
Denise Ferreira da Silva e a negação da fenomenologia

Denise Ferreira da Silva and the negation of phenomenology

DOI: 10.12957/ek.2024.88559

Pedro João da Silva Bisneto¹

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

78.filosofia@gmail.com

RESUMO

Desde que Fanon promoveu uma leitura inicial da obra de Merleau Ponty na formulação de sua interpretação fenomenológica dos corpos racializados, os recortes da fenomenologia que se estabelecem a partir de diversos marcadores sociais passam a colocar em questão a normatividade e os ordenamentos sociais revestidos de normalidade. Partido dessa compreensão, nos propomos, neste trabalho, a circundar os modos como os estudos da negritude constituem sua crítica à fenomenologia clássica e estabelecem um novo modelo de compreensão da corporeidade e da performatividade negra como uma forma de reinterpretar e ressignificar o mundo. Para isso, tomaremos como sustentáculo dessa interpretação o pensamento da filósofa brasileira Denise Ferreira da Silva, circundando como sua produção fomenta a formação daquilo que denominamos de Pensamento Radical Negro Brasileiro e permite o diálogo com a interpretação do corpo, da racialidade, da exposição dos erros interpretativos da Fenomenologia clássica e da mobilização insuficiente de ferramentas por parte da Fenomenologia da Raça. Aqui, apontaremos, especificamente, como Denise mobiliza sua leitura de Descartes na formulação dos seus Fundamentos Ontoepistemológicos e na construção de uma oposição à fenomenologia ao instaurar uma crise na leitura do cânone filosófico.

Palavras-chave

Denise Ferreira da Silva. Fenomenologia. Racialização. Corpo.

ABSTRACT

Since Fanon promoted an initial reading of Merleau Ponty's work in formulating his phenomenological interpretation of racialized bodies, the phenomenology sections that are established based on various social markers begin to question normativity and social orders covered by normality. Based on this understanding, in this paper we propose to explore the ways in which studies of blackness constitute their critique of classical phenomenology and establish a new model for understanding corporeality and black

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2021). Atualmente é doutorando em Filosofia pela UFRN, na linha de metafísica.

performativity as a way of reinterpreting and resignifying the world. To do this, we will take as a basis for this interpretation the thought of Brazilian philosopher Denise Ferreira da Silva, discussing how her production encourages the formation of what we call Brazilian Black Radical Thought and allows dialogue with the interpretation of the body, race, the exposure of errors interpretative aspects of classical Phenomenology and the insufficient mobilization of tools on the part of the Phenomenology of Race. Here, we will point out, specifically, how Denise mobilizes her reading of Descartes in the formulation of his Ontoepistemological Foundations and in the construction of an opposition to phenomenology by establishing a crisis in the reading of the philosophical canon.

Keywords

Denise Ferreira da Silva. Phenomenology. Racialization. Body.

1 INTRODUÇÃO

O Brasil sempre se vendeu como um país marcado pela diversidade, de modo que essa imagem de belezas e corpos esculturais sempre foi um ótimo motivo econômico de valorização dos corpos negros. No entanto, toda vez que fazemos um recorte para além da “mulata exportação”, ou mesmo do “nego doce”, encontramos uma enorme dificuldade em lidar com a existência e corporeidade das populações negras escapando dessas estereotipações, tanto porque a imagem vendida não destaca a violência, pobreza e vulnerabilidade social destinada a essas populações, quanto porque o estado brasileiro, enquanto instituição jurídica detentora de poder e controle, não demonstra preocupação com o constante extermínio e genocídio vivenciado cotidianamente por esse recorte populacional. Contudo, para além dessas situações demarcadoras da realidade brasileira, é importante destacar como os mecanismos de percepção desses corpos são estruturados, porque, para além da ausência de políticas públicas e do excesso de violência empregado em seus corpos, é evidente que há complexas relações de percepção no modo como esses indivíduos são colocados na sociedade, na mesma medida que recaí sobre eles procedimentos de estigmatização que retira deles sua condição de humanidade, como se houvesse um estranhamento natural entre esses indivíduos e o restante da sociedade.

Curiosamente, esse evento não é localizado, nem espacial nem temporalmente, sendo compartilhado por várias populações nas quais o processo de racialização da população seguiu o mesmo rito procedimental da modernidade ao estruturar o conceito de raça como determinador científico no controle e gestão dos corpos, vinculando às delimitações fenotípicas determinações morais e intelectuais de corrupção da natureza

humana. A prova disso é que no momento em que um *não-sujeito*² - ou corpo racializado³ - se percebe no meio de uma estrutura social, como objeto da percepção do outro, essa percepção passa a trazer marcas de inferiorização e animalização vinculadas fragmentos fenotípicos e de coloração. É inevitável, para qualquer homem ou mulher negro/a, 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 psique do não-sujeito percebido, e também delimita, publicamente, sua diferenciação e estranhamento para aqueles que deveriam se constituir como semelhantes.

Não é incomum encontrarmos relatos que atestam essas ocorrências, principalmente em textos mais biográficos, como os que perpassam a obra de Carolina Maria de Jesus, ou em texto puramente literários, como em *A Cor Púrpura*, de Alice Walker. De todo modo, acredito que a melhor descrição a ser realizada desse recorte é a que pode ser vista na descrição feita pelo escritor norte-americano James Baldwin, em seu livro *Notas de Um Filho Nativo*, especificamente no último capítulo da terceira parte

² O *Pensamento Radical Negro Brasileiro*, especialmente Denise, faz uso de um recorte interpretativo que mobiliza uma crítica direta ao recorte moderno na sua formulação do Sujeito, sua imposição como detentor de controle da racionalidade e, conseqüentemente, das práticas educativas, de tradução, de inserção linguística, de explicação do mundo e, por fim, de detenção da redenção dos corpos e mentes perdidas. Sua crítica, como tal, volta ao recorte cartesiano na formação do *Cogito* as reverberações da modernidade como um sistema de poder e controle das existências, sendo, por conseguinte, um sistema planejado para um tipo de Humanidade formada a partir do reflexo desse Sujeito dominante e centralizador em oposição a um *não-sujeito* dominado e irrelevante. Isso significa que, para além de uma diferenciação entre sujeito e não-sujeito, a modernidade produz uma dinâmica de funcionamento da existência que permite a preservação de uma vida em detrimento de uma condenação à morte e essa sistemática também se manifesta, como defende Denise, em mecanismos simbólicos/jurídicos/econômicos/éticos que validam essas condições. Tal compreensão indica uma estreita relação entre a condição de morte e a condição de vulnerabilidade, sendo que ambas, normalmente, recaem sobre um único tipo de indivíduo: àquele que não tem a condição de sujeito garantida, ou melhor, o *não-sujeito*. É importante compreender que o início dessa diferenciação sempre estará contida na relação corporal, já que é essa sujeição fenotípica que se reveste de uma limitação e uma inferioridade moral/mental.

³ 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).

do livro, intitulado *Um estranho na aldeia*⁴. Ali, 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). O que Baldwin está descrevendo não é simplesmente o encontro de uma sociedade com um “corpo estranho”, nem mesmo o relato de uma diferenciação cultural. O seu relato, na verdade, denota o complexo momento de descoberta da excentricidade, e essa ocorrência é comum a todo indivíduo negro que, ao se perceber “excêntrico”, não se vê só como diferente, mas se percebe, antes de tudo, como deslocado. O processo de racialização é quase como uma imigração: é ser colocado em um lugar em que não se tem raízes, história ou memo pertencimento. Ter o corpo racializados é ter a certeza de ser tratado como um *estrangeiro*, ao se ver fora e distante da órbita que o localiza no mundo. Por isso, o que Baldwin descreve 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 nítido 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, porque 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 embate 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

⁴ 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

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 [...]” (Bladwin, 2020, p.199).

É diante do relato de James Baldwin que decidimos nos aprofundar nessa construção da representação corporal dos não-sujeitos a partir do processo de racialização desses corpos. Para isso, nos propomos a observar 3 objetos em específicos: 1. A forma como os modos sociais de percepção desse corpo geram um processo de afetabilidade que já se tornou natural e impregnada na deformação da mente e do próprio processo de autopercepção, ou melhor, a forma como o indivíduo se compreender na existência. Para isso, analisaremos como os estudos da *negritude*⁵ abordaram e modificaram as formas de compreensão da tradição fenomenológica, delimitando seu limite e sua necessidade de análise dos homens e mulheres negras a partir da sua corporeidade; 2. O aprofundamento e a necessidade de superação proposta pelo *Pensamento Radical Negro Brasileiro* mediante sua estrutura analítica de proposição do fim do mundo. Aqui nos debruçaremos, em específico, sobre o recorte e emprego dos conceitos de Denise Ferreira da Silva na sua crítica à fenomenologia clássica e, também, ao uso dos conceitos fenomenológicos pelo estudos da negritude como reprodutores de objetos da diferença racial junto à interpretação social dos corpos negros; 3. A proposição de formulação de uma equação interpretativa dos limites fenomenológicos na concepção da corporalidade em oposição à estruturação da Carne e do Excesso. Para cumprir o percurso desses três objetivos, tomaremos uma posição crítica diante da limitação da fenomenologia clássica frente a sua não abrangência das demandas e urgências dos corpos racializados.

⁵ 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 filosóficas, 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.

2 ENTRE A FENOMENOLOGIA E A RAÇA

Um movimento sempre muito comum aos estudos clássicos da filosofia é a obediência cega à tradição, o que resulta, de modo automático, na formação de uma certa “idolatria” ao cânone (Táiwo, 2018, p.18). No entanto, a história da filosofia no século XX viu com muita naturalidade a limitação e a falta de abrangência canônica, fato que motivou, muitas vezes, uma tentativa de superação desses limites, saindo dessa delimitação engessada e substituindo perspectivas ocidentais por alternativas africanas/negras/asiáticas/indígenas e lançando luz em todas aquelas lacunas que o pensamento filosófico Europeu se mostrou incapaz e indisponível para pensar. Essa vertente para a leitura da filosofia ocidental acaba por promover uma divisão do cânone “entre os autores e seus críticos” (Táiwo, 2018, p.20), de modo a preservar seus clássicos 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 intocáveis – nunca poderiam perder a condição de cânone, fato que os reveste de autoridade e valida seus posicionamentos. Ainda que essa perspectiva de inclusão seja importante, principalmente considerando a possibilidade de circulação e renovação dos referenciais teóricos, é curioso apontar que esse processo traz pouca efetividade na delimitação de novas perspectivas de enxergar e compreender a produção filosófica, considerando que tudo se mantém dentro de um mesmo padrão normativo de compreensão dos conceitos e perspectivas filosóficas ocidentais/modernas. O que estamos dizendo aqui é que esse modelo canônico, que passa a aceitar a crítica como uma vertente paralela – e consequentemente inferior –, efetiva uma realidade normativa de controle e de proposição de modelo, de modo que ele desenvolve e efetua o estabelecimento um patamar deliberativo do outro. Assim, para além de ser vista e entendida como arte de formar, inventar, de fabricar conceitos (Deleuze, 2010, p.9), a filosofia também passa a desempenhar 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, por sua vez, também é utilizado para estabelecer o que é vida, o que não é vida, o que é racionalidade, o que não é racionalidade, o que pode ser aceito enquanto uma vida razoável e o que não pode ser aceito enquanto uma vida. Desta feita, esse modelo tutelador da racionalidade e da vida passa a ser um modelo normatizador que delimita e caracteriza aquilo que é e aquilo que não é aceitável, 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.

No entanto, como já afirmamos anteriormente e fazemos questão de reiterar, essa dinâmica de funcionamento e de produção filosófica permitiu a formação de leituras alternativas que delimitasse uma crítica ao modo de produção vigente, mesmo que essa crítica fosse vista como inferior e não integrada ao próprio cânone⁶. Um bom exemplo disso é a clara mudança de direção empregada nos estudos fenomenológicos do século XX graças ao recorte e interpretação da negritude empregado pelo filósofo martinicano Frantz Fanon em suas leituras e reformulações dos conceitos da Fenomenologia, realidade que inaugura tradição da Fenomenologia da Raça. Essa delimitação teórica surge com base nas demandas já afirmadas anteriormente, especificamente a necessidade de reconhecer seu texto como um produto filosófico, que rompe com os objetos canônicos – ao tratar, especificamente no seu livro *Pele Negras Máscaras Brancas*, 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

⁶ Para seguir um maior e mais profundo debate sobre as delimitações canônicas cf. Bisneto (2024, 2025a e 2025b) e a pesquisa da diretoria Anpof “Alguns dados para pensar currículo e excelência na área de filosofia: por uma filosofia pluriversal”.

mea-culpa da filosofia moderna. Desse modo, a proposição inaugural dessa nova compreensão fenomenológica se assenta no famoso encerramento de *PNMB*, quando, a última página, Fanon invoca sua prece ao pedir que, “*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!*” (Fanon, 2020, p.xx). Acontece que, fazer isso, Fanon coloca a centralidade da sua reflexão filosófica sobre um objeto que não teve lugar nas análises canônicas da filosofia ocidental – não considerando 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 negro⁷.

Entretanto, é válido apontar que, considerando a necessidade de validação e contextualização da sua reflexão crítica, Fanon se vê imputado a estabelecer diálogos diretos com outros teóricos contemporâneos a ele, de modo que, 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 a 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

⁷ 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-Nicolle, 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 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.

contribuições de Cesáire. [...] Há perspectivas que argumentam que um “novo humanismo” sugerido por Fanon se apresenta na reestruturação dessas teorias a partir de inéditas concepções de humanidade, visto que as limitações das matrizes hegemônicas apontadas pelo filósofo se constituem em uma lógica colonial. Nesse sentido, a proposta é formular compreensões de humanidade que permitam conceber uma psicologia afrocentrada. (Cruz, 2023, p.40-41)

Dentre essas influências mencionadas, aquela que mais nos chama atenção, considerando o recorte desse texto a partir da fenomenologia e da corporeidade vinculada à racialização, é a exercida por Merleau-Ponty e sua clássica obra *Fenomenologia da Percepção*⁸. De forma objetiva, a relação entre os dois autores pode ser localizada em dois elementos principais: 1. A relação entre o corpo e a estruturação das patologias ligadas à formação da percepção de si⁹; 2. O claro interesse de Fanon sobre o corpo que traz consigo uma fenomenologia atenta aos fenômenos psicopatológicos¹⁰. Partimos daí porque reconhecemos que mesmo que “[...] 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 [...]” (Silva, 2014, p.80).

Desta feita, entendemos que Merleau-Ponty parte de uma compreensão crítica aos princípios delimitadores da razão mediante a formulação cartesiana, de modo que, segundo ele, o *Sujeito* não pode ser reduzido a uma pura consciência, o que coloca o sujeito no centro da existência¹¹ - 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

⁸ Mesmo que Merleau-Ponty não apareça claramente em forma de citação (em *Pele Negra* só encontramos uma única referência a ele, ainda que em outras obras seja possível identifica-las em maior quantidade), ele é o 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 (Bisneto, 2024, p. 302).

⁹ “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).

¹⁰ “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).

¹¹ “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).

não estão (nem poderiam estar) na própria gênese deste sujeito, negando, definitivamente, a possibilidade de aceitar qualquer inatismo cartesiano. 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 percepção¹². 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 – mantendo sua condição de tribunal da razão.

De todo modo, essa relação objeto-sujeito/significado-significante repete o percurso que já foi seguido pelo pensamento Cartesiano em sua busca pela determinação de uma consciência que se estruturava em um caráter puramente mental¹³, mas se diferencia, inegavelmente, ao evidenciar que o recorte fenomenológico opta por outro caminho, fundamentado no reconhecimento de que¹⁴: 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*¹⁵) que o permite se

¹² “Eu visio e percebo um mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p.13).

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 analisado 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 Considerando os limites de laudas desse texto, não teremos tempo e espaço para destrinchar a crítica de Merleau-Ponty à Descartes, nem, tampouco, demonstrar como a formulação de sua fenomenologia detalha uma superação ao racionalismo e estabelece o corpo como uma consciência dupla. Para ver esse trajeto de modo mais destrinchado, recomendo a leitura do texto “A experiência vivida do negro: Fanon e a fenomenologia do corpo negro”.

¹⁵ Compreensão do corpo como dotado da capacidade de produção da consciência na mesma medida que a mente. Merleau-Ponty refaz a interpretação cartesiana por essa substituição (o *Cogito* pelo *Cogito Tácito*) e reestrutura o modo como o corpo é abordado na história da filosofia, já que este, 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 (limitação e inferioridade material afirmada por Descartes, que coloca a razão como único critério de certeza) 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 limitada de uma razão espaço-temporalmente ilimitada [...]” (Rocha, 2010,

localizar fora de uma relação de subalternidade; 3. A formulação de uma dupla consciência¹⁶ (mental e corporal) permite Merleau-Ponty formular uma manifestação do ser na existência pelo seu esquema corporal¹⁷; 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 ser analisado enquanto substância, dando a ele a centralidade interpretativa ao retirá-lo do lugar da corruptibilidade.

Acontece que, por mais que se coloque como uma perspectiva de inclusão do corpo, a fenomenologia indica que sua análise da consciência corporal mantém vivo

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 consciência.

¹⁶ A partir da crítica ao *cogito* cartesiano, a fenomenologia descarta a representação do *cogito* como validador de certezas e detentor de conhecimento e passa a aceitar mediante duas representações de consciência, 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).

¹⁷ Tomaremos como definição a compreensão de que o Esquema Corporal é “[...] 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). 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 modifica-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).

aquilo que sempre foi tido como regra: o corpo a ser considerado aqui como um CORPO precisa, obrigatoriamente, ser totalmente branco (ou não-racializado). É visível que a busca por uma consciência corporal só poderia estar vinculada aos corpos que eram vistos como o corpo de um *Sujeito* que também tinha como característica a correspondência de uma mente que indicasse racionalidade. Essa dupla consciência que dá sentido ao esquema corporal só tem sentido se integrado a um Sujeito que detém o as duas substâncias de forma integral. Por isso afirmo que 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.

É por isso que Fanon delimita uma urgência em repensar os termos utilizados por seu professor, ao não os repetir, mas, ao contrário, demonstra como eles não podem ser defendidos mediante a reprodução de subjugação de corpos e 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 *PNMB*, 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. Assim, as bases dessa Fenomenologia da Raça, ou da *Consciência Colonizada* passam a afirmar que: 1. A construção da psiquê do negro não pode ser dissociada da sua relação corporal, tal qual a fenomenologia proposta por Merleau-Ponty, mantendo-se aqui a relação mútua entre mente e corpo para pensar seu adoecimento dessas, o que,

inevitavelmente, aponta um efeito patológico¹⁸. 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 mesmo¹⁹.

Fanon consegue atingir esses objetivos mediante uma reinterpretação e readequação dos conceitos da fenomenologia clássica, em especial o modo como Merleau-Ponty compreendia o corpo, a corporalidade e a própria percepção. Ele faz isso através da reinterpretação dos Esquema Corporal, substituindo-o por uma definição dupla, o esquema *Histórico Racial* e o *Epidérmico Racial*²⁰. É essa deformação das bases

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 racializado enquanto um objeto, não enquanto um corpo.

²⁰ Esses dois primeiros pontos 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 racializado enquanto um objeto, não enquanto um corpo. 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. E, nesse sentido, 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. 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

do entendimento corporal, reverberado numa destituição do pertencimento, apego e autocuidado com o próprio corpo, que possibilita Fanon afirmar que todo corpo negro é “à corps perdu”, 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, inegavelmente, um espaço delimitado pela modernidade. 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. Então, é assim que Fanon inaugura, de forma efetiva, uma interpretação fenomenológica da raça: a partir da reestruturação da interpretação fenomenológica do corpo construída por Merleau-Ponty diante da sua incapacidade de colocar a racialização como um fenômeno a ser considerado, seguindo a mesma dinâmica apontada anteriormente de reverberar uma continuidade crítica ao cânone enquanto leitura alternativa.

3 DENISE FERREIRA DA SILVA, O PENSAMENTO RADICAL NEGRO BRASILEIRO E A NEGAÇÃO DA FENOMENOLOGIA

É diante de todo o desenho desse trajeto de pensamento que perguntamos: se essa *fenomenologia da consciência* colonizada, ao ser lida como uma fenomenologia do corpo negro, se apresenta como uma leitura crítica – também alternativa – do cânone, quais seriam os outros caminhos possíveis para um pensamento fenomenológico da raça? A resposta a essa questão é que nos leva a uma aproximação com o pensamento da Professora Denise Ferreira da Silva, naquilo que ela circunscreve enquanto questões mais recentes de seu empreendimento teórico: quais seriam os efeitos, consequências e desdobramentos oriundos do abandono dos procedimentos críticos da modernidade²¹, que têm como seus fundamentos as mesmas bases ontológicas da

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.

²¹ Preciso pontuar aqui que a modernidade ganha em Denise um sentido de multiplicidade importante, porque em sua obra o *Moderno* vai além de um recorte histórico ou mesmo da configuração de um pensamento. Podemos defini-lo a partir de 5 estruturas: **a.** Modernidade como um projeto de humanidade baseado na representação autônoma do Sujeito esclarecido (Descartes e Kant mobilizados nessa

racialidade (esta entendida como uma ferramenta de promulgação da subjugação racial)? O que aconteceria se esse abandonar torna-se realidade? Quais as implicações disso para a história da filosofia?²² O que aconteceria se abandonássemos o cânone de forma definitiva (Bisneto, 2025a)?

São essas proposições que a separam da leitura crítica do cânone e a colocam dentre de uma nova ótica interpretativa das bases da filosofia e do pensamento moderno²³

formulação). **b.** Modernidade como uma formulação de uma razão científica, esclarecida e não mitológica/religiosa, que dá a propulsão da sociedade em direção ao progresso e em abandono ao atraso. No caso, a modernidade é uma correção de rota. **c.** Modernidade como modelo político de controle e organização do estado burguês-liberal. É o modo pelo qual as instituições validam suas formas de atuação e encontram justificativas jurídicas para as práticas da violência. **d.** Modernidade como um controle da linguagem, como o estabelecimento de um modo de falar, de dizer e de representar linguisticamente os objetos de um existência, sendo tanto uma ferramenta comunicativa quanto de responsabilização epistemológica. **e.** Modernidade como representação do cânone filosófico e sua forma em impor uma forma, um modelo e uma norma na produção do conhecimento e na validação do que pode e do que não pode ser aceito como produção do conhecimento;

²² É importante pontuar que em seus textos e entrevistas, essa questão sempre se apresenta como a terceira e última questão propositora do seu projeto. Não adentraremos aqui a todo esse encadeamento lógico, porém, como apontado pela autora em sua “O Evento Racial, uma Proposição de Denise Ferreira da Silva, disponível no Youtube (https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too&t=3372s), o questionamento acerca das bases ontológicas e epistemológicas se apresenta como mais recente do seu trabalho e, por isso, ganha aqui uma maior importância.

²³ É importante delimitar que muitas vezes o pensamento de Denise é vinculado à produção de outros autores críticos à modernidade, ou mesmo a pensadores decoloniais. Um bom exemplo disso é a tentativa de aproximá-la ao conceito do filósofo argentino Walter Dignolo, de *Desobediência Epistêmica*, definida como uma posição epistemológica de “[...] ruptura ou desvinculação epistêmica e política da teia de conhecimento imperial (teopolítica e geopoliticamente fundamentado) da gestão disciplinar [...]” (Dignolo, 2021, p.26). Ela consiste em uma publicidade gigantesca e consciente da ferida colonial, ou melhor, “[...] o fato de regiões e pessoas ao redor do mundo [terem sido] classificadas como subdesenvolvidas [...]” (Dignolo, 2021, p.27). Entretanto, ainda que afirmemos, positivamente, a posição pela *desobediência epistêmica*, reconhecemos que o próprio criador do conceito, diante da inexatidão das alternativas a serem propostas, o preferiu contrapor. Como já disse, abandonar as criações do homem moderno não pode ser, simplesmente, uma simples reconstrução de memórias e ruínas da civilização ocidental (Dignolo, 2008, p.295), porque não é possível superar o moderno/ocidental da subjugação racial, e é isso que Dignolo parece não captar, já que, em sua opção decolonial (2008), ele se mostra favorável a não “[...] abandonar ou ignorar o que já foi institucionalizado por todo planeta [...]” (Dignolo, 2008, p.290), falseando seu próprio conceito e se aliando, de certa forma, a princípios que mantêm a subjugação racial. Há, na decisão pela desobediência epistêmica, o reconhecimento de uma diferença qualitativa que não permitiria aceitar jogar conforme as regras do jogo moderno/ocidental. A ruptura só faz sentido se for epistemologicamente/politicamente completa na negação do próprio jogo e da dinâmica da produção de conhecimento dominante. É incoerente afirmar que “[...] o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes [...]” (Dignolo, 2008, p.291) concomitantemente a aceitar a manutenção de instituições e epistemologias que aniquilam esse pensamento decolonial e esses corpos-receptáculos de decolonialidade. Não é possível negar parcialmente, porque a conservação, do que quer que for, trará consigo a manutenção daquilo que deveria ser negado: a modernidade é um projeto e como tal não pode ser dissociada dos efeitos práticos da sua execução. Não devem ser vistas como alternativas proposições que sejam modernas, brancas, ocidentais, baseadas num modelo de racionalidade e que se concentrem em um *Sujeito*. E esperar qualquer coisa diferente desses modelos ou é uma ingenuidade, ou uma incompreensão do ser moderno, já que “[...] o que se esperaria alcançar com uma re-leitura histórica do problema do homem, originada na filosofia moderna, partindo do encontro do pensamento europeu com as raças e culturas consideradas selvagens?” (Eze, 1999, p.53), nada além daquilo que já se encontra estabelecido.

que se fundamentam na radicalidade. E que fique claro: Denise não sugere apenas uma troca, mas uma rejeição que trará consigo todos os “riscos”²⁴ possíveis, porque, dentre todos eles, o maior é obedecer e seguir uma epistemologia de violência e morte. E, claro, que Denise não assume esses risco sozinha, mas, na verdade, compõe uma tradição de pensadores que advogam essa proposição radical, denominado por ela própria como o campo do *Feminismo de Recusa e Rebelião*, partilhado por autores e intelectuais como Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Sylvia Winter, Fred Moten e Stefano Harney, e, possivelmente por isso, muitas vezes ela passa a ser vista como uma autora mais vinculada ao estudos negros norte-americano, já que, supostamente, se passa a identificar um certo distanciamento de alguns dos centros de gravidade do pensamento negro brasileiro, na mesma medida que enxerga-se uma reinauguração crítica dos objetos de análise. Todavia, podemos afirmar que suas proposições estão no cerne da análise da racialidade brasileira e de como a formação histórica, epistemológica e metafísica da nação estão mediadas pela urgência de dissolução. É por entender que sua obra tem uma reverberação essencial na reordenação do pensamento negro nacional, que enxergamos nela a origem²⁵ do *Pensamento Radical Negro Brasileiro*, que teria, por sua vez, sua fundamentação fincada numa gramática conceitual compartilhada e na costura de uma crítica direcionada a modernidade, fundamentada numa colcha de retalhos e composta por diferentes tecidos e estampas, que delineia uma imagem artística e que traz consigo uma estética inegavelmente coesa, e essa estética, aqui, direciona ao fim do mundo como superação da colonialidade, da permanência da subjugação racial e dos efeitos da dialética racial.

²⁴ Sempre é importante sinalizar que a existência desses “riscos” faz parte, inclusive, da própria configuração epistemológica do ocidente. Eu digo isso porque, diante do percurso que já fizemos até aqui, aponto, sem dúvida alguma, que essa morte real do cânone precisa ser constante e efetivada diariamente. Por exemplo: uma forma de matar esse cânone é linguisticamente. Produzir filosofia em língua portuguesa, a nível da produção moderna do conhecimento, é um processo de enfrentamento na mesma medida que se constitui como um risco de não ser lido pelos pares da filosofia. Agora, produzir uma filosofia local, com línguas indígenas/africanas (que nem serão consideradas línguas, mas só dialetos), ou ainda com todas as variantes do português brasileiro é uma opção decolonial pela desobediência epistêmica. Arriscada, inclusive, por, possivelmente, colocar essa produção “[...] em desvantagem em relação aos debates disciplinares convencionais [...]” (Mignolo, 2021, p.33), mas viável, já que permite matar o cânone paulatinamente.

²⁵ Não que Denise tenha inventado essa radicalidade do pensamento negro, ou mesmo tenha inaugurado a dissolução da realidade que está posta. Esses anseios são originários à própria sociedade europeia-burguesa-cristã que inicia seu reinado já sabendo que, conforme sua fé, tudo deveria vir ao fim. Ainda assim, não queremos afirmar, tampouco defender, que a singularidade da produção da intelectual brasileira está, simplesmente, no seu desejo de dissolução. Porém, é inegável que a recepção do seu pensamento, pelos intelectuais que também abraçam a radicalidade como proposição, é inevitável, seja para tomá-la como ponto de partida, ou mesmo como objeto de uma crítica comum e compartilhada.

Dentre todos as posições que configuram a radicalidade do pensamento de Denise, tomamos como centralidade aqui sua rejeição à Fenomenologia e, em especial, à leitura fenomenológica dos corpos racializados, construindo uma crítica radical à Fenomenologia do Corpo Negro²⁶. E seu caminho discursivo começa, tal qual o próprio movimento fenomenológico do século XX, retornando à formação da consciência e à significação do *Sujeito* moderno a partir do *cogito* cartesiano. Ela faz isso especificamente ao condicionar nos elementos qualitativos da racionalidade na detenção da autoconsciência e ao formatar métodos de validação, de veracidade e de legitimidade do conhecimento, autenticando essa capacidade inata do *Sujeito* mediante o exercício racional na prova da existência divina por intermédio do seu argumento ontológico. É por isso que podemos afirmar que Descartes instaura a base das concepções modernas²⁷, porque dele surgem e se estruturam a capacidade humana de controle e domínio sobre tudo aquilo que não apresenta o mesmo patamar de racionalidade e consciência²⁸. Quando

²⁶ Em seu livro *Unpayable Debt* encontramos dois referenciais possíveis para uma leitura crítica da Fenomenologia da Raça, a primeira, que desenvolveremos aqui, parte dos mesmos referenciais teóricos (Descartes, Merleau-Ponty e Fanon), e a segunda que refaz a leitura a partir de dois autores negros dos Estados Unidos: Du Bois e Frederick Douglas. Por motivos de organização e espaço, não trataremos aqui dessa segunda parte, deixando o aprofundamento nela e suas implicações para outro artigo.

²⁷ Sobre esse ponto, o filósofo argentino Enrique Dussel, em seu artigo *Meditações Anti-Cartesianas* (2015), tenta estabelecer uma retomada das leituras filosóficas, diante do cânone e a divisão da história da filosofia ocidental, a partir da influência que Descartes teria sofrido de autores latinos, desde padres jesuítas, à pensadores religiosos mexicanos, mesmo sabendo que isso não é, nem de longe, suficiente para retirar dele os pressupostos fundantes da dissolução do mundo moderno. Mas, ao fazer isso, percebe que as teorias desenvolvidas por ele em relação à oposição corpo e mente realmente deixam de carregar um viés antropológico, mas não por engano ou descuido, e sim de forma consciente, pois, conforme ele, “[...] essa máquina não notará sua cor da pele e nem sua raça (evidentemente Descartes só pensa desde a raça branca), nem obviamente seu sexo (igualmente pensa só desde o sexo masculino) e é a de um europeu (não toma em conta e nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático).” (Dussel, 2015, p.24). O que se conclui disso é que os pressupostos modernos carregam consigo uma “[...] indeterminação quantitativa de toda qualidade [...]” (Dussel, 2015, p.24) que obriga a história a enxergá-la como o “[...] grau zero da moderna subjetividade filosófica [...]” (Dussel, 2015, p.24) e tudo disso graça a Descartes e a formulação do *cogito*, do *Sujeito* e da ciência.

²⁸ Esse movimento de validação que perpassa a oposição entre realidade (material e não material) expõe o modo como a racionalidade é central para Descartes, de modo que é busca pela resolução desse conflito que validará 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, 1983, p.49). Esse paradigma traz consigo duas preocupações fundamentais e de ordens distintas, a saber, uma epistemológica e outra metafísica, sendo a soma delas a base dele. Por isso, precisamos desvendar a chave de leitura que permite circundar o caminho responsável por formular o conhecimento e, por sua vez, a estruturação do percurso que leva o objeto, material, a ser conhecido por um indivíduo, também material, mas que fomenta conhecimentos de modo não material mediante a racionalidade, ou melhor, o percurso que permite a oposição entre duas instâncias: uma realidade formal e uma realidade objetiva: A segunda identifica uma realidade extra-mente, vinculado à realidade material, enquanto a primeira se vincula a existência de um

Descartes coloca sobre o *Sujeito* a condição de controle e domínio sobre o mundo material, replicando, de certa forma, as abrangências da atividade da vontade divina, ele traz uma centralidade existencial a esse *Sujeito* de modo que tudo passa a ser auto justificado pelo domínio e exercício da razão.

Mediante essa leitura, Denise consegue destrinchar o recorte fenomenológico a partir daquilo que ela denomina de *Fundamentos Ontoepistemológicos*²⁹, que são as estruturas formais de pensamento que sustentam o mundo moderno. Ela começa sua crítica por Descartes por identificar que, na formulação do *cogito*, sua estruturação parece ser a prova necessária para o indivíduo determinar sua própria existência, mas essa determinação não é, em teoria, qualitativa, já que só atesta a realidade dessa ocorrência. Contudo, ao se estabelecer o *Penso, Logo Existo*, formula-se um padrão de determinação da condição humana, a partir da razão e da organização da capacidade de pensar, o que, por sua vez, estabelece, indiretamente, qualitativamente, aqueles que detêm a capacidade de pensamento e, conseqüentemente, a condição de existência. Assim, o *cogito* permite a caracterização do existir em oposição à inexistência do pensamento e da própria vida. Isso se aprofunda quando, a partir da definição positiva da existência – do indivíduo que *pensa* –, encontra-se, mediante um recorte negativo, aqueles que não existem porque não pensam. Se a existência é caracterizada pela razão, o estabelecimento da inexistência – metafísica e metodologicamente – da racionalidade e da capacidade de pensamento em

objeto de forma imaterial, inserido, puramente, no entendimento. Assim, podemos afirmar que o que Descartes faz é especificar esse trajeto na dualidade **SUJEITO-OBJETO**, nos restando significar qual o sentido mais provável dessa direção na formulação de saberes e como essa transição objetividade-formalidade se torna possível mediante a racionalidade humana. Só após a resolução do argumento ontológico é que Descartes identifica uma possibilidade de, ao manter a relação **FORMALIDADE-OBJETIVIDADE**, concentrar no papel do *Sujeito*, como detentor da razão capaz de aplicar, organizar e sistematizar, sua atenção primordial e mais relevante. Esse *Sujeito*, reprodutor a racionalidade divina, detentor de controle sobre a corporeidade e a materialidade e, acima de tudo, responsável pela modificação dos objetos com vistas ao aprimoramento da vida material, parece ser um ser único e central para a própria existência.

²⁹ Segundo Denise, esses fundamentos, que ordenam todos esses padrões, são ferramentas formuladas pelos “[...] filósofos modernos para sustentar seu programa de conhecimento [...]” (2019, p.40) e eles, tal qual a razão moderna, tomam como base os pilares ontoepistemológicos, sejam eles a separabilidade (o surgimento de uma delimitação de importância da interioridade mediante a formação de um repúdio ontológico à materialidade e a perspectiva de que 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)), a determinabilidade, (a capacidade do Entendimento produzir conceitos formais que podem ser usados para decidir a verdadeira natureza das impressões sensíveis), e a sequencialidade, (a descrição hegeliana do Espírito como movimento no tempo em processo de autodesenvolvimento), que juntos, segundo a autora, concedem à razão um poder universal que atua externamente e a mente (o racional) guarda consigo a autodeterminação, mantendo sozinha o poder de decisão (julgamento) em relação ao saber e à existência política.

determinados corpos é suficiente para indicar que estes indivíduos, que simulavam uma existência, são, na verdade, monstruosidades físicas sem um sentido anímico válido. Aparentemente, o *cogito* é a prova da inexistência da razão e da capacidade de pensar de determinados indivíduos que, além de serem inferiores àqueles que pensam, também não tem a *performatividade*³⁰ necessária para refletir sobre a própria existência, não tendo consciência e sem capacidade de autorreflexão e autoanálise. Ou seja, o *Penso Logo Existo* serve tanto para definir um caráter positivo de existência e pensamento, quanto para evidenciar, em detrimento desse, um caráter negativo do pensamento e da existência. O que a autora defende é que essa relação de *Performatividade* em Descartes serve para inaugurar a “[...] compreensão de que o discurso do Sujeito sobre si é uma imersão no que consideramos ser nosso [...]” (Andrade, 2023, p.32), instituindo não só “[...] que o Sujeito pensa e é isso que o define [...]” (Andrade, 2023, p.33), mas, principalmente que a razão é definida como “[...] uma capacidade de disciplinamento, cujo exercício é desejado por todos os seres que são tomados como humano [...]” (Andrade, 2023, p.37) e desconhecida pelos “outro”. Considerando que o *cogito* e a *performatividade* se constituem como elementos de identificação da existência do *Sujeito*, conseguimos perceber a clara formulação de um elemento contrário à essa razão que não habita essa realidade imaterial, atestando, de modo repetitivo, a oposição que se identificou na construção do argumento ontológico: a diferenciação entre o perfeito e o imperfeito como uma reprodução da oposição *Res Cogitans* e *Res Extensa*. A mente, enquanto cópia, qualitativamente humana, de atributos divinos, carrega consigo uma posição não só de superioridade, mas de validação da existência, da realidade, do conhecimento e até mesmo do próprio Deus. O corpo, contudo, só tem chance de auxiliar na produção de enganos e, por alguns instantes, poderia ser utilizado, benéficamente, para o auxílio no controle da matéria na produção e no teste de experimentos.

Aqui conseguimos enxergar claramente o caminho da crítica formulada por Merleau-Ponty de que o corpo, por ser puramente uma ferramenta, não teria consciência,

³⁰ Conforme Hintikka (2021), trata-se de um ato de pensamento “[...] através do qual a sentença ‘eu existo’ pode ser dita como verificável por si mesma [...]” (Hintikka, 2021, p.275). A performatividade acaba sendo colocada numa centralidade por que, conforme o Professor Hintikka, é ela que delimita a autocompreensão do *cogito* e o desenvolvimento pleno da autoconsciência e, por conseguinte, da disposição existencial em direção à autonomia e à vida plenamente vivida. Isso considerando que a própria formulação organizacional do pensamento em busca de evidência encontra a racionalidade a partir da “[...] função da palavra *cogito* no dito de Descartes se refer[ir] a um ato do pensamento através do qual a auto verificabilidade existencial do “eu existo” se manifesta a si próprio [...]” (Hintikka, 2021, p.274).

nem racionalidade, sendo uma substância que, apesar de compor o homem e de necessária para a vida, não detém o poder da razão e, por isso, indica uma situação de inferioridade. Esse compartilhamento advoga o modo como os autores do Séc. XX colocam em xeque uma reinterpretação do conflito relação sujeito-mundo, e por isso ela decide tencionar tanto a posição cartesiana quanto a posição fenomenológica – incluídas aqui na perspectiva de Merleau-Ponty e também de Fanon – para apontar que os dois recortes mostram o mesmo resultado: a reprodução dos fundamentos da ciência racial como elemento de fomento à subjugação racial.

No **primeiro momento**, ao provocar o *cogito* cartesiano, Denise mostra que mesmo que exista a possibilidade do corpo se constituir de forma inferior à mente, e nem toda mente tendo a mesma capacidade de razão, existiriam corpos que, inadequados qualitativamente ao *cogito* e a suas delimitação, também apresentariam uma diferenciação em graus. Ou melhor: se alguns indivíduos se mostram incapazes de racionalidade na mesma medida do *Sujeito* detentor da consciência, a inferioridade não pode se conter a uma substância, estendendo-se à outra, a saber, o corpo. Logo, por se tratar de duas substâncias interligadas, uma inferioridade da razão também caracteriza uma inferioridade corporal. Considerando que essas evidências não precisam, prontamente, de experimentação, já que são metafisicamente validadas, passasse a caracterizar corpos racializados/femininos como inferiores, pois eles atestam, de modo material, a insuficiência e a inferioridade da razão desses *não-sujeitos* – quando não pretendem atestar sua “inexistência”. Por conseguinte, esse corpos, além de inferiores, passam também a ser animalizados, já que, pela ausência de razão, o controle da substância material seria muito mais difícil – para não dizer impossível –, motivo pelo qual a existência de uma sexualidade descontrolada seria tão evidente em homens e mulheres negros/as, fato concretizado na implicação razão-racionalidade-corpo-controle em oposição à não-razão-carne-descontrole-animalização³¹. O que Denise, propõe, de

³¹ Esse ponto em questão, ao perpassar os graus de aceitação e perfectibilidade dos corpos acabará sendo central para a crítica da autora, principalmente porque o desenvolvimento das ciências naturais perpassa uma organização e uma transformação em ciência da aceitabilidade das diferenças naturais enquanto determinantes dos corpos inferiores e caracterizadores da irracionalidade, e isso tudo a partir de uma concepção metafísica de evidência que não aceita a negação de tal fato. Assim, delimitado pela ciência da vida, Denise retoma especificamente à obra de George Cuvier por enxergar nela uma reprodução dos mecanismos modernos de hierarquização das formas corporais dos seres vivos a partir de um modelo descritivo articulado no princípio da história natural (Silva, 2019, p.40) que permitiram, em uma perspectiva de identificar as formas e modos da superioridade em oposição à subalternidade, desenvolver “[...] ferramentas matemáticas como índice facial para medir corpos humano, esta que se tornaria a base da

forma evidente, é que as formulações cartesianas introduzem na modernidade uma concepção na qual essa separação mente-corpo “[...] adquirem o poder de determinar a verdade sobre o corpo humano a também como uma coisa que compartilha os atributos formais como solidez, extensão e peso [...]” (Silva, 2022, p.59). É essa adequação avaliativa do corpo que permitirá, por exemplo, um enorme conflito entre as diferenças físicas/biológicas e culturais na determinação de percepções das diferenças mentais (Silva, 2022, p.62). Isso é importante de ser entendido por que é essa disposição corporal que, em uma perspectiva social, coloca uma determinação natural sobre esse corpo e essa mente, e isso faz com que se disponibilize uma instituição natural de significados “[...] sempre já numa relação com aquilo que é e ainda assim não é crucial para a determinação do seu ser [...]” (Silva, 2005, p.332).

Em um segundo momento, precisamos circundar como o equívoco de Merleau-Ponty acaba por levar ao erro de Fanon. Para isso, Denise mostra como essa tentativa inicial de formular uma dupla consciência também acaba por reproduzir as mesmas ferramentas raciais da modernidade, considerando que essa duplicidade tem como objetivo formular uma manifestação do ser na existência a partir do seu esquema-corporal, instituindo responsabilidade e intencionalidade em todas as ações e predisposições humanas e sociais, sendo, o meu esquema corporal, a replicação do diálogo entre Sujeito e Objeto a partir de uma unidade corporal. Acontece que, o erro cometido pelo autor da *Fenomenologia da Percepção*, além de estar vinculado ao seu recorte da Corporeidade normativa – o corpo do qual ele fala é somente o corpo branco – recai, principalmente, no fato dele, ao estruturar a condição humana na tríade “[...] meu corpo, o mundo e outrem [...]”, servindo como “[...] um ponto de matriz simbólica.” (Veríssimo, 2012, p.388), não compreender que existe uma determinação qualitativa que antecede o processo perceptivo. Os outros elementos, para além do meu corpo não precisam, em nenhum momento, me perceber para constituir uma condição categorial que o enquadre como inferior. O próprio exercício do entendimento já replica um fundamento *necessariamente* real de modo independente da percepção³². Inclusive, também é aqui

descrição e da classificação dos atributos mentais dos homens, tanto morais quanto intelectuais, em uma escala que supostamente registraria o grau de desenvolvimento cultural.” (Silva, 2019, p.41).

³² É por isso, inclusive, que o debate proposto por Merleau-Ponty acerca do braço amputado, enquanto não reproduzidor de um mero fato psíquico e constitutivo da diferenciação entre o “corpo atual” e o “corpo habitual” não faz sentido, porque a constituição qualitativa e categorial que determina o valor negativo e a condição de não-sujeito que meu corpo carrega independe de um recorte temporal e/ou espacial. A história

que a formulação da Fenomenologia da Raça começa a ruir, porque tanto o *Esquema histórico* quanto o *epidérmico* lastreiam a afetabilidade da racialização a partir do processo perceptivo, sem considerar que seu professor tinha entendido errado e não compreendido o lugar da Fenomenologia: não há uma afetabilidade oriunda do conflito enquanto Sujeito e Objeto percebido, tampouco pelo hipervisibilidade³³. Os tipos de esquema corporal pouco importam, porque a racialização vai muito além das ferramentas da percepção. Basicamente, o ponto de Denise é que os projetos de Fenomenologia crítica/Racial/decolonial erram por reproduzir o mesmo erro da Fenomenologia clássica, que é não entender que o problema é a própria concepção de uma fenomenologia: o objeto percebido não importa, a percepção é irrelevante e diante de não-sujeito e corpos subjugado só resta o exercício do entendimento na formulação qualitativa de uma inferioridade naturalizada.

De forma evidente, o que sustenta tanto a Fenomenologia da Percepção quanto a Fenomenologia da Raça é o primeiro dos fundamentos ontoepistemológico formulados por Denise, a saber, a *Separabilidade*, que se estrutura a partir de dois recortes: a. um repúdio ontoepistemológico à materialidade³⁴; b. a ideia de que tudo que pode ser conhecido deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e pelas categorias do entendimento (quantidade, qualidade, relação e modalidade). Curiosamente, os movimentos da Fenomenologia se colocam como efetivos na proposição de uma posição de crítica ao cânone, mas, conforme Denise, essa crítica se mostra parcial. Isso porque ela concorda com a proposta de negação das bases cartesianas, e mesmo por isso defende que esse *Repúdio ontoepistemológico à materialidade* é um fundamento a ser superado para uma proposição do fim do mundo como o conhecemos.

não é mais uma linha, mas passa a ser um buraco sem fim. O espaço não importa mais, porque o deslocamento do corpo não o fará fugir da inferioridade epistêmica e metafisicamente determinada pelo entendimento e as regras de funcionamento da razão moderna.

³³ “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).

³⁴ Esse repúdio é sustentado por três bases naturalmente cartesianas: a. o repúdio ontológico do corpo humano através do argumento de que apenas o pensamento define a existência e essência do homem; b. a desqualificação epistemológica do corpo humano e das coisas que o afetam – ao menos daquilo que se é entendido como um corpo real, e não sua negação e deformação (racialização); c. o repúdio ontoepistemológico da “matéria”: do conhecimento, das coisas estendidas (exteriores ou afetáveis), cuja essência e existência são determinadas pela divindade, que a partir de então perde qualquer aspecto sobrenatural, tornando-se forma (Silva, 2022, p.136).

No entanto, como já circundamos no parágrafo anterior, tanto o autor francês quanto o Autor Martinicano não centralizam junto ao processo perceptivo as categorias do entendimento que delimitam e determinam os recortes de veracidade e validade do que existe e se apresenta como fenômeno. Essa validação, mediada pelas forma da intuição, e condicionadas pelo repúdio ontoepistemológico à materialidade, promovem uma reincidência de determinadas realidades materiais que implicarão numa relação de medição e ordenação que coloca corpos e vidas de *não-sujeito* como passíveis de tratamento puramente material. Assim, se o senhor de escravos chicoteava incessantemente um escravizado, não se tratava de maldade ou simplesmente crueldade, mas um exercício científico de quantificar a resistência e exemplificar a medida do castigo pela desobediência. A quantificação de dor era irrelevante, porque aquele amontado de matéria era somente uma experimentação necessária ao seu fim de controle e de ordem, seja do poder sobre a vida do escravizado, seja sobre a dinâmica de produção da sua fazenda.

A partir da condição de *Sujeito*, como detentor da validade existencial única e verdadeira, tanto este *cogito* como sua variação o *cogito tácito* passam a ser controladores da natureza, porque, semelhante ao Deus que institui um funcionamento perfeito, esse *Sujeito*, com uma ou duas substâncias, é o único que detém a razão para manipular a matéria e dar um fim útil a tudo que existe, de modo que ele passa a deter o poder de destruir e construir, a deixar viver e a deixar morrer, a mudar rios, vento, terras e não ter ninguém, além de si próprio, como auto verificador das suas atitudes, sendo ele impassível de erro e de destruição, mas, pelo contrário, sendo o único responsável pelas vicissitudes do “progresso”. Novamente: o risco de morte que recaia sobre Fanon não tinha relação simplesmente com o fato de ser percebido como um “corpo estranho” e, por isso, inferiorizado, mas, na verdade, o ato de o percebê-lo como estranho já estava interligado com uma determinação qualitativa, construída pelo Sujeito, que o deslocava, corporal e racionalmente (enquanto manifestação de um defeito moral) para uma definição negativa³⁵. Por isso, toda matéria qualificada categorialmente pelo

³⁵ Esse ponto, em especial, parece delimitar bem a forma com a qual a “razão” ocidental constrói para si o pedestal de premiação para suas próprias criações, como uma cleptomaníaco que decide se presentear por ter conseguido cometer um furto sem ser pego. Esse *Sujeito* olha para si e delimita em si próprio uma “[...] qualidade exclusiva como coisa autocognoscente, para sustentar o argumento de que somente ele poderia decifrar a totalidade ordenada das coisas criadas, o universo designado pela vontade racional divina.” (Silva, 2022, p.131). É isso inclusive que remontará aquilo que Denise intitula de *Palco da Exterioridade*

entendimento como inferior deve ser moldada e guiada pelo interesse humano, desde a sua utilização quanto ao seu descarte, já que o *Sujeito* é o senhor da natureza e traz consigo a liberdade de bem querer utilizar o que for e da maneira que for a partir do exercício da sua racionalidade.

4 HAVERIA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DO CORPO?

Diante de tudo isso, podemos afirmar que Denise é coerente por costurar na sua posição não-fenomenológica a *Separabilidade* com um certo tipo de “[...] primazia ontoepistemológica da interioridade [...]” (Silva, 2022, p.129), referindo-se ao *cogito* como interioridade (também no caso do exercício de uma “outra consciência”), na mesma medida que demarca a formulação categorial que implica corpos cientificamente e naturalmente inferiorizados com reverberações que desembocam numa deformação moral. Isso significa uma imprescindibilidade de que toda oposição mente-matéria fosse um reflexo dessa distinção categorial. Isso significa que do ponto de vista fenomenológico, independentemente de qual, a proposição **Mente ≠ Corpo** é aceitável na mesma medida que realidade. Contudo, se pensarmos que a matéria se distribui de modos distintos e de forma abrangente, não poderíamos aceitar que todo e qualquer corpo, mediante suas disposições materiais, apresentem a mesma definição qualitativa – não podemos esquecer que as categorias do entendimento exercem uma função determinativa na produção de verdades. Basta pensarmos que cada corpo carrega consigo qualidades físicas e corporais demarcadoras de uma individualidade, junto a formação da identidade, que o faz único – e que a fenomenologia chama de *Esquema Corporal*, enquanto os cartesianos chamam de *Performatividade*. Só que, qualitativamente, deve-se perceber também que cada Corpo, demarcado pela sua respectiva relação, não detém um controle sobre o entendimento, de modo que a fenomenologia acaba por reproduzir, mesmo com uma Dupla consciência/Dupla Substância a relação **Corpo < Mente**, trazendo consigo, naturalmente, uma subordinação qualitativa à mente com a qual o corpo se vinculará. Isso significa que, caso existam corpos aos padrões aceitáveis do que viria a ser corpo e matéria, eles seriam ainda mais subordinados às Mentes e não poderiam ser vinculados à Racionalidade tal qual os Corpos Superiores. Assim, o que antes parecia uma separação

– o modo através do qual o conhecimento científico descreve o cenários dos fenômenos naturais mediante o total controle e domínio da razão sobre a natureza e o mundo.

qualitativa entre matéria e não-matéria, se mostra como um modo de distinguir Matéria (qualitativamente superior) e matéria (qualitativamente inferior), e, respectivamente, Mente (qualitativamente superior) e mente (qualitativamente inferior). O que se tem disso é:

Matéria < Não-Matéria = Corpo < Mente, apesar de Corpo + Mente = Sujeito

Acontece que, se **Matéria < Não-Matéria = Corpo < Mente**, precisamos reconhecer que a distinção qualitativa entre Sujeito e Não-sujeitos nos leva a **Corpo + mente = Não-Sujeito**, situação que reconhece sua condição negativa a partir de uma definição de inferioridade na racionalidade. Contudo, não seria possível essa negativa ter um desequilíbrio em uma só parte, já que há uma inferioridade pressuposta na matéria que se vincula a uma razão inferior, o que se instituiria como uma condicional, a partir da qual, se **Matéria < Não-Matéria = Corpo < Mente**, então **Corpo + Mente = Sujeito ≠ Não-sujeito = Corpo + mente**, e indicaria uma clara impossibilidade de formular **Corpo = Sujeito – Mente**, na mesma medida que **Corpo = Não-sujeito – mente**, como se fosse nítido a incoerência em se tentar reconhecer uma igualdade corporal entre existências qualitativamente distintas. Isso resulta numa dupla inferioridade da matéria, que, além de ser subjugada pela não-materialidade – a saber, a razão –, também passa a ser detida pelo julgo da matéria referenciada pelo sujeito, o que resultaria em **Matéria < Não-Matéria = Corpo < Mente**, então **Corpo + Mente = Sujeito ≠ Não-sujeito = corpo + mente**.

É essa dupla inferioridade da matéria que faz com que o processo de racialização transforme um projeto de Corpo, não só em um corpo qualquer e genérico, mas numa **carne**³⁶, na mesma medida que essa vinculação da **carne** a uma mente qualitativamente

³⁶ Essa definição de carne parte da influência que Denise recebe da filósofa norte-americana Hortense Spillers, especialmente do seu texto clássico *Mama's Baby, Papa's Maybe*, no qual a autora realiza um recorte analítico que recai sobre a formulação da gramática americana de definição e significação dos corpos, famílias e comunidades negras, desenvolvidas todas ao longo da história do Estados Unidos. Essa compreensão perpassa a percepção de que a subjugação racial é não só imprescindível ao desenvolvimento do estado moderno, mas também funcional a ele (“My contry needs me, and if I were not here, i wolud have to be invented” (Spillers, 1987, p.65)). Esse recorte fica bem estabelecido mediante a compreensão de que a formulação social dos EUA perpassa a dissolução das comunidades e a formação desestruturada das relações sociais e afetivas dos povos racializados, estabelecendo, desde seu início, a impossibilidade de toda e qualquer aceitação, permissão ou inserção de tipos de “autorrepresentação”, porque o processo de formação das identidades negras são caracterizados por sua dissolução enquanto sujeitos, na mesma medida que se revestem de uma *coisificação*. Assim, o que Hortense Spillers se propõe é lançar luz sobre o “Daniel Patrick Moynihan’s celebrated ‘Report’” (Spillers, 1987, p.66)³⁶, analisando como a destruturação social e das famílias negras perpassa por um processo de culpabilização e responsabilização das vítimas, demarcando o atraso e a “maldição” inerente aos homens, mulheres e crianças negras. O atraso das famílias e comunidades negras estaria, nesse recorte, contido num patamar tanto racial quanto de gênero: o fato de mulheres serem, costumeiramente, chefes de família – que teriam muitos filhos, de pais diferentes, além

divergente a transforma em **fantasma**³⁷, tanto por expor uma condição mortificada daquilo que deveria ser e nunca será, quanto por ser uma mente determinada pela violência fantasmal³⁸, restando, a partir disso, a seguinte equação:

$$\text{Matéria} < \text{Não-Matéria} = \text{Corpo} < \text{Mente} \rightarrow \text{Corpo} + \text{Mente} = \text{Sujeito} \neq \\ \text{Não-sujeito} = \text{carne} + \text{fantasma}$$

É importante reiterar que a vinculação do Não-sujeito às suas partes se dá não por uma consequência inevitável, mas a partir de uma vinculação que, seguindo a dupla negação da matéria, passa a estabelecer um sentido que extrapola o material e que se vincula a uma configuração representativa do todo mediante

[...] partes formalmente independentes. Cada uma dessas partes, por sua vez, constitui tanto uma forma social quanto unidades geográfica e historicamente separadas que, como tal, ocupam posições diferentes perante a noção de ética da humanidade – identificada com as particularidades das coletividades branco-europeias. (Silva, 2019, p.43).

dos filhos “mestiços”, frutos de estupros de Senhores de Engenho e dos capatazes – e responsáveis pela educação e moralização dos infantes, apontaria a justificativa ideal para o desajuste intrínseco a essa categoria racial. Isso seria compreendido como um claro demarcador de uma significação que perpassa o reconhecimento da culpabilização do corpo da mulher negra pela sua vulnerabilidade e subjugação, indicando, simplesmente, sua naturalidade de uma irresistível sensualidade destrutiva, transformada em objeto e que, ao invés de um corpo racializado, ganha o status de uma pura “carne”, por traduzir, em si própria, a redução máxima centrada na “[...] distinção entre a posição dos sujeitos cativos e libertos [...]” (Spillers, 1987, p.67). Portanto, quando nos referirmos à *carne*, estamos falando dessa compreensão do corpo negro como um objeto sem valor.

³⁷ 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. Ainda que seu objeto de análise e suas conclusões se diferenciem das trabalhadas por Denise (a distância entre a necropolítica e a *lógica da obliteração* mapeiam bem essa separação, por exemplo), é possível encontrar uma certa congruência nos objetos de análise – muito pela circundação temporal de suas produções, cabendo mesmo pensar o que da obra de Denise pode ter influenciado o pensamento de Mbembe. 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. Curiosamente, cada vez mais, essa compreensão “fantasmagórica” da racialidade se constitui como chave de leitura para pensar a subjugação racial. O Professor Érico Andrade, por exemplo, enxerga o corpo negro como um corpo que “[...] paradoxalmente é ele mesmo o fantasma de si ou aquilo que lhe define [...]” (Andrade, 2023, p.41), tanto porque ele identifica um sujeito que não existe – ao menos não como igualdade, somente como diferente do sujeito que circunda forma e modelo de existência -, quanto porque detém uma condição que extrapola o tempo, sendo localizados fora do mundo – especificamente em um não lugar, que o impede de compartilhar e viver os aspectos e parâmetros definidos por lugares juridicamente existentes.

³⁸ Conferir nota 37.

É por isso que o processo de racialização carrega consigo uma violência inerente aos mecanismos de identificação dessa racialidade, porque eles são responsáveis por múltiplas negações inerentes ao processo de subjugação racial. Curiosamente, a formulação dessa diferenciação baseada em um padrão ideal e que toma a sua própria condição como referência, promulga uma solidificação de pressupostos encarnados nos corpos racializados, de modo que esses não-sujeitos passam a carregar consigo definições inerentes às suas existências e que não podem ser postos em questão por serem validados metafisicamente como uma evidência, sendo auxiliados, muitas vezes, pelos desdobramentos científicos e que não nega, inclusive, uma condição de masculinidade que reina tanto no corpo quanto na carne.

É por isso que, segundo Denise, a racialização perpassa o reconhecimento dessa dupla negação como uma ferramenta de estruturar mecanismos de controle para essa *carne*, já que ela, sem ser controlada pela racionalidade, pode acabar perdendo os limites e ainda tentar transformar a razão e o mundo criado por ela em uma confluência de barbáries e irracionalidade. A grande prova disso está no fato de a racionalidade europeia, ocidental e intelectualizada ter criado e constituído o funcionamento pleno dos sistemas jurídicos e legais mais avançados, demonstrando a força que os frutos do *cogito* ainda exerce sobre os indivíduos ao formular instituições que tomam como bases determinados *cogitos tácitos* como elencados para a disponibilidade jurídica do estado – o que também valida o inverso, ou como a substância corporal de não-sujeito, quando racializados é a prioridade institucional de corporações prisionais e policiais. Contudo, é curioso que boa parte desse aparato legal tem como objetivo a construção de ferramentas de controle que cerceiam tipos de corpos e, obviamente, colocam determinados tipos como prioritários. Basta pensar que, na colonialidade, o valor da lei não tinha abrangência sobre os corpos negros, tanto porque as leis, pensadas por *cogitos* brancos, dispunham da dupla negação corporal que recaia sobre os negros, quanto porque sua execução se baseia numa tentativa de preservar aquilo que compõem os princípios basilares da sociedade, como o corpo, a vida, a propriedade, e a própria lei – que se constituem como elementos irrelevantes no processo de racialização, já que não se tem corpo, mas carne, não se tem vida, mas morte, tampouco propriedade, já que se é propriedade. Ao perpassar essa compreensão em sua análise sobre o corpo, ao ser delimitado pela *Separabilidade*, a autora acaba esbarando numa tentativa de equalizar os modos com os quais a lei abandona seus princípios ao

optar por esquecer o poder político-jurídico em nome da manutenção dos efeitos da racialidade.

Tudo isso se valida mediante o postulado de que essa razão, que caracteriza e determina a existência do *Sujeito*, restringe a condição da racionalidade a uma razão que propicia a existência de uma real vida, ou melhor, “[...] uma existência racional, autodeterminada e autodisciplinada [...]” (Silva, 2022, p.130) e que, por isso, pode exercer sua racionalidade na construção de definições ontoepistemológicas sobre o outro. O corpo dominante é masculino. A comparação entre corpos sempre termina numa comparação de cromossomos, força, capacidade de promoção de dor e violência, e nessa disputa há uma predisposição para a preferência masculina como referência de modelo. Desse modo a autora decide pensar a possibilidade de o *corpo sexual feminino* guiar a leitura de desestruturação das estruturas ético-jurídicas e sua instrumentalização da violência, apoiadas no tripé Colonialismo, Capitalismo e Patriarcado – o que inclui, dentre desse tripé, as mesmas bases ontoepistemológicas que guiam o pensamento fenomenológico. É válido observar que essa escolha pelo *corpo sexual feminino* está diretamente vinculada à tripla negação formulada pela *Separabilidade*, e, por entender que não há lugar para ele, conforme a inexistência de adequação, adaptação ou aceitabilidade de sua condição de imperfeição e desinteresse (a partir do corpo racializados que depois passa a ser subalternizado pela condição e gênero), em nenhum tipo aceitação ou inclusão nas condições ético-políticas, tampouco nas arquiteturas jurídico-econômicas da colonialidade, que faz dele um ótimo representante do *excesso*³⁹. Daí que vem

³⁹ O conceito de *excesso* ganha aqui uma centralidade importante que precisa ser sistematizado. Ao se referir a ele, Denise toma essa dupla/tripla negação como realidade e estende-as à abrangências que excedem à materialidade e que permeiam as condições simbólicas da sociedade. Só que, ao fazer isso, em diálogo direto com Saidiya Hartman, Lindon Barret e Fred Moten, ela indica uma inadequação desse corpo aos limites ético-político-jurídico-econômicos-simbólicos, como se esse corpo fosse privado desde o contrato social, até à globalização, sendo inviabilizado da existência. Assim, ao se perceber como inadequado à tudo que existe, incluindo ao modelo de razão e consciência empregado pela filosofia, esse corpo-carne entende que ele é somente aquilo que resta, que sobra e que não detém valor nem serventia, sendo, por isso, puro excedente. Esse excesso não é positivo, na verdade, ele é puramente negativo, representando o descarte e que, por isso, pode e deve ser eliminado sem nenhuma suspeição e ou preocupação. Contudo, além dessa abordagem, Denise ainda aplica esse recorte a uma outra compreensão, destinada a utilizar o excesso como justificativa para a violência racial, independentemente da forma com a qual ela é proferida. Essa violência acaba por se tornar “uma figuração do excesso” (Silva, 2019, p.66), o que perpassa desde as forças policiais atirando em jovens negros desarmados, em crianças ou mesmo homens e mulheres negras que, quando suprem as demandas das forças de repressão do estado, são jogadas para operações feitas para matar ou morrer. Por fim, é importantíssimo pontuar que o *excesso* ganha também uma outra face, que consiste em uma representação do *corpo-cativo-ferido-na-cena-da-subjugação* a partir daquilo que Denise vai definir como o “[...] descritor de um excesso (em relação à produtividade jurídica, econômica e simbólica) [...]” (Silva, 2019, p.76) e que carrega consigo as contradições da materialidade

sistematização equacional em **O Corpo Racial = Valor + Excesso**, que, apesar dela própria, na qual se tem a variante corporal a partir de uma dominância de gênero, e que pode ser modulada ainda em outra versão, especificamente **Corpo racial = outro racial – Valor + Excedente**, já que aqui estabiliza-se um outro que adentra nos registro mediante a disposição conquista-escravidão-patriarcado, “[...] isto é, as narrativas de dominação – quer dizer, de servidão, casamento e estupro [...]” (Silva, 2019, p.65), de modo que esse

vinculada à substancialidade moderna: o corpo sexual feminino. É este corpo que reproduz o *Desejo Sexual da Escrava* como um grito impossível. Esse descritor, por sua vez, encontra sua diagramação em uma tripartição, composta por 3 posições produtivas no recorte moderno: a. o trabalho escravo; b. a empregada doméstica, a trabalhadora do setor de serviços, funcionária da fábrica, diarista; c. a reprodutora de trabalhadores. Há aqui uma importância significativa para esse recorte sexual porque, conforme Denise, em seu artigo *à brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo*, a relação entre a mestiçagem, enquanto uma caracterização da suposta democracia racial do Brasil, e a sexualidade é intrínseca à significação das determinações de gênero na relação escravista. Isso se dá tanto pela naturalização histórica da diferença racial e dos atributos da racialidade – incluindo os atributos sexuais que recaem, respectivamente, sobre os homens e as mulheres negras –, quanto porque, em um dialeto hegeliano, o colonialismo é um modo de controle dos desejos, o que inclui o desejo sexual. Contudo, para além de tudo isso, a autora também decide percorrer a genealogia dessa sexualidade, e faz isso a partir de duas influência diretas: Bataille e Gilberto Freyre. Do primeiro, se mantém a sua dicotomia do sentido erótico, manifesto num sujeito desejante a partir do recorte histórico e sexual, fazendo dele um certo tipo de “[...] retorno à animalidade [...]” (Silva, 2006, p.72) e “[...] um retorno à natureza sem a mediação de regras que arrancam dela, como também apenas existe por ser uma transgressão das regras, as regras que definem a humanidade [...]” (Silva, 2006, p.72), enquanto que do segundo se observa seu trajeto metodológico da aplicação do *excesso*, principalmente mediante uma observação da sua articulação “[...] dos lugares eróticos no âmago da narrativa do sujeito brasileiro [...]” (Silva, 2006, p.73). Sobre esse tema, de forma mais abrangente, a autora tratará na terceira parte do seu magistral *Homo Modernos*, mas, de modo específico, nesse texto, ela aponta em Freyre uma predisposição à manutenção da descrição do Sujeito brasileiro por meio das suas teses clássicas: a assimilação do processo de miscigenação, como uma característica natural do brasileiro diante da aprendizagem do outro, que desemboca numa aceitação das ferramentas de branqueamento como princípio de civilidade. De forma acelerada e resumida, o argumento de Denise coloca a leitura de Gilberto Freyre como uma narrativa em que os corpos racializados implicam uma condição de não-sujeitos e, naturalmente, incapazes de girar a roda da história, do desenvolvimento e da liberdade, a única participação desses corpos seria no receptáculo reprodutor da miscigenação que teria como importância máxima a transmissão, mediante os embranquecimento – independente de serem frutos de violência, controle, estupros e extermínio – de reproduzir uma geração cada vez menos irracional e submissa aos efeitos da colonialidade enquanto uma ferramenta necessária., determinando, por isso, que “[...] a única contribuição relevante dos africanos foi o corpo da escrava [...]” (Silva, 2006, p.76). Esse cenário determinaria uma configuração tríplice do ordenamento social brasileiro: a. o senhor da casa grande detém uma condição jurídica/econômica de controle e poder que não pode ser questionada. Ele é a medida e a referência do modelo de sociedade; b. os corpos racializados detém uma participação na procriação das novas gerações corretivas do modelos social falho da colônia e precisa ser submetida ao senhor tanto pela urgência do embranquecimento, quanto da necessidade de suporte – alimentação e procriação; c. há uma disponibilidade natural das mulheres, brancas e não brancas, ao senhor. Aqui o poder de controle exclui a possibilidade de atração. Sobre a mulher impera uma obrigação sexual e de serventia, mesmo que isso signifique se aproveitar, sexualmente, de um corpo visto como inferior e que implica morte e corrupção, de modo que o desejo por ele existe na mesma medida que desconsidera a ausência de desejo daquele corpo pelo senhor. Assim. O estabelecimento desse recorte perante à sexualidade tornava “[...] o homem português e a escrava [...] como os principais agentes de miscigenação [...]” (Silva, 2006, p.78) – ainda que a escrava não detivesse nenhum tipo de controle, legal ou social, sobre sua prole e o futuro deles –, como se houvesse uma igualdade entre condições e isso tornasse a mulher escravizada uma representante de sexualidade ativa e descontrolada, o que servia, somente, para “mascarar a violência inerente à escravidão” (Silva, 2006, p.78).

outro, além de carregar consigo a inferiorização da terceira negação oriunda do repúdio ontoepistemológico da materialidade, também passa a ser caracterizado como um “[...] sempre já definido num dado regime produtivo – econômico e simbólico – como objeto, outro, mercadoria [...]” (Silva, 2019, p.65), transpassando esse corpo pelas ferramentas modernas de controle e violência.

E a violência aqui é um fato importante, já que ela habita desde à separabilidade, até a formulação do excedente, sendo impossível retirar-la da equação, o que remodelá-la da seguinte forma: **Violência Racial: corpo negro = valor + excedente**, porque, dentro dos limites da estrutura moderna, não se vê como possível uma não naturalização do sofrimento negro, considerando que a violência contra esses corpos é um modo de controle e auto proteção, já que, por serem corpos sem a detenção a consciência e sem a factualidade da real corporeidade, esses homens e mulheres detentores da racialização são considerados como perigosos, violentos e que podem, por essa natureza descontrolada e animalizada, colocar a harmonia e a solidez das sociedades modernas e europeias em risco, sendo a violência contra eles a única forma possível de manter a perspectiva de futuro da sociedade. Essa estruturação se dá muito pela identificação da capacidade de alteração do *status quo* em forma de desequilíbrio. É importante pensar aqui, inclusive, como esse medo do “novo” parece ser uma contrariedade, já que o processo de colonização não hesitou em anular e destituir a normalidade afro-americana em detrimento da imposição dos seus modelos existenciais em tantos níveis, seja no político, quanto no simbólico, epistemológico, metafísico e estético. Essa equação acaba por situar bem o modo contraditório com que a racionalidade ocidental lida com a ínfima repetição do contato com o outro. E isso é importante ser visto porque, como já apontamos, o processo de racialização e os efeitos que ele carrega consigo não dizem respeito somente ao recorte da negritude como um todo, mas também, ao contato com os diversos modelos de existência/racionalidade/corpos que se apresentam diante da normalidade padrão e sua auto-instituída função de tribunal da razão. É por isso que as sociedades europeias costumam aplicar o mesmo modo de ação diante do negro, do indígena, do árabe, do asiático: quando não há a possibilidade de dominação e subjugação, só resta a não aceitação e o afastamento na maior intensidade possível.

De modo claro: o **Corpo Racial**, enquanto **carne**, não detém a condição de *Sujeito* e, por isso, o *Excesso* implica *Forma* e *Violência*, suscitando **Excesso = Forma +**

Violência, sendo o *Excesso* auto justificado pela necessidade da violência como forma de adequação do corpo racial aos modelos da transparência. Assim, o **Corpo Racial** se torna um *corpo-cativo-ferido-na-cena-da-subjugação* porque é somente assim que o excesso pode ser empregado, ganhando ares de naturalidade, porque ele é “a violência nunca exposta, a violência resolvida pela lei, pelo estado” (Silva, 2019, p.69) e que se reveste de determinações éticas, científicas, econômicas, estéticas e fenomenológicas, como modo de garantir que esse corpo, materialmente inferior, continue subjugado. É essa equação que configura a definição máxima do não-sujeito/excesso/corpo-cativo-ferido-na-cena-da-subjugação: a categoria de *Negritude*⁴⁰. Esta, ao ser circundada como uma categoria valorativa que indica a natureza de **carne** a partir dos arranjos sociais, econômicos, políticos, éticos e simbólicos inerentes à sua corporeidade, comprova a presunção da separabilidade em detrimento da *Fenomenologia*. Isso se prova com o retorno ao período colonial, inferindo um subalternidade da materialidade corpórea dos escravizados em detrimento do domínio e controle dos senhores de engenho, naturalmente detentores da razão e da superioridade, fomentando um “[...] arranjo jurídico capturada através do conceito de propriedade [...]” (Silva, 2019, p.89), que é a determinação da *carne* como resultado da dupla negação da matéria. Assim, diante da tentativa de compreender a origem da validação da violência racial, somos levados por essa condição categorial a determinar a responsabilidade da subjugação racial como um efeito próprio da racialização, tornando os não-sujeito em agressores e vítimas simultâneas, de modo que a categoria da *Negritude* implica sobre eles,

⁴⁰ Como um dos efeitos da tradução dos livros de Denise, tomaremos como uma escolha vocabular o termo *negritude* para direcionar a análise da condição dos elementos e aspectos que indicam o processo da racialização, diferenciando-a da *negritude* em seus dois recorte, tanto o movimento intelectual e político do século XX, quanto dos elementos de autoidentificação da condição do negro. Ou melhor: leremos a negritude como a formulação positiva da identidade negra (ver Andrade, 2023). Obviamente que esta perpassa o reconhecimento que que essa identidade “[...] encerra nos eu corpo um cárcere de ordem estética e epistêmica [...]” (Andrade, 2023, p.57), porque a negritude traz consigo aspectos e efeitos de afetação inevitáveis, tendo em vista os efeitos inerentes à descoberta do se saber, se perceber e se entender negro. Em oposição, a negritude não perpassa uma relação de autoconhecimento, tampouco de definições sobre si, mas, na verdade, evidencia uma condição objetificada que subsiste somente como objeto de percepção do outro, evidenciando esse corpo, que carrega esses traços e essa afetabilidade “[...] como um corpo que carrega na sua existência aquilo que deve ser repellido e, depois, apagado [...]” (Andrade, 2023, p.73). A necessidade de diferenciação desses termos está contida na separação das definições simbólicas exteriores ao indivíduos e no processo de descoberta e reflexão sobre identidade e individualidade negra, evitando uma perda de significação de cada uma dessas oposições. Mais a frente, explicaremos como essa negritude carrega consigo uma limitação categorial.

1. Situação de defasagem econômica do subalterno racial causada pelos mecanismos coloniais de expropriação, isto é, o resultado de uma relação jurídica econômica que, por sua vez, como um efeito de uma reação natural à natural à diferença do outro racial, isto é, seu defeito natural, o que justificaria o “estranhamento” e, conseqüentemente, práticas de violência, demarcando-a como *Necessidade*;

2. A *Necessidade* como a sistematização da ordem da Eficácia, a saber, a formulação da implicação da causa e da consequência. Estamos falando, especificamente, da necessidade como a ordenadora da *Imagem da Existência*, ou melhor, como “a ordem natural das coisas” (Silva, 2022, p.118), ao reintegrar, mediante a separabilidade a diferença não entre *res extensas* e *res cogitans*, mas a separação clara e efetiva entre os princípios, que em teoria regeriam a humanidade, natural (dos objetos) e moral (do Eu penso, do Sujeito). A *Necessidade* circunda a impossibilidade de quebra desse padrões, considerando a necessidade de cumprimento daquilo que se é. Logo, passa-se a ver a *Necessidade* como “um julgamento a priori” (Silva, 2022, p.119), do qual não se consegue escapar. Isso é efetivo porque a “[...] necessidade opera no pensamento, em particular quando as ferramentas da racialidade estão em funcionamento [...]” (Silva, 2022, p.124), e é essa *Necessidade* que circunda a função política do estado pela autopreservação (Silva, 2014, p.71), já que o único motivo justificado da violência racial está, simplesmente, no combate dos efeitos da *Negridade*, transformando os corpos racializados na motivação da violência racial, em uma relação direta de causa e efeito, sendo eles, a causa da própria violência que sofrerão como consequência, motivado pela deficiência moral imbuída em seus corpos. É a *Necessidade* que transforma esses corpos em Vítimas e em Violentadores, simultaneamente, e agora não mais num processo de pura violência física, mas decompondo essa análise em operações éticas, jurídicas econômicas, porque a situação de subempregos, de disposição material e de vulnerabilidade jurídica são resultados da própria condição natural da *Negridade*, a saber, a deformidade.

Essa relação passa a dizer, a partir desse recorte, que a violência sofrida pelos “estranhos” nas colônias das Américas não passa de uma reação natural à tripla negação da materialidade que traz como efeito a inferioridade desses corpos, autorizando o destroçamento deles. Porém, o que fica interessante na leitura de Denise, é que essa *Negritude* parece ser a síntese da racialização dos corpos, do modo que ela passa a carregar toda a significação da *Carne*, do *eu-afetável*, do *estrangeiro*, do *corpo da mulher escrava*, e também do *corpo-cativo-ferido-na-cena-da-subjugação*, estando, por isso, automaticamente, na representação máxima do Excesso, da morte e da necessidade de extermínio.

5 CONCLUSÃO

Chegando ao encerramento desse percurso analítico das limitações da Fenomenologia, passamos a entender que, seguindo o projeto de Denise Ferreira da Silva de dissolução do mundo como o conhecemos⁴¹, não há modos de preservação da Fenomenologia – a partir do referencial de Merleau-Ponty e sua interpretação da dupla consciência e da corporalidade. Denise desestrutura a fenomenologia ao entender que, diante de um não-sujeito, não há percepção, não há uma nova substância, não há um *cogito tácito*, não há consciência e, tampouco, um corpo. Só o que há é uma determinação qualitativa que, demarcada pela *Negritude*, faz desse indivíduo um *corpo-cativo-ferido-na-cena-da-subjugação*, um amontoado sem valor e demarcado pela condição de

⁴¹ De início, precisamos pontuar que, ao falarmos várias vezes que o que se propõe aqui é o fim do mundo como o conhecemos, e ao entender que isso perpassa o abandonar dos princípios modernos, queremos delimitar não uma rejeição aos modelos políticos, sociais, raciais, identitários ou mesmo outras definições modernas, europeias e circundadas por esse projeto de humanidade. Na verdade, abandoná-lo significa rejeitar tudo isso e, também, as configurações de produção do conhecimento científico que formularam modos de interpretação e compreensão do mundo como o conhecemos e reproduzimos, já que não se encontra uma forma de dissociar todo o conhecimento produzido pelo mundo moderno dos métodos e mecanismos de extração de valor das terras nativas e dos corpos escravos. O mundo moderno se sustentou e se mantém mediante essa subjugação junto à retirada do valor total das existências massacradas ao longo do século. Que fique claro: esse é o projeto central de todo o percurso intelectual da professora Denise Ferreira da Silva que compõe a complexidade de seu projeto da *Poética Negra Feminista*. De forma genérica e suscinta para resumir essa proposta, afirmamos que o que Denise faz é, propor a quebra do paradigma cartesiano iniciando a partir da mudança radical da abordagem da forma e da matéria, identificando e mobilizando o excesso que sustenta a lógica como um índice de uma outra imagem do mundo e das possibilidades que esta abriga, até a busca pelo fim do *Mundo Ordenado*, ou melhor, o mundo como nós conhecemos, em oposição àquilo que Denise denomina de *Mundo Implicado* – mundo regido pelos fundamentos ontoepistemológicos (Separabilidade, Determinabilidade e Sequencialidade), junto ao descritores ontológicos (historicidade e universalidade) e os descritores ontoepistemológicos (formalidade e eficácia).

*fungibilidade*⁴², ou melhor, a sua incapacidade de gerar valor para além do valor de troca, sendo sua própria existência a comprovação da inferioridade desses corpos que são circundados, totalmente, por uma triste triangulação simbólica baseada na “[...] objetividade das formas históricas, na volatilidade da constituição do sujeito e na objetivação estética como constituição de um si mesmo [...]” (Pinho, 2024, p.00) que os prendem a imagem de um ser feito para morrer.

Essa formação corporal não é configurada pelo processo perceptivo, nem mesmo a afetabilidade, como pensou Fanon em sua *Fenomenologia*, pode ser constituída como um elemento da racialização que se formula depois do conflito sujeito-objeto/percepção-percebido. A afetabilidade é costurada pelas qualidades do entendimento na sua produção de conceitos, na validação das verdades e na proposição e julgamento da razão. Quando um corpo negro é visto ele não se torna uma carne naquele momento, e, por isso, ele retém sua afetabilidade corporal e psíquica. O que ocorre, na verdade, é que sobre ele, independentemente do processo perceptivo, a categoria da *Negritude* implica uma valoração negativa que transcende os limites históricos e espaciais – não há um momento em que não havia *Negritude* e passa a existir, reproduzindo a condição da escravidão que já imperava no mundo moderno (o escravo não deixa de sê-lo porque sua condição qualitativa de inferioridade foi estabelecida pela racionalidade e sua quebra seria contraditória às regras da própria razão-normativa-ocidental-europeia-branca). A única ferramenta da percepção que tem alguma serventia, conforme a criação fenomenológica, é a capacidade de *totemizar* esse corpo, constituindo uma *voyerização* do “[...] corpo amorenado, mestiço, nacional, adornado com ideias francesas ou inglesas, e com a falante disposição para usar o charme, ou a adulação, para galgar degrau por degrau o empinado cume da ascensão social [...]” (Pinho, 2021a, p.79)⁴³ que só reitera a *Negritude*.

⁴² Essa fungibilidade seria interpretada como uma propriedade da mercadoria em poder ser substituída ou ser objeto de permuta, compartilhada pela condição escrava e que possibilita, por exemplo, a transformação do corpo escravizado num recipiente abstrato e vazio, sem valor para além do valor de troca e do ganho de detenção que o senhor adquirirá na troca.

⁴³ É importante mencionar que o corpo e a performatividade ganham uma centralidade muito grande na obra de Osmundo Pinho, principalmente na sua análise da formação da masculinidade negra e na estruturação do pagode baiano como uma estética de resistência na estruturação da negritude brasileira. Esses dois percursos discursivos, inclusive, se encontram, quando consideramos as implicações da formação das estruturas familiares e da cooptação da pobreza na realidade das famílias em situação de vulnerabilidade em seu contexto de análise, especificamente o Recôncavo Baiano. No entanto, para fins de organização e evitando uma maior dispersão – para além das que já realizamos até aqui –, decidimos não dar conta dessas abordagens em específico, centrando nossa análise na forma com que o autor estrutura sua organização de pensamento vinculada à antinegritude.

Desta feita, conforme Denise, e dialogando com o os referenciais do *Pensamento Radical Negro Brasileiro*, a única coisa possível a ser gerada pelo viés fenomenológico, no que concerne ao corpo negro, é a reprodução dos fundamentos científicos da modernidade de uma inferioridade moral/intelectual da racialização. Esse corpo continuaria a ser a representação máxima da “[...] devastação, despossessão e morte. Atributos de uma estrutura de antagonismo que define as condições de possibilidade para a enunciação formal de significados e subjetividades [...]” (Pinho, 2021a, p.110), estando ele sempre-já demarcado pelo que Osmundo Pinho chama de *tiroteio*, ou melhor, “[...] a convivência cotidiana com a morte e a violência [...]” (Pinho, 2021a, p.110), aprofundando uma tríade de afetabilidade, na qual são sustentadas, de modo tripartido a *morte social* – como a impossibilidade irreconciliável e existente da vida –, a *antinegritude* – como categoria opositora de incongruência entre negritude e humanidade, e o *genocídio* – embebido da influência de Abdias do Nascimento em seu *Genocídio do Negro Brasileiro* e que delimita o direito judiciário à vida e à morte desses corpos, originando uma *absoluta negatividade*⁴⁴, que consiste numa tripla negação integral (à dinâmica social de vida, à racionalidade e consciência da razão humana e à existência enquanto o direito à permanecer vivo) e que dá a viabilidade necessária para o resumo do corpo racializados como uma amontoado de carne sem valor.

Portanto, reencontramos aqui o motivo da radicalidade de Denise em rejeitar o mundo moderno, porque essa *absoluta negatividade*, passa a indicar a negritude como “uma recusa radical do mundo” (Pinho, 2021a, p.119) e manutenção dos mesmos termos é inconcebível. Contudo, reconhecemos que a proposta do projeto de Denise é complexa e meticulosa, de modo que a recepção ao seu pensamento no Brasil ainda continua lento, principalmente porque, no meio acadêmico da filosofia, ele demarca o fim da produção filosófica e do cânone como o conhecemos, e esse estranhamento pode indicar e significar uma recusa em abrir mão dos termos e condições que reproduzem a *Negritude* e a subjugação racial. Por isso, para concluir esse texto, decidimos voltar ao relato de Baldwin, citado nas primeiras páginas, porque ele já compreendia que a rejeição ao seu corpo não era perceptiva, mas qualitativa, o que demarca uma compreensão básica: o fim

⁴⁴ Esse tríade é o que sustenta o que Osmundo traça como uma *absoluta negatividade*, que consiste numa tripla negação integral (à dinâmica social de vida, à racionalidade e consciência da razão humana e à existência enquanto o direito à permanecer vivo) e que dá a viabilidade necessária para o resumo do corpo racializados como uma amontoado de carne sem valor.

do mundo é também o fim dos termos qualitativos de diferenciação, de modo que o fim do mundo já é a proposição de construção de um mundo implicado, que será marcado pelos corpos negros, pois, como o próprio Baldwin já reconheceu e compreendeu naquela rápida visita à aldeia suíça, “este mundo não é mais branco, e nunca mais voltará a ser” (Baldwin, 2020, 200).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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. Em: *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. Em: *Dialogia*, 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 Phenomenology of Hesitations: Interrupting Racializing Habits of Seeing. In: LEE, Emily S. Living. Em: *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.]
- ANDRADE, E. *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- ANDRADE, E. *A Ciência em Descartes: fábula e certeza*. Editora Loyola, São Paulo, 2017. (Coleção Leituras Filosóficas).
- BALDWIN, James. *Notas de Um Filho Nativo*. 1ª Edição. Companhia das Letras, São Paulo. 2020.
- BANTOUHAMI, Hourya. L'emprise du corps: Fanon à l'une de la phénoménologie de Merleau Ponty. Em: *Cahier Philosophiques*, 2014/3 (nº 138), p. 34 à 46. Editions Réseau Canopé,
- BISNETO, P. J. A experiência vivida do negro: Fanon e uma fenomenologia do corpo negro. Em: *Perspectiva Filosófica*, v.51, nº 3 (pp. 291-336), 2024.
- BISNETO, P. J. *Um leitura do fim do mundo: a leitura Afropessimista em Denise Ferreira da Silva*. Livro Colóquio Interdisciplinar UFRN, 2025a.
- BISNETO, P. J. *A Morte e a morte de Quincas Berro d'Água: uma crítica ao cânone filosófico*. Pólemos, 2025b.

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..

EZE, E.C. Philosophy and the “Man” in the Humanities. Em: *Topoi*, n. 18, p. 49-58, 1999 [15p.]

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.

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

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

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, p. 53-73, 1996.

JESUS SILVA, Jorge Augusto; FONSECA, Silvana Carvalho; OLIVEIRA, Silvio Roberto dos Santos. Afropessimismo, antinegitude e ancestralidade no Brasil por Osmundo Pinho. Em: *ODERE*, Vol. 8, nº 1, 2023.

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

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

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

PINHO, Osmundo. *Cativeiro: antinegitude e ancestralidade*. 1º Ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2021a.

- PINHO, Osmundo. Ontologia(s): perspectivismo e afropessimismo. Em: *Revista novos debates*, V.7, nº 2, 2021b.
- PINHO, Osmundo. Negritude Poética: modernismo e masculinidade. Em: *Revista Z Cultural*, Ano 19, Nº 0, 2024.
- SILVA, Denise Ferreira da. 'Bahia Pêlo Negro': Can the subaltern (subject of raciality) speak? Em: *Ethnicities*, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 321-342, 2005 (= BPN).
- SILVA, Denise Ferreira da. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Ninguém: direito, racialidade e violência*. Belo Horizonte: Meritum, 2014.
- SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo: 2019.
- SILVA, Denise Ferreira da. Pensamento Fractal (Fractal Thinking). Trad. Mariana dos Santos e Nicolau Galvão. Em: *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em sociologia da USP*, São Paulo, v.27.1, 2020, p.206-214.
- SILVA, Denise Ferreira da. *No-Bodies: Law, Raciality and Violence*. Routledge, London, 2014.
- SILVA, Denise Ferreira da. Hacking the Subject: Black Feminist and Refusal beyond the Limits of Critique. Em: *philoSOPHIA*, Volume 8, Number 1, Winter 2018, pp. 19-41 (Article).
- SILVA, Denise Ferreira da. The Racial Limits of Social Justice: The Ruse of Equality of Opportunity and the Global Affirmative Action Mandate. Em: *Critical Ethnic Studies*, Volume 2, Number 2, Minnesota, 2016, pp. 184-209.
- SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. Em: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 2006.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Unpayable Debt*. London: 2022.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: por uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira, Pedro Daher. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- SPILLERS. Hortense J, Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. Em: *Diacritics*, Vol 17, Nº 2, Culture and Countermemory: The "American" Connection (Summer, 1987), pp. 64-81. Alegre, (Junho, 2017), pp. 72-94. Trad. Mislainy de Andrade e revisão de tradução de Dilma Machado. CR: The New Centennial Review, Volume 6, Number 3, Winter 2006, p. 7-28.
- 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. Em: *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. Em: *Psicologia USP*, São Paulo. Volume 23, n.2, p. 367-393. (27 pp.) 2012.

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.]

WILDERSON III, FRANK. B. *Afropessimismo*. Trad. Rogério W. Galindo e Rosiane Correia de Freitas. São Paulo: Todavia, 1ª Ed. 2021.

Recebido em: 11/12/2024 | Aprovado em: 22/06/2025