua aparição. Fixado, o negro é visto como um novo tipo de homem, um novo gênero. Visto pela superfície, lhe atribuem axiomas.

Ao escrever a experiência do corpo negro no mundo, Fanon demonstra que, este corpo só é visto por suas atribuições ônticas⁷, sejam elas culturais ou biológicas. A experiência do corpo negro é ser reduzido genitualmente, desconjuntado socialmente e predeterminado pela sua racialidade. Sua falta de humanidade se dá a partir de características fenotípicas e morfológicas. É na corporeidade que se atinge a existência do negro.

Considerações finais

A perspectiva analítica da representação do sujeito negro, é fundamental para a descrição dos processos raciais, de corporeidade e existência dos sujeitos negros no colonialismo, e com base no pensamento de Frantz Fanon, ele nos fornece subsídios epistêmicos necessários para compreender como se dão os mecanismos de dominação e sujeição do sistema colonial. Sistema que, constrói nas subjetividades negras, representações que não condizem plenamente com as suas existências, alienando psiquicamente corpos e mentes, tornando-as colonizadas. Em suma, compreendemos a formação cultural e epistemológica ocidental como responsável pela ideia do mundo como branco, logo, o branco como universal.

O estudo do pós-colonialismo, contribui para uma analítica das sociedades que vivenciam experiências de multiracialidade. Alicerçado pelo racismo, o colonialismo constituiu-se e firmou-se na produção imaginada de uma divisão maniqueísta do mundo entre a zona do ser e a zona do não-ser, que sujeitou o negro ao paradoxo existencial entre a negação da sua racionalidade e a subalternização do seu não-ser ao ser do branco. Expomos ainda que os sujeitos negros, em particular, habitavam e/ou habitam na zona do não-ser e, por isso, são

⁷ Explicando em linhas gerais a filosofia de Heidegger, *ôntico* corresponde à dimensão concreta, física e factual do ente, em oposição ao ontológico, que se refere a questões sobre o ser ou essência do ente.

invisibilizados pela negação de sua existência enquanto ser. Subsumido aos estereótipos, à personificação, e à mercantilização do seu corpo, caberá ao próprio negro o seu resgate, devendo buscar em sua existência negra e em sua história silenciada, caminhos que ressoam para sua (re)existência. Neste percurso, o negro pode tornar-se visível, numa relação Eu e Outro, constituindo sua subjetividade livre dos imperativos da norma branca, tornando o seu corpo próprio de si mesmo.

A formulação da ideia de raça constituiu-se enquanto um marcador social entre grupos étnicos diferentes, na perspectiva do colonialismo, a ideia de raça sob este viés marcaria os sujeitos

entre inferiores e superiores. Tendo seus ideais internalizados em uma lógica colonial/capitalista, para uma distinção imaginada no que se denominou entre as zonas do ser e não-ser. As representações simbólicas em conjunto à negação do negro, com as presentes leituras pós-coloniais supracitadas no decorrer do texto, repensam as questões que cercam o negro, como o seu ser, o seu corpo e a sua existência. Uma leitura pós-colonial de Fanon possibilita um diálogo aberto com diversos teóricos e teóricas. Uma tal leitura resgata os que outrora foram silenciados pelo conhecimento, ou melhor, pelas epistemologias eurocêntricas e hegemônicas que conduziram a história do pensamento Ocidental.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África e a filosofia na cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contratempo, 1997.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo: FEUSP, 2005. (Tese de doutorado).

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *Condenados da Terra*. Tradução: Enilce Albergaria Rocha, Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Editora UFFJ, 2005.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Por que Fanon? Por que agora?* Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Carlos. 260 p. Tese de Doutorado em Sociologia. UFSCar. 2015.

FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo in: Blay, Eva Alterman. *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org); Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG (Humanitas), 2009.

KILOMBA, Grada; RIBEIRO, Djamila. “O racismo é uma problemática branca” diz Grada Kilomba. *Carta Capital*, 30 mar. 2016. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/2016-co-racismo-e-uma-problemativa-branca2016-uma-conversa-com-grada-kilomba>>. Acesso em: 05 ago. 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2017.

SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.