

Frantz Fanon e o narcisismo branco

Luís Thiago Freire Dantas

Professor de Filosofia da Educação da UERJ. Doutor e mestre em Filosofia pela UFPR. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais pelo Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Paraná (UFPR).
E-mail: fdthiago@gmail.com

Resumo: Este artigo procura pensar a filosofia com Frantz Fanon, isto é, apresentar as análises fanonianas como contributos para a atividade filosófica. Com isso o ponto inicial trata-se da advertência de Achille Mbembe para a ausência de “África” nas pesquisas atuais sobre Fanon. O artigo pretende mostrar que isso ocorre por duas vias: o Enfeitiçamento e o Reconhecimento. Elas são formas de manutenção do discurso que fundamenta um Narcisismo Branco, ou seja, uma filosofia que reproduz a imagem da filosofia europeia como única alternativa. Ao fim, o artigo propõe uma filosofia corporificada que enfatiza as particularidades e sustenta a pluriversalidade filosófica.

Palavras-Chave: Africanidade; Filosofia Corporificada; Narcisismo Branco; Pluriversalidade.

Abstract: This article seeks to think of philosophy with Frantz Fanon, that is, to present the Fanatical analyses as contributions to philosophical activity. With this the starting point is the warning of Achille Mbembe for the absence of "Africa" in the current research on Fanon. The article aims to show that this occurs in two ways: Enchantment and Recognition. They are forms of maintaining the discourse that underlies a White Narcissism, that is, a philosophy that reproduces the image of European philosophy as the only alternative. Finally, the article proposes a embodied philosophy that emphasizes particularities and sustains philosophical pluriversality.

Keywords: Africanity; Embodied Philosophy; White Narcissism; Pluriversality.

Frantz Omar Fanon é um dos grandes pensadores contemporâneos não por mera idiossincrasia de movimentos anticoloniais ao redor do globo, mas por exemplificar a revolta daqueles/as que resistem ontologicamente à negação do corpo negro. Essa resistência deve-se aos seus escritos fundamentarem uma relação entre ser e corpo. Além de Fanon produzir uma filosofia que envolve as vivências particulares e a luta anticolonial acerca da invisibilização do corpo negro nos processos políticos.

Uma luta presente desde a escrita de seus livros que prezam por uma interação entre vida e pensamento, como acontece na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008). Inicialmente tratava-se de uma tese de doutoramento em psiquiatria que a banca recusou por falta do caráter positivista¹. Depois custeando o próprio escrito publicou-a em livro, tornando-se rapidamente na França uma potente crítica ao modo de ser colonizado que alimentado pelo racismo rejeita a própria vivência em prol de uma vida outrem, a do colonizador. Mesmo retratando, em grande parte, os martinicanos (assim como Fanon) que iam para França terminar os estudos, a investigação do autor não se reduz a um grupo, já que direciona a todo o povo colonizado. Essa direção à condição dos povos colonizados faz com que o pensamento anticolonial de Fanon descole das Caraíbas, alcance o continente africano e, posteriormente transita no continente americano através dos movimentos

¹ Sobre como os aspectos biográficos influenciaram no campo teórico de Frantz Fanon ver Faustino, 2018.

cívicos negros e demais militantes. Porém, é por meio das representações de África que se consolida a fonte de estimulação das pesquisas fanonianas.

As lutas de independência e todo processo neocolonial estimula o questionamento acerca das guerras revolucionárias, das relações entre racismo e consciência de classe, colonialismo e capitalismo. Fanon pensa o continente africano como matéria de narrativas eivadas de força própria e de próprio centro, por essa maneira o adágio revolucionário de uma África livre, repleta de auto-determinação e afastada de qualquer posição subalterna fundamenta a posição política e epistêmica que encontramos na outra grande obra de Fanon: *Condenados da Terra* (2013). Contudo mesmo com essa influência de África, Achille Mbembe comenta que essa característica perdeu-se atualmente quando resolvemos falar sobre Fanon apesar de “África ter sido o ponto de partida da sua teoria revolucionária e da sua práxis anticolonial” (Mbembe, 2011, p. 5).

Com isso, o mote deste artigo é analisar o motivo pelo qual África “desaparece” quando se investiga Fanon. A problemática se dará naquilo que definimos como “Narcisismo Branco”, ou seja, um modo de visualizar e ouvir as produções epistêmicas conforme aquilo que lhe confirma como hegemonia racial². O desenvolvimento dessa análise terá como primeiro ponto o “enfeitiçamento”, que funciona como meio de regular o colonizado para reproduzir a ficção de que os conhecimentos possuem uma divisão em superior/inferior. A seguir tratamos do “reconhecimento” como uma busca de legitimação, pois o colonizado entende que necessita de aval do

² A utilização do termo “Raça” e seus derivados possui o sentido de construção social e refuta a já ultrapassada concepção biológica.

colonizador para certificar aquilo que produz. Em guisa de conclusão, esboçaremos uma saída desse “Narcisismo” através da construção de uma filosofia localizada que toma o corpo como eixo do pensamento filosófico.

O enfeitiçamento pode ser entendido como um meio de manutenção do poder sobre o Outro, de maneira que o Outro se reconhece como um algo em falta e tendo a ausência enquanto elemento constitutivo de seu modo de ser. Justamente por essa compreensão de ausências que há uma busca por melhoramento e aperfeiçoamento com o intuito de afastar-se da animalidade e aproximar-se da humanidade:

Se o Branco é a expressão (universal do humano) quem não for branco *não é tão humano assim...* isso se alguma humanidade chegar mesmo a ter... então, para estes, restará, à primeira vista, duas opções: ou aceitar a *sua* animalidade impulsiva – e quem sabe até se orgulhar dela em um movimento de narcisismo invertido – ou, embranquecer, pois o branco – insisto nessa caricatura colonial – é a expressão universal do gênero humano (Faustino, 2017, p. 128, grifos do autor).

Essa busca evidentemente nunca chega ao fim, já que o enfeitiçamento trabalha com o prolongamento dos próprios objetivos e, com isso, o enfeitiçado permanece sem saber que o próprio “feitiço” é uma ficção. No caso para o colonizado essa ficção ocorre com certas peculiaridades e sobre elas Fanon faz algumas observações.

Com a investigação acerca do negro das Antilhas, Fanon observa que o enfeitiçamento existe à distância, através da construção de imagens mentais da metrópole e de narrativas que alienam a própria vivência. Assim basta partir por uma semana à metrópole que rapidamente palavras circundam o colonizado como meio de diferenciação entre aqueles que permaneceram nas colônias. Uma diferenciação que acontece já no momento de embarque, como se fosse uma amputação de cada membro do corpo que, subordina os olhares dos companheiros para essa transformação: “Ele percebe sua potência, sua mutação, nos olhos daqueles que o acompanham: ‘Adeus madras, adeus tecidos leves de cores vivas’” (Fanon, 2008, p. 38).

Com isso, o “enfeitiçamento” modifica o modo de ser do negro antilhano seja pela invasão das vestimentas europeias, seja pela fala repleta de expressões metropolitanas. Essa modificação acaba por fim na produção de conhecimento, pois o antilhano imagina que o conhecimento é legítimo somente quando é similar àquele produzido pela Metrópole. E na medida em que percebe essa similaridade subitamente aparece um sentimento de elevação e de superioridade que procura rebaixar os conhecimentos dos Outros. Um exemplo fornecido por Fanon consiste no sentimento do negro antilhano tinha diante do senegalês por se compreender mais próximo do francês: “conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com os senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se ele está mais próximo do branco” (Fanon, 2008, p. 40).

Essa condição tem a linguagem como um meio primordial, pois para Fanon através dela assume-se o arcabouço cultural do modo de ser branco.

Não somente como meio de comunicação, mas também como acesso a instituições de poder: “Historicamente é preciso compreender que o negro quer falar o francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas” (Fanon, 2008, p. 51). Entretanto para a população negra torna-se uma armadilha, já que mesmo com a promessa do reconhecimento pelo domínio da linguagem geralmente o reconhecimento não é vivenciado por essa população. Lewis Gordon (2008) comenta que o efeito é precisamente a repulsa perante a própria negritude: “mesmo quando o idioma é ‘dominado’, resulta a ilegitimidade. [Muitas pessoas negras] acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude” (Gordon, 2008, p. 15).

Assim, o problema é como a deslegitimidade torna-se uma estratégia do próprio enfeitiçamento para que ocorra o afastamento da população negra do seu modo de ser. Isso com objetivo *claro* de enxergar o próprio reflexo como mais próximo da “cultura branca”. Na dependência desse reflexo cria-se, conforme as palavras de Gordon, um narcisismo que somente reflete a estética branca:

Este racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária (Gordon, 2008, p. 15).

Esse “narcisismo branco” invade o modo de ser-negro-no-mundo. Uma modalidade construída por uma ontologia inversa à europeia, já que “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (Fanon, 2008, p. 103). Inclusive se os estudos coloniais não oferecem protagonismo à *Weltanschauung* (Cosmovisão) de um povo colonizado, isso problematiza ainda mais pelo fato de que tal povo possui uma cosmopercepção³ (*Worldsense*) daquilo que os circundam. Oyèrónkẹ Oyěwùmí explica que essa ausência de protagonismo deriva precisamente da imposição do privilégio visual a todos os povos:

O termo ‘cosmovisão’, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (Oyěwùmí, 1997, p. 3).

Por essa forma que interpretar um povo colonizado a partir de categorias ontológicas ditas como universais decai em um fracasso, pois não se pode retirar as peculiaridades existenciais de diferentes povos. No entanto, conforme Fanon explica, o “Narcisismo Branco” movimenta-se perante o

³ Conforme a tradução de Wanderson Flor do Nascimento que entende “a palavra ‘sense’, indicando tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra ‘percepção’ pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o uso da palavra ‘cosmopercepção’ também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra ‘worldview’, que é, geralmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo”” (Nota do tradutor em Oyěwùmí, 1997, p. 3).

Outro como relacionando-o a si mesmo, já que “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p. 104). E como o “Narcisismo Branco” desconhece qualquer positividade no modo de ser da pessoa negra, incita que ela recuse a si mesma para compor uma ontologia, uma cultura e uma produção de conhecimento válida:

De um dia para o Outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (Fanon, 2008, p. 104).

Em outras palavras, o “Narcisismo” é uma regulação epistêmica que tem por finalidade permanecer como única *episteme* possível. E para que essa possibilidade se concretize há uma ratificação do epistemicídio, ou seja, “um processo persistente de produção da indigência cultural [...] pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento” (Carneiro, 2005, p. 97). Não gratuitamente quando se propõe construir uma filosofia rapidamente há um questionamento sobre quais referenciais teóricos europeus são o fundamento da pesquisa. Tal movimento trata-se de uma reprodução colonial que não visualiza contribuições filosóficas de outros povos, como os africanos e os ameríndios. Um exemplo disso é o comentário de Miguel Reale (1961) acerca de como a filosofia no Brasil precisa sustentar-se na “paternidade” greco-latina:

Integrados que estamos nas coordenadas da civilização do Ocidente, como filhos da prodigiosa

cultura europeia, dela só podemos nos emancipar como se emancipam os filhos dignos, dignificando e potenciando a herança paterna, cientes e conscientes da nobreza de nossa estirpe espiritual (Reale, 1961, p. 117).

Para Fanon, essa conservação das “coordenadas ocidentais” como certificação do nosso conhecimento consiste em uma reação vigilante que aparece na mente do colonizado toda vez que questiona as categorias ocidentais. Isso é um efeito justamente de como “Narcisismo Branco” para que enxergue o Outro em si mesmo, enraíza na mente dos povos colonizados uma série de pensadores que argumentam como as essências permanecem eternas. A problemática trata-se de que tais essências são aquelas que mantêm um modo de ser ocidental e, assim, cria-se na mente colonizada uma sentinela vigilante que defende o pedestal greco-latino. E outro ponto que merece destaque é que essa defesa origina-se quando se concretiza um pensamento local, já que valores proclamados como universais por formarem a dignidade da pessoa humana, da clareza e do belo, perdem o próprio brio e manifestam opacidade: “Todos esses discursos aparecem como reuniões de palavras mortas. Esses valores, que pareciam enobrecer a alma se revelam inutilizáveis, porque não dizem respeito ao combate no qual o povo se engajou” (Fanon, 2013, p. 64).

Por essa maneira, a emergência de um vigilante no próprio colonizado não é gratuita, principalmente por causa da crença da filosofia como produto europeu acaba sendo uma estratégia colonial para definir uma ideia de humanidade. Humanidade calcada em uma categoria de razão, de lógica, de escrita e de história. E como tal constrói a armadilha do Reconhecimento para que os povos colonizados desejem entrar nessa suposta humanidade.

A ideia de Reconhecimento compõe uma das principais temáticas da filosofia contemporânea por justamente envolver diferentes problemas seja pelo multiculturalismo, seja pelo âmbito das políticas públicas. No cerne dessa problemática evidencia um questionamento acerca das dicotomias que permeiam o nosso modo de ser: indivíduo e comunidade, particularidade e comunidade, diferença e identidade. Isso em grande medida decorre pela constante retomada da filosofia hegeliana, principalmente a dialética do senhor-escravo, que constituiu como ponto de partida para as teorias anticoloniais: “Filosoficamente, a temática hegeliana da identidade e da diferença, tal como classicamente exemplificada pela relação senhor/escravo, é sub-repticiamente reapropriada pelos ex-colonizados” (Mbembe, 2001, p. 176). Fato não diferente com Fanon, já que enquanto escrevia *Pele Negra, Máscaras Brancas* o contexto em sua volta foi marcado pela leitura da tradução de Jean Hyppolite da *Fenomenologia do Espírito*. Outro fator de influência para a inserção do pensamento hegeliano consistiu nas aulas de Kojève, assim como a circulação dos manuscritos econômicos e políticos de Karl Marx. Por esse motivo, o debate de Fanon com Hegel ilustra bem como o Reconhecimento torna-se uma problemática para os estudos anticoloniais.

A centralidade do problema está no julgamento de ser humano, pois a alteridade impõe sentido à vida do Outro somente quando ele é reconhecido:

A pessoa só é humana na medida em que ela quer se impor a outra pessoa, a fim de ser reconhecida.

Enquanto esse humano não é efetivamente reconhecido pelo Outro, é este Outro que permanece o tema de sua ação. É deste Outro, do reconhecimento por este Outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste Outro que se condensa o sentido de sua vida (Fanon, 2008, p. 180).

Assim há uma busca pelo reconhecimento do “Eu” simbolizado pela Metrópole. Esse “Eu” invade o colonizado e impõe uma narrativa de que a existência apenas tem concretude quando há uma legitimação do colonizador. Por isso, forma uma crença de inferioridade na pessoa negra que renega aquilo que a identifica como tal e, por conseguinte, afasta a sua pessoa do centro humano: o ser branco. Uma branquitude impossível no fenótipo, mas reproduzida, por exemplo, nas tentativas de afeto com a pessoa branca:

Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me apropriro. (Fanon, 2008, p. 69, grifos do autor).

No entanto, para efetivar o Reconhecimento, o Outro aguarda pela resposta do “Eu”, já que não há Reconhecimento na unilateralidade: “A operação unilateral seria inútil [...] porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (Hegel, 1807, p. 157). E a efetivação não ocorre pelo fato desse “Eu” consistir em um Narciso castrado, pois toda a volição

corporal está concentrada no Outro. Em decorrência a busca de reconhecimento através do afeto branco vem afirmar o caráter de falta ao próprio corpo negro, pois “a brancura, como projeto de poder e supremacia, cobra-lhe um preço incomensurável na economia simbólica e cultural” (Faustino, 2017, p. 133-134).

Por isso, no processo de colonização, a reciprocidade torna-se um produto de negação pura, já que o Outro é aquele permeado pela falta e dessa maneira precisa ser preenchido pelos valores metropolitanos: “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (Fanon, 2008, p. 34). Esse preenchimento, conforme explica Joaze Bernardino Costa (2016), funciona enquanto oposição da consciência de si que se movimenta através da experiência do *Desejo*. Essa experiência arrisca a própria vida e ameaça qualquer um que lhe apareça. Desse modo, a consciência se faz por meio do risco que envolve a própria luta: “este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida” (Fanon, 2008, p. 181). Nesse processo há uma diferenciação entre a ideia de Hegel e o efetivo reconhecimento no mundo colonial, pois nesse mundo “O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto” (Fanon, 2008, p. 183). Isso implica em uma ausência de Reconhecimento já que o negro “não possui resistência ontológica perante o olhar do branco. É considerado mais um objeto no reino das coisas. Não possui humanidade” (Bernardino, 2016, p.

513). E não gratuitamente as estratégias de invisibilidade se repetem continuamente por essa diferença colonial se tratar de uma posição de poder que ao fim incapacita à pessoa negra emitir sua voz para ser ouvida, ou seja, torna-se um subalterno.

Essa subalternidade atrela-se àquilo que Césaire descreve como contato colonial. Contato regido pela violência que intercepta qualquer criação, pensamento próprio, através de um procedimento inicial de identificar o subalterno como sub-humano para animaliza-lo e por fim transforma-lo em coisa. Para escapar dessa coisificação e afirmar a própria dignidade, o subalterno refuta essa não-condição, porém o movimento de refutação por ainda permanecer cerceado pelo “norte” branco-colonial decai no narcisismo que deveria enfrentar:

Considero-me pleno (desejo de plenitude) e não admito nenhuma cisão. O Outro entra em cena para fazer figuração. O Herói sou eu. Aplaudam ou critiquem, pouco importa. Eu sou o centro. Se o Outro quiser me perturbar através de seu desejo de valorização (sua ficção), expulso-o sem mais nem menos. Ele não existe mais. Não me venham falar desse tipo! Eu não quero sentir o choque do objeto. O contato com o objeto é conflitante. *Sou Narciso e quero ler nos olhos do Outro uma imagem de mim que me satisfaça* (Fanon, 2008, p. 176, grifos nossos).

Para escapar dessa armadilha narcísica, o negro-colonizado ratifica o próprio *Desejo* que desfaz a coisidade do aqui-agora para construir a própria vida em um esboço mundano de reconhecimentos recíprocos. No entanto,

esse reconhecimento precisa ser dito diante de performances identitárias e não na procura por “semelhanças” no interior das diferenças:

Quando acontece de o preto olhar o branco com ferocidade, o branco lhe diz: ‘Meu irmão, não há mais diferença entre nós’. Entretanto o negro *sabe* que há uma diferença. Ele a *solicita*. Ele gostaria que o branco lhe dissesse de repente: ‘Preto sujo!’ Então ele teria uma oportunidade única de ‘lhe mostrar’... (Fanon, 2008, p. 183, grifos do autor).

Esse apaziguamento pela semelhança: *somos todos iguais*, objetiva uma atenuação que perdura na construção de uma humanidade sem particularidades, que acaba por fim legitimar o extermínio do Outro por não desenvolver certa ordem de inteligência e de filosofia:

Quando um antilhano diplomado em filosofia decide não concorrer para ser admitido como professor por causa de sua cor, dou como desculpa que a filosofia nunca salvou ninguém. Quando Outro tenta obstinadamente me provar que os negros são tão inteligentes quanto os brancos, digo: a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio (Fanon, 2008, p. 42-43).

Com essa perspectiva, inserimos as seguintes interrogações: se Narciso encantou-se, conforme o mito, primeiro pela imitação da sua voz na ninfa Eco, para depois encantar-se pela sua imagem na beira do rio que o fez definhar até a morte, então como podemos afirmar uma filosofia não narcísica? Como capturar vozes e imagens das filosofias outras?

Para construir uma filosofia que leve em conta os questionamentos de Fanon sobre o colonialismo e o Narcisismo Branco é necessário enfatizar que ela se caracteriza pela articulação do corpo com o pensamento. Não definindo uma filosofia do corpo, mas que o corpo é um produtor de filosofia. Assim os tipos de filosofias variam conforme o corpo daquele/a que produz um pensamento filosófico. O assumir dessa característica faz eco à prece final de Fanon (2008, p. 191): “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!”. Com isso haveria um contra-movimento ao “Narcisismo Branco”, já que recusaria a imagem padronizada para se pensar filosofia e destacaria a variação de corpos que se encruzam nas suas possibilidades. Uma encruzilhada que dignifica a alteridade pelo fato de carregar inúmeras vozes que antecederam e atravessam cada corpo. Tais vozes articulam o problema filosófico como sentido para uma criação de conceitos e, além de destacar o modo de como a investigação filosófica se posiciona no mundo. Por tais considerações, a localização é o campo que exhibe os limites de conhecimento do corpo e como tal exhibe certo questionamento acerca do “Narcisismo Branco”.

A contraposição a esse narcisismo, apesar dos limites para aprofundamento nesse artigo, pode ser sublinhada através da “epidermização do racismo”. Para Bernardino-Costa, esta é uma ideia-chave presente no capítulo “a experiência vivida do negro” (Fanon, 2008, p. 103-126), pois encontramos uma discussão do tipo fenomenológica acerca do corpo negro

percebido pelo Eu imperial e racista. Fanon destaca que a exclamação de uma criança amedrontada por sua presença no trem: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (Fanon, 2008, p. 105), é um exemplo da tentativa contínua de objetificá-lo em uma percepção parcial que se narra como universal. Ainda assim, Fanon contraria e exhibe-se como corpo que vê, age e reflete conscientemente sobre o mundo e não se reduz à separação ocidental entre corpo e alma, principalmente pelo falta das relações com a alteridade evidenciarem a própria situação corpórea no mundo: “O corpo é visto pelo outro, vê o outro e permite-nos imaginar como o outro nos vê. Esta terceira dimensão é fundamental para o desenvolvimento dos nossos papéis sociais e do nosso posicionamento em cada situação” (Bernardino-Costa, 2016, p. 506-507).

Contudo, essa posição sobre o mundo distancia da padronização do corpo filosófico, pois em grande medida os corpos tem na branquitude o eixo habitual daqueles que fazem filosofia. Charles Mills (1997, p. 2) faz uma crítica veemente acerca dessa branquitude filosófica: “a filosofia manteve-se intocável pelos debates do multiculturalismo, reforma de cânone e trânsito étnico na Academia; tanto demograficamente e conceitualmente, é uma das ‘mais brancas’ (*whitetest*) das humanidades”. Por essa maneira a descolonização aparece como uma atividade contínua para apresentar outros corpos filosóficos, principalmente quando se propõe um rompimento com a ideia de humanismo inventada na Europa renascentista e está inserida nas mentes colonizadas. Portanto, a descolonização não se trata de um campo de estudo nem uma linha metodológica, “qualquer método presumido, especialmente a partir de um sujeito vivo dentro de um quadro de referências colonizadas,

poderia gerar a continuação da colonização” (Gordon, 2017, p. 116), mas um enfrentamento contra colonial: “Vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo dos Santos, 2015, p. 48).

Partindo dessa condição, um dos princípios para se construir uma filosofia corporificada diz respeito ao coletivo que acompanha os passos dessa produção. Essa coletividade perpassa pela condição do intelectual colonizado, já que como explica Fanon, se ele resolve travar combate com *as* mentiras colonialistas, essa luta é de escala continental. A amplitude dessa luta trata-se dos embates diante do colonialismo que continuamente afirmou o negro como um ser selvagem e o continente africano como um recinto de superstições e fanatismo: “Mundo pleno de dureza, violência e devastação. África seria o simulacro de uma força obscura e cega, emparedada num tempo de certa maneira pré-ético e até pré-político” (Mbembe, 2014, p. 93). Com isso, a descolonização da filosofia refere-se a uma série de esforços do colonizado para se estabelecer diante das interdições que o colonialismo reverbera no imaginário de que a filosofia não possui equivalência no continente africano.

Uma ausência fundamentada pela crença da Universalidade, pois há o entendimento sobre a “alternativa una” para a composição de um pensamento filosófico que estaria em conexão com as bases metodológicas de uma tradição. Tradição que supostamente retirou as particularidades dos saberes que atendiam somente a exigências práticas, para transformar em conhecimento válido e aplicável em qualquer parte do globo (desde que faça

uso da razão). Entretanto Mogobe Ramose (2011) observa que a construção do pensamento filosófico através da égide da universalidade refere-se à totalidade e à hegemonia que pretende normatizar a produção de conhecimento. Por conseguinte, o filósofo explica que

[...] reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história e cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da ‘universalidade’ da filosofia (Ramos, 2011, p. 11).

Outro ponto para estabelecer uma filosofia corporificada diz respeito à “refutação da universalidade”. Refutar a ideia de Universalidade é importante já que invoca a particularidade da atividade filosófica e, por efeito, invalida uma determinação histórica ou um centro geográfico regulador do que seria, ou não, uma filosofia. Como também, o corpo passa a ser considerados como aquele que proporciona o pensamento filosófico. Por isso cada tema filosófico aparece como via para responder aquilo que o corpo sente do mundo e, por consequência, não há filosofia afastada da vida:

Um corpo nunca é um corpo por si mesmo, mas um corpo vivo, um corpo que age entre coisas e outros corpos, um corpo visto pelos Outros. Isto poderia parecer que um corpo visto pelos Outros seria visto como um objeto, como uma coisa, mas este não é o caso. Um corpo como uma coisa, como pura corporalidade, é sem vida; é um cadáver no mundo (Gordon, 1999, p. 35).

Com a corporificação temos filosofias particulares que revelam a maneira como aquele corpo comporta-se e relaciona-se com o mundo. Isso consequentemente indica que atuar de maneira desumana ou orientar-se para uma estratificação social denota o próprio fazer filosófico. Assim, uma tradição alicerçada no pretense exclusivismo acaba por excluir as potencialidades internas diante da comunicação com o dessemelhante. Por conseguinte, reconhecer a desumanidade do branco é reconhecer que o rei está nu, visto que “o corpo branco já não se esconde atrás do véu do universalismo, da objetividade, mas se apresenta também como um corpo particular, que constrói um mundo e o interpreta a partir de uma visão particularista e interessada” (Bernardino-Costa, 2016, p. 518).

O interesse branco tem por objetivo a conservação de uma imagem de si mesmo diante da alteridade que articula uma relação com o Outro. Para Fanon, a ruptura provocada pelo colonizado dessa condição estaria na proclamação de uma unidade cultural que revela uma anterioridade e uma precedência ao corpo negro: africanidade. “O intelectual colonizado que se afastou bastante da cultura ocidental e teima em proclamar a existência de uma cultura não o faz em nome de Angola ou Daomé. A cultura afirmada é a cultura africana” (Fanon, 2013, p. 245). Nessa afirmação subtrai o “culto ao vitimismo” em prol criação de vida que não me aprisiona numa História previamente narrada, mas que “devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência” (Fanon, 2008, p. 189, grifo do autor).

Desse modo, se o enfeitamento do Narcisismo branco faz com que todo aquele que não se confunde com a imagem branca recuse a si mesmo

para obter suposto reconhecimento, para então o corpo ocupar a filosofia e desafiar a armadilha narcísica mostrando como a atividade filosófica apenas possui sentido se tiver embates. Embates que produzem modos de vidas que ressoam como respostas a Hommi Bhabha (1998, p. 103): “Chegou a hora de voltar a Fanon; como sempre, acredito, com uma pergunta: de que forma o mundo humano pode viver sua diferença; de que forma um ser humano pode viver Outra-mente (*Other-wise*)?” E justamente nessa volta a Fanon que “viver Outra-mente” se distancia das amarras coloniais.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul.-set. 2016.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos**: modos e significação. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, 2015.

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

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In: MULLER, Tâni M. P.;

CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude**: estudos sobre identidade branca no Brasil. Curitiba: Ed. Appris, 2017.

_____. **Frantz Fanon**: um revolucionário particularmente negro. São Paulo, Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GORDON, Lewis. **Bad faith and antiblack racism**. New York: Humanity Books, 1999.

_____. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do Conhecimento. In: **epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), 110-126, 2017.

HEGEL, Friedrich. **Phénoménologie de l'esprit**. Tome I. Paris: Aubier, hegeEditions Montaigne, 1807.

MBEMBE, Achille. Formas Africanas de Auto-inscrição. Tradução de Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001.

_____. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

_____. **A universalidade de Frantz Fanon**. Cidade do Cabo (África do Sul), 2 de Setembro de 2011. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=36>>

MILLS, Charles. **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **The invention of women**: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento para fins didáticos.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaaios Filosóficos**, v. IV, p. 6-23, out./2011.

REALE, Miguel. A filosofia como autoconsciência de um povo. **Revista da Faculdade de Filosofia do Direito**, p. 104-125. São Paulo: Edusp, 1961.