

**“A experiência vivida do negro”: Fanon e uma Fenomenologia do corpo negro*****“The lived experience of the black person”: Fanon and a Black body Phenomenology*****Pedro João da Silva Bisneto¹**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

RESUMO

A história da filosofia europeia/ocidental é marcada pela defesa inconcebível do seu cânone e de seus respectivos autores, demarcando a valorização de uma identificação das temáticas e objetos a serem recepcionados como aceitáveis a ela, considerando que a mesma desempenha um papel de validação da racionalidade e de tudo aquilo que se considera filosofia. Partindo disso, vê-se como imprescindível a análise da filosofia contemporânea como possibilitadora de uma crítica profunda ao cânone filosófico e aos seus autores mais tradicionais. Uma das linhas mais badaladas nessa concepção é identificada na vertente fenomenológica, especialmente na abordagem crítica que Merleau-Ponty confere a perspectiva cartesiana em sua abordagem ao corpo, principalmente por permitir uma visão mais abrangente da corporeidade e, conseqüentemente, uma aceitação mais profunda do corpo como objeto da consciência. Contudo, percebe-se que apesar da crítica, o autor da *Fenomenologia da Percepção* não parece ter interesse em se distanciar tanto do cânone, de modo que sua Fenomenologia parece limitada aos mesmos eixos e objetos já abordados, o que demonstra a necessidade de uma dupla crítica, em resposta à primeira, que parte da racialidade como proposição de um novo objeto. Dito isso, tomamos como objetivo deste trabalho a formulação de uma fenomenologia do corpo negro como proposição crítica ao cânone, partindo da estruturação do pensamento de Frantz Fanon para construir uma derrubada dos preceitos da percepção branca/europeia/colonial a partir do destrinchar das significações do corpo negro.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Fenomenologia. Cânone. Filosofia Decolonial.**ABSTRACT**

The history of European/Western philosophy is marked by the inconceivable defense of its canon and its respective authors, marking the valorization of an identification of themes and objects to be received as acceptable to it, considering that it plays a role in validating rationality and everything that is considered philosophy.

¹ E-mail: 78.filosofia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9270-4862>.



Based on this, the analysis of contemporary philosophy is seen as essential as it enables a profound critique of the philosophical canon and its most traditional authors. One of the most popular lines in this conception is identified in the phenomenological aspect, especially in the critical approach that Merleau-Ponty gives to the Cartesian perspective in his approach to the body, mainly because it allows a more comprehensive view of corporeality and, consequently, a deeper acceptance of the body. as an object of consciousness. However, it can be seen that despite the criticism, the author of the Phenomenology of Perception does not seem to have an interest in distancing himself so much from the canon, so that his Phenomenology seems limited to the same axes and objects already discussed, which demonstrates the need for a double criticism, in response to the first, which starts from raciality as a proposition of a new object. That said, we take as objective of this work the formulation of a black body phenomenology as a critical proposition to the canon, starting from the structuring of Frantz Fanon's thought to construct an overthrow of the precepts of white/European/colonial perception by unraveling the meanings of the black body.

Keywords: Merleau-Ponty. Phenomenology. Canon. Post Colonial Philosophy.

*“Ao concluir essa obra, gostaríamos que pudessem sentir como nós a
dimensão aberta de toda consciência.*

*Minha prece derradeira:
Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!”
Frantz Fanon*

INTRODUÇÃO

Qual seria o elemento fundamental a determinar e possibilitar a entrada de um autor no Cânone filosófico? Melhor, o que esse autor precisaria produzir para manter essa condição? Ou ainda, o que ele deveria fazer para ser retirado desse cânone? Por fim, qual a serventia desse cânone para analisar questões que o próprio cânone decidiu renegar? Essas perguntas, antes de mais nada, guiam minha tentativa de compreender os elementos que permitem o enquadramento daquilo que denominamos de cânone filosófico e, posteriormente, como a influência deste implica, inclusive, na formulação e na formação, de certo modo, dos aspectos responsáveis por subvertê-los, especialmente na formação de um percurso de crítica ao cânone filosófico. Esse exercício se dá no reconhecimento de que o fim daquilo que o ocidente configura como método filosófico - o reverberar do método cartesiano como desenvolvimento das circunscrições canônicas da modernidade enquanto

um projeto de humanidade totalizante/normativo - não está posto, tanto o é que a filosofia continua, tradicionalmente, ligada às questões que perpassam séculos e que, muitas vezes, necessitam de respostas complementares que nascem em autores que atravessam diversas gerações, o que prova, por sua vez, que essa filosofia, realmente, não está morta, já que se mantém, intensamente, como produtora de sentidos e reflexões. Na verdade, para que continue fazendo sentido, a própria configuração dessa filosofia implica o reconhecimento de uma multiplicidade metodológica que, ao compor, por definição, um mesmo exercício filosófico que se fundamenta no reconhecimento e na continuidade de tudo aquilo que já foi produzido e que permanece em discussão na academia, se percebe enquanto profusos e distintos ecos de uma produção clássica, sem perder nem a ligação com sua origem, tampouco seu reverberar histórico de inevitabilidade. Essa configuração metodológica, contudo, pode parecer, inclusive, contraditória, considerando que, na verdade, ela serve de base e de fundamentação para a própria crítica ao cânone e aos seus respectivos autores, sem deixar de pertencer ao mesmo parâmetro metodológico empregado ao fazer filosófico moderno. Não faria sentido para o próprio fazer filosófico constituir e fundamentar um viés crítico a esse próprio cânone, na mesma medida que não faria sentido à filosofia atentar contra si mesma. É exatamente por isso que é possível afirmar que esse movimento, que se propõe a colocar essa “idolatria” ao cânone em questão (Táiwo, 2018, p.18), substituindo perspectivas ocidentais por alternativas africanas/negras/asiáticas/indígenas - muitas vezes erroneamente colocadas em uma mesma classificação como teorias de/pós-colônias - e lançando luz em todas aquelas lacunas que o pensamento filosófico Europeu se mostrou incapaz e indisponível para pensar, é fruto da mesma filosofia que produziu os clássicos do pensamento moderno. Obviamente que isso não é feito visando uma benfeitoria ocidental, a famosa “reparação histórica”, tampouco uma tentativa de corrigir percursos autoritários e de epistemicídios, mas sim uma forma de permitir que o método puramente filosófico, aquele embebido das complexidades e contradições do pensamento canônico, se reverbere em lugares que não o seriam, naturalmente, permitidos, fazendo com que, dentro de uma perspectiva histórica, o mesmo método que negou a racionalidade aos povos subalternizados, seja o responsável por incluí-los enquanto produtores de um pensamento, lido e aceito como filosófico - somente porque este se delimita por uma reprodução de

uma metodologia ocidental embebida de uma formatação “crítica” ao clássico. Assim, esse processo vai muito além de uma simples formação de pensadores não europeus que continuam a se dedicar à Filosofia Europeia, concretizando-se, na verdade, como uma falsa sensação de autodestruição: a filosofia, fingindo ser “assassina de si mesma”, ao reverberar um viés crítico contra si própria, em caminho a uma crítica ao método que lhe constitui significado, está, na verdade, a continuar sua produção metodologicamente ocidental, o que permite simular uma destruição que é, na verdade, uma reconstrução.

Todo esse movimento torna-se, por sua vez, assaz curioso, já que essa formatação autodestruidora/reconstrutora da filosofia e do seu cânone se constituem, estritamente, como um processo (historicamente) filosófico, mesmo porque a filosofia sempre se inseriu em uma realidade extremamente violenta ao negar tudo aquilo que não se adequava a um determinado “modelo” de produção (Lukács, 2000, p.25). Isso significa que, não é que a crítica ao cânone seja irrelevante, longe disso, mas, até para ser aceita, ela precisa se estabelecer como obediente a um determinado padrão normativo - que é determinado pelo pensamento europeu-ocidental como aceitável ou não-aceitável. Essa modelagem mede um certo tipo de legitimação integral daquilo que o cânone poderia aceitar como filosofia, seja ao se colocar como validador daquilo que era visto como eticamente/socialmente aceitável enquanto racionalidade, seja ao delimitar que outras-coisas não podiam ser confundidas com o pensamento filosófico. Este movimento perpassa desde as justificativas contratualistas para a escravidão, até a negação hegeliana da história dos negro africanos. Esses elementos juntos significam que toda filosofia carrega consigo uma formatação que a permite se adequar a um “modelo” e, por sua vez, toda e qualquer representação da racionalidade, enquanto manifestação de uma fazer filosófico, só pode ser aceita se, e somente se, enquadrar-se nessa formatação. É esse princípio que leva à insistência, própria de vários centros acadêmicos tradicionais, em negar a existência de uma Filosofia Africana anterior à Grega, já que se entende, por um lado, que toda produção anterior a esta não se adequava ao modelo filosófico (ou seja, à delimitação da racionalidade enquanto rompimento com a perspectiva religiosa), e, por outro lado, que tudo aquilo que foi produzido por aqueles indivíduos, naquelas sociedades, naquelas condições históricas, não seria interpretado como relevante ou ainda como similar, em patamar de importância e

profundidade, às várias compreensões gregas. Assim, para além de ser vista e entendida como “arte de formar, inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze, 2010, p.9), a filosofia também desempenharia o papel “tribunal da razão” (Gusmão, 2003, p.247), responsável por tutelar à racionalidade e as reverberações desta, desde as perspectivas políticas, às compreensões epistemológicas/metafísicas. Isso atribui, por consequência, um alto patamar de importância à essa obediência metodológica, considerando que as aspirações “ditas” filosóficas só passariam pelo crivo dos “moldes” do pensamento ocidental mediante certa formalização de determinadas caracterizações conceituais, tornando a análise específica e favorável à concepção de um único modelo, que é exatamente o que delimita o cânone: a aceitação do que pode ser lido como fundamental e tradicional em oposição a tudo aquilo que não se caracteriza como perspectiva fundante da racionalidade, a saber, as reverberações da própria filosofia enquanto uma perspectiva normativa do ocidente. Chega a ser irônico, inclusive, perceber que várias perspectivas acadêmicas mais tradicionais enxergam essa cisão como uma forma auto protetiva do fazer filosófico, já que ela permitiria a manutenção e a preservação daquilo que se considera como a “verdadeira filosofia”. E aponto esse movimento como irônico porque, como disse logo acima, negar o caráter violento e normativo do pensamento filosófico é não reconhecer a natureza cerceadora da racionalidade humana em sua produção de verdades.

Quando aponto a observação, de certa forma, de uma “falsa autodestruição”, realizo-a mediante a facilidade de falsemanento dos reais objetivos da filosofia moderna em se “autossabotar”, ou melhor, ao deslocar suas questões principais à aceitação e formulação de uma crítica ao cânone. Digo isso porque, filosoficamente, se percebe a cristalização de uma “ferida narcísica” que, ao não ser superada pela filosofia, transforma essa normatividade em um violento mecanismo de controle da razão e das suas produção: falamos, especificamente, da morte de Sócrates. E, por mais bela que a “Apologia de Sócrates” possa parecer, é justo reconhecer que as leituras *messiânicas* do seu julgamento fazem muito mais sentido se associadas às supostas injustiças bíblicas à morte do Cristo do que à verdadeira compreensão da significação de sua morte - e nem pretendo (longe disso) aqui estabelecer um sentido final da interpretação do texto platônico. O julgamento de Sócrates, para além do conflito entre o pensador ateniense e os sofistas, expunha o

conflito entre duas filosofias, especificamente entre duas de suas faces, ambas filosóficas, mas que entraram em choque, de modo que, para que uma se mantivesse existindo, a outra precisava - parecer - morrer, sendo precisamente isso que aconteceu. Ao (supostamente) bradar, diante da morte, “Mas, já é hora de irmos: eu para a morte, e vós para viverdes. Mas, quem vai para melhor sorte, isso é segredo, exceto para deus.”, Sócrates vê que sua filosofia, ao aparentar ser direcionada à morte, tinha tido seu ultimato conferido pela própria filosofia e, contra ela, ele não podia lutar. É interessante que Platão dá um ar trágico a esse momento ao fazer parecer que, nesse embate entre modelos, a morte de Sócrates indicava que a Filosofia tinha encontrado, semelhantemente, seu fim, assassinada por uma falsa razão, puramente argumentativa e distante da *verdade*. Agora, essa realidade conspiratória traz consigo um importante detalhe, que reside no fato de toda essa encenação não passar de uma outra reverberação da própria filosofia. É exatamente por isso que o cânone, para além de delimitar e sustentar os clássicos, também precisa ser visto como uma ferramenta de defesa à filosofia, de modo que, para além de uma preservação, a condição canônica passa a incorporar uma nova configuração: a de uma divisão “entre os autores e seus críticos” (Taíwo, 2018, p.20), que preserva seus autores na mesma medida que permite que uma crítica a eles seja elaborada, com a condição (inegociável) que essa crítica esteja impedida de retirá-los de sua condição de intocáveis¹. E isso também se vincula fortemente ao julgamento socrático, considerando que, na mesma medida que a oposição filosofia/críticos, estabelecida no conflito Sócrates/Sofistas, institui a contraposição entre a verdade e o falseamento, essa composição crítica, por mais que exista e seja aceita, nunca pode ser lida como manifestação do verdadeiro, do real e do definitivo, mas sempre como uma tentativa de corruptibilidade, o que permite uma “aceitação” que em nada põe em perigo as bases tradicionais do ocidente.

Uma boa caracterização desse embate está na epígrafe redigida logo acima. Na verdade, todo esse trabalho nasce como uma forma de retornar e compreender a frase que encerra o livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, do pensador e filósofo

¹ É importante apontar que essa dicotomia não resume o conflito canônico em sua totalidade. Nossa escolha em abordá-la se dá mediante o reconhecimento que o próprio Fanon se utiliza dessa construção crítica ao cânone como forma de produzir sua filosofia. Contudo, reconhece-se que é possível pensar uma “terceira via” (ainda que essa não seja a melhor forma de defini-la), ancorada em um esfacelamento e numa negação das bases canônicas, de modo a ancorá-la na construção de uma nova filosofia - ou ao menos, no fim da filosofia como conhecemos. Por razões metodológicas, escolhemos não abordar essa perspectiva na construção desse texto.

martinicano Frantz Fanon, e, por sua vez, situá-lo nessa oposição canônica. Esse retorno, por sua vez, surge das demandas já mencionadas anteriormente: a necessidade de reconhecer seu texto como um produto filosófico, que rompe com os objetos canônicos - ao tratar, especificamente nesse livro, de um elemento rejeitado pela filosofia: a identidade negra -, na mesma medida que sua formalização segue todos os enunciados do padrão filosófico europeu na formatação de uma crítica - requisito básico para a aceitação dessa crítica como produto da filosofia -, assentando a *mea-culpa* da filosofia moderna. Isso é importante ser frisado porque, apesar de seu curto período de produção (decorrente de sua precoce morte aos 36 anos), há uma considerável variedade de publicações que dissecam sua obra, enxergando no seu pensamento um caráter de imprescindibilidade filosófica, que, entretanto, não o tornam canônico, mas que permitiram, no últimos trinta anos, sua aceitação como um dos textos críticos a serem incorporados na academia. Na verdade, o movimento de estudo e descoberta dos seus textos pelos centros de filosofia se deu muito recentemente. E isso acontece porque sobre ele recai a caracterização de um autor que, ao produzir nos “moldes” tradicionais, direciona seu pensamento para questões verdadeiramente filosóficas, mas, em contrapartida, é lido enquanto um pensador mais deslocado, já que o objeto de suas análises parece muito “identitário” para se valer enquanto filosofia tradicional, restando a ele o papel de “inimigo”.

Dito isso, é exatamente diante da “prece” de Fanon que essa duplicidade canônica, enquanto reverberar da tradição, encontra sua possibilidade de concretização conceitual histórica (ou melhor, encontra a possibilidade de constituir uma oposição canônica definitiva e que mantenha as mesmas relações existentes de forma definitiva), pois ela não recai sobre um objeto puramente “identitário”, mas sobre um objeto que não teve lugar nas análises canônicas da filosofia ocidental - não consideramos o lugar de subalternidade como um lugar de um objeto da preocupação filosófica - e que, para além disso, foi visto como um mero objeto animalizado pelas ciências modernas: o corpo negro². Nessa compreensão, é válido

² Vale ressaltar que a análise do corpo em Fanon não se restringe a uma só obra ou mesmo a uma única interpretação. Principalmente em seus textos psicanalíticos, o reverberar dos traumas na corporeidade dos pacientes do Hospital Geral Charles-Nicollé, na Tunísia, demonstram uma das abordagens que o autor direcionava a essa questão. Entretanto, é preciso reconhecer que Fanon apresenta uma subdivisão quase que “psicológica”, de modo que cada obra encontra um reverberar e uma abordagem direcionada a diferentes objetivos. Ainda que o autor não siga uma tradição pseudonímica, é interessante observar como seus textos demarcam diferentes faces de um mesmo pensador, o

reconhecer que a importância da sua prece, ao escolher o corpo, como responsável por identificar a identidade negra, não se baseia somente em uma tentativa de trazer à luz aquilo que sempre foi rejeitado pela filosofia, mas também no fato de que há, em Fanon, uma relevância histórica de sua obra que, além de pioneira, pode ser considerada como “fundamental na análise contemporânea do racismo” (Gordon, 2008), sendo composta por “contribuições originais, que entrelaçam as relações sociais, o racismo e a subjetividade” (Cruz, 2023, p.39), tomando, conforme alguns teóricos, inclusive, a posição de obra “fundadora dos estudos decoloniais, dos estudos pós-coloniais e das investigações voltadas à branquitude” (Cruz, 2023, p.30), de maneira tal que essas questões “passam a integrar [as] 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” (Cruz, 2023, p.40).

Partindo dessa compreensão, entende-se que é possível encontrar em Fanon exatamente a constituição da controversa validação canônica: em um primeiro momento, mesmo se estabelecendo enquanto crítica, sua obra ganha um caráter filosófico pelas formas, influências e diálogos construídos com os filósofos mais tradicionais de seu tempo. E em um segundo momento, sua filosofia continua deslocada ao tomar como ponto de partida um elemento sem caráter universal e de relevância canônica. Isso o leva, no que lhe concerne, a tentar interpretar essas correntes de modo a ser possível deslocá-las de seu objeto inicial para aplicá-la ao seu estudo, em uma clara tentativa de “converter” aquelas reflexões que, anteriormente, negavam enquanto realidade teórica/epistemológica direcionada exclusivamente aos corpos negros. Acerca do primeiro ponto, é possível mencionar que sua validade se baseia no fato de Fanon promover um amplo diálogo com as correntes filosóficas mais tradicionais de seu tempo

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, somada a contribuições de Cesaire. [...] Há perspectivas que argumentam que um “novo humanismo” sugerido por Fanon se apresenta na reestruturação dessas teorias a partir de inéditas concepções de humanida-

que fica caracterizado pela existência de “múltiplos fanonismos” (Faustino, 2015, p.91), de modo que, por exemplo, se enxerga uma enorme distância nas abordagens do corpo em obras como *Os Condenados da Terra*, *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, *Por uma Revolução Africana* e *Alienação e Liberdade: Escritos Psiquiátricos*. Por isso é que nossa análise aqui se concentrará em seu texto mais célebre e clássico, de onde retiramos a citação que abre esse artigo.

de, visto que as limitações das matrizes hegemônicas apontadas pelo filósofo se constituem em uma lógica colonial. Nesse sentido, a proposta é formular compreensões de humanidade que permitam conceber uma psicologia afrocentrada. (Cruz, 2023, p.40-41)

Portanto, é exatamente a partir dessa relação com os autores basilares à fenomenologia que identificamos, em um primeiro plano, a significação do corpo para o autor. É importante estabelecer isso, tendo em vista que é de pleno conhecimento a influência que Fanon recebe de sua relação com Jean Paul Sartre³ (o que fica marcado pelo controverso prefácio de *Os Condenados da Terra*). Contudo, para além desta, uma outra influência que muda completamente os rumos de sua produção é a exercida por Merleau-Ponty que, mesmo não aparecendo claramente em forma de citação (em *Pele Negra* só encontramos uma única referência à Merleau-Ponty, ainda que em outras obras seja possível identifica-las em maior quantidade), é, inclusive, responsável pela mudança de Fanon no pós-guerra, de Paris para Lyon, onde o autor de *A Fenomenologia da Percepção* lecionava, o que permitiria a possibilidade de Fanon suprir seu “grande interesse em frequentar as aulas de Merleau-Ponty” (Cruz, 2023, p. 25), sendo, de forma direta, o reverberar dessa influência que se identifica no fechamento de PNMB. De forma objetiva, a relação entre os dois autores pode ser localizada muito além da compreensão de que “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” (Cruz, 2023, p.33), o que possibilita encontrar dois dos elementos de maior influência da fenomenologia sobre o pensador da negritude: 1. A relação entre o corpo e a estruturação das patologias ligadas à formação da percepção de si⁴; 2. O claro interesse de Fanon sobre o corpo que traz consigo uma fenomenologia atenta aos fenômenos psicopatológicos⁵. Para isso, tentaremos demonstrar como a localização do corpo, dentro da existência, passa a ser um franco ponto de diálogo entre os autores, con-

³ “Fanon é sempre referenciado por suas relações com Sartre e, mais genericamente, com o círculo existencialista, ou ainda com os filósofos da negritude, dos quais Sartre, ‘o amigo em comum’, tinha introduzido as obras políticas em seu *Orfeu Negro*” (Bentouhami, 2014, p.34. Tradução minha)

⁴ “Quando Fanon publica, em 1952, sua primeira obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, ele se atenta a essa abordagem do corpo presente na obra *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty, a qual critica vigorosamente ao dualismo cartesiano da alma e do corpo e, por consequência, a abordagem intelectualista de patologias ligadas a percepção de si e do meio a sua volta” (Bentouhami, 2014, p.35. Tradução minha).

⁵ “O interesse que recai sobre o corpo por uma fenomenologia atenta aos fenômenos psicopatológicos, notadamente aos corpos desmembrados, feridos ou amputados, ao simplesmente aos corpos desorientados pelas alucinações, constituem, certamente, a base teórica a partir da qual Fanon conceitua seu próprio diagnóstico” (Bentouhami, 2014, p.35. Tradução minha).

siderando, contudo, uma distância diametral na formação das patologias que recaem sobre os mesmos: a existência do corpo negro não consegue fugir da patologização inerente à negação de seus sentidos e de sua dignidade, o que é demarcado por um alto índice de afetabilidade, que passa a ser visto como um novo órgão desse corpo, que por mais que queira, não consegue se desfazer dessa “habilidade”. Sendo assim, faz-se necessário a análise e compreensão dessa relação dentro da organização de pensamento de cada um dos autores, respeitando seus respectivos glossários e abordagens.

O CORPO FENOMENOLÓGICO

Para compreender, de forma plena, como o corpo se fundamenta na perspectiva *fanoniana*, é necessário, contudo, entender como essa influência fenomenológica, especificamente da obra de Merleau-Ponty, se conceitua, se constitui e se estrutura. E desde já é importante esclarecer que nosso ponto de partida será uma compreensão baseada no fato que, mesmo que a “prática da fenomenologia não [seja] uma ciência transcendental que aspira reduzir a materialidade da experiência corporal à pura condição de possibilidade” (Guenther, 2022, p.28), ela permanece sendo uma construção textual na qual “o corpo e o território significam existência enquanto efeito da autorrepresentação” (Ferreira da Silva, 2014, p.80). Nesse viés, para além da genérica definição *merleu-pontyana* de uma filosofia “que repõe as essências da existência” (Merleau-Ponty, 2006, p.1), é importante compreender que, semelhante às filosofias do século XX, o pensamento fenomenológico reproduz a busca pela determinação de uma consciência pensante, retomando a tradição epistemológica que já vem cerceando essa questão desde o *cogito* cartesiano. Por isso que, muitas vezes, acaba-se conferindo à tradição fenomenológica uma riqueza e uma profundidade estritamente filosófica, tendo em vista a necessidade de se estabelecer enquanto crítica aos pressupostos racionalistas e empiristas como uma forma de indicar essa fonte de consciência na mesma medida que recoloca a percepção fora dos limites epistemológicos abordados pela modernidade⁶ -

⁶ “Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. (Merleau-Ponty, 2006, p.4).

como se a validade dessa crítica estivesse localizada na proximidade com o cânone. Assim, o que nos propomos aqui a analisar é como a fenomenologia de Merleau-Ponty coloca o corpo numa centralidade, reconhecendo sua presença na tradição filosófica, mas com uma forma/to que se distancia daquela que o corpo, conforme sua visão, necessita. E isso é importante para o percurso que nos propomos a andar porque esse corpo, que o autor observa ser configurado por Descartes, é exatamente a representação da insuficiência metodológica identificada, considerando que o processo de percepção não está imbuído na análise do corpo, tampouco a valorização de sua condição material. Por sua vez, repensar esse corpo (ou mesmo olhá-lo como um objeto que não recebeu a devida importância) é fazer dele um efeito da autorrepresentação, ou melhor, um retrato da racionalidade que extrapola o caráter da consciência. É esse movimento que permite, dessa maneira, uma certa adequação, em forma e em conteúdo, à análise da *Fenomenologia da Percepção* que possibilita um romper com as limitações de ser uma simples crítica e conquistar um lugar no tradicional cânone filosófico. E é possivelmente por isso que, nos estudos contemporâneos, se percebe o fazer fenomenológico com um sentido que, além de extrapolar uma análise corporal, também é totalmente direcionado para o mundo enquanto realidade, enquanto condição “factual”, indicando, na relação entre o homem e a sua existência, um caráter de realidade que se distancia dos aspectos puramente mentais/teóricos/efêmeros costumeiramente vinculados à racionalidade humana, que permite a construção de “um relato do tempo, do mundo vivido” (Merleau-Ponty, 2006, p.1).

É por isso que a urgência fenomenológica no desvelamento da consciência humana perpassa também uma necessidade de compreensão da relação que esse ser, dotado com esta consciência, tem e pode ter com o mundo enquanto um ser implicado por sua condição existencial. Assim, o sujeito não possa ser reduzido a uma pura consciência cartesiana, o que dá uma complexidade à abordagem de Merleau-Ponty, que se vale de um reconhecimento claro da responsabilidade do indivíduo diante da sua própria condição de sujeito, o que significa que não há nem um inconsciente, que retire do indivíduo a validade de sua autonomia, nem, tampouco, uma indicação de uma animalidade, ou mesmo de uma essencialidade, que o permita se relacionar com o mundo, com a natureza e com tudo aquilo que está ao seu redor de modo puramente biológico/natural, o que possibilita indicar que este su-

jeito não é um produto científico⁷ a ser analisado da mesma forma que qualquer outro objeto, mesmo que, como veremos logo adiante, ele também possa ser assim definido. Tal perspectiva, portanto, coloca o sujeito no centro da existência⁸ - incluindo sua participação nas implicações de seu próprio existir -, de tal forma que essa existência será delimitada pelo processo perceptivo que se construirá e se moldará em torno dele, trazendo e possibilitando informações que não estão (nem poderiam estar) na própria gênese deste sujeito, negando, definitivamente, a possibilidade de aceitar qualquer inatismo cartesiano. Essa percepção, por conseguinte,

Não é uma ciência no mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o “homem interior”, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. (Merleau-Ponty, 2006, p.6)

Tem-se daí que essa significação perceptiva é responsável por identificar e possibilitar o desenho de separação entre o indivíduo e o mundo, indicando a clara distinção entre “o mundo e as coisas, já que seguramente eu não existo à maneira das coisas” (Merleau-Ponty, 2006, p.9) e, reconhecer isso, é compreender como o sujeito se relaciona com esse mundo que é dele apartado: como um objeto de percepção⁹. O homem, em sua condição de sujeito, apreende uma situação que o possibilita perceber tudo aquilo que sua capacidade sensitiva alcança e, ao delimitar esse contato com essa coisa, sua cognição dota esse determinado objeto de sentido, sendo o homem não só o agente da percepção, como também aquele responsável por significar o objeto percebido. Essa capacidade de significação, por conseguinte, é vista quase como um reagente oriundo da relação desenvolvida pelo objeto e a percepção humana, pois, na mesma medida que esse objeto é significado pelo sujeito, há, junto a isso, uma afetação deste que ocorre de forma inerente

⁷ “As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-lo, essa outra visão, aquela da consciência pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. (Merleau-Ponty, 2006, p.4).

⁸ “Longe de ser, como se acredita, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial” (Merleau-Ponty, 2006, p.11).

⁹ “Eu visto e percebo um mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.13).

ao processo. E isso quer dizer que, dentro do processo perceptivo, as coisas só são percebidas porque, ao deter sobre si determinadas características (que faz com que esse objeto da percepção seja único), estas são recepcionadas pela nossa capacidade perceptiva¹⁰ (sendo elas apresentadas e vinculadas ao momento perceptivo¹¹, constituindo sentido e delimitando uma significação) e, normalmente pela visão, essas singularidades se apresentam a nós, gerando ou uma visualização de cores, formas e planos, ou a manifestação de algum outro sentido.

Diante dessa compreensão, é cabível analisar que, partindo dessa via de mão dupla (a percepção na relação objeto-sujeito/significado-significante), a percepção não pode ser entendida simplesmente como a reprodução empirista da condição dos sentidos humanos, como se ver e perceber fossem a mesma coisa, ou melhor, como se as sensações geradas em mim pelos objetos se resumissem à capacidade de visão. Na introdução da *Fenomenologia da Percepção*, intitulada *Os Prejuízos Clássicos e o Retorno aos Fenômenos*, o pensador francês demonstra uma grande preocupação em diferenciar a capacidade de percepção do sujeito (e todas as suas implicações) à simples capacidade visual, ou melhor, a ser dotado da capacidade de visão, principalmente por considerar que todo objeto, ao ser percebido, está inserido em um determinado *Campo Visual*, e esse campo, muitas vezes, por ser distinto, “esconde” o objeto a ser percebido. Assim, entende-se o ponto do autor como aceitável à noção dos sentidos enquanto participantes da percepção, o que não indica, por sua vez, que toda percepção é realizada e efetivada mediante participação integral de todos os sentidos, já que sempre haverá uma diferenciação clara entre os objetos, o campo visual e a significação a ser constituída¹².

Ademais, é curioso notar que essa valorização do objeto enquanto elemento perceptivo retoma um conflito epistemológico clássico e que remonta à gênese da visão fenomenológica: o conflito racionalismo/empirismo. Digo que há uma clara retomada desse conflito porque, diante do que já foi colocado, se percebe que, ao

¹⁰ “O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto” (Merleau-Ponty, 2006, p.25)

¹¹ “Construímos a percepção pelo percebido. E, como o próprio percebido só é evidentemente acessível através da percepção, não compreendemos finalmente nem um nem outro. Estamos presos ao mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência do mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.26).

¹² “Um objeto é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que se simbolizam e se modificam uns aos outros e concordam uns com os outros segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar, e da qual ela está muito longe de ter acabado a análise” (Merleau-Ponty, 2006, p.68).

menos para Merleau-Ponty, uma das questões que mais fortemente o captura se localiza na forma como as ferramentas da razão serão empregadas na delimitação desse ser consciente e, conseqüentemente, da relação entre essa consciência e a formulação do conhecimento dos objetos exteriores a ela. Um dos pontos de partida do autor se concentra na tentativa de repetir o percurso que, de certa maneira, já foi seguido pelo pensamento Cartesiano em sua busca pela determinação de uma consciência que se estruturava em um caráter puramente mental¹³. Isso acaba sendo extremamente importante para nossa questão, tendo em vista que, em sua *segunda meditação*, ao tentar delimitar o espaço sobre o qual a racionalidade humana repousaria, o autor das *Meditações* expõe sua questão acerca do limite entre o mundo e o seu corpo¹⁴. Com efeito, semelhante ao buscado pelos autores da fenomenologia 300 anos mais tarde, a determinação do local do sujeito em relação com o mundo já ataçava a crítica cartesiana, de forma que a resolução a esse problema se manifesta no reconhecimento de que, ainda que o autor indique um profundo desconhecimento sobre si próprio¹⁵, há a compreensão de que esse sujeito se constitui enquanto “uma coisa que pensa” (Descartes, 1999, p.262). E aqui, essa coisa se estrutura enquanto “uma coisa pensante e não extensa, em comprimento, largura e profundidade, e que não participa de nada que faz do corpo, é incomparavelmente mais clara do que a ideia de qualquer coisa corporal” (Descartes, 1999, p.291).

Descartes, ao encontrar no homem a circunscrição da racionalidade em sua plenitude, aponta no *Res Cogitans*, em oposição à *Res Extensa*, a localização da consciência e daquilo que determina o homem. Em sua negação de tudo aquilo que não se constitui como uma “ideia clara e distinta” (Descartes, 1999, p.63), o autor

¹³ É inclusive curioso retornar, em um primeiro momento, à Descartes, já que a Fenomenologia, enquanto uma teoria revestida de conflitos e revisões da epistemologia, indica ler em Descartes aquilo que o Professor Érico Andrade, em seu livro “A Ciência em Descartes: fábula e certeza”, denomina de Paradigma Cartesiano, ou melhor, a responsabilização pelos problemas da sistematização do conhecimento e da racionalidade moderna, o que gera não somente uma aversão a todo tipo de incerteza (junto à geometrização/quantificação do conhecimento), mas também a acusação de que sua ordenação e medição dos parâmetros analisados difundem um paradigma a ser superado (Descartes, 1999, p.49), de modo que ele acaba se tornando a referência e o limite a ser ultrapassado.

¹⁴ Seria de tal maneira dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? (Descartes, 1999, 258)

¹⁵ “Mas ainda não sei com suficiente clareza o que sou, eu que tenho tanta certeza de que sou; de maneira que de agora em diante faz-se necessário que eu preste a máxima atenção a fim de não tornar prudentemente alguma outra coisa por mim, e também para não me enganar neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais apto do que todos os outros que tive até agora (Descartes, 1999, p.259)

defende, com unhas e dentes, o homem como “uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de lugar algum, nem depende de qualquer coisa material” (Descartes, 1999, p.62), estando, porém, em um certo tipo de aprisionamento. Isso é colocado porque a natureza humana, “enquanto constituída de espírito e de corpo, algumas vezes não consegue deixar de ser falível e enganadora” (Descartes, 1999, p.332), e seu aprisionamento se dá mediante às limitações e falhas da constituição material do sujeito, ou seja, seu corpo. Assim, o pensamento cartesiano indica, de forma singular, a possibilidade de articulação do conhecimento, perante a consciência do sujeito, sem a necessidade de reguladores externos (nem Deus, nem habilidades sobrenaturais, tampouco os sentidos humanos), permeados de limitações e falhas que, por sua vez, enquadram, no quesito puramente mental, a responsabilidade por tais apreensões. O *cogito* cartesiano é um forte indicativo da separação e da diferenciação entre o homem e o mundo, de forma que as interrelações entre esses dois elementos não constituem nem significação, nem algum tipo de troca, que demarquem uma singularidade ou diferenciação no ser e na existência do sujeito: o *Cogito* é autossuficiente. Posto isso, enxerga-se que o caminho teórico da fenomenologia e do percurso cartesiano se aproximam pela tentativa de delimitação do sujeito e sua relação no mundo, apresentando, todavia, um diametral distância na elaboração de sua resposta a uma semelhante questão¹⁶.

Dito isso, é curioso pontuar que a contrariedade de Merleau-Ponty para Descartes se concentra exatamente nessa relação sujeito-mundo, já que, dotado da faculdade da percepção e como um ser componente das relações de significação de tudo que existe, pode-se reconhecer que circundar o que quer que seja a consciência do sujeito extrapola a determinação de uma substância racional e imaterial, o que implica que a delimitação da consciência de si não passa simplesmente pela resposta cartesiana do *Penso, logo existo*, já que a formulação de uma consciência, conforme Merleau-Ponty, perpassa tanto o *Res Cogitans* quanto a *Res Extensa*. O *Cogito* cartesiano, dentre as várias distorções que ele possibilita, inclui a idealiza-

¹⁶ É importante salientar, entretanto, que a negação do racionalismo não faz com que o autor da *Fenomenologia da Percepção* se manifeste enquanto um defensor do empirismo. Na verdade, se a busca fenomenológica também parte da consciência (tal qual Descartes), não seria possível olhar para o Empirismo com bons olhos, já que ele “permanecia na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimento espaço-temporais, e tratava a consciência como um cantão desse mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.70).

ção de um pensamento puro, distante da realidade, que pode ser constituído de forma puramente “inata”, sendo que “meu pensamento claro e distinto serve-se sempre de pensamentos já formados por mim ou pelo outro” (Merleau-Ponty, 2006, p.70). A proposta de abrangência absoluta do *Cogito* retira, segundo Merleau-Ponty, a básica compreensão de que

Não é preciso nada menos de que este objeto absoluto e este sujeito divino para afastar a ameaça do gênio maligno e para garantir-nos a posse da ideia verdadeira. Ora, há um ato humano que de um só gole atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo das existências. (Merleau-Ponty, 2006, p.71)

Agora, qual o incômodo que a perspectiva cartesiana gera em oposição à Fenomenologia na posição de Merleau-Ponty? Para entender essa contrariedade, é preciso destrinchar três pontos fundamentais ao autor. O primeiro consiste na atitude fenomenológica enquanto teoria que valoriza profundamente o sentido existencial da percepção e a significação que recai sobre esse sujeito. Essa atitude desemboca numa crítica dúplice à perspectiva cartesiana: 1. qualquer posição inatista, que não reconhece a condição factual da vida, limita o sentido e as responsabilidades do sujeito; 2. A perspectiva cartesiana retira dos indivíduos sua condição de significação diante das relações com o mundo a sua volta, sendo, por sua vez, irreal pensar no homem como seu próprio validador, ao desconsiderar tudo e todos¹⁷. O perigo dessa validação “solitária” está numa frágil crença de que o *Cogito* realmente se basta, o que, por sua vez, desconsidera o fato de que

O verdadeiro *cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação do mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ser no mundo (Merleau-Ponty, 2006, p.9)

O segundo distanciamento encontrado em Merleau-Ponty se refere à própria compreensão epistemológica depositada na formação e apreensão do conhecimento. Isso se dá não somente porque ele (tal qual boa parte dos filósofos modernos e contemporâneos) nega a existência de um certo inatismo da racionalidade, mas

¹⁷ “Até hoje, o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o EU só é acessível a si mesmo, já que ele me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último” (Merleau-Ponty, 2006, p.9).

também porque, como já apontamos anteriormente, não é possível propor uma inconsciência dentro da própria mente. Contra esta tese, Merleau-Ponty argumenta que tudo que é apreendido pela mente humana, assim o é por causa da percepção, a qual, mesmo que ocorra de forma “passiva”, terá no próprio processo perceptivo a incumbência de dotar o objeto percebido de significação¹⁸. Isso se soma ao fato do *cogito*, nessa condição de naturalidade, galgar uma forma absoluta de medida, já que, sendo natural, já estaria posto e não poderia ser retirado do seu pedestal de referência. Assim, nenhuma consciência se formalizaria sem ser pelos princípios cartesianos de validação, o que indica que tudo que é conhecido o é mediante à validação racional (que nesse caso se refere simplesmente à situação mental da análise) e que desconsidera a realidade como objeto de referência. E esse é um importante elemento a ser considerado, tendo em vista que o autor dota a individualidade, na vivência da experiência, como significativa à formulação de sentido, já que cada objeto, enquanto coisa percebida, gerará uma resposta distinta para cada momento perceptivo, variando, inclusive, na resposta gerada em cada indivíduo. Isso significa que toda vez que percebo algo, o faço atravessado pelos momentos imediatamente anteriores e posteriores a este processo, pois cada um destes pode significar, de forma diferente, o processo perceptivo. E é relevante singularizar cada uma dessas percepções a fim de evitar que o próprio homem seja confundido com um mero objeto que enxerga, deixando ser passível de significação, sendo transformado, pelo *cogito*, - permitam-me a analogia - em um simples leitor de códigos de barra¹⁹. Na verdade, cada percepção tem um caráter singular porque o seu acontecimento perpassa um encontro com um sujeito, que além de ter sua realidade mental, encontra-se localizado no mundo, relacionando-se diretamente e materialmente com o objeto percebido, e isso possibilita até mesmo a mudança da condição do corpo, que deixa de ser um objeto menor, imperfeito, corruptível.

¹⁸ “Entre mim, que analiso a percepção, e o eu que percebe, há sempre uma distância. Mas no ato concreto de reflexão, eu transponho essa distância, provo pelo fato que sou capaz de *saber* aquilo que eu *percebia*, domino praticamente a descontinuidade dos dois, e finalmente o *cogito* teria por sentido não revelar um constituinte universal ou reconduzir a percepção à intelecção, mas contatar esse fato da reflexão, que ao mesmo tempo domina e mantém a opacidade da percepção” (Merleau-Ponty, 2006, p.74).

¹⁹ “O corpo vivo assim transformado deixava de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros. [...] Assim, enquanto o corpo vivo se tornava exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador parcial” (Merleau-Ponty, 2006, p.88).

Por fim, o último ponto - e mais discrepante - da discordância entre o autor da *Fenomenologia da Percepção* e Descartes se concentra no papel desempenhado pela mente enquanto correspondência exclusiva do *cogito*. Isso se dá principalmente porque há uma necessidade de apartamento do *cogito* cartesiano diante de suas inconsistências apontadas até agora, o que faz, por conseguinte, que sua condição de responsável pela superioridade da razão e da subjetividade diante da significação do mundo, seja negada (o *Cogito* não pode ser aceito como responsável por significar o mundo). Essa negação, por sua vez, indica bem a separação crítica que Merleau-Ponty decide construir em relação à consciência como uma representação puramente mental, o que passa, de maneira singular, por reconhecer, mediante a existência do corpo enquanto uma substância, que essa consciência também se reveste de um caráter corporal. Agora, como isso é possível? Simples. Como já colocamos anteriormente, toda percepção é limitada pelos sentidos, de modo que todo objeto percebido só o é por causa das ferramentas que possibilitam essa percepção e, inclusive, recaem sobre o objeto com suas limitações físicas, de espaço e de tempo. De forma que tudo que é visto, é visto por um campo visual, por um ponto de vista e direcionado a uma determinada angulação e situação do ponto de referência. No entanto, essa visão, por exemplo, ainda que limitada, me permite o conhecimento e a significação do objeto, que, contudo, não é totalmente percebido, já que todo objeto tem uma face escondida diante da nossa capacidade sensitiva. O objeto, como uma coisa que está esperando ser percebida, fica constantemente disponível para isso, de modo a sempre estar aberta para uma nova significação, o que implica, ainda, que toda vez que olhe um objeto, meu processo perceptivo pode significá-lo de um modo diferente, partindo das primeiras definições que recaíram sobre ele, mas podendo, ainda, alterá-las²⁰. Assim, uma coisa a ser profundamente determinante para os mecanismos da percepção é a situação espaço/temporal, tanto minha quanto do objeto, já que ele sempre será uma coisa com localização no tempo e no espaço, semelhante a mim que, enquanto sujeito, também estou vulnerável a essas limitações, o que torna a minha percepção um pequeno instante no recorte espaço-temporal.

²⁰ “o objeto acabado é translúcido, ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido” (Merleau-Ponty, 2006, p.106).

É curioso ver essa semelhança, já que meu corpo advoga em mim essa limitação espaço-temporal, além, obviamente, de poder, também, ser percebido por outros sujeitos, de forma que ele torna-se, a partir dessas características, como um objeto a ser percebido, sendo minha posição a de um ponto de vista que é lido “como um dos objetos desse mundo”. (Merleau-Ponty, 2006, p.108), recaindo sobre mim essa dupla condição de sujeito-objeto. Assim, tudo que meu corpo-objeto percebe é instituído como “relações com o mundo objetivo: meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros” (Merleau-Ponty, 2006, 108), o que significa que ele me permite “decol[ar] de minha experiência e pass[ar] à ideia” (Merleau-Ponty, 2006, p.109, marcações minhas). Isso significa que meu corpo, em contato com o mundo, produz uma determinada ideia²¹, caracterizada enquanto uma “potência posicional universal” que retirará de mim a experiência perceptiva, ou, na verdade, a necessidade de perceber autônoma e intencionalmente um objeto já conhecido²². Exatamente por isso que toda percepção só ganha um sentido quando feita de forma intencional, o que demonstra uma diferença entre visão e percepção, tendo em vista que “só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.115).

²¹ É válido adiantar que, como trataremos mais a frente, toda ideia não passa de uma lembrança incompleta do processo perceptivo, de modo que nenhuma ideia consegue manter toda a plenitude e a totalidade do objeto diante da percepção. Isso quer dizer que, ao ver um objeto, minha visão construirá uma significação fragmentada sobre este, já que, espacialmente, meus sentidos estarão limitados a um campo visual, de maneira tal que “olhar um objeto é vir habitá-lo e dali aprender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele” (Merleau-Ponty, 2008, p.105). Isso significa que todo objeto é “translúcido, ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido” (Merleau-Ponty, 2008, p.106), mas essa infinidade, contudo, não é instantânea, já que meu olhar só captura um único momento espacial marcado em um instante temporal. Logo, por mais que um objeto seja visto “de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura do horizonte” (Merleau-Ponty, 2008, p. 106), essa percepção não se refere a uma contemplar da totalidade individualmente.

²² “Toda a vida da consciência tende a pôr objetos, já que ela é só consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável. E, todavia, a posição absoluta de um objeto é a morte da consciência, já que ela imobiliza toda experiência, assim como um cristal introduzido em uma solução faz com que ela instantaneamente se cristaliza” (Merleau-Ponty, 2006, p.109).

O que se tem de tudo isso é que meu corpo se torna, além de um objeto²³, um mecanismo de percepção, já que a insuficiência do *cogito* cartesiano se mostra como real. Isso significa, por sua vez, que a consciência não pode ser enquadrada em um limite abstrato. É nessa senda que se visualiza a consciência, enquanto realidade, não mais a partir de uma representação do *cogito*, mas mediante duas representações, uma corpórea e outra não corpórea (mental e corporal) e essa realidade se dá devido ao reconhecimento do corpo enquanto substância que manifesta um certo tipo de intencionalidade, que se constitui enquanto o caráter significador da sensibilidade na construção dos sentidos daquilo que existe no mundo. Logo, tal qual a mente apresenta uma intencionalidade que permite a compreensão dos termos e da significação da realidade, o corpo também apresenta essas ferramentas delimitadoras de sentido, motivo pelo qual se reconhece-o como senciente - não esqueçamos que o corpo se relaciona de forma singular com a realidade, de modo que ele pode exprimir sentimentos na mesma medida que pode gerar representações e disfunções. Dito isso, encara-se que essa ressignificação do corpo permite compreendê-lo também como uma fonte de conhecimento, já que, articulado com a mente, ele é capaz de produzir sentidos e significados. E é exatamente por isso que se entende que “o corpo é um veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (Merleau-Ponty, 2006, p.122). É importante enfatizar, contudo, que afirmar o corpo enquanto uma substância distinta da mente, recaindo sobre ele uma semelhante condição de consciência, não significa negar, ou mesmo anular, a posição da mente humana, tampouco estabelecer uma hierarquização das substâncias - tendo sido exatamente isso que Descartes fez ao fundamentar uma inferioridade/corruptibilidade ao corpo -, mas estabelecer que corpo e mente são duas manifestações da consciência que, apesar de distintas, se fazem

²³ Além de se constituir como objeto diante da percepção do outro, é importante lembrar que nosso corpo também se configura como objeto por ser alvo da nossa própria percepção, ainda que ela ocorra de forma parcial (como, todavia, acontece com todos os outros objetos), já que não conseguimos nos ver em totalidade. Porém, essa constituição não pode fazer parecer que o corpo está na mesma situação dos outros objetos percebidos, mesmo porque esses outros objetos não trazem consigo uma consciência corporal, que está implicada no meu corpo enquanto ferramenta de percepção. Isso fica bem exemplificado quando pensamos no corpo impossibilitado de exercer uma dupla função de objeto-sujeito, já que, por exemplo, sempre que sou tocado, sinto o toque e desenvolvo uma relação perceptiva para com ele, o que não acontece com um vaso, por exemplo, que não tem nenhuma consciência, tampouco significação, a ser apreendida do toque. É por isso que Merleau-Ponty vai enxergar o corpo como “um objeto afetivo, enquanto as coisas exteriores me são apenas representadas” (Merleau-Ponty, 2006, p.137).

realidade juntas através do próprio processo existencial, de modo que compreende-se que “a união entre alma e corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência” (Merleau-Ponty, 2006, p.131), porque “ser uma consciência, ou antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar com eles” (Merleau-Ponty, 2006, p.131. *Grifo do autor*).

Aliás, é aqui que conflito entre os dois autores começa a indicar a insuficiência e, por conseguinte, a necessidade de superação e alteração do conceito de *cogito*. Isso se apresenta pela simples compreensão de que, sendo o corpo a manifestação de uma outra consciência e que se mostra como diametralmente distinta da consciência mental, o *cogito* cartesiano não seria suficientemente abrangente para delimitar a totalidade da condição do sujeito como um ser senciente. Por isso, Merleau-Ponty vê a necessidade de superação dele pelo encontro entre mente e corpo em um *cogito tácito*, que compreende o corpo como dotado da capacidade de produção da consciência na mesma medida que a mente. Essa substituição (o *Cogito* pelo *Cogito Tácito*) efetivada por Merleau-Ponty tem uma profunda implicação em toda a história da filosofia, já que o corpo, que perpassando os mais diversos períodos sempre foi revestido de uma manifestação de inferioridade (a realidade sensível, de Platão), imperfeição (o corpo como manifestação da pecaminosidade em Santo Agostinho) ou mesmo de um sentido secundário (o repúdio ontoepistemológico à materialidade afirmado por Descartes, que coloca a razão como único critério de certeza²⁴), passa aqui a ser visto como coparticipe, em pé de igualdade, às ferramentas de conhecimento. Logo, ele deixa de ser puramente “a prisão de uma consciência autotransparente, a morada espaço-temporalmente limi-

²⁴ Em suas obras *A Dívida Impagável*, *Toward a Global Idea of Race* e *Unpayable Debt*, Denise Ferreira da Silva traça o violento percurso da analítica da racialidade na construção de uma relação eu-outro que é determinada por três pressupostos ontoepistemológicos (da teoria do conhecimento, da teoria do ser e da teoria da prática moderna). O primeiro, a separabilidade, é o princípio pelo qual se estabelece uma dicotomia entre mente e corpo/matéria, e se identifica a essência do humano com a mente, sobre a qual repousa a possibilidade da cognoscibilidade das coisas (em decorrência deste princípio, tudo o que pode ser conhecido deve ser compreendido pelas formas (tempo e espaço) da intuição e das categorias do Entendimento (qualidade, quantidade, relação, modalidade), e a materialidade é desvalorizada e repudiada). Essa caracterização se inicia, obviamente, com Descartes, especialmente por ela apontar nele um avanço articulador de um conhecimento do que existe a partir de uma perspectiva de auto-determinação (sem deus nem nada externo) a partir do *cógito*. Esse *cógito*, que é separado e diferente do mundo, não precisa dele para encontrar o conhecimento. Isso significa que ele elimina a espacialidade do corpo a partir de um repúdio onto-epistemológico à espacialidade.

tada de uma razão espaço-temporalmente ilimitada” (Rocha, 2010, p. 106). Dessa forma, o pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty nos permite encarar a mente e o corpo como uma mútua extensão, o que significa, como já foi mencionado, uma dupla consciência²⁵.

Considerando o caráter de abrangência da *Fenomenologia da Percepção*, é mais simples, agora, compreender o porquê de o autor rejeitar qualquer generalidade intrínseca ao sujeito, de modo que esse processo de construção do mundo deve ser efetivado por todos os sujeitos mediante a manifestação de suas distintas consciências. Essa dupla significação é responsável por localizar o indivíduo em sua própria existência, já que ele manifesta significações e define um modo de existir. A manifestação desses princípios recai sobre aquilo que o autor denomina de *esquema corporal*²⁶, ou melhor, “o conjunto integrado de todas as potências perceptivas e motoras” (Rocha, 2008, p.109), que delimita, por sua vez, um certo tipo de “esquecimento da corporeidade para que o sujeito encarnado possa agir, explorar e viver o mundo” (Cruz, 2023, p.69)²⁷. Ainda nessa mesma compreensão é importante reconhecer que a análise empregada até aqui dá conta somente da relação sujeito-

²⁵ Agora, mesmo Merleau-Ponty reconhece que toda consciência é consciência de algo, o que significa que tanto o corpo quanto a mente trazem consigo, nas suas respectivas capacidades de determinação e significação do mundo, uma capacidade de percepção que delimita o objeto sobre o qual essas duas substâncias detêm consciência. Aqui, novamente, temos um outro significativo impacto na tradição filosófica, já que, mesmo considerando a percepção como “a primeira experiência da vida consciente”, as correntes filosóficas sempre erravam em ou supervalorizar o privilégio intelectual ou em desvalorizá-lo (vide o empirismo), o que, por sua vez, se distancia da tarefa fenomenológica, a qual não tem interesse em “ultrapassar a dualidade entre consciência e corpo [...] [mas busca] uma interpenetração entre esses dois polos” (Rocha, 2008, p.106).

²⁶ É válido esclarecer, de antemão, que o conceito de esquema corporal circunda toda a obra de Merleau-Ponty, constituindo-se como um dos conceitos basilares de sua fenomenologia. Entretanto, ainda que um conceito replicado e reproduzido, não se pode defini-lo mediante um único enquadramento, já que, ao longo de sua obra, o conceito vai sofrendo profundas alterações que, além de modificá-lo, o ressignificam. Partindo disso, trabalharemos aqui com as compreensões do *esquema corporal* que são encontradas na *Fenomenologia da Percepção*, “que corresponde ao período inicial da filosofia” (Veríssimo, 2012, p.207). Nesse recorte, o autor pensa o referido conceito a partir da influência da psicologia que o reconhecia a certos tipos de “modelos psíquicos organizados de nós mesmos e dependentes dos trajetos nervosos aferentes encarregados de encaminhar as sensações de diversas partes do corpo ao cérebro” (Veríssimo, 2012, p.208), o que constituía uma abrangência insuficiente para o projeto de Merleau-Ponty. Essa abordagem, com a qual nos preocuparemos, se distancia daquela a ser desenvolvida pelo autor em seus *Cursos da Sorbonne* (e também em seu texto póstumo *O Visível e o Invisível*), em que ele realoca seu olhar sobre a infância com vistas a compreender a relação entre o corpo humano e à animalidade (Veríssimo, 2012, p.387).

²⁷ “o sujeito normal possui seu corpo não apenas como sistema de posições atuais, mas também, por isso mesmo, como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações. O que chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis. Isso significa que ele não é apenas uma experiência no meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá um sentido motor às ordens verbais” (Merleau-Ponty, 2006, p.196)

objeto, de modo que as relação mútua entre corpo e mente está direcionada puramente, conforme nossa análise, sobre o objeto que a ser conhecido²⁸ e dotado de sentido.

No entanto, a crítica inicial dele, como apontamos acima, se direciona ao pensamento cartesiano e seu repúdio ontoepistemológico à materialidade, de modo que, se Descartes delimita a *Res Cogitans* como uma consciência de si, é preciso indicar como essa consciência poderia, supostamente, ter consciência de toda a completude do corpo do próprio sujeito, já que os sentidos não conseguem perceber o próprio corpo, por exemplo, tal qual um objeto (o olho não consegue se olhar, as mãos não conseguem tocar o próprio corpo sem esse ser tocado, o paladar não consegue sentir um gosto diferente do que as papilas gustativas sentem). Assim, é imprescindível compreender que diante de si, o corpo só consegue perceber excitações que são geradas nessa substância corporal e que, sem o corpo, não poderiam ser decifradas somente pelo *cogito*. Isso só é possível porque meu corpo passa a ser entendido como um “mediador do mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.201), já que ele se torna eficiente ao reproduzir hábitos²⁹ que indicam como minha consciência corporal entende o próprio mundo, de forma a exprimir, através destes, quem eu sou e como minha consciência se porta diante das coisas. Todos os movimentos corporais apreendidos pela consciência corporal, perpassam aprendizagens que indicam uma posição na existência, tendo em vista que ser corpo “é estar atado a um certo mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.205). A verdade é que o *esquema corporal*, para além de tudo isso, delimita a maneira com a qual meu ser se manifesta na existência, e essas manifestações, por mais dinâmicas que sejam (Veríssimo, 2012, p.209), partem da existência de “um diálogo entre sujeito e objeto fundado numa unidade corporal” (Veríssimo, 2012, p.211) que permeiam a identificação e a significação desse ser. Isso significa que meu esquema corporal identificará minha experiência enquanto corpo no mundo, de modo que essa experiência

²⁸ “o corpo, ora objeto ora sujeito é a expressão da ambivalência de um ser que se recusa, a todo instante, ser apenas empírico ou apenas intelectual. Dessa forma, uma abordagem filosófica a respeito do corpo objetivo torna-se impossível pelo fato de a *res extensa* não atribuir ao ser no mundo toda a carga existencial que o é própria. É preciso que haja, atrelada a esta coisa, uma dimensão subjetiva que interaja com o mundo e vá em direção a este. Só na unidade do objetivo com o subjetivo podemos pôr o ser no mundo e o seu mundo vivido correlacionado um ao outro” (Azevedo, 2015, p.17)

²⁹ “quando realizamos movimentos no seio do mundo, temos uma noção impregnada, em virtude da experiência habitual de nosso corpo com seu mundo vivido, do que podemos alcançar e do que podemos fazer a partir do nosso ponto de referência” (Azevedo, 2015, p.26)

significará minha existência, de modo que tudo isso será definido não pelo acaso, mas pelo “caráter intencional” (Veríssimo, 2012, p.216) da existência que eu estou significando³⁰, “como se o corpo, o espaço, o ambiente e o objeto fossem organizador por um órgão receptor do sistema nervoso central, com o propósito de fornecer uma resposta instantânea conforme as necessidades da situação” (Alvarenga, 2011, p.242), de modo que é possível constituir a tríade basilar do esquema corporal, “meu corpo, o mundo e outrem”, servindo como “um ponto de matriz simbólica” (Veríssimo, 2012, p.388).

Dito isso, no encontramos diante da organização da fenomenologia como uma importante porta de entrada para a compreensão contemporânea do corpo, o que perpassa os seguintes termos:

1. O *Cogito* cartesiano se mostra como insuficiente para pensar o corpo diante de sua limitação perceptiva;
2. O corpo passa a ser pensado como uma consciência (mediante o *cogito tácito*) que o permite se localizar fora de uma relação de subalternidade;
3. A formulação de uma dupla consciência (mental e corporal) permite Merleau-Ponty formular uma manifestação do ser na existência pelo seu esquema corporal;
4. O esquema corporal se coloca como a manifestação do meu ser, o que indica a responsabilidade e a intencionalidade de todas as ações (perceptivas ou não) dos sujeitos, negando qualquer argumento delimitador de uma “natureza inata” ou de um “inconsciente” que cerceiem as ações humanas;
5. A crítica fenomenológica de Merleau-Ponty, que se propõe a ser uma contrariedade à posição canônica, passa a ser vista com uma nova posição no cânone, ao estabelecer uma distância das outras abordagens do corpo, devolvendo-o a um lugar de importância que o permite se analisado enquanto substância;

Porém, ainda que esse percurso se mostre bem estabelecido, é urgente pontuar que algumas outras questões parecem ficar em aberto e, ao menos em Merleau-Ponty, essas respostas não aparecem. A que mais nos interessa se localiza na

³⁰ “Com efeito, o corpo-cognoscente coincide com o corpo que somos, com nosso esquema corporal. Ambas as expressões significam que, se por um lado pode-se dizer que somos constituintes do nosso corpo, caso contrário ele não seria o corpo de ninguém, por outro somos nosso corpo sem sermos capazes de acompanhar a sua constituição. A unidade do corpo é minha, trata-se do corpo que sou sem que, contudo, eu possa dizer que a constitua ou que acompanha a sua gênese claramente” (Veríssimo, 2012, p.223)

tentativa de entender qual corpo é analisado na fenomenologia: a fenomenologia tentar universalizar um corpo em suas possibilidades da formatação do esquema corporal? Além disso, ao se estabelecer como análise canônica, os corpos, ao serem analisados filosoficamente, são colocados em um patamar de encerramento das definições acerca dele? Por fim, Merleau-Ponty, como um pensador canônico, tem alguma pretensão de analisar, em seu viés universalizante, as especificidades dos corpos que estavam fora do cânone, ou melhor, daqueles corpos que localizavam em tempos e espaços nos quais a produção de conhecimento não era reconhecida como filosofia? São essas questões que tentaremos responder nas seções seguintes

FANON E O FENOMENOLOGIA DO CORPO NEGRO

Nessa compreensão, é válido pensar que, ainda que, para Merleau-Ponty, sua *Fenomenologia* esteja diretamente vinculada à um rompimento crítico dentro da história da filosofia, especialmente em sua tradição epistemológica, é importante reconhecer que sua inovação em trazer o corpo como uma consciência, rompendo com a subordinação diante da mente, delimita, claramente, um projeto de filosofia ocidental, dentro de todos os moldes requeridos a ela como validadora da razão, que, mesmo revestido de um rigor crítico, e aliado a um retorno e a um superar da tradição, não consegue enxergar os problemas e limitações da aplicação desse modelo, ou melhor, mostra-se incapaz de perceber as limitações de sua própria abrangência. Isso pode ser visto, por exemplo, no reconhecimento de que o próprio fazer fenomenológico, no que se refere ao corpo, poderia ganhar um profundo revestimento de imprevisibilidade, já que, ao retirar o corpo de sua situação de subalternidade em detrimento à mente, ela possibilitaria a exclusão de uma subalternidade de determinados corpos que, não só foram diminuídos diante da consciências, mas que também foram retirados da própria condição humana, sendo bestializados e, pelo próprio corpo, distanciados do “clube da humanidade” (Krenak, 2019, p.13). No entanto, é justo argumentar, aos defensores da fenomenologia que possivelmente se incomodam com essa crítica, que a oposição entre sua abrangência real e aquilo que ela poderia ser se apresenta na impossibilidade de reconhecer o seu papel de exclusão, tendo em vista que ela, ao colocar o corpo em patamar de consciência, parte, em sua origem, da compreensão de que todo e qualquer corpo

indica essa condição, ainda que não haja, por parte de Merleau-Ponty, absolutamente nenhuma preocupação em constituir uma definição inclusiva desses corpos, ou, tampouco, uma análise de como essa consciência corporal poderia se manifestar mediante a diversidade dos corpos sobre os quais ela recairia. Na verdade, o que se percebe é que o ponto de partida de Merleau-Ponty indica que sua análise da consciência corporal mantém vivo aquilo que sempre foi tido como regra: o corpo a ser considerado aqui como um CORPO, para que assim o seja, precisa, obrigatoriamente, ser totalmente branco (ou não-racializado)³¹³². É visível que a busca por uma consciência corporal só poderia estar vinculada aos corpos que eram vistos como o corpo de um sujeito (autônomo) que, por sua vez, também tinha como característica a correspondência de uma mente que indicasse racionalidade. Essa busca não poderia jamais enquadrar corpos negros, que sempre tiveram, em seus corpos, em sua pele, a determinação, mediante um método puramente visual, de sua animalização que perpassava sua condição corporal, mas que indicava, junto a isso, a ausência de uma racionalidade característica àqueles corpos. Enquanto Merleau-Ponty buscava a fundamentação dessa dupla consciência, os corpos-racializados encontram, mediante a sua constituição corporal, a impossibilidade de reter, ainda que seja, uma delas. Nesse caso, não é uma luta pela ausência de subordinação senciente, mas uma busca por reconhecer e encontrar alguma manifestação de racionalidade onde quer que seja.

Tal fato é corroborado não somente pela total ausência de menções a que corpo é esse que a fenomenologia busca reintegrar à consciência, mas no reconhecimento de um padrão da filosofia moderna, segundo o qual o corpo negro não é

³¹ Utilizamos, nesse texto, a compreensão da *racialização* não como uma construção identitária da racialidade, mas como o processo patológico - e, conseqüentemente, doentio - com o qual a sociedade classifica e caracteriza os sujeitos, suas individualidades e suas constituições de consciência baseados em “características estruturais” (Al-saji, 2013, p.4) que são retiradas de um processo de inferiorização histórica das populações negras. Essa caracterização se manifesta mediante uma dicotômica oposição de ‘personalidades’ definidas pelos traços fenotípicos e a localização geográfica das populações, de modo que “a raça passou a ser percebida como um elemento pertencente às características visíveis dos corpos” (Al-saji, 2013, p.4). Assim, podemos definir que o grande perigo da racialização é a abrangência, junto à violência, dos seus efeitos, que se reverberam em uma “histórico, social e epistemológico processo sobre os quais os conceitos de raças são construídos, vistos e, quando interiorizados ou epidermalizados, vivido” (Al-saji, 2013, p.4).

³² Ainda que ao longo de todo o texto utilizemos o termo “racialização” para descrever o processo científico/epistemológico de diferenciação e inferiorização dos corpos negros, é válido pontuar que Fanon optava em utilizar a palavra “epidermização” (Fanon, 2020, p.25). No entanto, apesar da diferença gramatical, é fundamental entender que esse doloroso processo se constitui como inerente à experiência vivida dos corpos negros, sendo, por isso, necessário analisá-la e conceituá-la nesse artigo.

visto nem como um corpo de um sujeito - já que esse corpo “afetaria” até mesmo a existência de uma consciência mental ao ponto de todo corpo negro ter sua possibilidade de racionalidade negada. O corpo negro é a plena representação de um não-sujeito, irracional, sem cultura, sem história e sem a possibilidade de se igualar à humanidade -, nunca poderia deter sobre si uma condição de consciência, de modo que não há, sobre isso, nenhuma coincidência, tendo em vista que todo o racismo produzido pela filosofia moderna é “não acidental” (Taiwo, 2018, p.14) -, de forma que os corpos racializados, ao não fazerem parte nem do interesse nem do escopo de Merleau-Ponty, comprovam sua condição de “modernos excluídos” (Taiwo, 2018, p.14), ou melhor, aqueles sobre os quais a filosofia escolhe não pensar³³. E que fique claro, não é que Merleau-Ponty escolha pensar o corpo branco, mas sua escolha em encarar o corpo enquanto um esquema universal - sabendo especificamente que existe um corpo comumente e repetidamente rejeitado pela comunidade europeia - é a melhor representação da impossibilidade de pensar o corpo negro/racializado³⁴.

É nesse ensejo que, seguindo o movimento indicado na introdução (a construção de uma linha crítica ao cânone), percebe-se a necessidade de uma outra fenomenologia, de uma “fenomenologia crítica” (Weiss, 2018, p.233), uma fenomenologia que permita e possibilite a construção de uma filosofia que não só identifique a consciência corporal, mas que também localize nesse corpo sua condição de sujeito - condição que é negada não porque a mente toma seu lugar, mas porque a racialização desse corpo o impede de alcançar a mesma consciência de outro corpo não-racializado -, e, por conseguinte, veja como esse corpo se relaciona com os objetos, com sua percepção, com o fato de ser um objeto percebido (que é permeado de percepções demarcadas pelos elementos que o racializam) e com sua situação dentro da própria existência. Isso porque esse outro-corpo, além de ser sempre ser projetado como vinculado a um processo de ausência de cons-

³³ Retomando o comentário feito na primeira seção, indico, novamente, que a exclusão do cânone com os corpos e, respectivamente, a identidade negra perpassa a colocação deles como representantes da negação da humanidade/racionalidade/europeidade. Claramente o interesse demonstrado pela filosofia ocidental a essas questões perpassava um violento processo de racialização e de subalternização. Contudo, como esses lugares dizem respeito a como a filosofia branca/ocidental enxerga os corpos negros, reafirmo que estes não foram pensados, já que a colocação em um não lugar não corresponde ao “rigor” e a validação falsamente requerida pela filosofia.

³⁴ “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 de sua negritude, pois em si mesmo habita o signo de um renegado” (Cruz, 2023, p.10)

ciência e reflexão, tende a ter sua existência constantemente negada por esses fenômenos que o descaracterizam. E esse percurso é importante porque, ao tomar o corpo - e nesse caso, o corpo branco - como um ponto central para análise da consciência, Merleau-Ponty e sua fenomenologia demonstram não compreender como sua posição auxilia na fundamentação de uma supremacia que, novamente, coloca em questão a existência plena desses corpos. É irônico pensar que essa fenomenologia se fundamenta numa abordagem corporal que, ao se retirar de um lugar de corruptibilidade, finge não perceber que outros-corpos, por sua vez, estão acometidos de uma inferioridade ainda mais grave, que perpassa um “campo epistemológico” que condiciona esse outro-corpo a desigualdades diversas, como “beleza, cultura e capacidade intelectual” (West, 2002, p.91), demonstrando sua condição animalizada, caracterizada pela existência “irracional, bárbara e louca” (West, 2002, p.91). Não é que a fenomenologia tenha inaugurado um olhar permeado de valorações negativas que deverão recair sobre os corpos racializados, não se trata disso, mas sim da reprodução de um modelo científico, baseado em “observação e evidência” (West, 2002, p.94) que, apesar de ostentar seu caráter de certeza, se fundamentam na reprodução de um “olhar normativo” (West, 2002, p.97), ou melhor, um ideal, baseado nos ideais estéticos e culturais gregos que, ao se reproduzir na modernidade, afastam e anulam tudo que se distancia desse ideal de beleza - e que retém sobre si um olhar patologicamente “racializante” (Al-saji, 2013, p.5). Assim, toda a relação de subalternidade e animalização de corpos racializados se fundamenta em um falso viés científico que encontra sua justificativa em uma reprodução normativa permeada de racismo, sendo exatamente esse olhar normativo que estabelece, de forma autoritária, os caminhos dos ideais a serem considerados, seja pela ciência, seja pela estética, seja pela filosofia ocidental, determinando, por fim, a sub-condição³⁵ que recai sobre os corpos negros³⁶.

³⁵ “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 via. Nesse sentido, o corpo transfigurado em signos é capaz de anunciar as experiências sociais e existenciais do sujeito” (Cruz, 2023, p.11).

³⁶ É exatamente nesse contexto que observa-se os encaminhamentos tangenciais que delimitam o próprio fazer científico, por exemplo. Por que quando a atividade científica moderna se coloca como validadora da humanidade, perpassando desde uma análise “antropológica” das sociedades afro-ameríndias, até uma validação “anatômica” dos corpos, e por sua vez, da humanidade contida nestes (frenologia), reconhece-se que essa prática se coloca como validadora, mediante o olhar normativo e as necessidades de justificação deste, da não-humanidade, ou seja, trata-se de uma constante busca para determinar o porque desses corpos, racializados, não poderem ser considerados humanos.

Nessa compreensão, se enxerga como necessário a construção de uma fenomenologia que possa recair, de forma plena, sobre a constituição de um corpo negro, sendo imprescindível a tentativa de elucidar a chave hermenêutica utilizada por Fanon em sua compreensão dos termos da *Fenomenologia da Percepção*, aliado ao seu movimento analítico das bases críticas dessa fenomenologia, para fundamentação de um outro *campo fenomenológico*. Para além disso, o que se tenta, também, aqui, é delimitar como a tradição crítica ao cânone encara esse corpo fenomenológico. E é exatamente assim que acontece nosso encontro com Fanon e com sua principal obra, *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Desde já é importante delimitar que classificar *Pele Negra, Máscaras Brancas* como uma certa “releitura” da fenomenologia da percepção seria muito injusto e insuficiente considerando a grandeza do texto e do autor. E isso se apresenta de modo tão claro na própria perspectiva do autor, pois sua abordagem não repete os termos já colocados pela Fenomenologia, mas, pelo contrário, demonstra como ela não pode ser defendida mediante a reprodução de subjugação de corpos, mediante um certo tipo de supremacia meramente accidental. Para ele é urgente o rompimento com essa “forma particular de imaginar, pensar e ver que se torna normativa” (Al-saji, 2013, p.4), estando essa normatividade profundamente repousada na racialização dos corpos negros. Por isso, partimos da compreensão de que essa obra, antes de tudo, deve ser lida como uma outra fenomenologia, mais especificamente a “fenomenologia da consciência colonizada” (Khalifa, 2004, p.427), e que, por ser assim, não pode aceitar, em sua crítica às bases fenomenológicas, nenhum tipo de “racismo accidental” (Al-saji, 2013, p.4). Com efeito, a fenomenologia tradicional se reverbera como mais um sustentáculo da subjugação racial manifesta na inferioridade corporal e no não reconhecimento da consciência do sujeito negro. Para além disso, é importante rememorar o impacto que a obra de Fanon causa, tanto em sua recepção, quanto nos desdobramentos dos estudos da negritude³⁷. Fanon inaugura a ple-

³⁷ Enquanto um produto do século XX - organização propositora de alternativas vinculadas a análise dos pensadores africanos e afro-caribenhos erradicados em Paris, nos anos 60, e os pensadores oriundos da revolução gerada pelo renascimento do Harlem -, a *Negritude* se propõe a ser uma alternativa que supere uma limitação puramente “identitária”, promovendo um aprofundamento, em um primeiro plano, das questões políticas, ao tentar reformular os processos de formação da nossa condição de vulnerabilidade relacionada às questões raciais, seguido, em segundo plano, de uma realocação das questões metafísicas que, muitas vezes, encontra um encerramento do problema sem considerar um “novo” olhar sobre ele. Por isso que desde seu surgimento, que é delimitado pelo “movimento artístico, literário e filosóficos criado em Paris por estudantes africanos e afro-caribenhos” e pelos “movimentos culturais de renascimento do Harlem” (Eze, 1998, p.10), esse importante movimento direciona suas críticas às noções impossíveis de serem dissociadas das perspectivas fi-

na percepção de que “a ordenação racializada está intrinsecamente ligada à realidade corpórea dos sujeitos” (Cruz, 2023, p.12) e permite, para além de uma crítica à fenomenologia, a fundamentação de um novo campo de estudos vinculado aos corpos negros³⁸. Obviamente que a constituição desse pensamento perpassa a construção fenomenológica, já que, plenamente influenciado pelo pensamento de Merleau-Ponty³⁹, Fanon baseia toda sua reflexão acerca das relações coloniais na impossibilidade de dissociação entre “o corpo e seu ser no mundo” (Bentouhami, 2014, p.35. Tradução minha). Isso indica ainda a indissociabilidade entre esses corpos e suas respectivas “psicopatologias” geradas pelas traumáticas experiências vividas. E é por isso que uma *outra* fenomenologia traz consigo a necessidade de superar uma fundamentação baseada puramente na “intersubjetividade e na construção da significação em primeira pessoa” (Al-saji, 2013, p.2), partindo da compreensão de que todo e qualquer problema que recai sobre a racialização dos corpos advém do olhar e da significação do outro. Agora, como isso acontece, quais os termos desse fenômeno e o que ele significa?

Ainda que em todo o livro muitas dessas perspectivas sejam abordadas, é preciso pontuar que as respostas a essas questões podem ser encontradas, especificamente, no capítulo 05 de *PNMB*. É por isso que, nos quatro primeiros capítulos, o autor decide abordar, respectivamente, a relação do negro com a linguagem, com o homem branco, com a mulher branca, e com a própria colonialidade, para, só então, discorrer sobre o corpo negro. Essa escolha estrutural não é uma mera coincidência ou mesmo uma aleatoriedade, já que ela nasce da busca de Fanon em entender quais relações o sujeito negro e colonizado desenvolve com o mundo e com os indivíduos a sua volta, para assim poder se lançar numa análise daquilo que

losóficas, tais como o Iluminismo, a Modernidade, a Democracia, já que se vê com estranheza a manutenção dessas ideias na relação Europa-colonialismo, além, obviamente, da própria História da Filosofia e seus diversos interlocutores, que enxergavam os homens e mulheres negros/africanos como inferiores e, por isso, encontravam justificativa para a colonização, o domínio e a escravidão.

³⁸ “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 branco. Segundo o filósofo, não é possível desvincular essa constituição do deslocamento da subjetividade desse sujeito e da sua experiência no mundo” (Cruz, 2023, p.13)

³⁹ Fanon, em 1946, se muda para a França e inicia seus estudos em Paris, pretendendo cursar odontologia. Contudo, depois de três semanas, cancela sua matrícula e migra para Lyon, onde Merleau-Ponty era professor. Lá, Fanon cursa medicina e realiza seu grande interesse em acompanhar os cursos de Merleau-Ponty. Além disso, é importante pontuar que, na obra de Fanon, apesar de poucas citações diretas aos textos do seu estimado professor (há somente uma no texto em questão), várias influências são localizadas. Que vão desde o diálogo entre Marx e a *Fenomenologia* (que Merleau-Ponty aborda em *Humanismo e Terror*, em 1947), até mesmo o diálogo entre a filosofia política e o humanismo junto à retroalimentação entre política e violência.

obriga os indivíduos negros a se submeterem a essas violentas socializações: a racialização dos seus corpos. Não esqueçamos que esse trajeto marca muito bem o conflito determinante à compreensão de *PNMB*, que é uma certa ambiguidade na leitura que permite a formulação de “divergências na apropriação das contribuições do filósofo entre certas vertentes teóricas como no caso da psicanálise e da fenomenologia” (Cruz, 2023, p.40). Essa realidade demonstra uma dupla preocupação de Fanon, que buscou estabelecer tanto um processo de cuidado e cura para determinada parcela da população, quanto a preocupação com a formulação teórica que permite uma plena análise da sociedade a ser analisada junto às suas mais diversas violências raciais⁴⁰.

Assim, no momento em que fica posto, nos quatro primeiros capítulos, o estabelecimento da sujeição “como uma ordem normal da própria estrutura social” (Cruz, 2023, p.46), é que torna-se urgente encontrarmos o quinto capítulo. Fanon abre-o depois de reconhecer que o negro, em seu processo da racialização, delimita um modo de existência permeado de violências, desde físicas, até epistêmicas/científicas, considerando que a própria noção de racialização caracteriza uma dominação dos corpos brancos mediante o uso dissimulado das ferramentas científicas (como já reiteramos pelo “olhar normativo”), o que permite, por sua vez, que os sujeitos não-racializados - sendo, inclusive, os únicos sobre os quais recai a definição de sujeito - se coloquem “na crista da linha evolutiva” (Cruz, 2023, p.47)⁴¹. É nessa senda que, ao abrir o capítulo cinco de seu livro (intitulado *A Experiência Viva do Negro*), o autor martinicano faz perceber, com nitidez, onde estão suas proximidades e distanciamentos com a *Fenomenologia da Percepção*. Ao dizer “‘Negro imundo!’ Ou simplesmente ‘Olhe, um negro’. Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (Fanon, 2020)⁴²,

⁴⁰ Essa dupla preocupação de Fanon também se fundamenta em seus basilares interesses sobre “a ênfase que o papel formativo de outros desempenha sobre o desenvolvimento físico individual” (WEISS, 2018, p.233), considerando que, dentro do contexto colonial, é esse olhar do outro que marcará os indivíduos durante seu desenvolvimento desde a infância.

⁴¹ É importante pontuar que essas questões biológicas/evolutivas não fazem parte do escopo de interesse de Fanon (ao menos não em *PNMB*), e é exatamente por isso que não há um aprofundamento explícito dessas discussões, tampouco a formulação de uma crítica científica à essa fundamentação. Fanon se atém a análise da afetabilidade, por parte desses sujeitos racializados, dos efeitos nocivos dessa deturpação científica e da colonialidade.

⁴² É muito curioso perceber que o movimento orquestrado por Fanon, na escrita do capítulo 05 de *PNMB*, redigido por volta de 1948/49 no jornal *Tam-Tam* e reeditado e publicado junto ao livro em 1952, é um movimento intrínseco ao processo de racialização. Trata-se do momento em que o não-

ele delimita duas sentenças fundamentais à compreensão dessa nova fenomenologia e que, obviamente, precisarão de uma plena delimitação crítica:

1. A construção da psiquê do negro não pode ser dissociada da sua relação corporal, tal qual a fenomenologia proposta por Merleu-Ponty. Mas aqui mantém-se a relação mútua entre mente e corpo para pensar seu adoecimento dessas, o que, inevitavelmente, aponta um efeito patológico.;

2. O processo de percepção do corpo negro, ainda que localize o objeto enquanto coisa a ser percebida, se enxerga também como objeto a ser percebido, seja inicialmente pelo branco, seja, enquanto manifestação de uma relação de afetabilidade, por ele mesmo.

Em um primeiro momento, considerando todo o processo de adoecimento, que é intrínseco à formação psicológica do negro, junto à sua inevitável inferiorização corporal (esse corpo, com essa pele, com esses fenótipos, não pode ser visto

sujeito - ou o sujeito racializado - se percebe, no meio de uma estrutura social, como objeto da percepção do outro, e essa percepção, cotidianamente, traz consigo marcas de inferiorização e animalização vinculadas a cor da sua pele. É inevitável, para qualquer homem ou mulher negro, não se deparar com o estranhamento de uma percepção que não reconhece determinado corpo em um espaço comum (desde um elevador a uma universidade), e que, além de um estranhamento, permeia uma estrutura de significações sociais que afetam a formação e desenvolvimento da psiquê do não-sujeito percebido, e também delimita, publicamente, sua diferenciação e estranhamento para aqueles que deveriam se constituir como semelhantes. Esse movimento, além daqui, pode ser visto na descrição feita pelo escritor norte-americano James Baldwin, em seu livro *Notas de Um Filho Nativo*, especificamente no último capítulo da terceira parte do livro, intitulado *Um estranho na aldeia* - para fins de contextualização, esse texto é a primeira publicação não ficcional (em 1955) do autor e que ganha um caráter de crônicas autorais misturadas com um diário. Ao descrever sua chegada e estadia em uma pequena aldeia na Suíça - onde ele se abriga, no chalé de um conhecido, para escrever -, uma das cenas mais interessantes é o momento no qual ele afirma que “todos na aldeia sabem meu nome, embora raramente o utilizem, todos sabem que eu venho dos EUA - se bem que isso, ao que parece, é algo em que eles nunca acreditam: os negros vêm da África [...] Mas continuo a ser um estranho, tal como no dia em que chegar, e as crianças gritam *Neger! Neger!* quando passo na rua” (Baldwin, 2020, p.186). Aponto essa situação excêntrica por que, apesar da proximidade das publicações, as observações feitas pelos autores se encontram muito mais no fenômeno da racialização do quem no convívio e na improvável influência a ser exercida um sobre o outro. O que Baldwin descreve, e que também é narrado por Fanon, é a práxis dos sujeitos brancos diante da percepção dos corpos-racializados, e isso não ocorre por causa de um simples estranhamento àquele que se difere de mim, e isso fica claro porque, no próprio processo de colonização já se identificou essa diferença brutal entre percepção e objeto percebido, de modo que, segundo Baldwin, “o homem branco toma o espanto como uma homenagem, por ele vem para conquistar e converter os nativos, cuja inferioridade em relação a si próprio não é nem sequer questionada; enquanto eu, sem nenhuma intenção de conquista, me encontro em meio a um povo cuja cultura me controla e que, em certo sentido, me criou, pessoas que me impuseram mais angústia e raiva do que elas jamais poderão imaginar, mas que, no entanto, nem sabem da minha existência” (Baldwin, 2020, p.189). É nesse inevitável conflito produzido pelo conflito perceptivo (para não chamar de racismo) que se percebe a fundamentação e manifestação violenta da afetabilidade negra. Esses não sujeitos, além de terem a condição de existência negada, passam, ainda, a sofrer uma deformação de sua identidade e da sua condição existencial, que tornam-se submetidas à subordinação irrestrita e cruel da vulnerabilidade social e da negação do direito à existência, de modo que eles perdem não sua identidade, mas também o próprio direito a ela, de forma que, enquanto “a motivação do branco era proteger sua identidade; a do negro era a necessidade de formar uma identidade” (Baldwin, 2020,

como igual. É um outro tipo de animal, com mesmos braços, mesmas pernas, mas sem consciência nem autonomia), se estabelece enquanto um mecanismo de identificação da dupla consciência característica da fenomenologia. Assim, da mesma forma que Merleau-Ponty lançava sua crítica à perspectiva cartesiana, anulando a superioridade da mente em detrimento do corpo, é fácil encontrar em Fanon a rejeição a uma superioridade mental, principalmente porque essa mente, contida nesse corpo, é marcada por um abolição de tudo aquilo que o constitui. É importante salientar que falar de um corpo negro indica, aqui, a descrição de um objeto-rejeitado, de forma que não há lugar, na sociedade, para ele, o que torna fácil fazer dele um objeto percebido: toda vez que esse corpo é visto, ele é rejeitado. O autor não se propõe, aqui, a fazer qualquer tipo de ontologia, mesmo porque “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (Fanon, 2020, p.125), e essa impossibilidade está contida no fato de que esse corpo (e por consequência, essa mente), são termos irreconciliáveis à essa sociedade, de forma que “os costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidos, pois estavam em contradição com uma civilização que eles desconheciam e lhes foi imposta” (Fanon, 2020, p.125). Isso significa que sim, há uma separação clara entre corpo e mente, mas nos corpos negros há um elemento que une essas duas substâncias: a rejeição e a repugnância. Dito isso, percebe-se que muito mais do que uma separação clara entre os termos, o que se encontra, lucidamente, é a capacidade de afetabilidade que esse corpo, ao ser imbuído de tanta rejeição, implica na mente desses não-sujeitos.

Agora nos resta identificar de onde nasce essa violenta relação de afetabilidade, e é exatamente aí que chegamos ao segundo ponto. O corpo negro, tal qual o corpo branco na análise de Merleau-Ponty, é tanto responsável pela percepção quanto torna-se, diante do olhar do outro, objeto de percepção. O que acontece é que essa segunda condição, ao ser marcada pelo olhar do outro, que antes de tudo recai sobre a pele mais escura, desconsidera a relevância da anterior. Não importa qual o objeto esse corpo está percebendo, mas sim o fato de que corpo negro está sendo um objeto a ser percebido e, ao destoar, profundamente, de tudo aquilo que esse mundo branco, com um olhar normativo, configura, resta a ele a formação de “uma atmosfera de clara incerteza” (Fanon, 2020, 126). O processo de significação

p.199). A deformações que essa busca pela identidade fomenta é exatamente aquilo que interessa a Fanon e que se tornará nosso objeto de estudo logo mais.

do sujeito (não-racializado) vai indicar a formação de delimitadores que universalmente aceitos, independentemente de sua veracidade, já que serão formulados pelos detentores da racionalidade, de modo que entre o olhar do outro e meu próprio olhar, haverá uma distância significativa, a ponto de ser possível afirmar um pleno desconhecimento de mim mesmo, onde “nenhuma das coordenadas febris do mundo” faziam sentido, já que “eu existia triplamente: ocupava um lugar, ia na direção de outro... e o outro - evanescente, hostil, mas não opaco e sim transparente, ausente - desaparecia. Era nauseante” (Fanon, 2020, 127). E esse fato se apresenta como uma constituição significativa para essa *outra* Fenomenologia, ao considerar que aqui a própria percepção não está banhada pela universalização ou mesmo pela neutralidade, considerando que as percepções dos sujeitos são individualizadas e, mesmo assim, reproduzem os violentos preceitos do processo de racialização.

Esses dois primeiros pontos, por sua vez, indicam a maior aproximação que Fanon desenvolve com a obra de Merleau-Ponty, principalmente porque esses dois elementos apontam (e tornam profundamente problemática) a posição do corpo negro dentro de sua própria existência e da relação para com outras existências. Dessa forma, essas questões expõem, claramente, que realmente há, para o corpo negro, profundas “dificuldades na elaboração do seu esquema corporal” (Fanon, 2020, p.126). Em outras palavras, nesses corpos há algum elemento responsável pela impossibilidade de compreensão e significação do mundo ao redor, e esse problema é, claramente, a percepção branca. É por isso que Fanon decide “prejudicar o esquema corporal” (Al-saji, 2013, p.6) e estrutura, nos corpos racializados, uma substituição do esquema corporal por dois outros esquemas, o “esquema histórico racial” (Fanon, 2020, p. 126), que delimita como a subjugação racial e o racismo científico recais sobre a construção e narrativas de inferioridade mental/cognitiva/corporal e o “esquema epidérmico racial” (Fanon, 2020, p.127), que muda a relação anteriormente valorizada (mente-corpo), e que agora se estrutura junto a um terceiro olhar: o olhar do próprio branco que delimita esse corpo racia-

lizado enquanto um objeto, não enquanto um corpo⁴³. Destarte, este último esquema fundamenta o que

Chamamos 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. 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. (Cruz, 2023, p.66)

O esquema *histórico-racial* decifra muito bem a constituição histórica de subjugação dos corpos negros, principalmente por considerar a determinação dos corpos negros como uma consequência da subjugação colonial, que extrai desses corpos a participação da construção do mundo moderno como se não houvesse participação deles na contribuição do mundo nos últimos dois mil anos. É ele que possibilita não só um desconhecimento histórico, mas também uma clara anulação das comunidades negras, já que, ao se perceberem como elementos distorcidos inseridos em uma linha do tempo branca, o passado, por eles compartilhado, torna-se impossível de significação, na mesma medida que o futuro passa a ser um mero acidente que, se tudo corresse bem nos projetos de extermínio da população negra, nem chegaria a acontecer. É esse o esquema utilizado, inclusive, por diversas interpretações da filosofia clássica, para fundamentar a negação das histórias, culturas e manifestações de pensamento dos corpos negros, considerando que todos esses elementos seriam esfacelados diante da manifestação da pele racializada, o que se encontra na correspondência dos corpos negros “a uma espécie de tempo *a-histórico*, insignificante para a constituição do futuro” (Cruz, 2023, p.71), demonstrando como a “racialização, em outras palavras, transforma não apenas o presente, mas também um certo nível de passado” (Al-saji, 2013, p.6). É essa formulação que nos permite afirmar que, paradoxalmente, a linha do tempo colonial/supremacista “apresenta uma dualidade de tempos: o fechado e perpétuo passado das pessoas colonizadas e que são subordinadas à abertura de tempo da modernidade europeia” (Al-saji, 2013, p.7), que não só aparta os corpos negros dessa sociedade, mas que também se planeja enquanto uma construção histórica que os rejeita e os mata.

⁴³ “Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos - e então me arre-bentaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo o mais: *Y’a bom banania*” (Fanon, 2020, p.127)

Dito isso, enxerga-se no *esquema histórico-racial* a configuração de uma “colonização do tempo” (Al-saji, 2013, p.7) que configura o passado como o local de morada das comunidades negras na mesma medida que formata, nesse mesmo passado, uma determinante condição de inabitável.⁴⁴

Por outro lado, é o esquema *Epidérmico-Racial* o responsável por fazer o corpo negro se sentir desconfortável e deslocado, de modo que o desejo por ser “um homem entre outros homens” (Fanon, 2020, p.128) se vê como impossível, já esse corpo negro já foi retirado, há muito, do mesmo patamar de humanidade no qual os homens brancos estavam localizados. Diferente do anterior, não se trata mais uma construção histórica, marcada pela subjugação racial que perpassa os séculos. Trata-se, na verdade, de uma condição inerente à racialidade, que independe de outros indivíduos, de outros tempos ou de outras sociedades, porque está sempre vinculada a uma condição considerada fixada na existência dos corpos pretos. Essa situação, claramente, é determinada pelo olhar e pelo próprio processo perceptivo do branco, já que esse esquema não teria sentido se não houvesse um sujeito a perceber esses corpos-objetos com esse elemento de subalternidade intrínseco a eles. E isso expõe uma percepção violentamente desequilibrada, já que, não bastando esse corpo se constituir como objeto de percepção, ele ainda necessita ser percebido de forma desmedida. De fato, para além de uma falsa percepção - considerando que esse olhar branco sobre o negro captura conteúdos que, apesar de “intrinsecamente vinculados”, não tem uma correspondência real com essa subalternidade -, ainda se observa uma sobrecarga perceptiva, tendo em vista que esse corpo, involuntariamente, chama atenção e se torna objeto de constante percepção, marcando uma hipervisibilidade. É inclusive isso que faz com que todo corpo negro carregue consigo uma necessidade mais aprofundada de cálculo e análise de suas ações e movimentos, já que ele não pode agir nem se comportar da mesma maneira que os corpos brancos.

É como se esse corpo tivesse algo faltando, como se não pudesse ser igual a todos os outros corpos, como se ele fosse menor, como se as significações que o processos perceptivo do homem branco o tivessem desfeito, reconfigurado, mutilado. O que se dá é que a pessoa negra, após se tornar objeto de percepção, recebe

⁴⁴ “trazendo à tona a duplicidade do tempo que a racialização institui, o passado racializado e vivido como a redução e o reflexo negativo de um passado civilizacional branco, com uma dimensão osificada, já instituída” (Al-saji, 2013, p.9)

sobre si significações tão violentas, que o próprio processo perceptivo passa a indicar uma alteração na constituição do seu ser. Era como se o corpo, enquanto objeto, fosse perpassado pelas significações e se constituísse como

desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe, um negro, faz frio, o negro treme porque sente frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe: mamãe, o negro vai me comer. [...] Eu saudava o mundo com um aceno e o mundo me amputava o entusiasmo. Estavam pedindo que eu me confinasse, que eu me encolhesse (Fanon, 2020, p.130).

E essa sensação se constitui como singular para os corpos negros porque, conforme Merleau-Ponty, o esquema corporal é responsável pela não preocupação dos corpos brancos com suas respectivas corporeidades. Isso não se configura no caso das pessoas negras, já que o *esquema epidérmico racial* tem como funcionalidade a lembrança constante desse desconforto oriundo da corporeidade negra, como se, realmente, estivéssemos falando de um corpo mutilado e que, por isso, não para de chamar atenção. Essa mutilação, a que Fanon se refere, se constitui como um importante ponto de diálogo com Merleau-Ponty, e, para além de uma mera referência, se constitui como um importante ponto de diferenciação dessas fenomenologias. Fanon, ao aprofundar sua análise do processo de racialização dos corpos e identificar a impossibilidade de formulação do esquema corporal desses não-sujeitos, reitera esse “esquecimento” enquanto uma perda de identidade que se estrutura na sujeição dos seus corpos, porque estes trazem consigo uma condição e diferenciação que sempre os faz estabelecer uma relação corporalmente diferente. A própria história civilizacional branca negará a percepção corporal desses corpos racializados, vistos como qualitativamente distantes e diferentes da construção do mundo. Isso, longe de um acontecimento natural, se constitui como um claro objetivo do processo de racialização, que, dentro da percepção, traz consigo a tentativa de naturalizar “o projeto e a oposição das diferenças do perceber o corpo do sujeito racializado” (Al-saji, 2013, p.4), permitindo que recaiam sobre esse indivíduo uma condição de subalternidade que sempre será intrínseca à sua configuração existencial. Ou seja, falamos de um perceber que indica uma diferenciação que, por sua vez, movimenta uma subjugação. Decorre daí uma questão que se tornou muito cara para o Merleau-Ponty e que acaba ganhando uma nova abordagem

nessa outra fenomenologia. Seu famoso exemplo, presente no primeiro capítulo da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, coloca em xeque não só a diferença entre percepção de si e a geração de sensações, como também analisa as implicações psicomotoras que constituem a formação cognitiva, na mesma medida que fundamenta a formação do corpo enquanto uma substância equivalente à consciência. Nesse capítulo, especificamente, o pensador francês está analisando a constituição corporal do sujeito, pensando desde as correspondências dos *reflexos* diante da consciência humana, quando a significação que cada uma das partes do corpo possibilita a constituição completa deste, analisando, principalmente, como a análise corporal partindo puramente de uma soma de pequenas partes é insuficiente à compreensão de uma consciência corporal, já que cada membro, cada partícula do corpo, implica uma significação importante. O que se dá é que, nessa análise, surge a questão que conflitua essa posição, porque se

A consciência do corpo e da alma são assim repelidos, o corpo volta a ser essa máquina bem limpa que a noção ambígua de comportamento falhou em fazer-nos esquecer. Por exemplo, se em um amputado algum estímulo se substitui ao da perna no trajeto que vai do coto ao cérebro, o paciente sentirá uma perna fantasma porque a alma está imediatamente unida ao cérebro e apenas a ele. (Merleau-Ponty, 2008, p.115)

Esse conflito, sobre o que significa e como pode ser explicado o membro fantasma, é o que dará o tom da discussão que se seguirá ao longo do capítulo mencionado. Partindo disso, o autor da *Fenomenologia da Percepção* estabelece algumas coisas a serem consideradas nessa significação. Primeiro, tanto o membro amputado, quanto qualquer outra experiência corporal, não podem ser friamente calculadas como um mero *fato psíquico*, ou melhor, uma mera cadeia de acontecimentos físicos e fisiológicos, já que, mesmo também desempenhando o papel de um objeto a ser percebido, o corpo também é consciência, e essa sua condição é impossível de ser negada. Em segundo lugar, é primordial compreender que o membro fantasma é real, ou seja, não se trata de uma sensação imaginária, mediada por lembranças ou pelo subconsciente que mexem com um sujeito⁴⁵. Estamos falando de um membro que, mesmo após amputado, “frequentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda

⁴⁵ “o braço fantasma não é uma lembrança, ele é um quase-presente, o mutilado o sente atualmente sobrado sobre o peito sem nenhum índice de passado” (Merleau-Ponty, 2008, p.127)

sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real” (Merleau-Ponty, 2008, p.115). Em terceiro plano, é imprescindível entender que o membro fantasma gera um profundo conflito entre as bases psíquicas e fisiológicas, já que todo o mistério que o envolve perpassa a identificação do responsável por ele, e, conforme o autor, dificilmente uma dessas posições, separadamente, conseguiria apresentar justificativas suficientes. Tanto porque, psiquicamente, não é possível pensar na construção de uma extensão corporal do *res cogitans*, quanto porque reflexos ou outras manifestações “involuntárias” do corpo não são possíveis, pois exprimem, novamente, a situação delimitada no esquema corporal⁴⁶. Um quarto ponto a ser considerado é que, apesar da rejeição do subconsciente como uma base fenomenológica, Merleau-Ponty entende que o membro fantasma não é simplesmente uma representação da consciência, ou ao menos uma representação voluntária. Mesmo que não lidemos bem com a perda do membro, ou ainda com a recusa de saber que esse corpo está doente, a mente não conseguiria, voluntariamente, alterar os mecanismos de sensação dessa consciência corporal. Se assim fosse, qualquer indivíduo poderia criar novos membros e novas formas de sentir o corpo. O que se forma disso é a sistematização de um paradoxo, baseado no fato de

Dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente aparecem como anteriores e exteriores a ela, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim. No caso que nos ocupa, a ambiguidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual (Merleau-Ponty, 2008, p.122)

Não é que a delimitação de separação entre um corpo habitual e um corpo atual possibilitem a resolução de todas as questões geradas pelo membro amputado, mas reconhece-se que essa separação permite tanto a manutenção “do membro amputado no circuito da existência” (Merleau-Ponty, 2008, p.128) - considerando que “o corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada” (Merleau-Ponty, 2008, p.129), quanto a compreensão de que esse corpo é um corpo do instante e que a cada momento se realiza e se atualiza. Curiosamente, essa oposição entre o corpo habitual e corpo atual são delimitadas por

⁴⁶ “na realidade, os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um ‘sentido’ da situação, exprimem nossa orientação para um ‘meio de comportamento’ tanto quanto a ação do ‘meio geográfico’ sobre nós (Merleau-Ponty, 2008, p.118).

uma ligação profunda entre corpo, mente e alma, de modo que o membro fantasma continua a se constituir como uma realidade nessas diversas possibilidades, o que, além de impedir negar sua existência, indica a manutenção do esquema corporal. É partindo dessa compreensão, por conseguinte, que Fanon indica sabiamente identificar que o corpo negro, em seu processo de ser percebido enquanto objeto pelos corpos brancos, se vê totalmente desmembrado⁴⁷, se constituindo não como alguém que detinha um membro fantasmas, mas como alguém que detinha uma configuração fantasmal⁴⁸ em sua realidade, ou como o próprio Fanon diz, “o mutilado da Guerra do Pacífico disse ao meu irmão: ‘aceite a sua cor como eu aceito o meu coto; ambos somos vítimas de acidentes’” (Fanon, 2020, p.153). Da mesma forma que o homem com o braço amputado trazia consigo as marcas de uma guerra, de dor, e as consequência da manutenção de um braço fantasma, os corpos racializados apresentam, em sua condição de ser, um próprio corpo fantasma. Sobre eles não recai um sentimento de inferioridade, mas, na verdade, “um sentimento de inexistência. O pecado é negro como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos de revólver na mão não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de que, mas sinto que sou um miserável” (Fanon, 2020, p.152).

E é esse corpo, desmembrado, tornado fantasma, que também sofre com o conflito das limitações psíquico-fisiológicas, porque não há uma unilateralidade nas afetações, que se estabelecem como múltiplas, tanto psicológicas, quanto físicas. Fanon, por exemplo, não é radical na negação do subconsciente, principalmente por sua posição em defesa da psicanálise⁴⁹, mas ele também reconhece a limitação

⁴⁷ “Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é um besta, o negro é um mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe um negro, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre pra os braços da mamãe, o negro vai me comer” (Fanon, 2020, p.129).

⁴⁸ O filósofo e professor camaronês Achille Mbembe, em seu livro *A Crítica da Razão Negra*, analisa como a construção da condição de subjetividade dos corpos negros é impedida e fragmentada pelo mundo moderno e suas implicações que só se agravam na pós-modernidade. Segundo o autor a morte do sujeito (Mbembe, 2018, p.254) é efetivada pelo aparecimento daquilo que ele denomina de Sujeito-Fantasma (Mbembe, 2018, p.258), constituído pelo nascimento mediante uma violência fantasmal, que perpassa a negação (Mbembe, 2018, P.269) de toda e qualquer singularidade essencial direcionada a ele. O que assusta o sujeito é perceber que essa coisa, sem história, completamente moldável (já que pode ser transformado pelo senhor a seu bel prazer) poderiam “perturbar a história” (Ferreira da Silva, 2022, p.32).

⁴⁹ “Como psicanalista, devo ajudar meu cliente a *conscientizar* seu inconsciente, a não mais buscar uma lactificação alucinatória, mas a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais” (Fanon, 2020, p.114).

da teoria Freudiana⁵⁰, ao repensar como esse sujeito negro está imputado pela violência a desenvolver traumas, de forma que esses traumas não oferecem ao sujeito racializado “o tempo de o ‘incoscientizar’” (Fanon, 2020, p.165)⁵¹. E, na mesma medida, as violências não deixam de recair sobre sua pele, o que se comprova por uma evidência implacável: “minha negrura estava ali, densa e indiscutível. E ela me atormentava, me perseguia, me inquietava e me exasperava” (Fanon, 2020, p.132). Então, o que se tem dessa oposição psíquico-fisiológico é a manifestação profunda das violências que se manifestam de diversas maneiras. Essa ambígua violência se reverbera, por sua vez, na reprodução, de forma única, na soma de uma constituição habitual dos corpos, na qual o corpo negro, além de se solidificar violentado, amputado, também implica uma realidade atual. O corpo habitualmente violentado representa a pura atualidade, instantânea e momentânea das violências. O corpo negro é constituído por uma atualização instantânea, que permeia a mutilação cotidiana e que delimita a realidade desse corpo, já que ele não passa, puramente, de uma mera “qualidade de um ‘objeto’ espacial” (Cruz, 2023, p.65). Aqui não há a oposição corpo habitual e corpo atual porque esse corpo continua a ser violentado tanto no passado quanto no presente. Meu corpo (tanto habitual quanto atual) é um corpo rejeitado por mim e por aqueles que o percebem e exatamente por isso ele não pode simplesmente ser contraposto “ao que vocês chamam de mente” (Fanon, 2020, p.140). A esse corpo não faz diferença entre o habitual e o atual, porque “sem um passado negro e sem um futuro negro, foi-me impossibilitado existir a minha negraria. Sem que me tivesse tornado branco, já não era mais propriamente negro, eu era um condenado” (Fanon, 2020, p.151)

É por isso que todo corpo negro é “à corps perdu”, como diz Fanon ao longo do capítulo cinco, porque, além de estar perdido no tempo, esse corpo é deslocado na sociedade para um lugar de não corpo, e esse lugar é também um lugar que não parece existir e que não sabemos onde se localiza - ainda que seja, inevitavelmente, um espaço delimitado pela modernidade. Assim, todo corpo passa a ser visto como um corpo perdido, encontrando uma única exceção “quando este corpo é objetifi-

⁵⁰ “o fuzil do soldado senegalês não é um pênis, mas realmente um fuzil Lebel 1916. O boi negro e o bandido não são os *lolos*, ‘almas substanciais’, mas realmente a irrupção, durante o sono, de fantasmas reais” (Fanon, 2020, p.120).

⁵¹ “Quando os negros se acercam do mundo branco, ocorre uma certa ação sensibilizadores. Se a estrutura psíquica se mostra frágil, assistimos a um colapso do ego. O negro deixa de se comportar como indivíduo acional. O alvo de sua ação será um outro (na forma do branco), pois só um Outro é capaz de estimá-lo” (Fanon, 2020, p.169)

cado pelo colonialismo” (KHALFA, 2004, 433), ou seja, o único lugar onde esse corpo racializado encontra correspondência é exatamente nos limites da percepção branca, o que torna, ainda mais, esse processo violento. Esse corpo perdido de Fanon se dá conta de que “apenas a interpretação psicanalítica do problema negro revelará as anomalias da afetabilidade” (JUDY, 1996, p. 54) e por isso que o mergulho fenomenológico passa a fazer sentido, porque no mundo de corpos brancos, “aquilo que nos chamaríamos agora de negritude, é acidental” (JUDY, 1996, p.57), e esse acidente parece ser fenomenológico.

CONCLUSÃO

Após todo esse percurso, espero, portanto, ter conseguido delimitar a relação filosófica encontrada em um recorte específico das obras de Merleau-Ponty e Frantz Fanon, mas além disso, espero ter conseguido apresentar as distâncias e diferenciações da tradicional fenomenologia Merleau-Pontyana e a crítica Fenomenológica do autor Martinicano, de modo que a tangente que permite a ligação entre as duas visões metodológicas se estabelecem muito mais por um compartilhamento da crítica à visão cartesiana, do que por uma aproximação entre os autores. Apesar dessa crítica direta à negação da materialidade e a supervalorização da mente em detrimento do corpo, ainda há um distanciamento profundo entre essas duas fenomenologias: a abordagem do corpo. Cada uma delas toma como necessidade básica dar conta das limitações corporais de um determinado sujeito: enquanto Merleau-Ponty mantém os pés arraigados na tradição e, principalmente, no objeto de estudo primordial do cânone filosófico - a saber, o homem branco e seus desdobramentos -, Fanon debruça-se sobre a leitura crítica do cânone, escolhendo pensar o objeto renegado pela filosofia: tudo aqui que perpassa a racialidade, incluindo homem negro, que para ela, não detém nem a condição de sujeito, tampouco tem seu corpo repousando num patamar de igualdade se comparado aos corpos brancos.

Essa oposição teórica, por sua vez, se apresenta como constituinte na reverberação dos conceitos fenomenológicos⁵², já que Fanon escolhe abordar o *esquema*

⁵² “O interesse trazido sobre o corpo por uma fenomenologia atenta aos fenômenos psicopatológicos, especificamente ao corpo amputado, reduzido ou desmembrado, ou simplesmente ao corpo desorientado de alucinação, constitui, certamente, o plano de fundo teórico ao qual a conceitualização de Fanon se propõe a diagnosticar, como, por exemplo, ‘a dor sem lesão’ localizada no membro amputado” (Bantouhami, 2014, p.35)

corporal e mesmo o paradoxo *do membro amputado* com especificidades que delimitam a negritude enquanto resultado accidental do processo de racialização, mediante, por conseguinte, a transformação desse sujeito em um objeto da percepção marcado pela hipervisibilidade que recai sobre os corpos racializados. E é assim que Fanon consegue reafirmar a “indissociabilidade entre o corpo e o ser no mundo” (BANTOUHAMI, 2014, p.35), que aqui, duplamente, são marcados por um profundo processo de afetabilidade e sujeitados a uma subordinação fundada em parâmetros ditos científicos que só consideram como válidos os mais variados tipos de normalização e enquadramento, que excluem e comprometem esse corpo e esse sujeito, ambos racializados. Esse movimento chega até a se constituir como muito irônico, porque em todo diálogo sobre a fenomenologia enquanto instrumento da racialização, percebe-se a acusação de que Fanon “não é um fenomenólogo sofisticado” (Bantouhami, 2014, p.35), o que demonstra que o autor não se propõe a encontrar aplicações práticas da perspectiva de Merleau-Ponty, mas a fundar um outro campo fenomenológico que seja viável e plausível.

Logo, Fanon inaugura uma tipo de prática filosófica/psicanalítica que permite ao negro “o rompimento com o fisicalismo” (Bantouhami, 2014, p.35), na mesma medida que auxilia na compreensão do constante processo de autonegação de uma individualidade que, de tanto não ser aceita socialmente, passa a ser negada de modo interno. O que se percebe, no entanto, é que essa abordagem crítica ainda mantém muito da tradição, não tendo sido possível, infelizmente, apontar quais os elementos, mantidos por Fanon, que poderiam ser dispensados em um processo claro de negação ao cânone, tanto na tradição, quanto na crítica. Dessa forma, ainda resta entender como esse fenomenologia do corpo negro/crítica pode ser colocada não só mediante a completa negação de do corpo branco, mas da própria tradição fenomenológica, o que, ainda que não se encontre em Fanon, pode ser pensado a partir dele.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sara, *A Phenomenology of Whiteness*. Sage Publications. London, Los Angeles, Singapore, and New Delhi. 2007, p. 149-168 (20 p).

ALVARENGA, Rodrigo. *Esquema Corporal e Intencionalidade em Merleau-Ponty*. Anais do Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste, p. 241-250 (10 pp.), 2011

ALVES, Érika Cristina Silva. Moreira, Wagner Wey. Corpo/Corporeidade do negro. *Diálogo*, São Paulo, n38, p. 1-14, e20450, maio/ago. 2021.

AL-SAJI, Alia. To Lato: Racialized Time and the Closure of the past. Insights: Institute of Advanced Study at Durham University, 2013.

AL-SAJI, Alia. A Phenomenology of Hesitations: Interrupting Racializing Habits of Seeing. In: LEE, Emily S. Living Alterities: Phenomenology, Embodiment and Race. New York: SUNNY Series, 2014, p. 133-172 [40p.].

ANDRADE, E. A opacidade do Iluminismo. *Kriterion*, vol. 58, n. 137, p. 291-309, 2017. [19 pp.]

AZEVEDO, Denis de Souza. CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. Ser no Mundo, Mundo Vivido e o Corpo Próprio Segundo Merleau-Ponty. *Dialektiké*, Natal, Vol 1, n.2, p. 15-37, 2015 [22 pp].

BALDWIN, James. Notas de Um Filho Nativo. 1º Edição. Companhia das Letras, São Paulo. 2020.

BANTOUHAMI, Hourya. L'emprise du corps: Fanon à l'une de la phénoménologie de Merleau Ponty. *Cahier Philosophiques*, 2014/3 (nº 138), p. 34 à 46. Editions Réseau Canopé,

BONNICI, Thomas. O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura. 2. Ed. Maringá, PR: Eduem, 2012. 375 p. ISBN: 9788576284277.

CRUZ, Rafaela dos Santos. A experiência corpórea do sujeito preto na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Faculdade de Ciências e Letras, UNESP. Assis, p. 84. 2023.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. O que é a Filosofia? Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DESCARTES: Meditações metafísicas. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES. Regras para a direção do espírito. Lisboa: Estampa, 1971.

DESCARTES. Princípios da filosofia. Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimaries, 1984.

DESCARTES. Discurso do método. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1973..

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Livraria Fator, 1983.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: UBU editora, 2020.

FANON, Frantz. Os Condenados da Terra. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.

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, p. 252. 2015.

FERREIRA DA SILVA, D. Toward a Global Idea of Race. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.

FERREIRA DA SILVA, D. Ninguém: direito, racialidade e violência. Belo Horizonte: *Meritum*, 2014.

FERREIRA DA SILVA, D. A dívida impagável. São Paulo: 2019.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Blacklight. In: MOLLOY, Clare; PIROTTE, Philipe; SCHÖNEICH, Fabian (ed.). Otobong Nkanga: luster and lucre. Berlin: Sternberg Press, 2017.

FERREIRA DA SILVA, D. Unpayable Debt. London: 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Toward a black feminist poethics: the quest(ion) of blackness towards the end of the world. *The Black Scholar*, Brookline, v. 44, n. 2, p. 81-97, 2014.

GORDON, L. Prefácio. In: FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador. EdUfba, 2008.

GUENTHER, Lisa. *Abolish the word as we know it: Notas for a praxis of phenomenology beyond critique*. *Journal of Critical Phenomenology*, 2022, Vol. 5.2. Queens University.

GUSMÃO, Manuel. O texto da Filosofia e a experiência literária. *Scripta: Linguística e Literatura*. Belo Horizonte, v. 7, n. 12, jan.-jul. 2003, p. 235-257.

JUDY, Ronald A. T. Fanon's Body of Black Experience. In: *Fanon: A Critical Reader*, eds Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, And Renée T. White. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996, p. 53-73 (21p).

KHALFA, Jean. *My body, this skin, this fire: Fanon on Flesh*. Routledge, 2008, Trinity College, Cambridge.

KHALFA, Jean. "Corps Perdu": a note on Fanon's *Cogito*. *Fórum of Modern Language Studies*, 2004, Vol. nº 4, Cambridge.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LECLERC, André. Intencionalidade. In: Racionalidade, Intencionalidade e Semântica. BRITO, E. O.; Amaral, L.A.D. (Orgs.). 1ed. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2023, v. 1, p. 21-49.

LUKÁCS, George. A teoria do romance. São Paulo: 34, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3º edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006

PLATÃO. Apologia de Sócrates.

ROCHA, Emerson Ferreira. Os códigos da raça: uma perspectiva teórica sobre o racismo. Dissertação (Mestrado em Ciência Sociais). Instituto de Ciência Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, p. 182. 2010.

TAIWO, O. Of Problem Moderns and Excluded Moderns On the Essential Hybridity of Modernity. In: Taylor, P.; Alcoff, L.; Anderson, L. (Orgs.). The Routledge Companion to Philosophy of Race. London/New York: Routledge, 2018,p. 14-27 [13p.]

VERÍSSIMO, Danilo Saretta. A noção de esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análises em torno da fenomenologia da percepção. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro. Volume 12, n.1, p. 205-225. (20 pp.) 2012.

VERÍSSIMO, Danilo Saretta. No limiar do mundo visível: a noção de esquema corporal nos curso de Merleau-Ponty na Sorbonne. Psicologia USP, São Paulo. Volume 23, n.2, p. 367-393. (27 pp.) 2012.

WEISS, Gail. Phenomenology and Race (Or Racializing Phenomenology). In: Taylor, P.; Alcoff, L.; Anderson, L. (Orgs.). The Routledge Companion to Philosophy of Race. London/New York: Routledge, 2018,p. 233-244 [12p.]

WEST, C A Genealogy of Modern Racism. In: Essed, P.; Goldberg, T. (Orgs.). *Race Critical Theories. Text and Context*. Malden: Blackwell, 2002, p. 90-112 [23 pp.]