



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Daniele Elisa Silva Brito

Fenomenologia do racismo no Brasil: uma analítica do corpo

Rio de Janeiro

2023

Daniele Elisa Silva Brito

Fenomenologia do racismo no Brasil: uma analítica do corpo



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Cabral

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

B862 Brito, Daniele Elisa Silva.
Fenomenologia do racismo no Brasil: Uma analítica do corpo / Daniele
Elisa Silva Brito. – 2023.
68 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Racismo – Brasil - Teses. 2. Corpo humano (Filosofia) - Teses. 3.
Fenomenologia - Teses. 4. Filosofia - Teses. I. Cabral, Alexandre Marques.
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:323.118(81)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou
parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Daniele Elisa Silva Brito

Fenomenologia do racismo no Brasil: uma analítica do corpo

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 20 de dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Profa. Dra. Fabíola Freire Saraiva de Melo
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Profa. Dra. Rosa Maria Dias
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Alexandre Marques Cabral, por topar o desafio de tratar esse tema e me acompanhar nessa empreitada.

Sou grata aos meus ancestrais por abrirem caminhos, me possibilitarem o existir e me deixarem toda ginga como legado para seguir esses passos que vem de longe.

Exalto e agradeço meus pais, Maria Virginia Lima da Silva Brito e José Fialho de Brito, por me possibilitarem sonhar e realizar, ainda que isso tenha custado a eles uma série de renúncias.

Também sou grata a todos os meus familiares que, direta ou indiretamente, me apoiaram e sustentaram de diversas formas minha trajetória educacional.

Agradeço especialmente meu companheiro, Daniel Perez Duarte, por segurar minha mão e me fortalecer para que eu seguisse acreditando em mim, por me lembrar do que realmente importava e por permanecer antes, durante e depois que gira girou.

RESUMO

BRITO, Daniele Elisa Silva. **Fenomenologia do racismo no Brasil**: uma análise do corpo. 2023. 68 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Esta dissertação pode ser definida como uma proposta de análise do corpo, de orientação fenomenológica, que considera a incidência do racismo como elemento crucial na construção da experiência corporal de existências brasileiras. Nesse caminho analítico há uma lente importante que atravessa as discussões realizadas, que é a decolonialidade. Há nessa proposta a decisão de implicar-se na materialidade histórica da fundação e do desenvolvimento de nosso país, entendendo que a experiência colonial nunca se encerrou em nosso cotidiano, mas apenas criou formas de atuação. Considerando o corpo como nosso grande elemento de experimentação existencial e o racismo como um grande pilar da colonialidade, essa dissertação se ocupa de maneira importante dessa problemática, se aproximando fenomenologicamente da “coisa mesma” do racismo à brasileira e descrevendo suas possíveis aparições nos corpos. Justamente por configurar-se como uma proposta decolonial, a fenomenologia que dá chão para este texto se afasta da fenomenologia produzida por autores clássicos dessa linha filosófica. Este trabalho parte de alguns desses autores, porém com uma postura crítica diante dos limites que encontra para se pensar fenômenos brasileiros a partir das elaborações de filósofos europeus, entre outros limites que serão explicitados ao longo dessa escrita. Há também pontos de convergência, em especial nas questões do corpo apresentadas por Maurice Merleau-Ponty. A partir dessas convergências, cria-se um diálogo filosófico com a grande autora Beatriz Nascimento, acrescentando elementos raciais na análise corporal que não foram considerados pelo filósofo francês. Não há, portanto, uma negação da importância da fenomenologia e seus autores clássicos. Há uma consideração de seus limites, uma compreensão de algumas de suas problemáticas e a tentativa atravessá-las a partir de outras perspectivas. Escolhe-se, então, a práxis fenomenológica de Grada Kilomba e de Judith Butler como inspiração e chancela filosófica. Por fim apresenta-se reflexões a respeito dos gestos, pensando a noção de gestos como movimentos corporais marcados por intencionalidade. Passando pela análise fundamental da incidência da experiência do poder sobre os corpos, pois o poder é aqui considerado um elemento fenomenológico na constituição dos corpos, chega-se à concepção e descrição de três gestos: “gesto colonizador”, “gesto colonizado” e “Gesto Nascimento” como sendo expressões do modo de atuação de corpos negros e brancos no Brasil.

Palavras-chave: racismo; corpo; fenomenologia.

ABSTRACT

BRITO, Daniele Elisa Silva. **Phenomenology of Racism in Brazil**: an analytics of the body. 68 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This dissertation can be defined as a proposal for a phenomenological analysis of the body, considering the impact of racism as a crucial element in shaping the bodily experience of Brazilian existences. In this analytical path, there is a significant lens that permeates the discussions, which is decoloniality. Within this proposal, there is a decision to engage with the historical materiality of the foundation and development of our country, understanding that the colonial experience never ended in our daily lives but only created new forms of operation. Viewing the body as a key element of existential experimentation and racism as a major pillar of coloniality, this dissertation significantly addresses this issue, approaching phenomenologically the 'thing itself' of Brazilian racism and describing its possible manifestations in bodies. Due to its decolonial nature, the phenomenology grounding this text diverges from the phenomenology produced by classical authors in this philosophical tradition. While drawing from some of these authors, this work adopts a critical stance towards the limitations it encounters in contemplating Brazilian phenomena through the elaborations of European philosophers, among other constraints to be elucidated throughout this writing. There are also points of convergence, particularly in the issues of the body presented by Maurice Merleau-Ponty. Building on these convergences, a philosophical dialogue is established with the prominent author Beatriz Nascimento, incorporating racial elements into the bodily analytics that were not considered by the French philosopher. There is, therefore, no outright denial of the importance of phenomenology and its classical authors; rather, there is an acknowledgment of their limitations, an understanding of some of their problematics, and an attempt to traverse them from alternative perspectives. The phenomenological praxis of Grada Kilomba and Judith Butler is chosen as inspiration and philosophical endorsement. Finally, reflections are presented regarding gestures, conceptualizing the notion of gestures as bodily movements marked by intentionality. Passing through the fundamental analysis of the incidence of the experience of power on bodies—since power is considered a phenomenological element in the constitution of bodies—it leads to the conception and description of three gestures: 'colonizer gesture,' 'colonized gesture,' and 'Nascimento gesture' as expressions of the mode of operation of black and white bodies in Brazil.

Keywords: racism; body; phenomenology.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	7
1	ABRINDO CAMINHOS PARA O DIÁLOGO	8
2	FENOMENOLOGIA E RACISMO: APRESENTAÇÃO E ENTRECRUZAMENTOS.....	12
2.1	Fenomenologia e o Ser.....	16
2.2	O Fenômeno do Racismo.....	27
2.3	O Solipsismo da branquitude: reflexões sobre iniquidade racial pautadas na percepção de um cubo branco	38
3	O PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DO CORPO: DIÁLOGOS ENTRE BEATRIZ NASCIMENTO E MERLEAU-PONTY.....	43
4	O PODER COMO PRINCÍPIO DE CONSTITUIÇÃO DOS CORPOS – O FENÔMENO DO “CORPODER”	53
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
	REFERÊNCIAS	65

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo provocar reflexões sobre o fenômeno do racismo no Brasil a partir de uma analítica do corpo, apontando para caminhos potenciais a partir de produções decoloniais que possam atravessar os limites teóricos da tradição filosófica em fenomenologia. Esse caminho reflexivo é assim conduzido:

Inicialmente, no capítulo 1, apresento introdução que visa abrir os caminhos para o diálogo, marcando o lugar social de onde produzo o conhecimento apresentado neste trabalho e apontando os incômodos que motivaram sua produção. São apontadas questões fundamentais sobre a análise do corpo por uma perspectiva fenomenológica em um país com uma marca colonial expressa, sobretudo, por um sistema de poder que se dá a partir de características fenotípicas.

Em sequência, no capítulo 2, localizo a fenomenologia que orienta este trabalho a partir de autoras não comumente consideradas nas produções fenomenológicas, além de pontuar questões que considero como limites da tradição fenomenológica frente a concretude da experiência ontológica brasileira que é, necessariamente, racializada. São apresentadas reflexões sobre o Ser fenomenológico definido na obra Heideggeriana em perspectiva com outras produções que abordam conceitos fenomenológicos (Merleau-Ponty), a decolonialidade (Maldonado Torres, Aníbal Quijano) e o racismo (Grada Kilomba, Frantz Fanon).

No capítulo 3 apresento uma ressignificação da fenomenologia para que o corpo seja considerado em sua concretude histórica e existencial. Isso é feito a partir da proposta de diálogo entre a produção do filósofo fenomenólogo francês Merleau Ponty e a produção da historiadora brasileira, professora, roteirista, poeta e ativista pelos direitos humanos de negros e mulheres, Beatriz Nascimento.

Por fim, no capítulo 4, apresento minhas considerações sobre a materialidade do corpo no Brasil pelo viés racial, pensando no atravessamento de nossa experiência ontológica exposta ao nosso cotidiano racista. Este é, então, meu convite para que olhemos a “coisa mesma” do racismo no Brasil, de frente, sem esquivas, sem negações, tendo o corpo e seus gestos como fonte reflexiva, na tentativa de que possamos nos aproximar de possíveis compreensões de seus atravessamentos em nossa existência.

1 ABRINDO CAMINHOS PARA O DIÁLOGO

Falar de corpo significa falar de algo que foi subjugado ao longo da história, uma vez que é comumente atrelado ao pecado, à animalidade, enfim, ao lado mais degradado da experiência humana, em detrimento da mente que tem sido elevada acima das fraquezas da carne (OYEWÙMÍ, 2021). Possivelmente este é o grande ponto de conexão entre o tema que aqui discuto e eu. Minha relação com meu próprio corpo acontece, inevitavelmente, atrelada a uma certa experiência de raça e gênero em um território específico. Ser negra, mulher e viver no Brasil é o que marca de maneira mais importante a presente escrita, pois é na experiência da subjugação que minha história se encontra com a história do corpo. Não pretendo corroborar com a falaciosa ideia de neutralidade do positivismo acadêmico. Cada linha exposta aqui diz sobre uma construção de conhecimento que vem de meu corpo, indissociado de meus marcadores sociais, desejante de escuta e validação em razão de um contexto histórico que nega isso a mim e aos meus e, por isso, este texto será escrito em primeira pessoa). Falar dos meus é importante a essa altura, pois preciso evidenciar que escrever em primeira pessoa não é o mesmo que escrever sozinha. Essa escrita significa um passo dado na trilha aberta por mulheres e homens negros para que eu e tantas outras pessoas tivéssemos a oportunidade de disputar narrativas nesse lugar.

Quando falo dos meus me refiro, por exemplo, as minhas avós e avôs. Mulheres e homens negros baianos que com toda sua sabedoria, sua ginga, possibilitaram a sobrevivência de várias gerações que vieram depois. Falo de meus pais que, a partir de suas lutas e renúncias, me possibilitaram escolhas. Falo de minhas tias, tios, irmãs e irmão, primos e primas que me ensinaram a celebrar com nossos corpos, em tantas reuniões e encontros, a alegria de estarmos vivos. Falo também de meus mais novos, meus sobrinhos, todas as crianças e adolescentes com os quais convivo, que inspiram, fortalecem e orientam o seguir dessa caminhada. Há também grandes referências coletivas para comunidade negra brasileira. Uma delas é Beatriz Nascimento, que será apresentada ao longo deste trabalho.

Sendo o corpo o centro de minha discussão, escolhi a fenomenologia como filosofia de inspiração para essa análise, que será dedicada a refletir sobre a incidência do racismo nos corpos. Nesse caminho falarei de poder, inevitavelmente. Pensar em racismo é pensar em uma estrutura social de poder elaborada para

destituir a humanidade de corpos não brancos, ao mesmo tempo em que se supervaloriza corpos brancos/europeus com vistas a dar conta da empreitada colonial que, de maneira atualizada, está presente em nosso cotidiano até hoje.

Apresentarei uma explicação mais completa sobre racismo no capítulo seguinte. Este é um desafio complexo e, para algumas pessoas, pode parecer contraditório, uma vez que, como veremos, a filosofia fenomenológica também carrega o racismo em sua construção. De todo modo, penso que não há como se esquivar do racismo em uma sociedade que é construída a partir dele. Por isso, essa é uma tentativa de elaborar uma produção fenomenológica brasileira que, ao invés de negar, se implique em enfrentar suas questões.

A centralidade do corpo na construção da ideia da “diferença” do ponto de vista existencial é algo comum na história do ocidente e, nesse sentido, o diferente, o exótico, o étnico, carrega consigo a marca de ser minorizado diante daquilo que se tem como norma:

[...] não se nega necessariamente que tenha havido certas tradições no ocidente que tentaram explicar as diferenças segundo critérios diversos em relação a presença ou ausência de certos órgãos: a posse de um pênis, o tamanho do cérebro, a forma do crânio ou a cor da pele. (OYEWUMÍ, 2021, p. 30)

Essa passagem demonstra que para além da hierarquia criada na diferenciação entre corpo e mente a partir de uma lógica cartesiana em que corpo é subalternizado¹ em relação a mente (sobre essa diferença especificamente falarei mais nos capítulos que seguem), o corpo sempre esteve em cena nas reflexões ontológicas, pois é no corpo que nossa ontologia, nossa existência, se dá. Considerando esse contexto, pensar existências no Brasil sem considerar a incidência do racismo é falhar na reflexão, pois a marca racial organiza a experiência ontológica dos corpos historicamente em nosso país.

Acolho a fenomenologia como base para meu caminho analítico também por acreditar que ela é uma filosofia que pode ser entendida como um convite a olhar os fenômenos tais quais eles se apresentam, pois “a fenomenologia já traz no seu

¹ Algo ou alguém que está em uma posição inferior, subordinada, ou submissa a outra coisa ou pessoa. O termo é frequentemente usado em contextos sociais, políticos ou culturais para descrever grupos ou indivíduos que ocupam posições de poder mais baixas, muitas vezes marginalizadas ou subjugadas por estruturas de autoridade ou sistemas dominantes. Assim, “subalternizado” indica o processo ou estado de ser colocado em uma posição subalterna, subordinada ou de inferioridade em relação a algo ou alguém.

próprio nome a prevalência do sentido do ver, videre [...]” (SANTOS, 2017, p.100). A partir da ideia de compreensão do fenômeno, nota-se que autores fenomenólogos brasileiros dedicaram-se a pensar e escrever sobre: o amor, a morte, a arte, a dor, doenças, a educação, debruçando-se sobre uma série de fenômenos comuns à existência humana. Esses trabalhos são relevantes e importantes para a construção de um arcabouço teórico fenomenológico-existencial brasileiro. Contudo, considerando que a fenomenologia nos ensina que o mundo é um horizonte de sentidos e significados historicamente constituídos (HEIDEGGER, 2012) e que o racismo faz parte de nossa perversa construção histórica, não seria de se esperar que um fenômeno como o racismo, tão presente em nosso cotidiano, receberia o olhar dos fenomenólogos brasileiros? Penso que sim, porém, a razão que faz com que esse fenômeno permaneça invisível aos estudiosos desse campo do saber em nosso país é irrefutável: A filosofia fenomenológica-existencial que se (re)produz no Brasil é racista, e esse não é um julgamento ético ou moral, mas apenas a constatação do quanto é difícil romper com algo que é a marca maior de nossa fundação enquanto país. Quantos textos de orientação filosófica fenomenológica que discutem racismo ou relações raciais no Brasil você conhece? Imagino que poucos ou nenhum. Este texto é um esforço filosófico orientado a romper com essa falha histórica e a noção fenomenológica de “intencionalidade” terá papel fundamental nesta reflexão.

Corpo tem a ver com mundo, com sua condição histórica no mundo, com sua corporificação. Uma dissertação que discuta o corpo considerando esses vieses, demanda uma aproximação não “biologizada” do corpo. Nesse trabalho, corpo será analisado a partir de considerações acerca da experiência da corporificação, ecoando com isso, de maneira importante, os atravessamentos históricos e concretos do cotidiano brasileiro. Na tentativa de dar conta dessa tarefa, faço um caminho de construção de diálogo que contempla, majoritariamente, a troca entre um autor legitimado pela academia, Merleau-Ponty, e a intelectual brasileira, Beatriz Nascimento. Ponty traz o corpo para o centro de suas análises filosóficas, me ajudando a refletir sobre o impacto do corpo vivido em nossa experiência ontológica, enquanto foi fundamental trazer para o diálogo a compressão de corpo de uma mulher negra que escreve sobre isso de seu lugar de historiadora, poeta e importante intelectual brasileira. Uma autora subalternizada pela academia, em razão de questões de raça e gênero. Evidenciarei aqui a relevância de sua obra enquanto

contribuição para análise histórica, concreta e ontológica da história do Brasil e dos brasileiros.

Aponto para uma questão importante de minha proposição: Abrir caminhos para a troca entre esse filósofo e essa historiadora significa, no limite, desierarquizar epistemologias, ou seja, não é sobre sujeitar o pensamento de Beatriz às, já bem acolhidas, erudições de Merleau-Ponty, mas, sobretudo, sobre evidenciar que ser subalternizada não é o mesmo que ser subalterna. É fundamentalmente sobre dar a você que me lê a chance de acessar a magnitude dessa autora que, apesar de silenciada pela academia, nunca se calou, tendo muito a nos ensinar sobre história, raça e corporeidade brasileira.

2 FENOMENOLOGIA E RACISMO: APRESENTAÇÃO E ENTRECRUZAMENTOS

Para que se compreenda a orientação reflexiva deste texto é fundamental que fique evidente que se trata de uma proposta que articula três eixos de estudos, sendo eles: a filosofia fenomenológica, o racismo e os estudos relacionados ao corpo/corporeidade. Este último pensado em aspectos da incidência do poder sobre ele, o corpo, sem esquivar-se ao comprometimento com a reflexão tríade aqui proposta.

Há uma conexão entre os três temas uma vez que, como veremos mais adiante, a filosofia fenomenológica dedica-se a uma forma específica de compreensão dos fenômenos e o fenômeno da existência humana não passou ileso ao interesse dos fenomenólogos. Martin Heidegger, um filósofo importante dessa tradição, dedicou-se à compreensão do sentido do Ser (para além da existência humana) em suas obras. A filosofia, de maneira geral, ocupou-se com a questão da existência humana por abordagens diferentes ao longo da história. Neste trabalho, ao pensar um corpo encarnado, uma existência, estou necessariamente pensando a partir de um viés ontológico, ou seja, debruço-me em reflexões acerca da existência humana. O racismo refere-se a uma estrutura falaciosa que destrói a experiência humana. Por mais duro que pareça, destruição ontológica é um termo que cabe bem para identificar a gênese e o lastro do racismo no Brasil. No decorrer deste trabalho apresentarei esse cenário com mais detalhes. O corpo se dá justamente na materialidade física do humano, pois é por este que se vive a experiência do existir humano.

Ao longo desta escrita serão apresentadas elaborações a respeito de questões relacionadas ao corpo/corporeidade, porém este capítulo será dedicado à apresentação e discussões sobre fenomenologia e racismo. A escolha em iniciar essa reflexão a partir desses dois temas foi feita baseada na crença de que ambos são a base de compreensão das elaborações que tecerei sobre o fenômeno do racismo em suas expressões corporais.

Em um primeiro contato com a palavra fenomenologia podemos rapidamente intuir sobre seu foco nos fenômenos e para essa linha filosófica, fenômenos são aparições que se mostram por si mesmas. Para que essa aparição, essa revelação fenomênica, se mantenha fiel ao seu próprio modo de mostraçã, a descrição, e não a interpretação, é elemento sem o qual uma análise fenomenológica não é possível.

A fenomenologia deve descrever a fenomenalidade dos fenômenos, ou seja, deve se ater aos diversos modos de aparição dos fenômenos e baseada em sua própria mostração analisá-los. Daí a importância do lema “retorno às coisas mesmas” cunhado por Edmund Husserl, seu fundador, que será mais detalhado ao longo deste capítulo. Sendo a descrição uma tarefa fundamental nessa analítica, para além da fenomenalidade, a fenomenologia também deve descrever a historicidade dos fenômenos, pois, como evidenciarei mais adiante, a partir de um viés fenomenológico, um fenômeno não se concebe afastado de sua história.

As elaborações dessa dissertação giram em torno de um fenômeno específico, o corpo, que precisa ser analisado em sua materialidade histórica pelo viés da racialização corporal na história do Brasil. Faço isso por entender que, ao ignorar a racialização em sua condição de entranhamento em nossa experiência ontológica, as filosofias fenomenológicas que acessamos até hoje padecem da ausência de uma analítica corporal implicada na materialidade histórica do corpo, pois do contrário não se esquivariam das questões de raça.

Na história da fenomenologia europeia somente Sartre (SARTRE, 1968) com suas reflexões sobre o Orfeu Negro e Antissemitismo e Hannah Arendt em Origens do Totalitarismo (ARENDR, 2012) escreveram sobre questões relacionadas a raça e, mesmo havendo essas duas produções, a racialização não foi uma questão central na obra fenomenológica desses dois filósofos. Heidegger, conforme citarei mais a frente, apontou para a corporeidade, mas se ele fala de mundo, de historicidade, apontando para o fato de que a mundanidade se dá historicamente, não é estranho notar que ele nunca enfrentou o problema da racialização ou da generificação ou da “classe-ficação” como questões centrais para corporeidade? Seria estranho se racismo, sexismo, e classicismo não existissem em seu tempo, mas existiam e a partir daí podemos compreender essa ausência em sua produção.

O modo como o mundo se apresentava para Heidegger permitia que ele ignorasse questões que eram fundamentais para outras existências. Podemos pensar sobre isso comparando a compreensão de mundo expressa por ele em seus escritos a compreensão expressa por autores/as que estavam expostos a materialidades históricas diferentes da dele.

Heidegger nos apresenta em Ser e Tempo uma concepção de mundanidade que só pode ser concebida e compreendida se nos atermos ao seu cotidiano existencial: “Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo

cotidiano em sua sustentação fenomenal” (HEIDEGGER, 2006, p.113) Podemos pensar com isso que, para Heidegger, o Ser e mundo se co-realizam.

Hannah Arendt, filósofa, alemã como Heidegger, nos apresenta a pluralidade humana como condição da mundanidade: “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.” (ARENDR, 2009, p.16). Ao ler suas produções alcançamos sua preocupação em evidenciar que se não houver visibilidade e acolhimento dessa pluralidade que somos nós, haverá opressão. Nesse mesmo sentido o professor brasileiro, Paulo Freire, evidencia em sua obra que não é possível pensar em mundo sem considerar como a opressão estrutura a mundanidade:

“Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão. Mas, se ambas são possibilidades, só a primeira nos parece ser o que chamamos de vocação dos homens. Vocação negada, mas também afirmada na própria negação. Vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores. Mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada.” (FREIRE, 1987, pg.19)

Heidegger era um homem alemão que não estava exposto a nenhum contexto de opressão social. Hannah Arendt era uma alemã judia exposta à opressão do nazismo. Paulo Freire era um homem exposto a vicissitudes da opressão de classe no contexto da América Latina. Partindo dessa compreensão, ao ler as citações dos autores colocados em comparação podemos refletir que quanto mais o autor tem uma experiência histórica de sofrimento e injustiça, mais a noção de mundo se materializa. Apesar de Heidegger evidenciar a importância da análise do cotidiano, em momento nenhum ele cita a problemática da opressão em suas elaborações filosóficas. Parece que essa não era uma questão existencial para ele. Arendt e Freire vão pensar a mundanidade a partir da experiência da opressão. Heidegger vai pensar a mundanidade a partir da abertura a várias possibilidades do ser-no-mundo.

Heidegger partia de seu lugar de fala² para filosofar e assim é com qualquer autor, fazendo com que sua tese fosse atravessada pela sua experiência pessoal de mundo. Ocorre que a filosofia fenomenológica é historicamente marcada pela

² Conceito com raízes nas teorias feministas e pós-coloniais que considera a localização dos discursos em relação ao locus social do sujeito que o pronuncia. Esse instrumento é fundamental para a consideração e interpretação dos discursos, destacando a impossibilidade da existência de neutralidade em qualquer ação humana.

produção e validação sistemática de obras elaboradas por pessoas brancas. Escolhi a produção Heideggeriana como exemplo para falar de fenomenologia, por compreender a relevância de sua obra para os estudiosos de fenomenologia no Brasil, mas o que intenciono é tematizar a fenomenologia chamando atenção para a falha da negação das questões de raça, para a ausência dessa concretude existencial, dando aqui atenção específica a compreensão e análise da corporeidade. Aqui usarei filósofos fenomenólogos para organizar minha proposta de reflexão fenomenológica a respeito das questões de raça e corpo, mas nenhum autor que ganhou relevância nessa filosofia fez isso até hoje.

Isto posto, a fenomenologia que me inspira nesta produção está ancorada em dois trabalhos que, embora distintos, operacionalizam a noção de fenomenologia para estudar feminismo e gênero, assim como racismo e gênero. Ambas partem da noção de experiência vivida, localização histórica no mundo e de marcadores específicos como constituição daqueles corpos vivos.

Grada Kilomba, em seu texto “Memórias de Plantação: Episódios de Racismo no Cotidiano”, apresenta seu uso da fenomenologia como sendo um trabalho de interpretação fenomenológica, de descrição fenomênica da experiência vivida de mulheres negras, ocupando-se assim da materialidade histórica dessas existências.

Na tradição dos escritos de Fanon e de “outras/os” intelectuais negras/os como Bell Hooks, optei por uma interpretação fenomenológica ao invés de abstrata. Neste trabalho não estou preocupada em abstrair o que o voyeurismo ou o desejo são, estou interessada na descrição do fenômeno em si: Como o desejo está sendo realizado na cena? E como é o desejo experienciado pelo sujeito que está falando? Qual parece ser a função do desejo no âmbito do racismo cotidiano? A partir de uma observação atenta, descrevo o fenômeno em detalhes, mas não necessariamente para abstraí-lo. (KILOMBA 2019, p. 89)

Judith Butler, em seu texto “Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista”, também apresenta seu uso da fenomenologia implicado na materialidade dos corpos, tendo como foco a descrição fenomênica das experiências de gênero.

Para descrever o corpo generificado, a teoria fenomenológica da constituição precisa ampliar a perspectiva convencional dos atos de modo que ela signifique, ao mesmo tempo, tanto aquilo que constitui o significado quanto o modo como o significado é performado e atua. (BUTLER, 2018, p. 4)

Heidegger jamais entenderia essa produção como fenomenologia considerando a forma como ela está posta. Entretanto, para essas autoras nas quais me amparo, isso é uma fenomenologia que considera a materialidade histórica. Os autores compreendidos como clássicos na fenomenologia, possivelmente em razão da concretude do mundo que experimentaram, se esqueceram da materialidade histórica da experiência vivida (ou universalizaram suas próprias experiências). Ocorre que essas duas autoras me dão subsídios para alcançar esse caminho, que me parece pendente na história da fenomenologia. Assim, vou aplicar essa maneira de pensar fenomenologia no contexto nacional.

Dessa forma, deixo evidente que não pretendo fazer um Heideggerianismo ligado ao racismo, apesar de fazer apontamentos de elaborações racistas em sua produção por entender que não há caminho legítimo para se pensar fenomenologia no Brasil sem passar por essa compreensão. À luz dos caminhos trilhados pelas duas autoras mencionadas, o que intenciono é produzir uma fenomenologia sobre as questões de racismo e corporeidade sem deixar de lado os vieses estruturais e historicamente constituídos desses fenômenos. Neste trabalho, me aproprio das obras dessas duas autoras, para produzir uma fenomenologia analítica do corpo que se afasta de uma maneira hegemônica, europeia e colonial de se pensar mundo e experiência.

Vale frisar que este não é um texto em que se discute propriamente a fenomenologia, mas possibilidades de aplicação fenomenológica, ou seja, a fenomenologia enquanto prática.

2.1 Fenomenologia e o Ser

Como disse, a existência humana é o elemento que une os três temas em diálogo neste texto. Por isso cabe apresentá-lo na medida em que vou também apresentando a filosofia fenomenológica, uma vez que há várias formas de se pensar o Ser. Neste trabalho me deterei às compreensões do Ser e da existência humana mais específicas dessa tradição.

Essa apresentação da existência humana orientada pela filosofia fenomenológica não alcançará a complexidade e profundidade das já estabelecidas

discussões e reflexões sobre o tema na academia, mas apenas um aceno com o objetivo de ambientar quem me lê nessa seara filosófica. Considerando um modo fenomenológico de entendimento, o existir humano (e aqui penso aquilo que convencionou-se chamar de humano, já que a noção e experiência de humanidade é algo negado a certos corpos, o que será evidenciado mais adiante), enquanto conceito, pode ser compreendido como um projeto de abertura na existência, sempre em construção e fadada a ser si mesmo a cada vez, a cada escolha, diante de suas possibilidades factuais. Talvez para o leitor essa seja uma elaboração que pouco responde à pergunta sobre o existir humano, mas é fundamental pensar que, para a fenomenologia, não há propriedades que caracterizam o ser, para além de sua condição de *poder ser*:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é a cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente. Dessa caracterização do *Dasein* resultam dois pontos:

1. A “essência” deste ente reside em seu *ter-de-ser*. O ser-que (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*). Nisso está precisamente a tarefa ontológica de mostrar que, ao escolhermos para o ser desse ente a designação de existência, o termo não tem nem pode ter a significação ontológica do tradicional termo *existentia*, o qual, segundo a tradição, significa ontologicamente, tanto como *subsistência*, um modo-de-ser que não convém essencialmente ao ente que tem o caráter do *Dasein*. Para evitar a confusão, empregamos sempre para o termo *existentia* a expressão interpretativa *subsistência* e existência como determinação-de-ser unicamente para o *Dasein*. (HEIDEGGER, 2012, p. 139)

Heidegger chama de Ser o ser de tudo o que há, diferenciando-o da existência humana, do ser humano, ao qual dá o nome de *Dasein*. Neste trabalho tenho como foco de análises as questões relacionadas à existência humana. *Dasein*, em seu significado, acolhe a noção de *Ser-aí*, ou seja, traz em si a compreensão de um ser lançado no mundo, pensando em uma construção existencial que acontece, necessariamente, impedida de um encapsulamento, uma vez que esse “*aí*” nos apresenta a presença do mundo indissociada do ser. Essa compreensão é basilar para seguir os caminhos reflexivos aqui propostos. A existência humana (*Dasein*) se dá sempre no mundo e está fadado a ser ele mesmo. Um ponto fundamental a ser destacado na obra Heideggeriana “Ser e tempo”, que disserta a respeito do *Dasein*, é que, ao fazer a pergunta acerca do ser, Heidegger não está preocupado com o que ele é, uma vez que essa pergunta já foi esgotada pela tradição filosófica, mas com o sentido do ser. Ao fazer isso, de algum modo, ele nos orienta sobre o que está em

jogo nas aparições fenomênicas e também sobre o horizonte de uma filosofia fenomenológica, considerando que o fenômeno que aparece, sempre aparece para alguém. Concentrar-se no sentido de algo aparecer é pensar para além daquilo que apareceu e ir em direção ao motivo/sentido pelo qual esse algo (fenômeno experimentado) se fez possível. Quando iniciarmos o diálogo sobre racismo, será importante lembrar-se desse dado a respeito dos fenômenos

Há dimensões importantes que precisam ser consideradas ao se pensar o existir humano, e Heidegger as denominou existenciais, que podem ser entendidos como estruturas ontológicas que atravessam a existência de toda existência humana. A busca pelo sentido, ou seja, a determinação ontológica de estar em questão para si mesmo é um deles. Aliás, essa é a característica que define o Dasein como Ser ontológico diante de outros entes: seu privilégio e condenação diante da possibilidade de se perguntar sobre si mesmo:

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige, de acordo com as explicações feitas até aqui, a explicitação da maneira de se visualizar o ser, de se compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo ser-aí esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. (HEIDEGGER, 2006, p. 42-43).

Outro existencial está relacionado à compreensão sobre Ser-no-mundo. Para Heidegger o Ser já é sempre no mundo, e *mundo* significa um horizonte de sentidos com o qual estamos inevitavelmente conectados. A facticidade também é um importante existencial do Ser-aí, pois trata do fato da existência humana ser lançada em um mundo já dado antes de sua existência, ou seja, existe uma temporalidade que o molda e limita. Nesse sentido, apesar de sua indeterminação ontológica (abertura existencial para refletir e decidir sobre si), já há no mundo uma série de preconceitos sedimentados, como podemos perceber, por exemplo, através da cultura. Assim a existência acontece imbricada a essa facticidade. Outra estrutura ontológica que é inclusive importante para nossa discussão é a corporeidade:

[...] o corpo é, em cada caso, meu corpo. Isto faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com “meu”, quero dizer “eu”. O corpo está no “eu” ou “eu” estou no corpo? Em todo caso o corpo (Leib) não é alguma coisa, algum corpo material (Körper), mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. (HEIDEGGER, 2001, p.114)

Heidegger evidencia neste trecho o corpo como sendo a cada vez da existência humana em relação intrínseca com ela mesma. Nesse sentido podemos compreender o corpo como uma estrutura ontológica sem a qual não há a existência humana. A existência se dá nesse “corporar” e, seguindo uma reflexão lógica, não há como pensar em ontologia ignorando os corpos em que as existências se dão. A existência tal qual como eu a compreendo precisa ser analisada a partir da corporeidade e apesar de Heidegger ter elaborado a citação anterior a respeito do corpo, a corporeidade não ocupou lugar central em sua produção filosófica.

Essa noção de corporeidade Heideggeriana pode ser caminho de compreensão para o existencial da espacialidade, pois, sendo o *Dasein* ele mesmo, “corporado”, a cada vez, o espaço pode ser pensado como seu “a priori”. A espacialidade diz sobre a experiência da existência humana atrelada necessariamente a um lugar já estabelecido antes de sua chegada, ou seja, o ser se dá sempre localizado. Nesse sentido, o espaço é, no limite, o mundo no qual a existência humana foi lançada e sem o qual ela não existe. Esse lançamento na existência que se dá sempre localizado, sempre no mundo, é o que Heidegger chama de facticidade.

Outros dois existenciais pertinentes para nossa discussão são a historicidade e a temporalidade. A historicidade está atrelada a noção de mundo e pode ser pensada como um percurso de acontecimentos, indissociados de seus sentidos, que se dão ao longo do tempo. Isso vai dizer sobre as possibilidades existenciais de cada época, abarcando, inclusive, as questões ético-políticas que vão se construindo a cada vez. Já a dimensão da temporalidade nos chama atenção para o caráter temporal da existência humana e, especialmente, para sua finitude:

[...] A cura é ser-para-a-morte. A de-cisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da pre-sença. Nesse ser-para-o-fim, a pre-sença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser “lançado na morte”. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela existe finitamente. (HEIDEGGER, 2005.p. 124.)

Nesse sentido, para o filósofo alemão, compreender e apropriar-se de sua condição de finitude, de seu ser-para-morte, é apropriar-se de si mesmo, é conhecer a si mesmo é revelar-se para si mesmo. Mas em que condições históricas a morte seria reveladora? O autor latino americano Nelson Maldonado-Torres discorda de Heidegger quando o mesmo aponta o ser-para-morte como condição de esclarecimento de seu ser-no-mundo, tendo a mortalidade como meio de compreensão da existência:

Enquanto o Dasein se perde no "um" e atinge a autenticidade ao antecipar a própria morte, o condenado (damné) confronta-se com a realidade da sua finitude e do desejo do seu desaparecimento como aventura cotidiana. Está é a razão pela qual Fanon escreve, em *Pele negra, máscaras brancas*, que o negro não teve oportunidade de descer ao inferno.⁴⁸ O acontecimento extraordinário de enfrentar a mortalidade torna-se um incidente comum. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 148, Traduzido por mim³)

Para Maldonado-Torres a colonialidade (conceito que será explicado mais a frente, mas adianto que refere a interferência concreta e ontológica resultante do atravessamento violento da colonização europeia nas ditas américas), se apresenta de maneira importante à experiência humana. Desse modo a diferença ontológica colonial aponta para o fato de que para os condenados, os colonizados, a morte não é aquela que revela a finitude e esclarecimento do ser, ela é aquela que produz a exposição ao assassinato. Em condições concretas e históricas latino-americanas e da África negra escravizada, o ser-para-morte é o ser-para-subtração, o ser-para-o-aviltamento e, nesse contexto, a finitude é reveladora de um projeto de aniquilamento.

De que mundo será que Heidegger está falando quando diz que a morte esclarece, de algum modo, nosso ser-no-mundo? O autor camaronês Achille Mbembe (MBEMBE, 2018) aponta para uma compreensão da morte como horizonte de anulação e não de esclarecimento ou revelação. Considerando essa conjuntura, acredito que tratar como centro da questão existencial a necessidade de implicar-se na própria morte não é uma condição ontológica que se aplica a todos os humanos, como afirma Heidegger. Para muitos, inclusive para mim, o caminho é contrário; precisamos criar condições de nos proteger dela e enfrentar a materialidade dessa situação existencial de aniquilamento que há muito tempo vivemos. É curioso pensar

³ Mientras el Dasein está perdido en "el uno" y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (damné) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria. Esta es la razón por la cual Fanon escribe, en *Piel negra, máscaras blancas*, que él.

que a morte Heideggeriana tenha esse sentido positivo e afirmativo, ontologicamente falando, e que autores da África e da América-Latina pensem tão diferente. Isso me faz pensar em outra pergunta: para quem, para quais corpos, a mortalidade é lugar de esclarecimento ontológico?

Para Heidegger, implicar-se na morte é questão fundamental para uma existência mais autêntica. Ele defende que, no mais das vezes, nos alienamos de nossa condição de finitos e assim nos afastamos da possibilidade de nos implicar em nossos projetos existenciais. O Dasein seria então um ser com dificuldade de lidar com ideia de sua própria morte. Eu posso até alcançar a necessidade de Heidegger, um homem, branco e europeu, precisar se organizar em um esforço deliberado de implicar-se em sua finitude, em ter sua possibilidade de morte trazida para o cotidiano a fim de que sua existência encontre uma possibilidade mais autêntica na experiência vivida. Porém, sabemos que há existências que sequer têm a chance de se alienar de sua possibilidade de morte. Um menino, negro, adolescente, de qualquer periferia do Brasil sabe, pelos sons de trocas de tiros que escuta, por notar a entrada violenta da polícia nas favelas, pelo tamanho da fila nos hospitais, pelos amigos que vê morrer em idade igual ou muito próxima a sua, entre vários outros exemplos que poderiam ser citados, que vai morrer a qualquer instante e sua existência se organiza assim, sem alienações diante de sua finitude.

A noção de diferença ontológica colonial de Maldonado-Torres nos ajuda a compreender a problemática de como a fenomenologia se afastou da concretude histórica dos fenômenos para os quais olhou. Com este texto eu pretendo fazer diferente. Quero propor um diálogo fenomenológico que revele a historicidade da corporeidade, que é exercida no mundo, em um espaço de coexistência. A fenomenologia até hoje neutralizou o problema da raça em suas elaborações ontológicas e desejo que esta dissertação assinale a importância de que isso não mais se perpetue.

Na filosofia fenomenológica é comum que se entre em contato com a palavra hermenêutica. Como vários outros temas em fenomenologia, há distintas compreensões possíveis para esse termo. Como estou apresentando pontos da filosofia de Heidegger, cabe dizer sobre sua elaboração acerca da hermenêutica:

A hermenêutica de Heidegger é mais do que simples ato de interpretação, se compreendermos interpretação do modo corrente, como *explicação, tradução, validação, análise, exame*. Hermenêutica para Heidegger, “não diz

interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia" (Heidegger, 2003c, p. 97). (CLINI, 2018, p. 42)

A hermenêutica Heideggeriana pode ser entendida como uma escuta atenta às notícias trazidas pelos fenômenos, como um atentar-se à "coisa mesma" que se desvela, a cada vez, em qualquer fenômeno.

Falei até aqui sobre o Dasein Heideggeriano e tentei possibilitar um olhar de sobrevoo sobre pontos da ontologia desse filósofo que serão importantes para a compreensão da presente análise. Nesse ponto cabe acrescentar a diferenciação que Heidegger faz entre o caráter ôntico e ontológico da existência. Ontologia é o estudo do ser. Na filosofia Heideggeriana, ela está atrelada àquilo que é inerente ao ser, à existência, de forma generalizada. O ôntico refere-se, neste caso, ao que é próprio em cada ser, ou seja, aquilo que é específico na experiência singular de cada pessoa. Ao acessarmos a obra desse filósofo, percebemos que os aspectos ontológicos da existência são os que mais interessam para ele. As questões de raça e racismo, para Heidegger, pertenceriam aquilo que é ôntico. Ao notar isso, percebo que quanto mais ele enfatiza o ontológico, menos ele consegue enxergar que o ôntico condiciona o ontológico. Eu, por exemplo, sou uma mulher preta e a concretude de minha existência me oferece um "poder ser" subjugado em relação a existências de pessoas racialmente lidas como brancas. A marca do racismo que foi fabricada historicamente para corpos como o meu, atravessa minha existência de maneira fundamental, me coloca em risco, me priva de várias escolhas, anula uma série de possibilidades existenciais, como por exemplo, não ter minha raça lida em primeiro lugar e inferiorizada, antes que eu sequer abra a boca. Por isso, meu ôntico condiciona o meu ontológico.

Há limites em uma fenomenologia que neutralizou questões fundamentais no entrecruzamento entre mundo, corpo e história. A fenomenologia não deu acento para o fato de que o ôntico condiciona o ontológico, mas há pontos dessa tradição filosófica que me interessam e como já evidenciei aquilo que abandonarei, pontuo agora o que pretendo manter: apresentar a fenomenalidade de um fenômeno em seu campo histórico descrevendo seus modos de aparição. A fenomenalidade se encontra na corporeidade, mundaneidade, história e racialização. Descreverei em um contexto histórico mundano chamado Brasil.

A compreensão Heideggeriana da existência humana enquanto abertura, enquanto um ente que se faz a cada escolha, pode ser um caminho interessante para

se aproximar de um possível entendimento sobre a tradição da filosofia fenomenológica; e digo *um* possível, ciente de que várias concepções existem e fazem sentido diante da pergunta sobre a fenomenologia:

A fenomenologia é tão múltipla quanto o número de filósofos que seguem essa linha de pensamento. Husserl foi seu precursor, mas os pensadores que foram influenciados por ele seguiram caminhos distintos. (CLINI, 2018, P. 27)

Tentarei aqui tecer apenas uma breve apresentação com a intenção de criar solo fértil para as discussões que pretendo fazer, mas distante da intenção de oferecer tudo que se pode saber sobre ela.

“A filosofia fenomenológica pode ser designada como uma corrente filosófica do século XX” (ZAHAVI, 2019, p. 7) e como o próprio nome anuncia, esta é uma filosofia que aponta para a importância dos fenômenos, sugerindo sua observação e análise como chave de compreensão dos mesmos. Seu precursor Edmund Husserl (1859-1938), começa a elaborá-la em um movimento crítico ao pensamento filosófico-científico hegemônico da época, a partir de 1901, que se pautava no positivismo e no empirismo. No caso do empirismo, entre outras coisas, Husserl entende como problemática a ideia de que existe um objeto em si, pois para ele e para a fenomenologia o objeto existe sempre em relação a quem o percebe e o dá sentido e significado. Sem esta relação, ele não se dá. No caso do positivismo a crítica vai no mesmo sentido, uma vez que para ele era preciso transpor o método empírico positivista, ancorado em controles e observações sistematizadas, e garantir que os fenômenos se revelassem em seu modo mais originário, “em pessoa” (para usar um de seus termos) (TOURINHO, 2013).

Antes de ser elaborada como um sistema filosófico por Husserl, o que se tinha era um movimento denominado existencialismo e encampado por jovens no período pós segunda guerra mundial. A Europa enfrentava as mazelas políticas, sociais e econômicas deixadas pela guerra e o clima de descrença gerado por esse cenário contribuiu para a adesão e expansão desse movimento que convocava a população a pensar em si, em sua existência e questionar os valores burgueses tradicionais da época (DA PENHA, 2001).

O grande lema de Husserl era o “retorno às coisas mesmas” e com isso ele nos convida a nos conectarmos com uma compreensão de mundo disposta a abandonar o que se diz sobre as coisas e, na mesma medida, se aproximar do que se vive com as coisas. Nesse sentido, a questão da relação entre quem percebe e o

que aparece é ponto inevitável para compreender as elaborações Husserlianas, pois ele trabalha com a concepção do que podemos chamar de estruturas do campo fenomênico, ou seja, ele nos orienta sobre o arranjo no qual os fenômenos se dão. Uma dessas estruturas é a perspectiva em primeira pessoa, que evidencia o fato de que toda a percepção é uma percepção em perspectiva. A fenomenologia pensa o Ser que somos enquanto abertura, como já mencionado anteriormente. Nesse sentido, nossa existência é uma abertura na qual percepção, imaginação e pensamento atuam, ou seja, em nossa existência tudo se dá a partir dessa abertura. Tudo aquilo que percebemos, pensamos e imaginamos aparece contornado por nossos repertórios, contextos significativos, afetos, bem como os limites e possibilidades que decorrem de nossa facticidade. Assim, podemos compreender que não existe fenômeno que apareça de outro modo que não a partir da perspectiva em primeira pessoa, a perspectiva do Ser que percebe. Seguindo esse princípio, nenhuma elaboração humana pode considerar-se neutra do ponto de vista fenomenológico. A percepção não é algo “puro”, desinteressado ou não ideológico, ao contrário, ela carrega necessariamente a marca de quem a experimenta. Partindo dessa estrutura do campo fenomênico de Husserl, conseguimos compreender as que seguem, sendo elas historicidade, temporalidade e corpo, pois não existe perspectiva isenta de seu momento histórico, ou afastada da materialidade de sua duração no tempo, tão pouco que aconteça fora de um corpo.

Até aqui pudemos compreender que a fenomenologia de Husserl, nessa fase de sua produção filosófica, está se ocupando em observar e descrever de que modo os fenômenos aparecem para a consciência, para a existência humana, marcando de maneira importante a relação entre quem percebe e o percebido. Outros filósofos, além do já citado Martin Heidegger, seguiram, expandiram e até confrontaram a produção Husserliana, mas sempre mantendo seu lema de “retornar às coisas mesmas”, presente em suas elaborações. O filósofo Merleau-Ponty, que é fonte de inspiração fundamental nesse trabalho, em consonância com Husserl, aponta para importância da consideração do outro em qualquer análise fenomenológica quando diz:

As análises fenomenológicas desentranham o fato de que eu não existo apenas para mim mesmo, mas também para outros, assim como o outro também não existe apenas em si, mas também para mim. O sujeito particular não possui, portanto, nem a patente para compreensão de si mesmo, nem para compreensão do mundo. (ZAHAVI, 2019, p. 44)

Aqui é interessante acrescentar que essa concepção fenomenológica da ideia de outro pressupõe uma alteridade genérica, inespecífica e estabelecida em paridade existencial. Porém, a fenomenóloga Simone de Beauvoir, ao discutir em sua obra (BEAUVOIR, 1980) a mulher como sendo o “segundo sexo”, aponta a experiência de gênero feminino como sendo minorizada diante do gênero masculino; nesse contexto a mulher seria, então, o “outro” do homem, o outro diminuído diante de um “eu” que só pode ser masculino. Avançando nesse debate sobre o outro e trazendo a discussão para a temática racial, a autora Grada Kilomba nos apresenta sua noção de “outridade”:

“O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos ações e olhares que colocam o *sujeito negro* e as Pessoas de Cor não como “*Outra/o*” - a diferença contra a qual o *sujeito branco* é medido – mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade *branca*. Toda vez que sou colocada como “outra” – seja ela a “outra” indesejada, a “outra” intrusa, a “outra” perigosa, a “outra” violenta, a “outra” passional, seja a “outra” suja, a “outra” excitada, a “outra” selvagem, a “outra natural”, a “outra desejável, a “outra exótica -, estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar a personificação daquilo com que o *sujeito branco* não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o “*Outra/o*” da branquitude, não o eu – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual.” (KILOMBA 2019, p. 78)

Ao nos aproximarmos da “coisa mesma” do fenômeno do racismo, será importante acolher que não existe análise fenomenológica sem a consideração do outro, bem como o fato de que em nosso mundo compartilhado, ao longo da história, construiu-se uma hierarquia existencial que postulou certos corpos como sendo “eu” e certos corpos como sendo “outros” minorizados diante desse “eu”.

Seguindo com essa apresentação de alguns pontos que possibilitam uma aproximação da fenomenologia, trago agora o conceito chamado de redução fenomenológica:

O mundo é, como Merleau-Ponty escreve, estranho e paradoxal. No entanto, para poder reconhecer que ele representa um mistério e um presente, é necessária a suspensão de nosso acolhimento cego e irrefletido do mundo. Normalmente vivo em uma relação natural e ocupada com o mundo. Enquanto filósofo, contudo, não há como se satisfazer com esse ser-no-mundo ingênuo: se é obrigado a tomar distância dele, a fim de poder descrevê-lo. Nesse sentido a redução fenomenológica é, de acordo com Merleau-Ponty, o pressuposto da análise de nosso ser-no-mundo. (ZAHAVI, 2019, p. 45 e 46)

Qualquer análise fenomenológica precisa estar pautada nesse movimento de redução fenomenológica, pois é esse o caminho rumo “às coisas mesmas”, sair de uma posição ingênua e pouco curiosa e entrar em contato genuíno com sua

experiência diante do fenômeno para assim descrevê-lo, mantendo-se fiel ao seu modo de aparição.

Fazendo esse caminho, podemos agora entender, com facilidade, aquilo que ele chamou de intencionalidade e esse é um conceito fundamental para compreensão das análises de racismo que farei. Escrevi anteriormente sobre a ausência de neutralidade em nossa percepção, uma vez que ela se dá no mundo sempre em primeira pessoa e é a partir da fertilidade desse terreno que penso que a intencionalidade em fenomenologia deva ser compreendida:

A análise da intencionalidade, do estar dirigido da consciência, é muitas vezes apresentada como um mérito decisivo da fenomenologia. Não apenas se ama, se teme, se vê e se julga, se ama um amado ou uma amada, se teme algo temível, se vê um objeto e se julga um estado de coisas. (ZAHAVI, 2019, p. 46)

Fazendo o exercício de me lembrar das aulas de fenomenologia que tive até aqui, me recordo ser orientada sobre a intencionalidade fenomenológica estar afastada da ideia de intenção. Me diziam que intencionalidade é um conceito que trata do fato de que consciência é sempre consciência de algo. E até aqui entendo o foco na importância fenomenológica de implicar, necessariamente, a relação entre perceptor e percebido na análise do fenômeno da percepção. Porém, me acompanha a impressão de que é preciso dar foco para outros aspectos que, em meu entendimento, estão em torno na ideia de intencionalidade. Seguindo o que eu tenho sido ensinada para considerar acerca desse conceito, eu deveria entender que intencionalidade diz apenas sobre o caráter da consciência de se direcionar, de tender, de movimentar-se para as coisas e dar-lhes significado. Mas, se não há percepção que seja neutra, como pode a intencionalidade não dizer sobre intenção, como a conhecemos? O que faz com que minha mente se direcione para A ou para B? Penso que não existe um movimentar-se neutro da mente. Não existe nenhum tender-se humano que não tenha a marca dessa existência humana, de sua história, do que sente, do que deseja, o que, fenomenologicamente pensando, me leva a refletir sobre o que realmente está em jogo: o sentido que orienta o modo como nossa mente se movimenta em direção ao mundo e aos outros, ou seja, o sentido que orienta nossa intencionalidade, que para mim, mesmo fenomenologicamente falando, está muito próxima da ideia de intenção como a conhecemos. Voltarei à intencionalidade quando for discutir o fenômeno do racismo.

Neste trabalho a filosofia fenomenológica se apresenta como caminho de possibilidade de análise interessada em aspectos ontológicos relativos à interferência do fenômeno do racismo e do poder (que, conforme veremos, são conceitos interdependentes) em corpos racializados como negros e corpos não racializados, ou seja, vamos refletir sobre a incidência de dois fenômenos em seres corporificados.

Muitos pretos não se reconhecerão nas linhas que seguem.
Muitos brancos, igualmente.
Mas o fato de que eu me sinta estranho ao mundo do esquizofrênico, ou do impotente sexual, em nada muda a realidade deles. (FANON, 2008, p. 29)

2.2 O Fenômeno do Racismo

Feita uma breve apresentação de temas em fenomenologia que interessam a essa conversa, seguirei para o segundo e importante eixo de discussão deste trabalho, o racismo. Racismo é um dos fenômenos históricos que marcam a existência humana no Brasil de maneira potente. Atualmente, em um sentido conceitual, há uma polissemia acerca da definição do racismo. Existem teorias críticas que pautam o preconceito como base do racismo, podendo assim ser equiparado a outras formas de preconceito; definições ideológicas, que por sua vez pautam o racismo como “falsa consciência” ou uma compreensão equivocada da ideia de raça; há apontamentos sobre o racismo como diferencialista, sendo este diretamente ligado ao racismo científico, pois marca diferenças entre as raças pautadas em uma pseudociência eugenista⁴, bem como apontamentos sobre o racismo por um viés igualitarista, que trabalha com a noção de igualdade operando em uma sociedade desigual, entre várias outras formas de conceituação que podem ser encontradas. O problema da definição implica, de maneira mais central, as respostas que serão apresentadas a ele. Contudo, aqui destacarei a seguir o que é consenso acadêmico sobre o assunto. Como sua etimologia suscita, racismo está atrelado à ideia de raça e esta não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder

⁴ Eugenia é o nome dado à ideologia que considera a possibilidade de “aprimoramento” da raça humana a partir da promoção da reprodução de raças ditas superiores em detrimento de raças ditas inferiores. Essa ideologia foi utilizada como base para as políticas racistas que marcaram, e ainda marcam, a organização da sociedade brasileira.

e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas.” (ALMEIDA, 2019, p.18) Na presente elaboração refiro-me ao racismo como uma construção que nasceu e se aperfeiçoou, ganhando requintes de crueldade no período colonial brasileiro. Isso se deu com vistas a produção de riquezas e a expansão territorial europeia, cunhando falácias desumanizantes a respeito da população africana e aos povos daqui originários, a fim de viabilizar e justificar o processo de escravização e demais explorações. Alerto para o fato de que a experiência de racismo dos povos originários é de extrema importância e merecedora de estudos e análises, porém, por sua complexidade e abrangência, é preciso que ela seja foco, e não coadjuvante de uma pesquisa, a fim de se obter mais chances de contemplá-la respeitosamente. Espero que outros pesquisadores o façam. Para esta dissertação intenciono direcionar meus esforços às análises relativas a aspectos do racismo anti-negro, ou seja, considerando a experiência da população afrodescendente atingida pela diáspora imposta pela colonização, preservando um olhar dedicado às questões corporais que se justificam ao observarmos estatísticas nacionais, tais como os dados que apontam que a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado no Brasil (WAISELFISZ, 2013). Ao fazermos uma análise de raça interseccionada com as questões de gênero, segundo o Atlas da Violência 2017 elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), verifica-se que os assassinatos de mulheres negras aumentaram 22% nos últimos 10 anos, enquanto entre mulheres não negras o índice foi reduzido em 11% no mesmo período (CERQUEIRA et al., 2017). Soma-se a isso uma pesquisa da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir/PR) e do Senado Federal, que verificou que 56% da população brasileira concorda com a afirmação de que “a morte violenta de um jovem negro choca menos a sociedade do que a morte de um jovem branco” (SECRETARIA ESPECIAL DE COMUNICAÇÃO SOCIAL, 2012, p.4). É deste solo árido, brutal e doloroso que também brotam meus interesses.

Em direito penal crimes classificados como hediondos qualificam crimes que por sua natureza causam repulsa. Quando penso o a história do Brasil o que me imediatamente a mente é repulsa. Nascemos a partir de uma experiência de invasão violenta, exploração, assassinato, estupro e diversos outras formas de desumanização incluindo de maneira importante o racismo. Colonizadores europeus

invadiram o Brasil, que nem era assim chamado pelos povos originários, e em seguida mataram, roubaram e destruíram pessoas, territórios e modos de vidas aqui já estabelecidos, por acreditar no suposto potencial de “civilidade” e progresso de seu projeto colonial. Com a diminuição da população indígena, se inicia o processo escravista que assolou a população de África “com a extração forçada e violenta de trabalhadores jovens, em idade produtiva, para trabalhar em outras regiões do mundo” (DA SILVA, 2018, p. 50). Esse movimento reduziu drasticamente as possibilidades de desenvolvimento do continente africano, e possibilitou avanço com novas tecnologias para o projeto colonial, pois:

A África de então, povoada por sociedades complexas com processos produtivos e cosmovisões distintos. Agricultores, caçadores, pecuaristas, extrativistas, mineiros e comerciantes. Sacerdotes, curandeiros e griots. Noções de propriedades ligadas a família e ao clã, mas também – ainda que exígua – experiência de propriedade privada. Produção com excedente e equivalente universal expressam um comércio que existia na África antes da chegada dos europeus. Estamos no referindo a sociedades que desenvolveram as forças produtivas de maneira ampla e estendida. (DA SILVA, 2018, p. 49)

Toda essa sabedoria e tecnologia, que não estava desenvolvida entre os europeus, evidenciam a civilidade e humanidade das sociedades africanas e esse contexto nos ajuda compreender o quão mentiroso e ardiloso foi a criação do projeto colonial, tendo como mote a hierarquia racial a partir do falso princípio de que pessoas pretas africanas eram inferiores às brancas europeias. O fato é que, mesmo com base em uma invenção sem lastro algum na realidade, pela via do poder político e de uma importante violência, os colonizadores europeus conseguiram fazer vingar seu projeto colonização. De todo modo, é fundamental salientar que a realização do projeto europeu não significou, em tempo algum, a resignação do povo negro colonizado no Brasil. Exemplos como quilombo dos Palmares em alagoas, A revolta dos Malês na Bahia, a Balaiada no maranhão, a revolta de queimados no Santos (GUIA NEGRO, 2020), dizem sobre as lutas e conquistas que o povo negro fabricou ao longo da história.

Mesmo com toda a organização, resistência e luta dos africanos e afro-brasileiros colonizados, a escravização enquanto regime político e econômico durou quase 400 anos, ocorrendo do ano de 1530 até sua pseudo abolição em maio de 1888. Digo pseudo abolição pois a história mostra que proclamou-se o fim do regime escravista, mas a população escravizada não recebeu sequer uma política pública que possibilitasse sua reorganização, ao contrário, foram elaboradas políticas

nacionais que possibilitavam a atualização do projeto colonial, como a lei da vadiagem que prendia pessoas que estavam na rua e não tinham renda ou trabalho, e quem estava nessas condições eram os negros ex-escravizados, a primeira lei de educação que proibia pessoas pretas escravizadas, livres ou libertas de acessar as escolas, a lei de terras que proibia os negros de serem donos de sua própria terra, entre várias outras pertencentes a uma imensa lista que evidenciam que o fim da escravização significou, na verdade, um esquema de renovação do projeto racista colonial. É a partir deste lastro histórico que crianças pretas são chamadas de macacas em sala de aula, que moradores negros/as são reconhecidos/as como faxineiros/as dos prédios onde residem, que qualquer objeto na mão de uma pessoa preta é lido como arma de fogo, enfim, é a partir dessa história que o racismo à brasileira nos assola.

É fundamental compreender o racismo do ponto de vista histórico, acadêmico e analisar suas consequências ao observar os dados concretos e estatísticos aqui apresentados, mas acredito também ser crucial para essa compreensão, se abrir para experiência de se aproximar daquilo que as pessoas subjugadas por nossa hierarquia racial sentem, pois aqui falaremos de corpo. Pensemos então a fenomenalidade do racismo por aspectos do sensível para além do inteligível. Apresento a seguir um trecho do livro *Um defeito de cor* da autora Ana Maria Gonçalves, que pode nos ajudar nessa aproximação:

Durante dois ou três dias, não dava pra saber ao certo, a portinhola no teto não foi aberta, ninguém desceu ao porão e estava quase impossível respirar. Algumas pessoas se queixavam de falta de ar e de calor, mas o que realmente incomodava era o cheiro de urina fezes. A Tanisha descobriu que se nós deitássemos de bruços e empurrássemos o corpo um pouco para frente, poderíamos respirar o cheiro da madeira do casco do tumbeiro. Era um cheiro de madeira velha impregnada de muitos outros cheiros, mas, mesmo assim, muito melhor, talvez porque do lado de fora ela estava em contato com o mar. Quando não conseguíamos mais ficar naquela posição, porque dava dor no pescoço, a minha vó dizia para nos concentrarmos na lembrança do cheiro, como se, mesmo de longe e fraco, ele fosse o único cheiro a entrar pelo nariz, principalmente quando o navio começou a jogar de um lado para o outro. As pessoas enjoaram, inclusive nós, que vomitamos o que não tínhamos no estômago, pois não comíamos desde o dia da partida, colando boca afora apenas o cheiro azedo que foi tomando conta de tudo. O corpo também doía. Jogado contra o chão duro, molhado e frio, pois não tínhamos espaço para uma posição confortável. Quando uma pessoa queria de mexer as que estavam ao lado dela também tinham que se mexer, o que sempre era motivo de protestos. Tudo que queríamos saber era se ainda estávamos longe do estrangeiro, e alguns diziam que já tinham ouvido falar que a viagem poderia durar meses, o que provocou grande desespero. (GONÇALVES, 2011, p. 48 E 49)

Nossa experiência corporal desde a diáspora forçada pelo tráfico negreiro, com vistas a escravização, condicionou nossa corporeidade ao atravessamento do desespero. O projeto colonial é um projeto histórico de mundo, que se desdobrou na colonialidade, e conceitos como raça, já tratado aqui, e branquitude, que será tratada mais adiante, evidenciam aspectos desse projeto. Mas o que há com um corpo em um mudo marcado por um projeto colonial? O trecho do livro de Ana Maria Gonçalves é um relato sobre a travessia em um navio negreiro, vindo para o Brasil, no período colonial. Tenho dificuldade de descrever a maneira como ele afeta meu corpo, mas nunca é bom. Frequentemente sinto dor de garganta e sinto meu corpo encolher. Para além de imaginar toda agonia, dor e asco aos quais esses corpos estavam expostos penso também que esse desespero por não saber quando vai acabar, está presente no cotidiano de nós, pessoas pretas, até hoje, pois para tentar nos proteger da violência do racismo, “corporamos” uma hiper vigilância que nos adoecce de maneira concreta e simbólica. Concreta porque, para além do genocídio causado pelo assassinato sistemático de pessoas pretas, conforme dados estatísticos já citados, há também um alto índice de suicídios (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2018). Simbólica porque, nesse contexto, fica muito difícil elaborar uma ideia positiva de si mesmo e assim deixamos de ser, somos aniquilados e morremos simbolicamente.

Se escrevo tanto sobre a condição do negro, não é por achar que não tenho outro assunto, mas só porque foi esse o portão que me vi obrigado a destrancar para que pudesse escrever sobre qualquer outra coisa. (BALDWIN, 2020, p. 34)

Há um caminho histórico racista, trilhado das senzalas brasileiras até o presente momento, que deixou marcas e algumas delas se apresentam ao notarmos os dados estatísticos acima mencionados. Ao trazermos a fenomenologia para acompanhar essa reflexão, acolhemos, necessariamente, a ideia de que a interferência da experiência da colonização, e suas mazelas subsequentes, está para além dos povos que sofreram com a escravização, uma vez que os fenômenos todos, inclusive o racismo, se dão sempre no mundo que é inevitavelmente compartilhado. Isso não diz sobre ignorar as singularidades, mas sim sobre considerar que não há singular que se dê sem um plural. Nesse caminho, podemos alcançar a compreensão de que o modo como cada existência humana, no Brasil, vai acessar o mundo, construir a ideia de si e do outro, projetar futuro, entre outras coisas, está indissociado da ideia de raça. Isto posto podemos pensar que, boa parte da existência humana pós

colonização (boa parte e não toda, porque se exclui dessa afirmação povos que viviam ou vivem isolados), e isso inclui cultura, ciência, filosofia e tudo mais que se possa pensar e sentir, tem o atravessamento daquilo que foi denominado colonialidade.

De acordo com Maldonado-Torres (MALDONADO-TORRES, 2007), A noção de colonialidade refere-se a um padrão de poder estabelecido a partir do colonialismo:

Colonialidade refere-se a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas ao invés de se limitar a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se a formas como trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas articuladas entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, embora o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Mantém-se viva nos manuais de ensino, nos critérios do bom trabalho acadêmico, na cultura, no bom senso, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos da nossa experiência moderna. De certo modo, respiramos a colonialidade na modernidade diariamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131, Traduzido por mim⁵)

Seguindo em diálogo com Maldonado Torres, compreendemos que para dar conta de seu projeto colonial, que tinha a ver com acúmulo de riquezas e expansão territorial nas ditas Américas, os colonizadores operaram a partir da invenção falaciosa de dois eixos de poder que, imbricados, deram conta de suas intenções. O primeiro relaciona-se com a construção da ideia de raça, pautada na invenção de uma pseudo estrutura biológica que naturalizava uma concepção hierarquizada de sujeito em que o europeu/branco era sempre superior a outros povos. Os colonizadores europeus vislumbraram a possibilidade de estabelecer essa mentira histórica ao observarem diferenças fenotípicas, cor da pele e demais traços físicos, entre eles e os povos que seriam colonizados. A partir disso começaram a elaborar diferenciações ontológicas, a fim de justificar e autorizar (inclusive religiosamente pois essa discriminação ontológica contemplava a afirmação de que indígenas e negros não tinham alma a exploração daqueles povos. E em segundo lugar, acrescentou-se ao capitalismo da época uma estrutura de controle de trabalho e recursos, e na ideia de recursos inclui-se corpos racializados, pautada em práticas escravistas segundo moldes nunca

⁵ la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente

registrados anteriormente na história. Eis então o sentido do fenômeno do racismo: ser a base que possibilitou e justificou o projeto colonial. Baseados no princípio da colonialidade, derivam-se três conceitos: colonialidade do poder, colonialidade saber e colonialidade do ser e também se articula a estes conceitos, discussões sobre as construções históricas dos ethos sociais de gênero, raça e classe. A história da colonização mostra (QUIJANO, 2005) que no projeto colonial o primado é da raça, pois é a partir da construção da hierarquia racial que os colonizadores fundam as falaciosas justificativas de dominação para dar cabo de seu projeto de poder.

A colonialidade do poder refere-se à construção do pressuposto de uma superioridade branco/europeia inata, e aqui funda-se a noção de hierarquia racial, uma vez que se supõe que, por pertencerem a essa raça/território, estes seres são biologicamente superiores aos povos oriundos de outros lugares e com outras características fenotípicas. Assim se estabelece o poder de pertencer à categoria de humano ideal, sendo modelo e padrão universal de referência para tudo o que há considerando toda verticalidade dessa construção. A colonialidade do poder diz que o problema da raça é um problema político e o poder está no centro do projeto colonial, que é um projeto de “conquista”, de construção de uma superioridade, pela via do aniquilamento dos “outros” e, pelo modo como a concretude histórica se engendrou, pessoas pretas estão no centro dessa destruição. Na lida cotidiana com a colonialidade sentimos o atravessamento da colonialidade do poder pelas mãos do judiciário, pois somos a maioria da população carcerária (DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL, 2022), pela violência policial que acomete pessoas pretas, no fato de sermos minorias em cargos públicos de poder, pela falta de acesso a direitos básicos, entre outras extirpações de nossa experiência política. Mais a frente falarei sobre o fenômeno do “corpoder” refletindo sobre os atravessamentos corporais do projeto colonial. “corpoder” fala, entre outras coisas, sobre o primado da noção política de poder operando por meio das racializações.

Colonialidade do saber, seguindo o horizonte de possibilidades da colonialidade do poder, versa sobre o lugar e os sujeitos detentores do conhecimento. Se já sabemos qual o ideal de ser que orienta essa lógica, sabemos também quem, a partir dela, é considerado detentor do saber e produtor de conhecimento, nesse sentido, qualquer produção de conhecimento, arte, cultura que não seja branca/europeia é invalidada, desqualificada e, em diversos casos, deliberadamente invisibilizada ou usurpada e apresentada a sociedade como produto legitimamente

européu. As produções de conhecimento vindas de África são um importante exemplo desse racismo e epistemicídio filosófico/científico; especificações e detalhes sobre isso podem ser encontrados em (JAMES, 2022). A colonialidade do saber diz que a raça é um problema epistemológico e no cotidiano essa construção se apresenta no número pequeno de professores negros/as que existem nas universidades, na falta de referências a autores negros nas bibliografias dos cursos em geral, na dificuldade que alunos negros tem em se considerarem inteligentes, na evasão escolar como estatística que marca a população preta (IBGE, 2019), no número pequeno, em relação a população branca, de pessoas negras com mestrado e doutorado, entre outras diminuições de nossas produções de conhecimentos e possibilidades de acesso a informação. Ser validade nesse lugar do saber é um poder que nos é sistematicamente negado e é fundamental para o sucesso da colonialidade que somente os colonizadores e seus signatários tenham legitimidade e acesso a produções dos mais diversos saberes.

A colonialidade do Ser, que nos interessa de maneira importante nessa discussão, aponta para os efeitos da colonialidade na experiência vivida, considerando não somente sua interferência na existência daqueles rotulados como subalternos, mas no Ser de maneira geral. Desse modo, podemos alcançar a compreensão de que a colonialidade do poder e do saber se engendram e atravessam a existência de maneira ampla:

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos 'culturais' nos quais as pessoas encontram sua 'identidade'; estes são também o lugar onde se inscreve o conhecimento. E se as línguas não são coisas que os seres humanos têm, mas algo que eles são, então a colonialidade do poder e do saber engendra a colonialidade do ser. (MIGNOLO, 2003, p. 669, traduzido por mim⁶)

A colonialidade do ser diz que a raça é um problema ontológico e como ela não pode ser compreendida sem a interferência da colonialidade do poder e do saber, cabe assinalar que o projeto colonial o problema político e racial que há em nossas elaborações ontológicas.

E é a partir desse entendimento que discutiremos a problemática do ser-aí, Dasein, Heideggeriano, a fenomenologia de maneira geral, e as questões de raça e

⁶ La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos 'culturales' en los que la gente encuentra su 'identidad'; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser

racismo no Brasil. A fenomenologia nasce em um período pós-colonial e por isso já lançada em um mundo inexoravelmente mergulhado na experiência da colonialidade. Seus principais autores são europeus e, ciente da lógica colonial a qual estamos expostos, posso afirmar que suas existências foram pautadas em uma experiência vivida, marcada pela ocupação do topo da hierarquia racial. A vista disso, Maldonado Torres nos aponta para a conexão entre o que Heidegger chamou de Dasein e o projeto colonial (MALDONADO-TORRES, 2007). O autor nos conta que estudando a obra de Frantz Fanon, especificamente o livro “Pele negra máscaras brancas”, pôde compreender as expressões existenciais da colonialidade em relação a experiência racial, ao dizer que “Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro há apenas um destino. E ele é branco. (FANON, 2009, P. 38)

Com este trecho Fanon nos leva a pensar que com a imposição colonial de uma experiência de hierarquia racial em que pessoas negras foram relegadas ao lugar de coisa, peça, recurso de trabalho, há um atravessamento ontológico dessa noção de inferioridade, uma vez que o sentido de sua existência passa a estar condicionado a existência do ser ideal: o branco. Como já citado aqui, a busca por compreender o sentido da existência é algo fundamental na construção do Dasein Heideggeriano. Ocorre que na obra de Heidegger encontramos, de maneira explícita, sua corroboração filosófica com a noção de inferioridade racial de lastro negavelmente colonial. Destaca-se uma passagem em sua obra que é uma das maiores referências para filosofia fenomenológica, porém pouco evidenciada nos estudos sobre filosofia no Brasil:

“Se agora levarmos em conta a questão da essência da história, pode-se pensar que nós decidimos arbitrariamente o que é a história, isto é, que a história seria o que é distintivo do ser do homem. Poder-se-ia argumentar, em primeiro lugar, que há homens e grupos de homens - os negros, como, por exemplo, os cafres (Kaffer) - que não tem história, dos quais dizemos que são sem história. [...] Há também história fora do campo dos homens e, em segundo lugar, dentro do mesmo campo humano, a história pode existir, como nos negros” (HEIDEGGER apud FAYE, 2015, p.12)

Ainda no mesmo texto, o referido autor apresenta outra citação Heideggeriana:

“A natureza viva ou morta também tem a sua história. Mas como acabamos de dizer que os cafres são sem história? Porque eles têm tanta história quantos os macacos e os pássaros. Ou bem seria possível, apesar de tudo, que terra, as plantas e os animais não tenham história? Parece certamente incontestável que o que perecível pertence logo ao passado; mas tudo o que

é perecível e que pertence ao passado não entra necessariamente na história. O que são as rotações da hélice do avião? A hélice pode muito bem girar dias inteiros, entretanto, fazendo isso, não acontece nada. Mas, claro, quando o avião transporta o Fubrer de Monique em direção a Mussolini em Veneza, então isso é história. O voo é um evento histórico, mas não o funcionamento da máquina, ainda que o voo só possa acontecer se máquina girar. E, entretanto, não é somente o encontro dos dois homens que marcam a história, mas o próprio avião entra para história e, um dia, talvez, ele seja exposto no museu. Mas o caráter histórico não depende do número de rotações da hélice que passaram no tempo, depende do evento futuro que resulta desse encontro entre os dois Fubrer" (HEIDEGGER apud FAYE, 2015, p.12).

As citações descritas acima evidenciam a desontologização do povo negro que a fenomenologia de Heidegger produz em consonância com a colonialidade que nos acompanha até hoje, deixando aparente que sua ontologia nada tem de universal, mas sim a marca de um ser europeu acostumado a se perceber como padrão, como norma, como ideal, em detrimento de existências subalternizadas. É mais uma amostra de que esse ser que convencionou-se chamar de humano, não contempla corpos negros, e por isso eu chamei atenção para essa questão anteriormente.

Com o caminho que pavementei até aqui, acredito já ser possível compreender a problemática de um Dasein neutro, mas há também o problema relacionado a criação de um Dasein que se pretende universal. A corporeidade é um existencial pensado pelo próprio Heidegger, logo, para ele, todo o ser se dá necessariamente em um corpo. Por isso, não há um sentido lógico em se trabalhar com a ideia de um ser humano universal, isento de suas marcas existências que lhe são tão originárias. Em nossa relação no-mundo-com-os-outros, somos percebidos e percebemos através de nossos corpos e no horizonte de sentidos que é o nosso mundo, as características de nossos corpos têm significado. A cor de um corpo, o gênero de um corpo, o tamanho de corpo, o cabelo de um corpo, o nariz de um corpo, a boca de um corpo, tudo isso e muito mais, é percebido a partir do horizonte de significados que construímos historicamente até aqui e isso afasta qualquer possibilidade de universalidade ontológica. É exatamente esse horizonte de sentidos que é o nosso mundo que torna possível o modo como Heidegger desumaniza corpos negros. A interferência ontológica dessa percepção corporal é tão intensa, com base em todo terreno fértil da colonialidade citado aqui, que faz com que um filósofo famoso como ele destitua a humanidade de pessoas como eu e receba o aval de uma legião de leitores que normalizam isso.

A normalização de discursos como esse, que produz e reproduz a possibilidade de desontologização de pessoas como eu, que relega corpos como o meu ao lugar de utensílio, me faz pensar na insuficiência da dicotomia Heideggeriana entre ôntico e ontológico. Digo isso porque toda vez que tento discutir o racismo entre colegas fenomenólogos ouço que preciso considerá-lo no lugar do ôntico, daquilo que é singular em cada Ser, mas isso não dá conta da experiência racial no Brasil, do fenômeno do racismo no Brasil, pois se tem uma coisa que o racismo não é, é singular. Ele atravessa a existência de todos nós e ficar relegado ao ôntico dificulta uma análise desse fenômeno em como de fato de ele se apresenta: plural, estrutural, entranhado e desvelado tenebrosamente em cada gesto nosso.

Se quisermos fazer uma análise do fenômeno do racismo no Brasil, pensando inclusive na própria hermenêutica Heideggeriana, precisamos de fato ouvir, estar atentos, a notícia que ele traz. Penso que esse caminho vai desvelar que encarar fenomenologicamente a noção de intencionalidade atrelada a ideia de intenção como a conhecemos será importante nesse processo, pois há intencionalidade por trás do sentido que orienta um gesto racista. Qual o sentido que orienta o movimentar-se, o tender, de um pensamento em direção a corpos brancos, em detrimento de corpos negros, quando se busca por beleza? Qual o sentido que orienta o movimento de um pensamento direcionado a um corpo branco quando se procura um médico em um hospital? Em meu entendimento, nada disso acontece de maneira desinteressada ou não ideológica. Há um desejo, um sentido, que organiza nossa intencionalidade e o racismo certamente está implicado nessa relação.

Por isso, tendo em vista o exposto até aqui, compartilho, enfim, meu grande incômodo: quando eu penso no Dasein Heideggeriano não consigo imaginar um Dasein preto/a. E, a julgar pelos trechos da obra de Heidegger que mostrei, seu Dasein realmente não é negro/a, uma vez que, para ele, os designados “cafres” não são humanos. Penso que trabalhar com noções de historicidade e temporalidade, ou qualquer outro de seus existenciais, tem que estar para além de universalizações assépticas da ideia de raça. Saliento, que não faço essas considerações sobre a obra de Heidegger com a intenção de deslegitimá-la ou como sugestão de que não seja considerada. Sei da importância de sua filosofia e, mesmo que quisesse, isso não seria possível. Faço isso por acreditar que a lida com a fenomenologia no Brasil, um país com o maior número de negros fora da África, não pode se alienar do racismo que ela produz, ao contrário, é preciso especificá-lo e enfrentá-lo, pois nem eu nem

as demais pessoas negras aceitamos seguir assumindo uma noção de Ser que não nos contempla⁷.

2.3 O Solipsismo da branquitude: reflexões sobre iniquidade racial pautadas na percepção de um cubo branco

Uma reflexão abrangente sobre racismo contempla também uma discussão sobre branquitude. Fui provocada a pensar a branquitude a partir da fenomenologia quando entrei em contato com o livro “O visível e o invisível” do filósofo Maurice Merleau-Ponty. Na obra o autor discute, entre outras coisas, sobre aspectos da experiência perceptiva do Ser, pontuando que a fenomenalidade do que aparece para cada ser, ou seja, o que cada pessoa vê (percebe) é necessariamente atravessado pela experiência singular e pelo ethos de cada existência, derrubando assim a possibilidade de se pensar em uma visão/percepção de mundo que seja universal. Para além disso, o autor apresenta como inerente ao processo filosófico estar em questão para si mesmo e carregar essas “marcas” em suas reflexões, quando diz:

A Filosofia não é ciência, porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão. Uma Física, porém, que aprendeu a situar fisicamente o físico, uma psicologia que aprendeu a situar o psicólogo no mundo sócio-histórico perderam a ilusão do sobrevoos absoluto elas não apenas toleram, mas impõem, antes de toda ciência, o exame radical de nossa pertencença ao mundo (MERLEAU-PONTY, 2003, p.37).

Nesse sentido, uma filosofia em que o filósofo não se implica, nem pode ser assim chamada. Não há neutralidade no processo filosófico. Questões partem de *lugares* bem específicos; questões surgem a partir da experiência histórica de um vivente sensível ao mundo; se dão em certa zona geográfica, a partir de determinada língua, que se põe no mundo através um certo corpo, com específica experiência de gênero, raça, classe e “outros monstros”, parafraseando o ensaio intitulado “Mulheres,

⁷ Para além da filosofia, é importante pensar que a fenomenologia, em especial a obra Heideggeriana, é utilizada como linha de pensamento filosófico que inspira atendimentos psicoterápicos. Nesse sentido, não implicar os psicólogos fenomenólogos nas problemáticas racistas da fenomenologia citadas aqui, pensado especialmente em uma atuação com saúde mental no Brasil, que convive com racismo estrutural, é falha grave no processo de formação desses profissionais e leviano com o público que será por eles atendido, negros ou brancos, pois qualquer análise que desconsidere nossas questões raciais, especialmente se ela partir de um filósofo que pactuou com racismo e o inseriu uma sua obra, é necessariamente, falha.

negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados” (FERREIRA, 2010), que de algum modo inspira a presente escrita. Neste trecho pretendo refletir especificamente sobre as questões de raça que atravessam a experiência social da branquitude brasileira, tendo como ponto de partida o olhar/percepção de uma mulher negra em diálogo com dois autores, sendo eles Maurice Merleau-Ponty e Grada Kilomba.

Faz-se necessário nesse ponto, que eu elucide alguns dos termos apresentados no título deste capítulo, a fim de abrir caminhos férteis para o diálogo que pretendo fazer. Falarei inicialmente sobre o conceito de branquitude e em seguida sobre a noção de cubo branco, para então apresentar como eles se entrelaçam neste ensaio.

É comum que se confunda a noção de branquitude com a noção “sujeito branco”, como se falar de um fosse, necessariamente, descrever o outro, porém trata-se de um importante engano. A noção de branquitude se atrela ao processo histórico da construção de nosso país, considerando de maneira fundamental o colonialismo com sua base escravista, pautado em um projeto político de desumanização dos corpos que seriam escravizados como estratégia para viabilização e manutenção do plano europeu de conquista, expansão e enriquecimento, conforme já apontado neste texto. Portanto falar de branquitude é dizer que: “A branquitude se refere a um lugar de poder, de vantagem sistêmica nas sociedades estruturadas pela dominação racial” (FRANKENBERG, 2004), ou seja, dizer de um lugar de poder do qual pessoas brancas são signatárias por uma construção sócio-histórica, não é o mesmo que falar da singularidade de cada pessoa branca, apesar dessas singularidades serem, sim, atravessadas por essa herança.

Para explicar o conceito de cubo branco é fundamental trazer, nesse momento, Grada Kilomba para o diálogo. Tal conceito chegou a mim não por meio de um livro, mas sim pela experiência de visitar uma exposição de arte produzida por ela, que prefere se intitular como uma artista interdisciplinar ao invés de simplesmente autora. Em 2019, Kilomba lançou no Brasil um grande projeto artístico que contou com a publicação de um livro (KILOMBA, 2019) e uma exposição, na Pinacoteca de São Paulo intitulada “Desobediências Poéticas”. Grada tem forte influência da psicanálise em suas produções com considerável viés crítico. Essa exposição contava com algumas instalações, uma delas, Illusions Vol. I, Narcissus and Echo, tratava do modo como o racismo se organiza de maneira estrutural em nossa sociedade criando uma

discussão a partir dos mitos gregos de Narciso e Eco. Narciso é então apresentado como aquele que só consegue enxergar e validar a si próprio e Eco como uma Ninfa que se apaixona por ele, mas que, por suas próprias questões de comportamento, acaba sendo amaldiçoada e passa a poder apenas repetir a última palavra que ouve. Nesse enredo, Eco, apaixonada, se aproxima de Narciso em um momento em que ele está em frente a um lago; assim que se vê refletido nas águas, ele se apaixona por sua própria imagem e beleza e Eco, na tentativa de se comunicar com seu amor, só consegue repetir a última palavra que ele diz. Então se Narciso dizia, “meu amor” ouvia de Echo em resposta “amor, amor, amor...” porém, acreditando ser a resposta da pessoa por quem acabara de se apaixonar, ou seja, ele mesmo. Dessa forma Narciso só enxergava, ouvia e amava a si mesmo, ignorando o restante do mundo. Os dois personagens juntos formam o pilar da discussão crítica sobre a branquitude pensada a partir da imagem de um cubo branco que reflete a si mesmo por todos os lados e nesse processo exclui e marginaliza várias outras identidades raciais.

Quando então eu falo sobre o solipsismo da branquitude estou me ancorando nos seguintes dizeres de Maurice Merleau-Ponty:

Como eu me represento a vivência alheia: como uma espécie de duplicação da minha. Maravilha desta experiência: ao mesmo tempo posso basear-me naquilo que vejo, e que está em estreita correspondência com o que o outro vê - tudo o atesta na verdade: nós vemos verdadeiramente a coisa mesma e a mesma coisa - e, ao mesmo tempo, não alcanço nunca a vivência de outrem. É no mundo que nos reunimos. Toda tentativa para reconstituir a ilusão da "coisa mesma" é, na realidade, uma tentativa para regressar ao meu imperialismo e ao valor da MINHA coisa. Essa tentativa não nos faz, pois, sair do solipsismo: é uma nova prova dele (MERLEAU-PONTY, 2003, p.22).

Quando o Merleau-Ponty fala de “coisa mesma” ele está falando sobre a possibilidade de existir algo verdadeiro que está para além do que se vê, como se houvesse aquilo que é de fato real e aquilo que acessamos por nossa percepção. Porém, ao longo do texto ele vai nos levando a concluir que só há o verdadeiro a partir da percepção de mundo disponível no horizonte possibilidades existenciais de cada um e por isso não somos capazes de alcançar vivências para além das nossas. Tentar buscar uma verdade universal, uma “coisa mesma” de fato percebida por todos, acaba por se tornar um caminho que leva a verdade de um mundo que é percebido sempre em primeira pessoa, ou seja, nesse caminho alcança-se a sua própria “coisa mesma”, seguindo no solipsismo de seu próprio mundo, como é o caso de Narciso e também do modus operandis da branquitude em nossa sociedade, com seu repetitivo e excludente cubo branco. Assim, a iniquidade racial se engendra, pois para a

manutenção de uma sociedade pautada na hierarquia de raças é preciso seguir fomentando essa percepção viciada em si, sem que outros pontos de vistas, outras perspectivas ou outros contextos sejam apresentados e permitam novos olhares/percepções.

Talvez o leitor esteja se perguntando se a percepção solipsista também não se aplica a mim que aqui escrevo? A resposta é que sim, porém como o próprio Merleau-Ponty aponta acima “É no mundo que nos reunimos”, e por isso acredito que no mundo, com outros, podemos viver experiências em relação e ser legitimamente atravessados por elas, sem, ao mesmo tempo, achar que alcançamos a vivência desses outros. Estou aqui, sem negar minha própria bagagem e experiência, inclusive na relação com a branquitude, de meu lugar, compartilhando o que aparece para mim acerca dos privilégios de certa população que usufrui dos benefícios do racismo. O ponto que me difere aqui, talvez, seja a não negação do solipsismo, ou seja, não me iludo achando que o que percebo e experimento do mundo é o mesmo que todos percebem experimentam.

Essa percepção que se pensa universal experimentada pela branquitude pode ser observada por exemplo na criação do mito da democracia racial. O termo que foi amplamente utilizado pela sociologia e antropologia brasileira tem como base a interpretação de Brasil que Gilberto Freyre faz em seu livro *Casa-grande & Senzala* (FREYRE, 2006). Críticos de sua obra, como Mateus Lobo de Aquino Moura e Silva (MOURA E SILVA, 2015), destacam que neste livro Freyre propõe uma noção de Brasil pautada em uma ideia de harmonia entre as raças, descartando a interferência nevrálgica da dominação no modo de ser e se relacionar da população brasileira. Apesar de abandonar uma leitura racial pejorativamente biologizada da população escravizada, ele ignora a marca latente do escravismo em nossa história quando não traz para sua interpretação a inegável hierarquia entre as raças que ele diz nos constituir enquanto nação, o branco português, o indígena nativo e o negro africano. Com o fim das políticas de escravismo o Brasil se viu com um grande contingente de pessoas africanas e afrobrasileiras das quais não poderia livrar-se facilmente, apesar de haver uma crença no clareamento epidérmico em um longo prazo, com base inclusive na criação de políticas de imigração branca/europeia, fazia-se necessário criar uma identidade social que de algum modo transformasse em positiva aquela presença preta indesejada. Ciente de que a miscigenação como estratégia de clareamento estava em curso, Freyre escreveu:

O brasileiro é uma gente crescentemente morena. Ao vaticínio, porém, de vir a ser o Brasil, dentro de algum tempo, uma 'população de mulatos', falta idoneidade antropológica. O que é provável e até certo é a maior generalização de morenos, nessa população, a ponto de tornar-se, a morenidade, uma predominância (FREYRE apud CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2017, p.45)

Nesse sentido passou-se a valorizar os aspectos culturais do intercâmbio racial entre europeus, africanos e indígenas, postulando que aqui todos eram iguais em direitos inclusive porque todos faziam parte da beleza de nossa miscigenação que era por Freyre considerada marcador fundamental de nossa vivência democrática. Casa-grande & senzala foi publicado em 1933, porém, apesar de toda a crítica atualmente lançada sobre a obra, a branquitude segue validando essa falácia da democracia racial. E por que falácia? Há democracia racial em um país onde, segundo (BOTTEGA, 2021), 705 mil homens brancos têm renda maior que a de todas as 33 milhões de mulheres negras? Evidente que não. E assim o solipsismo segue perpetuando a iniquidade racial em seu belo e supressor cubo branco.

A noção de solipsismo no processo perceptivo do Ser de Merleau-Ponty corrobora com a noção de cubo branco de Grada Kilomba e nos ajudou aqui a refletir sobre algo como um processo perceptivo “ensimesmado” da branquitude brasileira. De todo modo, é fundamental evidenciar que desconsiderar a existência de outras percepções é uma escolha que torna, portanto, a branquitude cínica e não inocente nessa postura diante do mundo. De acordo com Ponty, não há saída que rompa com esse solipsismo, mas, em minha opinião, saber de sua existência é parte fundamental no caminho para alcançar a equidade racial, pois saber que não, não somos todos iguais, e que percebemos e experimentamos as relações raciais de lugares diferentes é condição para que se abra a possibilidade de que outras perspectivas de mundo, outras cores, interfiram nesse terrível cubo branco.

3 O PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DO CORPO: DIÁLOGOS ENTRE BEATRIZ NASCIMENTO E MERLEAU-PONTY

Chegamos enfim ao tema do corpo. E a essa altura espero que, juntos, já tenhamos condições de refletir sobre ele tomando por base as noções relacionadas ao racismo e a fenomenologia apresentadas aqui. A noção fenomenológica de corpo com a qual escolhi trabalhar aqui vem do autor francês Merleau-Ponty, já citado neste trabalho. Este filósofo se constrói no cenário da filosofia francesa e em seus escritos vai nos mostrando, de maneira evidente, seu desencontro com as elaborações Cartesianas acerca do Ser.

Falando de maneira simplista, em razão de uma síntese conveniente para os fins elucidativos deste trabalho, a crítica que Merleau-Ponty faz a tese de Descartes se pauta na separação dualista e hierarquizante entre corpo e mente, que se desdobra na compreensão de sujeito e objeto sendo mente e sujeito superiores a corpo e objeto nessa suposta hierarquia existencial, que ele faz ao apresentar o seu “*cogito ergo sum*”.

“E, embora talvez (ou antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estritamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta de corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.” (DESCARTES, 1996, P.326)

Descartes dúvida dos sentidos, do sensível, do sentir, do corpo, e constrói sua verdade baseada apenas naquilo que a racionalidade pode oferecer. Sabemos que essa elaboração a respeito do “penso, logo existo”, ou seja, essa noção de existência ancorada em uma racionalidade superior a uma corporeidade, que subsiste por si mesma e por isso encapsulada em si (na mente, na “alma”), influenciou de maneira importante as ciências e filosofias modernas. Contrariando essa construção Merleau-Ponty nos alerta:

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu “psiquismo”, eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo ao universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu

sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (MERLEAU-PONTY, 1999)

Se nos atermos somente à sua proposta de abandonar o dualismo, poderíamos nos debruçar em uma série de discussões frutíferas relacionadas aos tempos que vivemos, especialmente aqui no Brasil diante de pautas como polarizações políticas, binarismos a respeito da sexualidade, entre outras coisas. Não farei isso aqui, mas abro essa janela por achar a vista imperdível. Qual é, então, o caminho que ele sugere como saída para essa dicotomia? Acho interessante pensar em Merleau-Ponty como o filósofo do “entre”, pois, de algum modo, com seu jeito de filosofar ele nos ajuda a acolher que as coisas podem ser, mas também podem não ser, que a verdade absoluta é arbitrária e que nós somos essencialmente indeterminados. Essa noção de “entre”, para mim, fica evidente quando ele nos apresenta o conceito de carne, podendo este ser entendido como sua “solução” para essa separação entre sujeito e objeto, que também pode ser entendida por sujeito e mundo:

Cabe-nos rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e corpo do vidente, como uma caixa. Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? Onde colocar no corpo o vidente, já que evidentemente no corpo há apenas “trevas repletas de órgãos”, isto é, ainda o visível? O mundo visto não está “em” meu corpo meu corpo não está “no” mundo visível em última instância: carne aplicada a outra carne, o mundo não a envolve e nem é por ele envolvido. [...] Há recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro. (MERLEAU-PONTY, 2003 p. 134-135)

Carne é, então, uma elaboração sobre a existência em que Merleau-Ponty propõe a impossibilidade de delimitar fronteiras entre corpo e mente, entre sujeito e objeto, entre eu e o mundo, rompendo com a cisão até então postulada por Descartes. A carne se torna assim o “entre” que recoloca o corpo, o sensível, na cena ontológica. E como o corpo se apresenta para fenomenologia Pontyana? O corpo é o lugar a partir do qual experimentamos o existir. É com ele que eu percebo e me inscrevo no mundo e o mundo é aquilo que percebemos. Seguindo com sua crítica, ele afirma, “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14) Compreendendo a existência, no mundo, como necessariamente corporificada, ele nos convida a dar um outro importante passo analítico relacionado à consideração do outro como parte das possibilidades de percepção de si:

“O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que

formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 18)

O mundo é para ele aquilo que vivemos, não obstante, compartilhamos esse mundo com outras existências que tem suas próprias percepções de si, mas também de nós e é assim, cientes ou não da complexidade e possibilidades desse compartilhamento, que nos encontramos. Essa pontuação sobre a intersecção de minhas experiências e a intersecção das minhas com o outro, me remete instantaneamente a um conceito que atualmente ganhou certo espaço na cena acadêmica: A interseccionalidade. A partir das “minhas experiências” e das “experiências do outro” eu posso alcançar, entre outras coisas, o que se refere às experiências de raça, classe e gênero e refletir sobre a interação sincrônica entre as grandes “avenidas identitárias”, conforme postulado pela autora do termo, Kimberlé Crenshaw (CRENSHAW, 2004). A interseccionalidade enquanto conceito sociológico, empreendido a partir de discussões e elaborações do movimento feminista negro estadunidense, nos oferece uma ferramenta de análise que consiste na compreensão de que grandes marcadores sociais como raça, classe, gênero, sexualidade, entre outros, atravessam as relações que se constrói consigo e com os outros e, sobretudo, que não são experimentados de maneira cindida, ou seja, qualquer tentativa de analisar socialmente a experiência raça, sem considerar a experiência de gênero e/ou os demais marcadores, falhará.

Aliando o pensamento de Crenshaw ao de Merleau-Ponty, podemos juntos refletir que “a não existência do ser puro” nos orienta, inclusive, sobre a presença de ideologias, interesses e demais implicações ético-políticas que se conectam não a uma simples captação sensível, mas com a experiência singular e encarnada de quem percebe e vive o mundo. Além disso, concordem ou não, isso também é falar sobre intencionalidade do ponto de vista fenomenológico, afinal, os contextos e signos que acessamos ao longo de nossa existência atravessam o movimentar-se de nossa consciência em relação às coisas e aos outros.

Somos, então, corpos-no-mundo-com-os-outros assim, inseparavelmente e com isso nos mantemos em uma compreensão de corpo fiel a fenomenologia. Atrelado ao entendimento de corpo que alcançamos até aqui é importante acrescentar a noção de Ser enquanto verbo e não substantivo:

Esqueceu-se que ser não é uma substância, nem mesmo abstrata; que não é um objeto, uma coisa; que ser é simplesmente o modo daquilo que é. O ser não é uma forma substantiva, mas verbal. Ser não é um substantivo, apenas o verbo ser na sua forma infinitiva. Ser é movimento; Ser é sendo. Por ser modo de estar sendo do ente, por ser possibilidade em aberto, o ser não pode ser precisado, objetivado, aprisionado num único sentido. (CRITELLI, 1981, p. 14)

Faz-se necessário que sigamos aterrados na convicção de que, sendo o corpo indissociável da existência, ele é o que somos, é, portanto, nosso Ser e, nesse sentido, pensar corpo não é pensar substantivo, é pensar o corpo em ato, o corpo sendo; é pensar o corpo como verbo, “corporar”, “corporificar” e, porque não, como usaremos adiante nesse texto, “incorporar”. Enfatizo isso pois aqui nos interessa o corpo em situação, o corpo vivido, morrido, marcado. Um corpo que não é neutro. Tem território, tem história e segue “corporando” no cotidiano desse Brasil.

Pensar esses três temas que intenciono interseccionar aqui, (corpo, racismo e fenomenologia), marcando o Brasil como território existencial é para mim importante, pois creio na necessidade de se produzir reflexões sobre a vida e a existência que contemplem um cotidiano que é o nosso e tem singulares que não podem ser contempladas se pensadas a partir de outras realidades, como é o caso da problemática do Dasein Heideggeriano da qual falei aqui anteriormente. É nesse contexto que surge meu interesse em trazer uma autora brasileira para dialogar com as noções de corpo do filósofo francês com quem aprendemos até agora.

Você já ouviu falar em Beatriz Nascimento? Eu imagino que a maioria dos leitores não a conheçam, em razão do apagamento sistemático, também conhecido como epistemicídio, que as produções de intelectuais negras/os sofrem no mundo, e em nosso país não é diferente. Maria Beatriz Nascimento, mulher negra, aracajuana, nascida em 1942, filha do pedreiro Francisco Xavier do Nascimento e da dona de casa Rubina Pereira do Nascimento, mudou-se para o Rio de Janeiro na década de 1980 e por vias estreitas e complexas, uma vez que, como já mencionado aqui, a empreitada colonial destruiu os caminhos possíveis para a população preta brasileira, conseguiu iniciar sua formação em historiadora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1971. Dedicou sua carreira ao ensino em escolas públicas e pesquisas relacionadas à história e cultura negra Afrobrasileira, além de sua importante atuação como militante do movimento negro e do feminismo negro. Tinha relações próximas a Lélia Gonzales e Abdias do Nascimento, outros dois intelectuais negros que entregaram produções acadêmicas cruciais para que possamos interpretar o Brasil de

maneira legítima. Além de acadêmica, era poeta. Há uma publicação póstuma de seus poemas em um livro intitulado “Todas [as] distâncias: Poemas, aforismos, e ensaios de Beatriz Nascimento” (RATTS, 2015). Nesta obra foi publicado um poema que Conceição Evaristo dedicou a ela:

A noite não adormece nos olhos das mulheres
[Em memória de Beatriz Nascimento]

A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.
A noite não adormece
nos olhos das mulheres
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças.
A noite não adormece
nos olhos das mulheres
vaginas abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas.
A noite não adormecerá
jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede
de nossa milenar resistência.
(RATTS, 2015)

Beatriz era uma das jovens negras que na época organizavam e construíam o feminismo negro brasileiro e, a sua maneira, enfrentava o sexismo em sua face cotidiana. Faleceu vítima de feminicídio, pelas mãos do esposo de uma mulher vítima de violência doméstica que ela acolhia em sua casa, no dia 28 de janeiro de 1995. Seu legado é imenso e o apresentarei aqui por sua relevância, mas também com a intenção de honrá-la de algum modo.

Com a pesquisa intitulada “Sistemas alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas”, concluiu a Pós-graduação lato sensu em História, na Universidade Federal Fluminense (UFF) atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), porém seu trabalho que teve maior alcance e circulação foi do filme/documentário Ori (ORÍ, 1989), dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber.

O filme criado e narrado por Beatriz, tendo como fio condutor também sua própria trajetória, aborda aspectos históricos, culturais e corporais da comunidade negra brasileira em sua relação com a travessia transatlântica forçosa, em razão do escravismo colonial, os quais ela associa a sua noção de “transmigração”. As formas de produção de vida e cotidiano dos quilombos brasileiros e os impactos do racismo, são temas centrais em sua obra.

Há uma série de entrevistas de Beatriz disponíveis no acervo digital Cultne, que podem ser assistidas gratuitamente na página do site YouTube. Em várias delas ela fala sobre seu encontro com experiência acadêmica e com a formação em história especificamente. Nessas conversas ela contando-nos conta sobre perceber uma fixação em se falar dos negros brasileiros ou dos africanos aqui tornados escravizados, apenas pelo aspecto da escravização, sem que houvesse nenhum interesse ou crença em outras possibilidades de compreensão ou reflexão dos ponto de vista histórico:

E quando cheguei à universidade, a coisa que mais chocava era o eterno estudo, quando se referia ao negro, sobre o escravo, como se durante todo o tempo da História do Brasil nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra pra fazenda e pra mineração. (NASCIMENTO, 2018, p. 34)

Desse modo, seu caminho de produção intelectual se articula com a intenção de contrapor as elaborações históricas sobre as pessoas pretas no Brasil, tirando-nos do lugar de “coisa explorada” e validando nossa existência, nosso potencial ontológico, para além do cativo. Com isso, se estabelece um espaço tenso de disputa de narrativa acadêmica, necessariamente ideológico, nitidamente notado nas cenas do filme *Orí* que mostram a “quinzena do negro”, que aconteceu na USP em 1977.

Em *Orí* (ORÍ, 1989) Beatriz fez o trabalho de nos apresentar os quilombos como territórios existenciais brasileiros sendo o esteio que fez brotar, criativamente, modos de ser e de relacionar intensamente marcados por uma cultura africana plural, uma vez que povos de lugares diferentes de África foram sequestrados na época colonialismo, mas que se faziam diferentes do que era vivido no continente africano em razão do novo lugar, com seus novos contornos e possibilidades. Assim, o quilombo deixa de operar na narrativa histórica hegemônica como lugar apenas de fuga e passa a ser, por Beatriz, validado como terra de criação, onde escravizados podem performar seus saberes, sua fé, sua dança, seus limites, sua vida, enfim, seu

corpo no mundo. Nesse caminho de pesquisa, Beatriz vai nos indicando que seu interesse não é meramente explicitar acontecimentos passados, mas evidenciar conexões e continuidade entre o passado e o presente das pessoas negras no Brasil.

Na narrativa ontológica afro-brasileira criada por Beatriz, o corpo ocupa um lugar central e daí surgem as possibilidades de construção de diálogo com Merleau-Ponty. Talvez, ao pensar nessa proposta de interlocução entre um filósofo fenomenólogo e uma historiadora você que me lê sinta algum incômodo e nesse caso, aproveito para lembrar-lhe: não há fenômeno sem história. Para além disso, a significância da obra de Beatriz tempera com bom gosto essa conversa que eu gosto de pensar que teria acontecido se eles fossem contemporâneos em um utópico mundo sem racismo.

É interessante pontuar que ao escolher o nome de seu filme/documentário, Beatriz já anuncia sua noção de existência ancorada no corpo, pois ao nos aproximarmos do significado da palavra com a qual ela o batizou isso fica evidente:

Orí é um Orixá (ou seja, são espíritos cultuados) que não tem um assentamento em compartimentos de louças, barro ou ferros como nós religiosos de matriz africana entendemos. Ele está literalmente dentro do nosso crânio de forma não física, invisível, perceptível, porém potente, absoluto e onipotente. Podemos considerá-lo por si só a Centelha Divina do Criador que habita em todos nós. Esse é Orí. (SANTOS, 2020, p. 11)

Essa noção yorubana de Orí nos aponta para a vida divina presente nos corpos; para o sagrado ontológico que há em cada um, assentado na existência, no corpo, porém é fundamental compreender que suas reflexões contemplam uma crítica ao racismo observado nas produções sobre a história do Brasil que criam uma dicotomia racista entre aqueles dotados de intelectualidade e racionalidade e aqueles relegados ao mero instinto devido à ausência de pensamento. Em um movimento de crítica muito parecido com o que Merleau-Ponty faz a Descartes, porém marcando a raça como ponto central dessa hierarquização entre pensamento e corpo:

O negro não tem apenas espaços a conquistar, tem coisas a reintegrar também, coisas que são suas e que não são reconhecidas como suas características. O pensamento, por exemplo. Fico chocada quando se dá ao branco a cabeça, a racionalidade, e ao negro o corpo, a intuição, o instinto. Negro tem emocionalidade e intelectualidade, tem pensamento como qualquer ser humano. (NASCIMENTO, 2018, p. 34)

Marcar emocionalidade e intelectualidade enquanto pares do mesmo corpo, enquanto uma integralidade que rompe com uma cisão entre sensibilidade e razão articuladas historicamente de maneira que possibilitasse a bestialização de pessoas

pretas, foi algo do qual Beatriz não se absteve ao pensar em uma corporeidade atravessada pela experiência da negritude. É interessante pontuar que Maldonado Torres elabora uma tese que conecta a crítica de Merleau-Ponty ao dualismo Cartesiano a crítica de Beatriz Nascimento a invenção racista do negro como dotado apenas de instinto e o branco como detentor da razão, mostrando que as duas problemáticas têm a mesma raiz onde o pensador se entrecruza com o conquistador colonial:

Dussel (1996, p. 133) propõe que Hernán Cortés deu expressão a um ideal de subjetividade moderna, que pode ser chamado de ego conquiro, que antecede a formulação cartesiana de ego cogito. Isso sugere que o significado do cogito cartesiano, para a identidade europeia moderna, deve ser entendido em relação a um ideal inquestionável de subjetividade, expresso na noção de ego conquiro. A certeza do sujeito em sua tarefa de conquistador precedeu a certeza de Descartes sobre o "eu" como substância pensante (*res cogitans*) e forneceu uma maneira de interpretá-lo. O que estou sugerindo aqui é que o sujeito prático conquistador e a substância pensante tinham graus de certeza semelhantes para o sujeito europeu. Além disso, o ego conquiro forneceu o fundamento prático para a articulação do ego cogito. Dussel sugere esta ideia: "O 'bárbaro' era o contexto obrigatório de toda reflexão sobre a subjetividade, a razão, o cogito" (1996, p. 133). Mas tal contexto não foi definido apenas pela existência do bárbaro ou, melhor dizendo, o bárbaro adquiriu novas conotações na modernidade. O bárbaro era agora um sujeito racializado. E o que caracterizava essa racialização era um questionamento radical ou uma desconfiança permanente sobre a humanidade do sujeito em questão. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133, traduzido por mim⁸)

Dessa forma, para Beatriz a experiência do corpo negro está diretamente associada com a experiência do quilombo. Quilombo, para ela, pode ser entendido como uma categoria ontológica estabelecendo-se como um modo de ser no corpo e no mundo:

A terra é meu quilombo, meu espaço é o meu quilombo.
Onde estou, eu estou!
Onde estou, eu sou!

⁸ Dussel (1996, p. 133) propone que Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como ego conquiro, el cual antecede a la formulación cartesiana del ego cogito. Esto sugiere que el significado del cogito cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del ego conquiro. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el "yo" como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiero aquí es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el ego conquiro proveyó el fundamento práctico para la articulación del ego cogito. Dussel sugiere esta idea: "El 'bárbaro' era el contexto obligatorio de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito" (1996, p. 133). Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión

(NASCIMENTO, 2018, p. 337)

Sendo o quilombo um espaço onde foi possível para escravizados produzir vida, dando conta de sua humanidade com a criação daquela sociedade onde era possível performar liberdade, assim também se dá com o corpo negro. Se liberdade, poder ser, poder escolher, como vimos acima, é o grande marcador da humanidade do Ser, é a partir dos quilombos que a experiência existencial dos escravizados negros se afirma. Desse modo o quilombo pode ser, então, entendido como sendo, entre outras coisas, um espaço de validação ontológica e é com o corpo que se vive esse processo. Para Beatriz, o corpo é o documento daquilo que já foi vivido e traz consigo o mapa de nossa história, e sobre essa podemos pensar do ponto de vista singular e plural a partir de cada existência. Nesse sentido, a busca por liberdade, por legitimação ontológica, corporalmente encarnada, se apresenta como um traço importante dessa vida “corporada” da pessoa negra brasileira:

As memórias são conteúdos de um continente, da sua vida, da sua história e do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. Não é à toa que a dança para o negro é um momento de libertação, o homem negro ele não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativo, não esquecer no gesto, que ele não é mais um cativo. (NASCIMENTO, 2018, p. 333)

Em sua obra Merleau-Ponty também nos apresenta suas elaborações acerca do gesto:

O sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto (MERLEAU-PONTY, 1999, p.253).

Para este filósofo os gestos são expressões, atos, com sentido, que se dão no mundo através de nossos corpos. Em fenomenologia da percepção ele nos dá a fala como exemplo gestual quando anuncia: “A fala é um gesto, e sua significação um mundo.” É a partir dessa base que aqui trabalho com a noção de gesto como movimentos corporais, marcados por intencionalidade.

Refletindo sobre essa citação de Merleau-Ponty a respeito de uma estrutura de mundo desenhada por gestos, podemos encontrar consonância nas fundamentações relacionadas ao racismo em uma dimensão estrutural, pois “o racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea”. (ALMEIDA, 2019, p.15). O racismo, então, se organiza historicamente como um gesto, com sentido desumanizante, executado por corpos brancos/europeus.

Fazendo uma costura entre as compreensões de gesto aqui apresentadas, fiarei um tecido que em linhas Merleau-Pontyanas nos trará reflexões sobre os limites, as barreiras corporais que se mostram a partir das orientações que acompanham os gestos, e em linhas alinhavadas por Beatriz Nascimento, iremos matutar sobre o gesto em seu potencial de libertação. De todo modo, essas duas linhas de pensamento se entrecruzam, se encontram, como já apontei aqui, então, essa construção é, sobretudo, uma encruzilhada reflexiva, em que ambos os pontos, (barreiras e libertação), podem ser pensados a partir de travessias entre os dois autores.

Colocar esses dois pensadores em diálogo foi importante, pois ambos pavimentam o caminho que nos trouxe a expressão corporal que será o centro de minhas elucubrações no próximo capítulo: O gesto. É no gesto que corpo e mundo se encontram e é também por ele que evidencio as conexões entre racismo, corpo e fenomenologia, como propus inicialmente. Em relação ao presente capítulo, espero ter conseguido demonstrar ao/a leitor(a), principalmente, que para além dos encontros filosóficos relacionados a suas perspectivas sobre o corpo, Nascimento e Merleau-Ponty se vinculam na manifestação de seus gestos de oposição diante de narrativas postuladas como verdade até então, pois Merleau-Ponty se empenhou em re-ontologizar o corpo na filosofia e Beatriz Nascimento em re-ontologizar o corpo negro na história do Brasil.

4 O PODER COMO PRINCÍPIO DE CONSTITUIÇÃO DOS CORPOS – O FENÔMENO DO “CORPODER”

Até aqui pude apresentar, de maneira concisa e sem pretensões de esgotamento, a fenomenologia como filosofia de base para pensarmos possibilidades da incidência do fenômeno do racismo nos corpos, considerando, especialmente, condições a partir do contexto histórico brasileiro. Pretendo neste capítulo evidenciar as reflexões que me são mais latentes diante dessa intersecção tríade, porém, para que eu possa concluir essa empreitada, preciso antes apresentar o fenômeno que costura essa abertura analítica: o poder.

O poder é um elemento fenomenológico na constituição dos corpos. O poder institui sentido a existência na medida em que há uma linha que conecta mundo, corpo e poder, pois é no mundo, através de nossos corpos, que atuamos performances atravessadas por noções de poder historicamente constituídas. Poder aqui será considerado tanto em seu viés, digamos, mais comum, relacionado ao domínio concreto e simbólico de bens e recursos, quanto em seu sentido mais revolucionário, relacionado ao conceito de empoderamento que elucidarei mais à frente. É com base nessa compreensão que apresentarei o fenômeno do “corpoder”.

Ainda a pouco eu citei a palavra “performance” e a trago aqui pautada nas elaborações fenomenológicas que a autora Judith Butler apresenta em seu texto “Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista”. Nesse texto a autora nos apresenta gênero, em consonância com Simone de Beauvoir, como uma criação temporal a partir da qual se atua reiteradamente no cotidiano:

Quando afirma que “não se nasce mulher, torna-se”, Simone de Beauvoir se apropria dessa doutrina, a dos atos constitutivos, reinterpretando-a a partir da tradição fenomenológica.³ Nesse sentido, o gênero não é de modo algum uma identidade estável nem locus de agência do qual procederiam diferentes atos; ele é, pelo contrário, uma identidade constituída de forma tênue no tempo – uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos. Além disso, o gênero, ao ser instituído pela estilização do corpo, deve ser entendido como a maneira cotidiana por meio da qual gestos corporais, movimentos e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um “eu” generificado permanente. Essa formulação desloca o conceito de gênero para além do domínio de um modelo substancial de identidade para um modelo que exige uma concepção de temporalidade social constituída. Significativamente, se o gênero é instituído por atos internamente descontínuos, o aparecimento da substância é precisamente isso: uma identidade construída, uma realização performativa na qual a plateia social cotidiana, incluindo os próprios atores, vem a acreditar, além de performar

como uma crença. Se o fundamento da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos no tempo, e não uma identidade aparentemente homogênea, existem possibilidades de transformar o gênero na relação arbitrária entre esses atos, nas várias formas possíveis de repetição e na ruptura ou repetição subversiva desse estilo. (BUTLER, 2018, p. 3)

Butler está pensando o fundamento da identidade de gênero a partir da repetição estilizada de atos corporais no tempo. Essa estilização se dá no corpo, por meio de gestos, movimentos, que performam certa noção de “eu” generificado. E é a partir dessas encenações, desses atos performáticos, que as relações sociais se estabelecem. Sabemos que as construções históricas de gênero que acessamos majoritariamente aqui no ocidente, são marcadas pela hierarquia generificada do patriarcado e é nesse lugar que o poder incide sobre esses atos performativos; há uma lógica de poder verticalizada, pautada em noções de gênero sexistas que privilegiam homens, que orienta o modo como os corpos encenam gênero. Ocorre que, se gênero não se trata de uma constituição inata, mas sim de encenações, pode-se tanto seguir com as repetições, quanto subvertê-las e existir a partir de outras atuações. Nesse sentido, o fenômeno do “corpoder” diz, então, sobre o atravessamento do poder nos corpos, em ato, performando no mundo com suas constituições históricas. Pretendo partir dessa mesma concepção para refletir sobre as performances dos gestos corporais pensados a partir de nossa construção histórica relacionada ao modo de compreendermos e operamos a partir de noções de raça no Brasil, ou seja, reflito sobre nosso ser-no-mundo-com-os-outros, acolhendo as inegáveis marcas sociais de nossos corpos e pautando prioritariamente, nosso enraizamento na hierarquia racial criada pelos colonizadores. Não há hierarquia sem poder, não há racismo sem poder e uma existência que se dá no corpo como base em uma lógica social racializada, não passa ilesa a incidência do poder.

No capítulo anterior eu mencionei o gesto como ponto central de minhas elucubrações a respeito do corpo, justamente por ser ele o próprio movimento performático a partir do qual atuamos no mundo. Minha grande inspiração fenomenológica a respeito do gesto está em Merleau-Ponty, quando ele diz:

O sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto (MERLEAU-PONTY, 1999, p.253).

Refletindo sobre essa noção de uma estrutura de mundo desenhada por gestos, podemos encontrar consonância nas fundamentações relacionadas ao racismo em uma dimensão estrutural pois, “o racismo fornece o sentido, a lógica e a

tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea". (ALMEIDA, 2019, p.15), nesse sentido, podemos pensar a criação racismo como grande "roteiro histórico" a partir do qual os corpos performam seus gestos aqui no Brasil.

"O corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada", essa é uma frase da socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumí (OYEWUMÍ, 2021), que nos apresenta sua noção de bio-lógica:

A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Desse modo, como apontado anteriormente, essa lógica cultural é, na verdade, uma "bio-lógica". (OYEWUMÍ, 2021, p. 39)

Sabemos que do ponto de vista biológico não há marcadores de raça que diferenciam os seres humanos, embora já tenha existido uma pseudociência racista eugenista que dizia haver fatores biológicos que diferenciavam pessoas brancas e negras. De todo modo, como já mencionei neste texto, a construção da hierarquia social criada no período colonial pautou-se em uma diferença epidérmica, em um marcador físico, em um sinal que estava lá, no corpo. Nossas relações passaram, então, a pautar-se em uma "bio-lógica" orientada pela falácia do racismo e nossos gestos, nossos corpos, se movimentam a partir dessa memória, em seu potencial de "corpo documento", como nos ensinou Beatriz Nascimento, em uma de suas falas, já destacada anteriormente neste texto

Quando falo que pretendo discutir a respeito da incidência do racismo sobre os corpos, você que me lê imagina que me refiro a corpos com qual marca racial? Eu jamais saberei sua resposta, mas talvez seja frutífera uma autorreflexão nesse sentido. Comumente ao se pensar em "questões de raça", imagina-se que irão se referir a problemáticas de pessoas pretas, indígenas, ou amarelas, que são populações historicamente racializadas. Acontece que a racialização dessas populações se deu, orientada pela hierarquia que já conhecemos, partindo de um grupo racial que se tem como norma, mas tem raça também: os brancos. As questões de raça que enfrentamos historicamente não poupam nenhum marcador racial. Aqui estou tratando de gestos relacionados ao racismo anti-negro, então obviamente os atos de corpos negros estão em pauta, mas pensar em racismo, sob qualquer aspecto, inclui necessariamente corpos brancos. Aqui isso será respeitado. Nas linhas que se seguem pretendo apresentar-lhes a concepção do que chamei de "gesto colonizador",

“gesto colonizado” e “gesto nascimento” como sendo expressões do modo de atuação de corpos negros e brancos no Brasil.

Quais seriam então as reverberações corporais possíveis diante do problema do racismo? A fenomenologia de Merleau-Ponty nos aponta um caminho que intenciono seguir:

“O corpo, sendo nosso meio permanente de “tomar atitudes” e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço... (p. 245). “É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas”” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.256).

Neste trecho de sua obra o filósofo francês nos ensina que é por nosso corpo que compreendemos o outro e as “coisas”. Nesse sentido, vamos entender o racismo aqui, como uma ideologia, uma “coisa” mundana que foi criada no período colonial, com a qual lidamos fatalmente; e os outros são as pessoas com quem trocamos no cotidiano. A vista disso, a fenomenologia de Merleau-Ponty nos orienta que “[...] não é apenas o gesto que é contingente a organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.256).

Pensem agora especificamente sobre o corpo branco, atuando no Brasil, a partir do roteiro do racismo. A experiência da branquitude certamente atravessa a organização corporal de alguém, uma vez que se relaciona com a concepção ontológica que desenvolvemos ao longo dos anos, pautando, inclusive, a ideia de que ser branco é condição fundamental para ser considerado humano. Pensem essa experiência corporal vivida acolhendo a condição de corpo memória, de Beatriz Nascimento, em diálogo com a noção de corpo como meio de comunicação com o tempo e com a história, apontadas por Merleau-Ponty, ambas já citadas aqui.

A construção de nossa história legou a corpos brancos a possibilidade de gestos de legitimação de si, fundamentados na diminuição/desumanização de outras existências. Talvez seja desconfortável para algumas pessoas pensar o que proponho, mas convido-os a fazer o exercício de acompanhar os exemplos de gestos cotidianos que darei a seguir, pois, em meu entendimento, eles evidenciam minha compreensão. A fala é um gesto e como tal, é movimento no mundo que anuncia um corpo vivido, dentro de um contexto significativo, que se constrói ao longo do tempo. Aqui no Brasil, ao abrir o jornal, ligar a TV ou até mesmo pelas ruas, é comum ouvir pessoas brancas dizendo: “que serviço de preto!”, “vamos fazer uma lista negra dos fornecedores”, “Eu não quero denegrir minha imagem com isso”, “deixei meus óculos

no criado-mudo” e tantos outros que eu poderia citar. Eu penso essas falas, esses gestos, como remanescentes atualizadas do gesto do açoite, do tráfico negreiro, enfim, da colonização como um todo. Há uma chave racista, construída historicamente, que autoriza e naturaliza esses gestos em nosso cotidiano, ou seja, há um conforto doado pela branquitude que autoriza o branco a subjugar o negro em um movimento que diz também sobre seu caminho de autoafirmação, afinal o negro foi inventado como sendo pior, para que o branco pudesse se fingir de melhor. “O gesto desenha ele mesmo seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.253) e os exemplos que dei evidenciam/denunciam o sentido dos atos performados por corpos brancos a partir de nosso roteiro racista e assim se engendra aquilo que chamo de gesto colonizador, sendo ele uma expressão corporal, marcada por intencionalidade, que se movimenta em direção a diminuição de corpos negros. Nesse gesto, o poder incide como condição de possibilidade para o corpo branco Ser/existir, a despeito do “outro” negro e pactuado com os outros brancos. Muitas outras expressões desse gesto podem ser pensadas e todas elas estão relacionadas à experiência do racismo enquanto estrutura de nossa sociedade, uma vez que, como já dito aqui, toda ela é desenhada por gestos⁹.

Dedilhando minha dor com seus dedos
 Cantando minha vida com suas letras
 Me matando suavemente com sua música
 Me matando suavemente com sua música
 Contando minha vida inteira
 Com suas palavras, me matando suavemente com sua música
 (GIMBEL, 1996)

Me dedicarei agora a pensar o corpo negro. A antropóloga Marimba Ani (ANI, 2015) postulou que “*nosssa cultura é nosso sistema imunológico*”, pois é através dela que desenvolvemos, ou não, possibilidades de nos defender e nos manter ontologicamente. O sistema imunológico é um importante sistema de defesa dos corpos em seu aspecto orgânico e, assumindo a compreensão de Ani, a cultura pode ser pensada como um caminho de possibilidade para o desenvolvimento de um sistema de defesa corporal que é tão concreto, quanto simbólico, pois afeta nossos modos de pensar, sentir, atuar, enfim, afeta nosso modo de ser no mundo. Nesse

⁹ O leitor pode pensar que a reprodução de tais falas, de tais gestos, pode ser feita também por corpos negros, e pode, mas, convenhamos, a relação de um corpo com o mundo pauta-se no vivido e corpos negros que reproduzem racismo o fazem de seus lugares, sem conseguir se abster da intervenção desumanizante que incide em seus próprios corpos nessas atuações

sentido, como será então para um corpo negro viver sob a cultural colonial do racismo? Voltemos a fenomenologia Pontyana como ponto de partida reflexiva: “[...] tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.253)

Espero até aqui já ter salientado de maneira suficiente que este é um trabalho totalmente afastado de qualquer ilusão de neutralidade. Tudo que está escrito aqui passa por mim, pelo que vivo, sinto, penso e acredito, assim como é com qualquer produção, de qualquer pessoa. Por isso, é da experiência que tenho, a partir de meu corpo e com base no mundo que acessei, que elaboro minhas considerações sobre as possibilidades de atuação do corpo e, especialmente, do corpo negro. trata-se de uma janela reflexiva que se limita ao que eu pude ver até aqui. Não diz sobre tudo, nem sobre todos, mas é uma chance de pluralizar, ainda que por meio de uma singularidade, compreensões hegemônicas sobre a existência humana. Como falarei de mim, é interessante trazer o que Grada Kilomba nos ensina acerca do que perspectivas pessoais de um “outro” socialmente minorizado costumam enfrentar:

Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém, não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais negras/os residem: “Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva”, “muito pessoal”; “muito emocional”; “Esses são fatos objetivos?” Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico. (KILOMBA, 2019, p. 51, 52)

Mesmo sabendo que é possível que pensem exatamente isso, vou falar em primeira pessoa, me implicar no escrevo, vou falar de mim, porque acredito ser importante, especialmente nesse trabalho. Fazer isso, para mim, é um modo de manter quem me lê conectado a minha corporeidade, ainda que tente esquivar-se. Marco assim que falo de meu corpo, para outros corpos, pois isso faz parte do processo reflexivo que pretendo provocar. Vou começar apresentando o “gesto colonizado” e seguirei com o que penso acerca do que tenho chamado de “gesto nascimento”

Minha relação com o mundo sempre foi atravessada pelo racismo, mesmo nos momentos em que eu não tinha consciência disso. Quando eu leio a frase de Ponty “tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo...”, citada acima, eu penso imediatamente em minha experiência de corporeidade imbricada com o

racismo. Quando eu era bem criança, ainda em contato somente com minha família, me sentia valorizada esteticamente e intelectualmente. Lembro de minha mãe me colocar em frente ao espelho e ficar me dizendo o quanto eu era linda e inteligente com frequência, e eu acreditava. Eu era uma criança ativa, sorridente, aberta a descobrir e viver o mundo. Bastaram os primeiros anos de escola para isso começar a mudar. Rapidamente comecei a ouvir xingamentos como: “neguinha do cabelo ruim”, “beijuda”, “azulão”, “macaca” e várias outras menções racistas ao meu corpo. Um corpo ainda tão pequeno e já tão violentado. Com isso fui perdendo aquela altivez, o sorriso foi minguando e meu corpo passou a acolher ombros caídos, olhar para baixo e um medo de qual seria ou de quem viria o próximo insulto. Conforme fui crescendo as violências passaram a ficar físicas e meu cabelo costuma ser o alvo. Uma vez puxaram minhas tranças com tanta força que caí e bati a cabeça na escada. Nesse dia o menino que me machucou disse à professora que puxar minhas tranças era como segurar um cavalo e ele puxou porque achou que eu aguentaria. Minha crença em minha própria intelectualidade também foi ferida, a ponto de, já no ensino médio, minha professora de química me dizer que “pessoas como eu” não dariam em nada, não chegariam a lugar nenhum. E assim o gesto colonizador foi me atravessando, e toda a intencionalidade colonial e racista passou a habitar meu corpo, tornando-o literalmente encolhido. Já adulta eu cheguei a ouvir de colegas de curso de pele branca que não tinham notado minha presença até me ouvirem falar. Esse dia foi simbólico para mim, pois ilustrou bem o que estou dizendo aqui em relação a como o fenômeno do racismo atravessa os corpos. A cena que vivi naquele curso contava sobre corpos brancos legando a possibilidade de me ignorar como par e eu, em meu corpo negro, sucumbindo aquilo, me fechando me encolhendo, me invisibilizando, corroborando corporalmente com aquilo que a branquitude espera de mim. Esse é, então, o gesto colonizado. Nesse gesto o poder aparece como condição de possibilidade para o corpo negro Ser/Existir menorizado diante do que se construiu historicamente acerca a existência humana branca. Nesse sentido, conviver com a cultura do racismo é conviver constantemente com ataques violentos a nossos corpos, que nem sempre estão aptos a se defender desse mal que nos adocece. É preciso doses cavalares de uma contracultura antirracista para remediar essas feridas e digo remediar pois para mim a cura dos efeitos do racismo é uma utopia necessária, mas longe de ser um fato atual.

Quando penso o restante da fala de Ponty citada acima “ou como se minhas intenções habitassem o seu (corpo)” eu penso, por exemplo, no momento em que falei e as pessoas brancas, enfim, me notaram. Era um curso que pensava sobre o corpo e minhas palavras carregavam a raiva de constatar que eu era única a negra ali e do quão rasas eram as considerações que eles faziam ao ignorar as questões de raça atravessando os corpos. Seus olhares para mim eram de espanto, de susto e eu me regozijei ao notar que minha raiva, de algum modo, atravessava a experiência deles, o corpo deles. Ali, naquele instante, ainda que de maneira mais amena do que a maneira que eles me afetaram, minhas intenções afetavam o corpo deles. Eu intencionava assustar, aparecer, ser ouvida, incomodar e penso que consegui. Penso que Beatriz Nascimento fala sobre isso quando diz:

É preciso a imagem para recuperar a identidade. Tem-se que tornar-se visível, porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro e em cada um o reflexo de todos os corpos. A invisibilidade está na raiz da perda da identidade... (NASCIMENTO, 2018, p. 330)

Desse modo, para além do contexto dado, ao me movimentar pelo gesto da fala, eu criava um modo de atuação diferente do roteiro racista encenado até então, como fiz e ainda hei de fazer tantas vezes nessa vida. Era o que chamo de “gesto nascimento” em ato e eu o explicarei melhor a seguir.

Não é à toa que a dança para o negro é um momento de libertação, o homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativo, não esquecer no gesto, que ele não é mais cativo. (NASCIMENTO, 2018, p. 333)

Mais acima neste texto, ao apresentar a perspectiva fenomenológica de Judith Butler sobre atos performativos, anunciei que ela nos orienta sobre possibilidades de repetição desses atos performativos, mas também de ruptura deles. Trazendo essa compreensão para uma análise fenomenológica da experiência do corpo atravessada pelo poder da hierarquia racial, apresento-lhes o “gesto Nascimento”, em homenagem a Beatriz Nascimento, como sendo o gesto de ruptura, de libertação, diante do roteiro racista encenado comumente. No gesto Nascimento o poder aparece em seu sentido transgressor, como verbo empoderar. É o poder em sua expressão libertária e, principalmente, coletiva. Aqui cabe apresentar a noção de empoderamento que me inspira:

Trata-se da antítese de uma visão liberal de dimensionamento meramente individual do empoderamento, uma vez que parte de grupos sociais e transformações coletivas em grupos historicamente oprimidos por uma

estrutura dominante. Há que se deixar muito bem pontuado que, uma vez que se trata de instrumento importante nas lutas emancipatórias de minorias sociais, sobretudo de cunho racial e de gênero, não podemos cair na vala comum e seguir permitindo que o termo padeça de relevância prática e ideológica por meramente cair nas raias do pensamento liberal, servindo, assim, de sustentação do saber que fatalmente é a raiz da situação que cria a necessidade de haver um processo de empoderamento. Vale dizer que isso não significa que a dimensão individual esteja alijada do processo, ao contrário. O empoderamento individual e coletivo são duas faces indissociáveis do mesmo processo, pois o empoderamento individual está fadado ao 36 empoderamento coletivo, uma vez que uma coletividade empoderada não pode ser formada por individualidades e subjetividades que não estejam conscientemente atuantes dentro de processos de empoderamento. É o empoderamento um fator resultante da junção de indivíduos que se reconstroem e desconstroem em um processo contínuo que culmina em empoderamento prático da coletividade, tendo como resposta as transformações sociais que serão desfrutadas por todos e todas. Em outras palavras, se o empoderamento, no seu sentido mais genuíno, visa a estrada para a contraposição fortalecida ao sistema dominante, a movimentação de indivíduos rumo ao empoderamento é bem-vinda, desde que não se desconecte de sua razão coletiva de ser. (BERTH, 2019, p. 36 e 37)

O gesto Nascimento é o gesto que possibilita o resgate da altivez para o corpo negro, é nosso processo de libertação do cativeiro pela experiência do corpo. Quando digo isso eu penso no gesto da ginga na capoeira, nos corpos em transe girando nos terreiros, nos gestos de batuques, todos, do maracatu ao samba, em todas as expressões de dança afro-brasileiras. Há, inclusive, relatos históricos que dizem sobre as danças, os batuques e a ginga da capoeira serem usados como estratégia de fuga no período colonial, e sobre isso é interessante acessar o conteúdo do Projeto Quirino (ROGERO, 2022), o que reforça a presença desses gestos corporais nesse lugar da libertação. Se eu fechar meus olhos consigo imaginar as tantas expressões do gesto nascimento em meu corpo quando estou em uma roda samba. Diferente de uma organização tipicamente europeia que separa atração e plateia, nós ficamos todos no mesmo nível, em roda, cantando, tocando, dançando, somos todos corpos que, com seus gestos, fazem o show. Ali não há hierarquização. Ali podemos ser eu, podemos ser nós, e gritamos, samba após samba, em gesto Nascimento, o gozo de nossa luta e libertação:

Samba
Eu o digo com prazer
Me inspira e tira
O mal que há em meu viver
Domina tudo em mim todo meu ser
Me faz bem, me quer tão bem
E traz também um novo viver
Eu vou tentar me segurar
Pra não chorar

De tanto prazer
A luz que seduz vem de você
A sua imensidão fispou meu coração
Me ensina a viver em qualquer situação
Quem tem o samba na veia é mais, muito mais
Eu agradeço ao meu criador
A grande força do nossos ancestrais
(Samba de Magnu Souza e Maurílio de Oliveira)

Penso também em nosso gesto Nascimento pelo movimento da fala. E há tantas falas potentes para exemplificar como as de Martin Luther King, Malcolm X, Lélia Gonzales, Beatriz Nascimento e tantas outras. Romper com silêncios, gingar, dançar, tocar, aparecer, enfim, ecoar nossos corpos de várias formas, têm nos libertado até aqui. Foi pela via desses gestos corporais, marcados por intencionalidade libertária, que nos empoderamos e caminhamos até aqui. Ao longo da história corpos negros se movimentaram e ainda se movimentam coletivamente por meio de gestos singulares e coletivos que desenham nossa luta em defesa de nosso direito de Ser/Existir. O gesto Nascimento é um fenômeno em que corpos negros exalam, inscrevem no mundo, corporalmente, que não são escravos de ninguém.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que fica, então, dessa fenomenologia do racismo? Aqui me debrucei sobre a experiência do corpo, por entender que é partir dele que sentimos, vivemos, enfim, existimos. Dessa analítica do corpo atravessado pelo racismo resulta a compreensão de que não há escapatória existencial para experiência do corpo diante daquilo que se construiu pelo poder colonial com sua falaciosa criação de hierarquia de raças. Nossos copos estão absolutamente manchados por essa marca colonial e essa “sujeira” historicamente constituída, que nos perturba o existir, se apresenta cotidianamente em cada gesto que articulamos nesse mundo. O fenômeno do racismo no Brasil é algo complexo. Minha aposta é a de que seguir olhando para corpo e a expressão de seus gestos no mundo nos trará muitos frutos filosóficos e possibilidades reflexivas, pois há nele a materialidade, os afetos e, como nos apontou Beatriz Nascimento em sua obra, o mapa da concretude existencial-histórica que precisamos para seguir nessa seara de estudos.

Não escapar desse atravessamento corporal do racismo não significa sucumbir diante dele. Assim, dessa fenomenologia do racismo proposta neste trabalho fica também o entendimento da força que o corpo tem para transformar narrativas e re-ontologizar nossa história por meio de inúmeras possibilidades de gestos. O movimentar-se dos corpos no mundo revelam os aliados e os inimigos nesse processo. É importante estarmos atentos e nos posicionarmos diante do que nossa relação no mundo com os nossos corpos e com os outros corpos vivos vai nos apresentando sobre isso.

Fica também a ideia de que uma fenomenologia brasileira não pode se esquivar de temáticas raciais se quiser manter sua honestidade filosófica diante das análises que faz de questões existenciais localizadas nacionalmente. Filosofias que se pretendem universais são como entraves em nossas possibilidades de compreensão. Pensemos em uma fenomenologia desde aqui.

Pensar fenomenologia e racismo no Brasil é uma tarefa complexa em razão da escassez de referências. Fazer parte dos passos iniciais desse caminho exige coragem para fazer enfrentamentos em um espaço de disputa acadêmico que não me parece tão disposto a acolher esse caminhar. É curioso pensar que logo na fenomenologia, tão ocupada com a descrição dos fenômenos como eles se mostram,

há resistência a olhar para o fenômeno do racismo que incide sobre o mundo e sobre si, a partir da construção de seus autores. Apesar de ser contraditório, o racismo explica esse movimento, essa expressão do gesto colonizador nas universidades Brasileiras. Contudo, há tecnologia corporal disponível para nos amparar nessas lutas acadêmicas e seria uma boa demonstração do Gesto Nascimento ver essa pesquisa frutificar em projetos de pesquisa que articulem fenomenologia, corpos negros e arte, por exemplo. A arte, assim como poder, é um elemento fenomenológico na constituição de nossos copos vivos. Concentrar esforços de pesquisa nesse viés pode nos apresentar interessantes reflexões.

Por fim fica a compreensão de que a filosofia fenomenológica precisa ser tratada no plural, pois não há outro modo de ser honesto e respeitoso diante de sua amplitude. A diversidade é algo que atravessa a existência de fenomenologias distintas, que se encontram e se afastam nas elaborações de seus autores. Nesse sentido, esse texto foi uma proposta de análise, inspirado em uma específica práxis fenomenológica, que pretende ser legitimado academicamente dentro desse emaranhado de possibilidades que as fenomenologias nos trazem. Meu desejo é de que haja acolhimento, porém, se não houver, incomodar já basta.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. *Racismo Estrutural*. 1ª ed. São Paulo: Pólen, 2019.

ANI, M. *Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*. Esta Hora, 07 ago. 2015. Disponível em: <<https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>> Acesso em: 16 ago. 2022

ARENDT, H. *A Condição Humana: Trad. Roberto Raposo*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo : Hannah Arendt; tradução Roberto Raposo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BEAUVOIR, S. *O segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980

BERTH, J. *Empoderamento*. 1ª ed. São Paulo: Sueli Carneiro ; Pólen, 2019

BOTTEGA, A. et. al. Quanto fica com as mulheres negras? Uma análise da distribuição de renda no Brasil (Nota de Política Econômica no 018). MADE/USP. 2021.

BUTLER, J. *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. Chão da Feira, Cadernon. 78, p. 1-16, 2018. Disponível em: <http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf>. Acesso em: 15 set. 2022.

CERQUEIRA, D. et al. *Atlas da violência 2017*. Rio de Janeiro: Ipea e FBSP, 2017.

CLINI, M. M. *Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018

CRENSHAW, K. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. VV. AA. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004.

CRITELLI, D. M. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*. 2ª ed. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1981.

DE PENHA, J. O que é existencialismo. 14ª reimpressão da 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. *Infopen - Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*. Brasília. Disponível em: <<https://dados.mj.gov.br/dataset/infopen-levantamento-nacional-de-informacoes-penitenciarias>>. Acesso em 21 nov. 2022.

DESCARTES, R. *Discurso do método, objeções e respostas, As paixões da Alma, Meditações objeções e respostas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FRANKENBERG, R. *A miragem de uma branquidade não-marcada*. In: WARE, Vron (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 307-338.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. 51ª ed. rev. São Paulo: Global, 2006

FREYRE, G. *O brasileiro como tipo nacional de homem situado no trópico*. Revista Brasileira de Cultura do Ministério da Educação e da Cultura, 1970 apud CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Relações raciais: referências técnicas para atuação de psicólogos/os*. Brasília, 2017

GIMBEL, Norman; FOX, C. *Killing Me Softly*. The Score – Fugees. Columbia Records. 1996

GONÇALVES, A. M. *Um defeito de cor*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011

GUIA NEGRO. *13 revoltas revolucionárias para o povo preto*. 2020. Disponível em: <<https://guianegro.com.br/13-revoltas-revolucionarias-para-o-povo-preto/>>. Acesso em 13 nov.2022

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. São Paulo; Petrópolis: Vozes; EDUC, 2001.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo. Parte II*. 13ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis. Editora Vozes, 2006

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo / Martin Heidegger; tradução, organização, note prévia, anexos e notas: Fausto Castilho*. Petrópolis. Editora Vozes, 2012

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe: Volume 38*. 1998 apud FAYE, E. Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

JAMES, G. G. M. *Legado Roubado: A Filosofia Grega é a Filosofia Egípcia Roubada*. 1ª ed. São Paulo: Ananse, 2022.

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad/2019)*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/17270-pnad-continua.html?edicao=28203&t=resultados>>. Acesso em 21 nov. 2022.

KILOMBA, G. *Memórias de Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores. 2007.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva. 2003.

MINISTERIO DA SAÚDE. *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros: 2012 a 2016*. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. Brasília, 2018. Disponível em: <https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/obitos_suicidio_adolescentes_negros_2012_2016.pdf>. Acesso em 21 nov. 2022.

MIGNOLO, W. *Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica*. In Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado* (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento, 2003.

MOURA E SILVA, M. L. de A. *Casa Grade & Senzala e o Mito da Democracia Racial*. 39º Encontro Anual da Anpocs. GT28: Pensamento Social no Brasil. Caxambu/MG. 2015

NASCIMENTO, B. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Diáspora Africana, Editora Filhos da África, 2018.

ORÍ. Direção e produção de Raquel Gerber. 93min. Brasil, 1989.

OYEWÙMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RATTS, A.; GOMES, B. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Ogum's Toques Negros, 2015.

ROGERO, T. *Projeto Querino*. Podcast. Rádio Novelo, 2022.

SANTOS, G. A. O. *Psicologia fenomenológico-existencial e pensamento Decolonial: um diálogo necessário*. Revista do NUFEN, v. 9, n. 3, p. 93–109, 2017.

SANTOS, N. L. *Orí o Orixá maior sob a perspectiva do povo Yorùbá*. 2020. 159 f. Dissertação (mestrado em antropologia). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas. Belo Horizonte, 2020

SARTRE, J. P. *Reflexões sobre o racismo: I. Reflexões sobre a questão judaica. II. Orfeu negro*. 5ª ed. São Paulo: Difusão européia do livro, 1968.

SECRETARIA ESPECIAL DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. *Violência contra a juventude negra no Brasil - Pesquisa de opinião pública nacional*, Brasília 2012. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/arquivos/pesquisa-sobre-a-violenciacontra-a-juventude-negra-no-brasil>>. Acesso em 11 out. 2020.

SILVA, M. L. DA et. al. *Violência e sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro*. São Paulo: Escuta, 2018.

TOURINHO, C. D. C. A crítica de Husserl ao positivismo. Revista Encontros com a Filosofia, Ano 1, nº 2. ISSN 2317-6628, Setembro de 2013.

WASELFISZ, J. J. *Homicídios e juventude no Brasil*. Brasília: Secretaria - Geral da Presidência da República. Secretaria Nacional de Juventude, 2013.

ZAHAVI, D. *Fenomenologia para iniciantes*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.