

## A VISIBILIDADE CORPÓREA: COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA EM SARTRE E SIGNIFICADO HISTÓRICO EM FANON\*

CORPOREAL VISIBILITY: PHENOMENOLOGICAL COMPREHENSION IN SARTRE AND HISTORICAL SIGNIFICANCE IN FANON

Danilo Saretta Verissimo\*\*

### RESUMO

Neste artigo, interpelamos a historicidade da percepção a partir do problema da visibilidade do próprio sujeito percipiente. Abordamos o tema com base no cotejo da compreensão fenomenológica, principalmente a sartriana, acerca da reflexividade do sujeito da percepção junto às análises de Fanon sobre a experiência vivida do(a) negro(a) no regime de racismo colonialista. Segundo o entendimento fenomenológico, o corpo, em sua dimensão de agência, apaga-se em prol da atenção ao mundo no qual se insere e às atividades nele realizadas. Sartre, ademais, evidencia e discute a vulnerabilidade do corpo próprio em face do olhar de outrem. Fanon, por sua vez, descreve a experiência vivida do(a) negro(a) vinculada às suas especificidades históricas e políticas. Nossa análise evidencia que, conforme Fanon, o olhar racista implica o desabamento do esquema corporal do(a) negro(a) sob uma dupla incidência: a desordem que acarreta na recessividade do corpo e a consequente desorganização da sua ação na vida social.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia; Fanon; Sartre; percepção social; corpo.

### ABSTRACT

In this article, we question the historicity of perception from the problem of the visibility of the percipient itself. We approach the theme based on the comparison of the phenomenological understanding, mainly Sartrean, about the reflexivity of the subject of perception with Fanon's analysis of the lived experience of the black in the regime of colonial racism. According to the phenomenological understanding, the body, in its dimension of agency, is obliterated in favor of attention to the world in which it is inserted and the activities carried out in it. Sartre also highlights and discusses the vulnerability of one's own body to the gaze of others. Fanon, on the other hand, describes the lived experience of the black linked to their historical and political specificities. Our analysis shows that, according to Fanon, the racist gaze implies the collapse of the body scheme of the black under a double incidence: the disorder in the recessiveness of the body and the consequent disorganization of its action in social life.

KEYWORDS: phenomenology; Fanon; Sartre; social perception; body.

---

\* Artigo recebido em 04/04/2025 e aprovado para publicação em 20/05/2025.

\*\* Doutor em Psicologia pela USP e em Filosofia pela Université Jean Moulin Lyon III (França). Mestre em psicologia pela USP. Professor Filosofia da Psicologia na UNESP. E-mail: [danilo.verissimo@gmail.com](mailto:danilo.verissimo@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

As concepções da subjetividade na fenomenologia, que se fundamentam no caráter corpóreo e situado da experiência, permitem que a percepção seja pensada como um fenômeno transformacional e, portanto, histórico. Cabe investigar as bases da historicidade da percepção, o que envolve, no contexto da criticidade própria à filosofia e às ciências, indagar, igualmente, sobre as possibilidades da fenomenologia, movimento teórico a partir do qual problematizamos a vida sensível, de analisar a condição situada cultural e historicamente da percepção.

Na fenomenologia, a historicidade da percepção é constatada sempre que se caracteriza a percepção como atividade aprendida e desenvolvida em meio ao seu exercício contínuo. Seu caráter histórico também é destacado ao se revelá-la como expressão indireta de elementos diacríticos, como diz Maurice Merleau-Ponty (2011), elementos estes que não apenas dizem respeito à espacialidade, mas ao ambiente social e cultural. A reorganização continuada da percepção e o seu caráter expressivo são dois fatores entrelaçados da vida sensível. É forçoso reconhecer, ainda, que as condições perceptivas são inseparáveis da relação técnica e dos modos de figurar e de representar o mundo, como mostra Mauro Carbone (2016) em seus estudos fenomenológicos sobre as telas na sociedade contemporânea. A aquisição de novos equipamentos de percepção incide sobre novas articulações do campo de experiência, da mesma forma que a frequência de determinados territórios sociais solicitam de nós o rearranjo de nossas possibilidades perceptivas.

Outro componente relevante nessa composição refere-se à perceptibilidade do(a) próprio(a) percipiente. Como ser situado no mundo, espacial e temporalmente, o sujeito da percepção é igualmente percebido. O fenômeno da subjetivação se dá nessa reversibilidade, que abarca diferentes dimensões do ser visto e que integra o caráter transformacional e expressivo da percepção, sem contar o papel dos dispositivos de percepção envolvidos na perceptibilidade do próprio sujeito.

Este artigo é dedicado a este último aspecto da historicidade da percepção: a visibilidade do próprio sujeito percipiente. Nosso ser visível refere-se, intrinsecamente, à nossa existência para outrem. A fenomenologia é pródiga em análises sobre o problema da alteridade em articulação com a visibilidade do corpo próprio. Mas o que dizer sobre a dimensão histórica da exposição da corporeidade ao outro? Procuramos abordar a questão pela conjugação de elementos da compreensão fenomenológica do ser visto, especialmente a

partir das investigações devidas a Sartre, em *O ser e o nada*, com as análises de Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, sobre a falência do esquema corporal no regime colonial. Se Sartre evidencia e discute a vulnerabilidade do corpo próprio em face do olhar de outrem, Fanon, que era bastante familiarizado com a fenomenologia, realiza uma descrição da experiência vivida do(a) negro(a) vinculada às suas especificidades históricas e políticas (Gilroy, 2020). Veremos que, conforme Fanon, o olhar racista implica o desabamento do esquema corporal do(a) negro(a) sob uma dupla incidência: a desordem que acarreta a recessividade do corpo e a consequente desorganização da sua ação na vida social.

## 1 A CONSCIÊNCIA DE SER VISTO

O ser sensível denota uma reversibilidade essencial. É nesse sentido que Merleau-Ponty (2003) fala em quiasma ao referir-se à percepção. Segundo ele, “toda percepção é forrada por uma contrapercepção” (Merleau-Ponty, 2003, p. 238). Não se sabe quem fala e quem escuta, quem vê e quem é visto(a), quem percebe e quem é percebido(a). Se vejo é porque posso ser visto(a), se falo, posso ser escutado(a), e me tornar objeto da fala de outrem, a referência de um endereçamento. Além disso, falando posso ser visto(a), movendo-me posso ser ouvido(a), de modo que se embaralham os níveis de atividade e de passividade atrelados à subjetividade. O sujeito está inscrito no campo que visa, um campo sensível e eminentemente social. Merleau-Ponty, aludindo às categorias sartrianas do Para Si e do Para Outrem, afirma que o eu e o outro não existem como subjetividades positivas. O Para Si e o Para Outrem “são o outro lado um do outro” (Merleau-Ponty, 2003, p. 237), daí a possibilidade de se incorporarem em reciprocidade, num jogo contínuo de projeção-introjeção, como demonstra a literatura psicanalítica.

A referência a Jean-Paul Sartre é importante. Suas análises acerca da consciência de ser visto não apenas são uma referência na investigação da reversibilidade sensível, mas também acusam uma semântica atrelada a uma ideia de vulnerabilidade inerente à visibilidade do sujeito que convém descortinar. Michèle Gennart (2011), cujo trabalho nos serve de apoio para discutir a visibilidade do corpo próprio, inclusive a partir da filosofia sartriana do olhar, afirma que não podemos nos esquivar do chamado que decorre da presença de outrem. Concernidos pela sua existência, pela sua própria abertura ao mundo e a nós mesmos, sentimo-nos visíveis.

A visibilidade do corpo próprio se sobressai nas relações sociais. Nosso corpo possui uma sonoridade; somos falantes, nos movemos. Mas podemos nos calar e suspender a agitação. Os outros sons do corpo dependem de grande proximidade para serem discernidos. Relações próximas são necessárias, também, para destacar as dimensões odorante, orogustativa e tangível da corporeidade. O aspecto visível do nosso corpo é o mais permanente, mais dado à percepção do outro, além de se revelar bastante expressivo por meio das feições, do olhar e do comportamento, da ação. Comparado à fala, por meio da qual podemos revelar muito mais sobre nós, com muito mais profundidade, nosso aspecto visível expõe-se por ele mesmo, passivamente (Gennart, 2011). A visibilidade do corpo pode, evidentemente, ser encoberta. Apresentamo-nos, no mais das vezes, vestidos. Um véu pode ocultar algumas expressividades corpóreas. Podemos nos esconder, não sair de casa, não nos apresentarmos aos olhos de ninguém. Mas tais estratégias não dissimulam nossa inscrição visível no mundo; o seu custo acaba apenas por reforçar a importância do ser visível e da nossa existência para outrem.

A visibilidade do meu corpo, do corpo próprio, o seu surgimento, mesmo que indireto, em meu campo de percepção, ajusta-se à sua invisibilidade essencial. Lançados(as) em nossas tarefas cotidianas, preocupados(as) com nossos afazeres, nosso corpo tende a desaparecer não apenas como objeto focal de atenção, mas, igualmente, como assentamento de toda a nossa atividade no mundo. O “corpo-em-ação” apaga-se na maior parte das atividades propositadas (Gallagher, 2005, p. 26, tradução nossa), inclina-se “a desaparecer da consciencialização [awareness] explícita” (Leder, 1990, p. 25, tradução nossa) em prol das ações a serem realizadas. Se corro atrás de um ônibus prestes a deixar o ponto de parada, sou pura exterioridade; há apenas, como objeto da minha consciência perceptiva, o ônibus que preciso alcançar, embora eu o persiga com meu corpo. Sobressai, na organização do nosso campo de presença, o caráter transitivo da corporeidade. Destacam-se, para o corpo, seus objetos. Sua “permanência absoluta”, diz Merleau-Ponty (1999, p. 136), “serve de fundo à permanência relativa dos objetos”. Estes vêm e vão, aparecem e se eclipsam; o corpo permanece, embora se apresente quase sempre apenas como “horizonte latente de nossa experiência” (Merleau-Ponty, 1999, p. 136-137), como uma “zona de não-ser” (Merleau-Ponty, 1999, p. 146). O corpo existe “polarizado por suas tarefas”, “existe em direção a elas”, afirma o filósofo (Merleau-Ponty, 1999, p. 147). Indireta e marginalmente, o corpo, não obstante, permanece acessível. Basta uma fisgada muscular enquanto corro em direção ao ônibus para que o eixo da atenção se modifique e eu reencontre meu corpo, mesmo sem tê-lo perdido. As

“possibilidades reflexivas” (Leder, 1990, p. 18, tradução nossa) que levam à suspensão da transparência corpórea são muitas. A presença de outrem é uma delas, seguramente uma das principais. Seu olhar dirigido para nós implica, quando menos, “fazer a experiência latente ou lateral de nossa própria existência corporal” (Gennart, 2011, p. 255).

Para Sartre (2015), a possibilidade de compreender a existência do outro não se determina na ordem do conhecimento. Chegaríamos, por esta via, no máximo a uma conjectura acerca de outrem, uma vez que não vivemos, em primeira pessoa, a sua experiência própria. A questão da alteridade se apresenta, na verdade, como uma relação de ser: faço a experiência de outrem no descentramento que, em face dele(a), experimento em relação ao meu mundo. A percepção do outro torna-se compreensível, principalmente, avança Sartre (2015, p. 350), mediante a “possibilidade permanente de *ser visto* pelo outro”. “O ‘ser-visto-pelo-outro’ é a *verdade* do ‘ver-o-outro’” (Sartre, 2015, p. 350), afirma o filósofo. Na relação com o outro, que se apresenta para mim por meio da sua forma sensível e de uma objetividade, dado que me falta a possibilidade de experimentar o seu ponto de vista em primeira pessoa, descubro-me tornando-me um objeto para ele. Não que eu desapareça como consciência e me degrade ao plano de uma coisa em-si (Barbaras, 2003). Sou visto(a) por ele, experimento meu ser para outrem. Surge toda uma dimensão do meu ser, uma consciência não tética de mim, que apenas tem sentido diante do outro, como na experiência da vergonha. Adquiro uma consciência de existir mediada pelo outro. Faço a experiência de mim, mas como uma realidade que se evade de mim. Tenho, igualmente, desse modo, a certeza vivida de que o outro é um sujeito, uma “transcendência que não é a minha” (Sartre, 2015, p. 367).

Essa existência minha para o outro é corpórea. “O choque do encontro com o Outro”, escreve Sartre (2015, p. 469), “é, para mim, uma revelação no vazio [*à vide*] da existência de meu corpo, lá fora, como um Em-si para o Outro”. “Revelação no vazio” porque desprovida, para mim, do vivido intuitivo que tem o outro sobre o meu corpo. O meu próprio vivido da minha corporeidade não esgota, pois a vivência que tenho do meu corpo, que se prolonga “lá fora em uma dimensão de fuga que me escapa” (Sartre, 2015, p. 469), que se estende na imagem do meu corpo para outrem. Sartre (2015, p. 469) continua: “A profundidade de ser de meu corpo para mim é o perpétuo ‘fora’ de meu ‘dentro’ mais íntimo”. O filósofo qualifica a dimensão do meu corpo para outrem como alienada. Sartre (2015, p. 471) afirma: “o corpo-Para-outro é o corpo-Para-nós, porém inapreensível [*insaisissable*] e alienado”. Meu corpo, além de consistir no ponto de vista que eu sou, compõe, portanto, com pontos de vista que

jamais poderei assumir completamente. Sou incapaz de exercer uma posição de sobrevoos a partir dessa série de pontos de vista.

O olhar dirigido para mim, analisa Sartre (2015), embora envolva a aparição de alguma forma sensível em nosso campo de percepção, não está ligado a nenhuma forma determinada. É verdade que, comumente, o olhar se manifesta na “convergência de dois globos oculares em minha direção” (Sartre, 2015, p. 351), mas um roçar de galhos de árvore, uma janela que se abre, uma luz que se acende, um ruído de passos exprimem o surgimento possível de olhares dirigidos a mim. O filósofo exemplifica: “Durante um assalto, os homens que rastejam atrás de uma moita captam como *olhar a evitar*, não dois olhos, mas toda uma casa de fazenda branca que se recorta contra o céu no alto da colina” (Sartre, 2015, p. 332). O olhar não é apreendido em um “objeto-olhar no mundo” (Sartre, 2015, p. 352). Mesmo os olhos do outro, se são objeto da nossa atenção, deslocam-se como centro de emanção do olhar. E se me sinto olhado(a) e presto atenção no olhar, deixo de fixar os olhos. O olhar, resume Sartre, é apreendido quando tomamos consciência de sermos olhados(as), o que não depende necessariamente da nossa percepção de eventuais olhos que nos olham.

Cumpramos reforçar, no sentido do que dissemos anteriormente sobre a vulnerabilidade própria diante do outro, o quanto as análises sartrianas do olhar remetem a uma aceção de fragilidade do sujeito que aparece. A simples presença de outrem em meu campo de experiência implica, segundo Sartre (2015, p. 356), uma “hemorragia interna”, quer dizer, um “escoamento de *meu* mundo rumo ao Outro-objeto”. A dimensão alienada da corporeidade é caracterizada sob um halo de significação em que outrem tem o poder de atingir e ferir o sujeito-objeto do olhar (Gennart, 2011). A ideia de alvo se enquadra aqui. Todo sujeito é alvo em potencial, o que quer dizer que pode ser objeto de mira. Podemos nos dedicar a distinguir esse tipo de olhar direcionado, que mira. Sartre, contudo, está mais interessado no sujeito olhado. O olhar, diz o autor, é “um intermediário que remete de mim a mim mesmo” (Sartre, 2015, p. 352-353). Para Sartre, a escuta do ranger de galhos atrás de mim não se vincula, em primeira instância, à presença de alguém, mas à minha vulnerabilidade, ao fato de eu ter um corpo que pode ser ferido, ao fato de não poder me evadir da ocupação de um lugar no espaço. Isso é ser visto(a).

Nossa presença no mundo envolve, pois, uma esfera de contrapercepção. Nossa condição intencional e encarnada assenta-se numa dimensão de invisibilidade do corpo. Preocupamo-nos, constantemente, com as tarefas que realizamos e não com o nosso corpo em atividade. Por meio do corpo, aderimos às coisas. Por outro lado, somos perpassados(as) pela

reflexividade inerente à copresença. Nossa relação com outrem é baseada no ser visto(a) por outrem. Estabelece-se, assim, todo um campo da subjetividade que é devido à coexistência e, mais especificamente, à nossa exposição ao outro. Além de não podermos nos evadir dessa manifestação ao outro, há uma dimensão nossa que se constitui na própria alienação, quer dizer, no pertencimento à relação intersubjetiva. Não apenas podemos nos encontrar sob o foco de atenção do outro, sujeitos, portanto, aos seus desígnios, como nos constituímos necessariamente sob o seu olhar.

## **2 O DESABAMENTO DO ESQUEMA CORPORAL**

As análises precedentes permitem reconhecer princípios gerais de inteligibilidade da intersubjetividade e da corporeidade. A visibilidade do corpo e a vulnerabilidade que denota comportam, todavia, apreciações mais concretas, que incorporem o aspecto histórico-cultural à compreensão fenomenológica. Podem ser destacados, então, os equipamentos culturais com que vemos e somos vistos(as).

É o que faz Fanon (2020), no livro *Pele negra, máscaras brancas*, onde se encontra, em meio à ancoragem da visibilidade do corpo em contexto histórico e político, um trabalho crítico incisivo em relação à fenomenologia. Fanon estabelece um diálogo inegável com Sartre, citado inúmeras vezes na obra, mas também com Merleau-Ponty, mencionado uma única vez e reportado indiretamente em vários momentos do livro, embora de forma bastante evidente para leitoras e leitores familiarizados com a sua filosofia. No capítulo 5, intitulado “A experiência vivida do Negro”, aparecem reunidas, nas análises de Fanon, as questões do outro, do seu olhar, e a do esquema corporal, tema que assume desdobramentos relevantes na obra de Merleau-Ponty. Fanon, contudo, rompe com os gestos generalizantes da fenomenologia existencial, e opera um retorno às contingências históricas específicas da violência racial (Karera, 2020).

O texto começa com a asserção de que no olhar do branco “me descubro objeto em meio a outros objetos” (Fanon, 2020, p. 126). Não se trata, na descrição fanoniana, da objetivação referida por Sartre, mas de uma “objetividade esmagadora” (Fanon, 2020, p. 126), que incide em um “sentimento de inexistência” (Fanon, 2020, p. 152). O autor escreve: “[...] o outro, por meio de gestos, atitudes, olhares, fixou-me, como se fixa um corante com um estabilizador” (Fanon, 2020, p. 126). Uma ontologia do “ser para o outro” – nesse ponto é a Hegel que Fanon faz menção – não abarca uma sociedade colonizada, considera o filósofo e

médico. “A ontologia, quando se admite de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro” (Fanon, 2020, p. 126). Fanon opera, portanto, uma diferenciação entre a ontologia e a atenção às condições concretas de existência. No primeiro capítulo da obra, Fanon (2020, p. 37) aponta uma exigência semelhante em relação às ciências humanas, que experimentariam o seu próprio “drama”: deveriam “postular uma realidade humana padrão” ou “buscar incansavelmente uma compreensão concreta e sempre nova do homem”? As condições do ser do(a) negro(a) não têm lugar em análises universalizantes. Ao final do quinto capítulo, em nota de rodapé, dessa vez, sim, referindo-se a Sartre, o autor reconhece que, em *O ser e o nada*, se faz a descrição de uma consciência alienada, e nessa medida os estudos sartrianos sobre a existência de um outro continuam relevantes. Mas “sua aplicação a uma consciência negra se mostra inválida”, afirma Fanon (2020, p. 151); “é que o branco”, continua ele, “é não apenas o Outro, mas também o senhor, real ou imaginário”. E o sujeito negro não pode evadir-se sob o olhar desse senhorio. A fuga do sujeito negro ao olhar do(a)branco(a) não é impedida apenas no sentido sartriano, segundo o qual somos forçados, constitutivamente, a ocupar um lugar no espaço e, portanto, a sermos vistos, a nos mostrarmos, e a nos instituímos vulneráveis. A visibilidade do(a) negro(a) é outra, segundo Fanon, e perturba uma dimensão de anonimato descrita, na fenomenologia, como essencial: o anonimato do corpo, a sua presença recessiva em nosso campo sensível.

Falávamos, acima, da invisibilidade do corpo-em-ação, do seu constante desaparecimento em prol da atenção às coisas, ao mundo da vida. O que se passa quando, no sistema de referência social imposto ao(à) negro(a), o corpo, em suas dimensões de visibilidade, não descansa? Esse problema é tratado por Fanon com base na noção de esquema corporal. “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldade na elaboração do seu esquema corporal”, afirma o autor. “Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza”, completa ele (Fanon, 2020, p. 126).

A noção de esquema corporal remete a um “conhecimento implícito” (Fanon, 2020, p. 126). Os gestos necessários para acender um cigarro, eis o exemplo utilizado por Fanon, são conhecidos assim: tacitamente. Isso quer dizer que não precisamos pensar neles. Merleau-Ponty (1999, p. 151), diz ser necessário forjar conceitos que tornem possível evidenciar que o espaço corporal “me pode ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento”. Sem, no entanto, cunhar um novo conceito, Merleau-Ponty busca reformular a noção de esquema corporal, já em voga, no seu tempo, no campo da

neuropsicologia. Seu propósito é, livrando-se dos prejuízos associacionistas e intelectualistas que rondavam as definições de esquema corporal, retratar o caráter anônimo do corpo, que, a despeito de se mostrar como eixo central do nosso centramento e da nossa atividade no mundo, permanece presente como horizonte, sem prover testemunhos precisos. A precisão do corpo revela-se no ajustamento das ações que realiza no mundo, e não na forma de objeto de conhecimento explícito para o sujeito da ação. O movimento do braço para alcançar o maço de cigarros, deixado do outro lado da mesa, o recuo necessário do corpo para pegar os fósforos, que se encontram na gaveta do móvel, são gestos que ocorrem espontaneamente. Essa fluência é resultado da “[...] lenta construção do meu eu enquanto corpo no interior de um mundo espacial e temporal”, escreve Fanon (2020, p. 126). Na linguagem científica, presente em seu texto a partir da referência ao livro de Jean Lhermitte, *L’image de notre corps* (*A imagem do nosso corpo*), o esquema corporal seria constituído a partir de “resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, vestibular, cinestésica e visual” (Lhermitte, 1939 *apud* Fanon, 2020, p. 127). Tem-se, aí, um exemplo de concepção associacionista do esquema corporal, que estabelece o conhecimento do corpo como “um conhecimento em terceira pessoa” (Fanon, 2020, p. 126). Esse “parece” ser o esquema. Ele não é imposto; consiste em uma estruturação que se estabelece em meio à “dialética efetiva entre meu corpo e o mundo”, diz Fanon (2020, p. 126), já em linguagem existencial.

Seja como for, de maneira consoante a aportes científicistas ou da fenomenologia existencial, não são esses os elementos que Fanon encontra na experiência do seu próprio corpo racializado. Aquele pretense esquema corporal fora sobrepujado por um “esquema histórico-racial” (Fanon, 2020, p. 126), ou, conforme uma segunda caracterização, por um “esquema epidérmico racial” (Fanon, 2020, p. 127). “Eu havia criado, por baixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial”, assevera o autor (Fanon, 2020, p. 126). Ao invés de elementos de propriocepção e de interocepção, o esquema que Fanon encontrava era composto de anedotas, relatos, enfim, de mitos racistas que assentavam a “trajetória historicamente contingente” (Karera, 2020, p. 290) da sua corporeidade. Mais adiante, escreve: “O esquema corporal, atacado em vários pontos, então desabou, dando lugar a um esquema epidérmico racial” (Fanon, 2020, p. 127). É a experiência do corpo invadida, então, pela persona tramada no racismo colonial (Whitney, 2020).

O desabamento do esquema corporal, o seu colapso, vincula-se a uma dupla incidência. A primeira delas refere-se à desordem da recessividade do corpo. Para Fanon, em consonância com a fenomenologia, a zona de indeterminação do ser corpóreo é necessária

para o exercício da subjetividade. E essa zona de indeterminação é negada ao sujeito negro na sua relação com o branco colonizador (Salomon, 2006). Uma nova consciência toma conta, então, da relação anônima com o próprio corpo, pois o esquema histórico-racial desloca o esquema corporal. O(a) negro(a) é impedido(a) de agir a partir de uma interioridade corpórea, afirma Gayle Salomon (2006), reportando-se, com a ideia de interioridade, ao anonimato das funções sensório-motoras. Esse anonimato revela-se um feito cultural mais do que um atributo natural do corpo. A racialização bloqueia o recurso a essa interioridade, que Fanon, diz a autora, mostra ser distribuída segundo relações de poder social. A dialética entre o corpo e o mundo remonta, com efeito, a um corpo desde sempre constituído na intercorporeidade e devotado a um mundo social. O(a) negro(a), demonstra Fanon, não passa despercebido(a) ao olhar branco, e se vê obrigado à reflexividade contínua devido à hipereposição do corpo. O(a) negro(a) é identificado(a) pela aparência, diz o autor, que escreve: “Sou sobredeterminado a partir do exterior” (Fanon, 2020, p. 131). Mencionando um episódio vivido em uma viagem de trem, Fanon (2020, p. 129) fala, então, da experiência de fragmentação do corpo: “– Olhe o negro!... Mamãe, um negro! [...] Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno”. Quando o olhar do outro é fortemente distante, antagonista e objetificante, violento, sobretudo, a internalização dessa perspectiva acarreta uma consciência de si não apenas acentuada, mas marcada por uma ruptura entre o corpo que eu vivo e o meu corpo-objeto, determinado pelo olhar estrangeiro (Leder, 1990). Essa cisão aparece nitidamente, no texto de Fanon, na imagem de um corpo despedaçado. O olhar do outro, que, como espelho, garante, no início da vida, uma matriz simbólica apta a organizar o desarranjo das primeiras vivências intero e proprioceptivas da criança (Lacan, 1999), é capaz, no desenrolar da vida social, de devolver ao sujeito a experiência do despedaçamento.

Contrariamente ao que se poderia supor, não nos encontramos no quadro da concepção psicológica tradicional, que se ocupa de descrever a formação de um esquema corporal padrão e de investigar suas imperfeições e perturbações, as patologias do esquema corporal. Fanon se coloca no âmbito de uma compreensão concreta da experiência, da experiência vivida do(a) negro(a). Descreve, então, a constituição do sujeito negro em face do olhar hostil, no contexto do colapso da própria mutualidade. Se fica evidenciada uma experiência suspensiva de sofrimento, ela se deve à socialidade disruptiva do colonialismo, a fatores sócio-históricos, portanto.

Observado, espiado, controlado, aguardado e evitado, é ao anonimato que aspira o sujeito negro. “Queria ser humano, nada além de humano”, afirma Fanon (2020, p. 128); “queria simplesmente ser um homem entre outros homens”. Importante frisar, conforme Salomon (2006), que a racialização implica, também, uma negação do gênero. É a normatividade masculina que se caracteriza pelo anonimato. O apagamento do corpo, ou a sua reflexividade controlada, presente em ocasiões de eventual exaltação, é prerrogativa da masculinidade não racializada.

A segunda incidência a que se prende o desabamento do esquema corporal, no racismo, diz respeito à ação social. A impossibilidade de se esquecer, por parte do(a) negro(a), liga-se à inviabilização da sua participação pública. O esquema corporal opera como estrutura anônima no contexto das ações humanas. Nos termos da dialética entre o corpo e o mundo, o esquema corporal é “essencialmente fundo de uma práxis” (Merleau-Ponty, 2011, p. 138-139, tradução nossa). A perda da dimensão anônima do corpo interfere, pois, na ação. No plano da compreensão concreta da experiência vivida do(a) negro(a), operada à luz do entendimento das forças sócio-históricas em jogo no racismo colonialista, a desorganização da dimensão prática do esquema corporal manifesta-se na combinação da visibilidade do corpo negro com a obstrução da sua participação social. Fanon (2020, p. 129-130) observa:

O mundo branco, o único respeitável, negava-me qualquer participação. De um homem se exigia uma conduta de homem, de mim, uma conduta de homem negro (*noir*) – ou, se tanto, uma conduta de negro (*nègre*). Eu saudava o mundo com um aceno e o mundo me amputava o entusiasmo. Estavam pedindo que eu me confinasse, que eu me encolhesse.

Estabelece-se, portanto, na experiência vivida do(a) negro(a), uma sobreposição de visibilidade do corpo e de invisibilidade social. No espaço público hostil, opressivo e violento, a impossibilidade da experiência em regime de interioridade corpórea, ou seja, de recessividade do corpo, resulta na negação da participação na vida social comum. A aspiração ao anonimato, ao esquecimento, de que fala Fanon (2020, p. 131) – “Vejam só, aceito tudo, desde que possa passar despercebido!” – seria a garantia de uma participação social segura e equilibrada. Mas a disjunção causada pela marginalização e pela opressão impede qualquer harmonia. Linda Alcoff (2020), baseando-se no trabalho de Ofelia Schutte, fala do dilema vivido por grupos identitários oprimidos que leva ao apagamento público forçado. Para funcionar em um domínio público hostil, “devo frequentemente desempenhar (tope form), eu mesma, a invisibilização, em mim”, afirma Alcoff (2020, p. 270, tradução nossa). Com o

intuito de adquirir credibilidade, inteligibilidade ou, simplesmente, para ser incluído, o sujeito busca assimilar a língua, as normas da fala, da vestimenta, do penteado, a forma de rir, que caracterizam o grupo dominante. Busca-se, então, o apagamento das diferenças. Fanon (2020) fala desse processo nos capítulos em que aborda a relação dos(as) negros(as) colonizados(as) com a língua francesa e das relações afetivas com os homens e mulheres brancos(as). Esses ajustamentos requerem, diz Alcoff (2020, p. 270, tradução nossa), “uma hiper-consciência-de-si-mesmo intensiva [anintensivehyper-self-consciousness]”. Sai reforçada, por conseguinte, a hiperreflexividade experimentada pelo sujeito. A invisibilização social, por sua vez, faz-se presente tanto quando se nega diretamente a participação ao(a) negro(a) quanto no seu esforço de integração. O apagamento público nutre, ademais, a exposição daquilo que deveria operar como uma interioridade corpórea. Resulta da invisibilização social e do desabamento do esquema corporal o sentimento de inexistência a que se refere Fanon.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto foi dedicado ao tema da visibilidade do próprio sujeito da percepção. A análise do assunto deu-se no contexto mais geral do interesse em discutir, a partir da fenomenologia, a percepção como fenômeno histórico. Voltamo-nos, desse modo, à dimensão histórica do caráter social da corporeidade, mais especificamente da exposição do corpo próprio ao outro.

A direção que escolhemos dar à discussão envolveu o cotejo da compreensão fenomenológica acerca da reflexividade do sujeito da percepção junto às análises de Fanon sobre a experiência vivida do(a) negro(a) no regime de racismo colonialista. Embora jamais tenha se comprometido com nenhuma cultura filosófica ou científica estabelecida, a aproximação de Fanon com a fenomenologia fez dele uma figura fundadora do que vem sendo denominado de fenomenologia crítica (Karera, 2020). À luz dos aportes fenomenológicos já clássicos, como os devidos a Merleau-Ponty (1999) e Sartre (2015), autores nos quais nos baseamos para tratar da compreensão fenomenológica da visibilidade do corpo próprio, as reflexões de Fanon carregam o impulso de uma compreensão que avança no aspecto da concretude, ajustada à análise de uma realidade delimitada em termos históricos e culturais. A compreensão fenomenológica da visibilidade do corpo próprio assenta-se na reversibilidade envolvida na percepção. O(a) sentinte é sensível também no sentido de ser percebido(a). A corporeidade é marcada por uma transitividade essencial, quer dizer, o corpo

como agente apaga-se em prol da atenção ao mundo no qual se insere e às atividades nele realizadas. Mas a reflexividade também integra, de forma primordial, a corporeidade. Como constatamos, Sartre ressalta um senso de vulnerabilidade inerente à nossa condição situada, e, portanto, visível, no mundo.

O estudo de Fanon (2020), por sua vez, retrata, em diálogo com a fenomenologia, a visibilidade do corpo no contexto da violência racista. A dupla incidência do desabamento do esquema corporal, evidenciada pelo autor, refere-se, primeiro, à impossibilidade, para o(a) negro(a), do exercício da corporeidade pautado no caráter recessivo do corpo. No sistema de referência social imposto ao(à) negro(a) em regime de racismo colonial, o corpo sofre de hipereposição, de hiperreflexividade. Vê-se, então, que a interioridade necessária ao corpo passa, fundamentalmente, por relações de poder social. O desabamento do esquema corporal, como fica claro na compreensão concreta da experiência vivida do(a) negro(a), não constitui, portanto, um fato de ordem psicopatológica e, sim, um modo de subjetivação ligado às dissociações da socialidade no regime de violência colonial. O ataque ao esquema corporal incide, em segundo lugar, na inviabilização da participação social. Sob foco constante, além dos dispositivos que impedem diretamente a sua integração, a atividade social passa, inclusive, a ser controlada pelo próprio sujeito negro, que põe em prática estratégias de apagamento público.

Se as estruturas da existência humana, tal como apresentadas pelos(as) fenomenólogos(as), promovem a crítica e aguçam o olhar, elas podem, por sua vez, ser revisadas com base no exame das condições concretas de existência. A própria ideia de estrutura, de caráter universalizante, é colocada sob suspeição.

## REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda. Public self/lived subjectivity. *In*: WEISS, Gail; MURPHY, Ann; SALAMON, Gayle (org.). **50 concepts for a critical phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2020. p. 269-274.

BARBARAS, Renaud. **Autrui**. Paris: Éditions du Retour, 2003.

CARBONE, Mauro. **Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique**. Paris: Vrin, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GALLAGHER, Shaun. **How the body shapes the mind**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.

GENNART, Michèle. **Corporéité et présence**: jalons pour une approche du corps dans la psychose. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2011.

GILROY, Paul. Introdução à edição inglesa de 2017. *In*: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 293-307.

KARERA, Axelle. The racial epidermal schema. *In*: WEISS, Gail; MURPHY, Ann; SALAMON, Gayle (org.). **50 concepts for a critical phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2020. p. 289-293.

LACAN, Jacques. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. *In*: LACAN, Jacques. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seuil, 1999. p. 92-99.

LEDER, Drew. **The absent body**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le monde sensible et le monde de l'expression**: cours au Collège de France, notes, 1953. Genève: Metispresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SALAMON, Gayle. "The place where life hides away": Merleau-Ponty, Fanon, and the location of bodily being. **Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies**, Providence, v. 17, n. 2, p. 96-112, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. Petrópolis: Vozes, 2015.

WHITNEY, Shiloh. Immanence and transcendence. *In*: WEISS, Gail; MURPHY, Ann; SALAMON, Gayle (org.). **50 concepts for a critical phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2020. p. 189-196.