


A METAFÍSICA DO INDIGENATO: UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICA COMPARATIVA A PARTIR DE FRANZ FANON

*THE METAPHYSICS OF INDIGENOUSNESS: A COMPARATIVE
PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS BASED ON FRANZ FANON*

Marcos Aparecido Atilés

Mateus 

Instituto Federal de Educação,
Ciência e Tecnologia de Rondônia
Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil
marcos.aatiles@gmail.com

Ericson Savio Falabretti 

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil
efalabretti@gmail.com

Resumo

O artigo realiza uma análise fenomenológica comparativa da metafísica da branquira, da negrura e do indigenato, articulando Frantz Fanon com a experiência histórica e existencial dos povos indígenas da Amazônia, especialmente os Paiter Suruí. A branquira é entendida como norma invisível e universal, sustentada pela pretensão de neutralidade que transforma diferença em ausência. A negrura é reduzida ao esquematismo epidérmico, aprisionando o sujeito à pele e bloqueando sua temporalidade. Já o indigenato opera como dispositivo de exclusão que infantiliza, tutela e desautoriza cosmologias originárias, legitimando epistemicídios e a expropriação territorial. Dialogando com Césaire, Kilomba, Mbembe, Dussel, Maldonado-Torres, Ribeiro de Almeida e Gondim, o artigo argumenta que esses três dispositivos estruturam uma gramá-

Recebido: 21 Fev 2026

Aceito: 25 Mar 2026

Publicado: 14 Abr 2026

Autor para correspondência:

marcos.aatiles@gmail.com



tica da colonialidade da plenitude da vida, cujo alcance ultrapassa o plano político-econômico e afeta a constituição do existir. Contudo, a fenomenologia mostra que a negatividade nunca é absoluta: práticas de resistência negra e indígena - oralidade, cantos, línguas preservadas e memória ancestral - abrem fissuras que desestabilizam a lógica do não-ser e projetam formas insurgentes de recomposição do ser. Conclui-se que a análise dessa tríade permite compreender a totalidade do projeto colonial e vislumbrar um humanismo insurgente, não eurocêntrico e enraizado na pluralidade das lutas e cosmologias.

Palavras-chave: Frantz Fanon. fenomenologia. brancura. negrura. indigenato.

Abstract

The article presents a comparative phenomenological analysis of the metaphysics of whiteness, blackness, and indigeneity, connecting Frantz Fanon's insights with the historical and existential experience of Amazonian Indigenous peoples, particularly the Paiter Suruí. Whiteness emerges as an invisible and universal norm sustained by claims of neutrality that transform difference into absence. Blackness is framed through epidermal schematism, confining the subject to their skin and restricting their temporality. Indigeneity operates as a mechanism of exclusion that infantilizes and delegitimizes original cosmologies, enabling epistemicide and territorial expropriation. Engaging with Césaire, Kilomba, Mbembe, Dussel, Maldonado-Torres, Ribeiro de Almeida, and Gondim, the article argues that these three devices structure a grammar of the coloniality of the fullness of life-one that exceeds political and economic domains and penetrates the formation of existence itself. Yet phenomenology reveals that negativity is never total. Black and Indigenous practices of resistance-such as orality, songs, living languages, and ancestral memory - produce fissures that unsettle the logic of non-being and generate insurgent possibilities for recomposing being. The analysis of this triad thus illuminates the totalizing drive of the colonial project while opening the horizon for a non-Eurocentric, insurgent humanism grounded in plural struggles and cosmologies.

Keywords: Frantz Fanon. phenomenology. whiteness. blackness. indigenato.

1. Introdução

A obra de Frantz Fanon ocupa um lugar singular na filosofia contemporânea ao articular uma crítica radical às estruturas coloniais com uma análise fenomenológica das experiências vividas pelo sujeito racializado. Mais do que um diagnóstico socioeconômico, Fanon revela como a violência do colonialismo se inscreve na carne, no olhar e na linguagem, instaurando um regime de existência que eleva a brancura à condição de norma universal e relega a negrura à zona da exterioridade. Para explicar tal violência colonial, Fanon, em *Pele negra máscaras brancas*, afirma que ela está assentada em duas metafísicas, subjacentes a um sistema epidérmico, que se entrelaçam entre superioridade e inferioridade: brancura e negrura. “Interpelarmos com tenacidade as duas metafísicas e veremos que são, amiúde, bastante dissolventes. [...] O branco está encerrado em sua brancura. O negro, em sua negrura” (Fanon, 2020, p. 23). Essas duas metafísicas evocam os núcleos mais densos da fenomenologia do negro em Fanon, isto é, revelam como moldam o ser e o não-ser no mundo.

A violência colonial, nesse sentido, não é apenas repressiva, mas também produtora de realidade (Danfá, 2022). A “epidermização da inferioridade” - conceito elaborado por Fanon em *Pele negra máscaras brancas* - explicita que o colonialismo não apenas subjuga corpos, mas, conforme o próprio autor afirma, subjuga a “‘ideia’ que os outros fazem de mim, ... da minha aparência” (Fanon, 2020, p. 131). Assim, o colonialismo redefine a própria possibilidade de existir, interditando a temporalidade, a cultura e a memória (Fanon, 2020; 2022).

Nesse contexto, no que tange ao confinamento provocado pela epidermização - como uma “brancura que me calcina” (Fanon, 2020, p. 129) -, o filósofo destaca o atravessamento do olhar branco, que o fixa em estereótipos. Ele afirma: “Sou fixado. Uma vez ajustado seu micrótomo, eles objetivamente realizam cortes na minha realidade”. E reitera: “Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um negro, ora essa!” (Fanon, 2020, p. 131). Por meio desse olhar, o sujeito negro é reduzido a categorias racializantes, sendo percebido como algo estranho, exótico, marcado pela coisificação, de “um novo tipo de homem, um novo gênero”.

Nesse horizonte, a brancura e a negrura se revelam como construções metafísicas que sustentam a colonialidade do modo existencial. A brancura opera universalidade invisível e princípio abstrato de normatividade, enquanto a negrura é fixada no esquematismo epidérmico, reduzida à animalidade e à exterioridade radical (Césaire, 2012; Kilomba, 2020; Faustino, 2018). Falabretti e Queiroz, no livro

- *A fenomenologia negra de Fanon* - desvelam esse aprisionamento e, ao mesmo tempo, evidenciam que a alienação nunca é absoluta: mesmo na zona do não-ser, o colonizado encontra fissuras para a recomposição de sua humanidade (Falabretti; Queiroz, 2025).

É nesse mesmo quadro de colonialidade que se deve inserir a metafísica do indigenato. Assim como a negrura, o indigenato constitui um dispositivo de exclusão em sua condição originária de habitar o mundo: um enquadramento que infantiliza o indígena, destitui sua historicidade e subordina suas cosmologias ao epistemicídio (Dussel, 1993; Maldonado-Torres, 2007). Na Amazônia, esse processo se manifestou pela invenção simbólica da região como espaço vazio, disponível à conquista (Gondim, 1994), e pela imposição de uma multiterritorialidade desigual que fragmenta o habitat indígena (Ribeiro de Almeida, 2014). Entre os Paiteer Suruí, por exemplo, a colonização significou não apenas a perda da terra, mas a ruptura de uma existência enraizada na ancestralidade e na reciprocidade com a floresta (Mindlin, 1985; Viveiros de Castro, 2004).

Diante disso, este artigo propõe uma análise fenomenológica comparativa das metafísicas da brancura, da negrura e do indigenato, tomando a crítica fanoniana como eixo articulador. Nosso objetivo é evidenciar como essas estruturas, embora distintas, convergem no projeto colonial de desumanização e, ao mesmo tempo, como são atravessadas por práticas de resistência que desestabilizam a lógica do não-ser. Estruturamos a investigação em quatro movimentos: (I) a análise da brancura como universalidade invisível e norma da colonialidade; (II) a discussão da negrura enquanto esquematismo epidérmico e interdição temporal; (III) a exposição da metafísica do indigenato, tanto em sua definição estrutural quanto em sua abordagem fenomenológica; e (IV) a reflexão sobre a fenomenologia da resistência como abertura para um humanismo insurgente, não eurocêntrico, enraizado na pluralidade das lutas e cosmologias.

Desse modo, ao integrar a metafísica do indigenato ao debate sobre a brancura e a negrura, este artigo propõe uma ampliação necessária da crítica fenomenológica ao colonialismo. O que está em jogo não é apenas a denúncia da violência histórica, mas a desarticulação das categorias que sustentaram a modernidade colonial e continuam a operar na marginalização dos corpos racializados e dos povos originários. A análise comparativa dessas três metafísicas evidencia que a colonialidade das condições existencial não é unívoca, mas múltipla, incidindo de diferentes formas sobre negros e indígenas, ainda que por meio de uma mesma gramática de desumanização. Ao mesmo tempo, a presença de práticas de persistência - sejam elas expressas no corpo negro ou nas reexistências indígenas - A originalidade da abordagem re-

side, portanto, em mostrar que apenas na tríade brancura, negrura e indigenato é possível compreender a totalidade do projeto colonial e vislumbrar, com Fanon, um horizonte de humanismo insurgente, capaz de afirmar uma humanidade plural, situada e equitativa.

2. A dimensão do ser na brancura: universalidade, exclusão e colonialidade

A modernidade ocidental instituiu a brancura como medida universal do humano. Mais do que uma identidade racial, a brancura se consolidou como um princípio metafísico invisível, que estabelece as fronteiras entre o que pode ser reconhecido como sujeito pleno e o que será condenado à exterioridade. Esse movimento, que Fanon (2020) descreve, não é apenas social ou cultural, mas se apresenta com uma espécie de princípio de normatividade que define os limites da existência. A universalidade abstrata não é uma neutralidade inocente, mas um gesto colonial que naturaliza a posição do branco como norma e relega o outro à condição de desvio.

Aimé Césaire (2012) mostra que, no contexto colonial, a palavra europeia distribui humanidade de maneira assimétrica: ela humaniza o branco e desumaniza o negro. Fanon, na esteira desse pensamento, denuncia tal assimetria: “Elemento corrosivo, destruidor de tudo o que o rodeia, elemento deformador, capaz de desfigurar tudo” (Fanon, 2022, p. 38). Grada Kilomba (2020) reforça esse diagnóstico ao interpretar a brancura como ausência de corpo - aquilo que, mesmo existindo, se apresenta como neutro, transparente, universal. O corpo negro, por sua vez, é reduzido à materialidade excessiva, fixado como signo de diferença, enquanto o corpo branco se eleva à condição de subjetividade abstrata. Nesse horizonte, o branco não aparece como uma raça entre outras, mas como a própria figura do Homem em sentido universal.

É nesse ponto que Fanon explicita a violência desse enquadramento. Ele mostra que a experiência do colonizado é atravessada por um olhar que não apenas inferioriza, mas extorque a pessoa, dissolvendo valor, originalidade e presença:

Em outras palavras, começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo o valor, toda a originalidade, diz que eu parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco, ‘que somos bestas brutas; [...] que somos um esterco ambulante hediondamente promissor de canas tenras e algodão sedoso e [...] que não temos nada a fazer

no mundo'. (Fanon, 2020, p. 112-113)

Essa universalidade produz também um regime de linguagem. O que Fanon chama de máscaras brancas é precisamente a tentativa do negro de se inserir em um mundo que o rejeita, assimilando a língua e os valores do colonizador. Contudo, tal assimilação não garante reconhecimento, mas intensifica a alienação, pois o sujeito é forçado a viver uma identidade que não lhe pertence (Faustino, 2018). A língua colonial, como lembra Césaire (2012), é instrumento de violência simbólica: ela inscreve a superioridade branca e converte a diferença em negação, erro e desvio.

A fenomenologia ajuda a compreender que essa alienação não é apenas psicológica, mas estrutural. Falabretti e Queiroz (2025) mostram que o *Lebenswelt* colonial se organiza em horizonte desigual, no qual a existência negra só adquire sentido pela mediação da brancura. Esse diagnóstico encontra eco em Danfá (2022), que analisa as consequências psíquicas da colonização: quando não há persistência, aumenta o sofrimento mental, pois a subjetividade é capturada sem defesas. A brancura, nesse sentido, não é apenas opressão externa, mas um regime de interiorização da violência, que desautoriza o colonizado diante de si mesmo.

Ao caráter estrutural da brancura pode ainda ser articulado à noção de colonialidade existencial. Enrique Dussel (1993) denuncia a modernidade como mito erguido sobre o encobrimento do outro, enquanto Maldonado-Torres (2007) mostra que a colonialidade não se restringe a práticas políticas ou econômicas, mas se infiltra na própria constituição de existir. Achille Mbembe (2016), por sua vez, descreve como esse dispositivo produz vidas descartáveis, reduzidas a existências expostas à morte. A brancura, nesse contexto, é a gramática normativa que organiza hierarquias de humanidade, sustentando a exclusão de negros e indígenas sob a pretensão de neutralidade universal.

A falácia da hierarquia metafísica da brancura sustenta, portanto, o paradoxo da modernidade: aquilo que se proclama como universalidade e neutralidade é, na verdade, o princípio de exclusão mais radical. Ao invisibilizar sua própria marca, a brancura sustenta hierarquias que desumanizam. O “Homem universal” não é um ponto de partida para todos, mas a negação silenciosa do outro. É nesse silêncio que se institui a violência mais profunda do colonialismo: a transformação da diferença em nada.

3. A negrura e o esquematismo epidérmico

Se a brancura se institui como medida universal do humano, a negrura é enquadrada pela modernidade colonial como seu oposto radical. A brancura se apresenta como norma abstrata, enquanto a negrura é fixada como excesso: excesso de corpo, de materialidade, de presença que não se deixa dissolver na abstração universal. Essa lógica é aquilo que Fanon denominou “esquematismo epidérmico” (*schématisation épidermique*), processo pelo qual o sujeito negro é reduzido à pele, aprisionado em uma exterioridade que o impede de ser reconhecido em sua interioridade.

O esquematismo epidérmico funciona como um duplo apagamento: dissolve a historicidade e interdita a temporalidade do negro. Fanon (2022) observa que o colonialismo não apenas oprime no presente, mas aniquila o passado, desfigurando a memória ancestral e impedindo a projeção de um futuro. A pele, nesse regime, torna-se a fronteira de uma não-história: o corpo negro é interpretado como marca de desvio de uma humanidade. Trata-se de uma violência estrutural que ultrapassa o preconceito individual, pois se inscreve na ordem do mundo vivido.

Fanon testemunha a experiência de ser reduzido a corpo-objeto, congelado pelo olhar do outro, numa das passagens mais contundentes de sua obra:

Negro imundo, na sua selva você não se fazia de tão importante! [...] O outro, por meio de gestos, atitudes, olhares, fixou-me, como se fixa um corante com um estabilizador. Eu me enfureci, exigindo uma explicação. Nada adiantou. Explodi. Eis aqui os estilhaços recolhidos por um outro eu (Fanon, 2020, p. 47; 125)

Essa cena não é um episódio isolado, mas condensação de um mecanismo universal de objetificação. O corpo negro, sob o olhar branco, deixa de ser carne vivida para se tornar objeto absoluto, fixado como diferença negativa.

Essas formulações permitem compreender que a alienação colonial, ao desfigurar o mundo vivido do colonizado, não é apenas violência externa, mas uma ferida que atinge a experiência originária da presença e da alteridade. Nesse sentido, a experiência negra não se reduz ao estigma individual, mas evidencia um mundo vivido inteiro e reconfigurado pela colonialidade, onde a existência é constantemente traduzida como exterioridade.

Achille Mbembe (2016) radicaliza esse diagnóstico ao propor a noção de necropolítica, segundo a qual o corpo negro é administrado como vida descartável,

exposto permanentemente à morte. Deivison Faustino (2018) acrescenta que, na leitura fanoniana, a negrura é sempre remetida ao campo da alienação, impossibilitada de constituir-se como identidade positiva.

No entanto, o desejo de “tornar-se branco” - figura recorrente para o pensador martinicano - está condenado ao fracasso, pois a brancura se define pela negação da negrura. Mas esse fracasso abre também a possibilidade de resistência. Mesmo aprisionado à pele, o sujeito negro encontra brechas de ruptura - na poesia, na cultura, na luta - que desestabilizam a lógica colonial.

A experiência da negrura, aprisionada à pele e à exterioridade, mostra que o colonialismo não se limita a dominar territórios, mas fere o núcleo do existir. A pele torna-se prisão e ferida, mas também superfície de sobrevivência ativa. A negrura não é apenas um lugar de exclusão: ela é o campo onde o humano se descobre em sua fragilidade extrema e, ao mesmo tempo, em sua potência de ruptura. É na carne estigmatizada que ressoa a promessa de um outro início.

4. O Indigenato como dispositivo

A metafísica do indigenato deve ser entendida como dispositivo estrutural da colonialidade aplicada aos povos originários. Mais do que um preconceito circunstancial, trata-se de um regime que define o indígena como presença menor, incapaz de ser reconhecida em sua historicidade plena. O indigenato infantiliza, tutela e desautoriza, sustentando-se em uma lógica que Fanon já havia diagnosticado como aniquilamento do passado:

O colonialismo não se satisfaz em encerrar o povo em suas malhas, em esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e de todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história anterior à colonização adquire agora sua significação dialética. (Fanon, 2022, p. 211)

Essa constatação revela que a violência colonial não atua apenas no presente, mas também no tempo: desfigura a memória e interdita o futuro. Dussel (1993) denuncia a modernidade como mito erguido sobre o encobrimento do outro. Assim, o indigenato aparece como tradução dessa colonialidade, convertendo cosmologias em folclore, saberes em superstição e corpos em objetos de tutela.

Neide Gondim (1994) analisa que, nos discursos coloniais, a Amazônia foi frequentemente representada como um espaço vazio, desprovido de história e de

cultura, disponível à conquista e à exploração. Essa construção imagética, reiterada em diferentes narrativas, contribuiu para apagar a presença dos povos originários e transformar sua existência em obstáculo ao progresso.

A autora é ainda mais contundente em diversas passagens, nas quais a floresta é descrita como lugar hostil, inabitável e sem humanidade:

A Amazônia foi inventada pelos europeus [...] o índio não passa de um estranho, ou imigrante, nas regiões tropicais e que, originariamente, sua constituição não era adaptada ao clima, nem mais tarde se adaptou inteiramente a ele. [...] A mata está lá, misteriosa e fétida, escura e pantanosa [...] cuja insistência na antropomorfização da natureza leva à ideia de que a ela devem ser imputados todos os desmandos provenientes da ânsia de lucros dos donos das seringueiras. [...] Local desprovido de vida humana [...]. (Gondim, 1994, p. 10; 126; 135; 185)

Esse discurso legitima a ideia da Amazônia como vazio geográfico e reforça a metafísica do indigenato: os povos indígenas aparecem como intrusos em sua própria terra, reduzidos à condição de estranhos diante da floresta que, de fato, constitui seu horizonte originário de existência. Do mesmo modo, essa invenção sustenta, também, a multiterritorialidade desigual (Ribeiro de Almeida, 2014), na qual os povos indígenas são obrigados a circular entre aldeias, cidades e fronteiras, sempre em condições subalterna. É nesse contexto que Maldonado-Torres define a colonialidade do ser:

A colonialidade do ser refere-se, então, à experiência vivida da colonização e ao seu impacto na linguagem. [...] O surgimento do conceito responde à necessidade de esclarecer a questão sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida, e não apenas na mente dos sujeitos subalternos. (Maldonado-Torres, 2007, p. 130)

Apesar da força desse dispositivo, a alienação nunca é total. Tal como Fanon mostra em relação à negrura, também os povos indígenas encontram brechas de insubmissão. Entre os Paiter Suruí, a oralidade, a língua e os rituais interditos preservam a memória coletiva e permitem recompor a existência em meio à violência (Mindlin, 1985; 1996). Mbembe (2016) chama atenção para essa ambivalência: mesmo quando expostas à morte, as vidas colonizadas inventam formas de persistência e de reinvenção do mundo. A reexistência indígena não é mera sobrevivência, mas insubmissão originária que recusa o silêncio.

A fenomenologia, nesse sentido, permite descrever como o indigenato aparece na experiência vivida. No corpo, ele se expressa na vulnerabilidade forçada por epidemias e violências; na temporalidade, pela interrupção da ancestralidade e pela interdição de futuros autônomos; na linguagem, pelo epistemicídio que desautoriza a língua e a oralidade; e no território, pela fragmentação espacial que impede a plena habitação do mundo.

Assim, o indigenato deve ser compreendido como uma experiência de despossessão múltipla - do corpo, do tempo, da palavra e da terra. Mas, fenomenologicamente, essa despossessão não encerra o destino indígena. O corpo que resiste às epidemias, a língua que se mantém nas famílias, os cantos noturnos que sobrevivem na clandestinidade e a memória ancestral narrada pelos mais velhos são atos de recomposição do modo de existir, frestas que desestabilizam a lógica colonial e afirmam a possibilidade de um novo início.

Entre os Paiter Suruí, a resistência ao indigenato não é uma abstração, mas um movimento vital de recomposição do mundo. Quando, após o primeiro contato forçado em 1969, o povo foi reduzido de mais de cinco mil para pouco mais de duzentos indivíduos, parecia que a destruição seria irreversível. Contudo, a sobrevivência não se limitou à conservação biológica - foi também uma re-existência espiritual e cultural. A retomada dos rituais, o fortalecimento da língua Paiter e a reconstrução das aldeias marcaram a reapropriação de uma historicidade negada. Cada narrativa contada pelos anciãos e cada canto entoado nas noites da floresta tornaram-se gestos de presença - modos de reinscrever o corpo indígena no tempo, de restituir à vida sua espessura concreta..

Um segundo exemplo é a organização comunitária que culminou na fundação da Associação Metareilá do Povo Paiter Suruí, em 1988. Esse ato representou uma ruptura com a imagem colonial do indígena tutelado: ao assumirem o protagonismo na gestão de seu território, os Paiter afirmaram uma autonomia política e ontológica, tornando-se mediadores de sua própria existência frente ao Estado e às empresas. Como observa Mindlin (1985; 2006), essa forma de organização é mais do que resistência administrativa - é “ato de recomposição do mundo”, pois o gesto de decidir sobre a própria terra é também gesto de afirmar o próprio ser.

Um terceiro campo dessa re-existência é a ação ecológica e produtiva. Ao plantarem lavouras de café, cacau, banana, e ao colherem castanha e açaí, os Paiter reinventam a economia do território como prolongamento da vida comunitária. Trata-se de um trabalho que une sustentabilidade e cosmologia: o plantio não é exploração, mas reciprocidade com a terra. Nessa prática, o indigenato colonial - que os havia definido como incapazes de gerir o próprio futuro - é desfeito pela própria

experiência. A floresta, longe de ser um espaço vazio, reaparece como horizonte fenomenológico do ser, lugar em que o humano e o sagrado se entrelaçam.

Esses exemplos concretos mostram que a resistência Paiter não é mera reação, mas criação de mundo. Cada ato de cultivo, cada reunião comunitária e cada ritual recuperado tornam-se brechas de re-existência que desestabilizam a lógica colonial e afirmam a potência de um modo de habitar o mundo onde o corpo, a terra e a linguagem permanecem inseparáveis.

5. Fenomenologia da resistência e horizonte de um humanismo insurgente

Se nas seções anteriores analisamos como a colonialidade do ser se manifesta na brancura, na negrura e no indigenato, cabe agora compreender como, a partir mesmo dessa ferida, emergem práticas de resistência. A fenomenologia permite mostrar que, no interior da violência colonial, sempre subsistem interstícios, onde a vida insiste em recompor-se e projetar novos modos de existir. A contestação não se reduz a gesto de negação, mas se constitui como criação de mundos, instaurando horizontes que escapam à gramática da dominação.

A oralidade preservada, a língua transmitida, os rituais que sobrevivem na clandestinidade e a relação cosmológica com a floresta não são simples tradições, mas atos originários de recomposição da vida plena. Eles revelam que a re-existência indígena não se limita à sobrevivência física, mas afirma uma insurgência originária que recusa o silêncio e reinstaura o mundo a partir de suas próprias cosmologias (Mindlin, 1985; Viveiros de Castro, 2004).

Achille Mbembe (2016) ajuda a compreender que a resistência não se reduz à negação do poder colonial, mas implica inventar novas formas de vida, mundos plurais que escapam à gramática da dominação da brancura. É nesse sentido que Fanon, ao falar da missão das gerações colonizadas, aponta para a urgência de um novo humanismo:

Cada geração, numa relativa opacidade, deve descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la. [...] Essa nova humanidade, para si e para os outros, não pode deixar de definir um novo humanismo. Nos objetivos e nos métodos da luta está prefigurado esse novo humanismo. Um combate que mobiliza todas as camadas do povo, que exprime as intenções e as impaciências do povo, que não hesita em se apoiar quase que exclusivamente nesse povo é necessariamente triunfante. O valor desse tipo de combate é que ele concretiza o máximo de

condições para o desenvolvimento e a invenção culturais. (Fanon, 2022, p. 207-247)

Esse humanismo não é continuidade do universalismo europeu, mas ruptura com ele. Dussel (1993) lembra que a modernidade se ergueu sobre o encobrimento do outro; Fanon propõe que é a partir das margens, dos corpos feridos e das cosmologias interditas que se pode reinventar a humanidade. A persistência, nesse horizonte, é mais do que sobrevivência: é criação de mundos, levante existencial que torna possível um futuro plural.

6. Conclusão

A análise empreendida mostrou que a colonialidade do ser se articula por meio de três dispositivos metafísicos distintos, mas interligados. A metafísica da brancura se ergue como norma invisível e universalidade abstrata, definindo quem pode ser reconhecido como humano e convertendo todos os outros em ausência. A metafísica da negrura aprisiona o sujeito no esquematismo epidérmico, fixando-o na pele, interditando sua temporalidade e dissolvendo sua historicidade. Já a metafísica do indigenato infantiliza e tutela, negando às cosmologias indígenas validade epistêmica e legitimando a expropriação territorial. Essas três formas de violência constituem-se como gramáticas de dominação e subordinação, mecanismos que desfiguram o modo de existir dos corpos racializados e originários.

A partir de (2020; 2022), compreendemos que a colonialidade não é apenas estrutura externa, mas ferida na experiência vivida; e que a passagem pela “zona da exterioridade” demanda uma práxis inventiva capaz de reabrir a historicidade e recompor a presença. Achille Mbembe (2016), com sua análise da necropolítica, aprofunda essa crítica ao demonstrar que a lógica colonial administra corpos como vidas descartáveis. Brancura, negrura e indigenato são, assim, expressões concretas dessa mesma colonialidade: três dispositivos que convertem diferenças em negatividade, impondo ao colonizado uma existência periférica, marcada pela exterioridade estrutural.

A experiência negra e a indígena mostram que a alienação é atravessada por descontinuidades - práticas que recompõem o ser em meio à violência. Fanon (2020; 2022) já insistia que, mesmo na zona da exterioridade, o colonizado reencontra possibilidades de insubmissão criadora. Falabretti e Queiroz (2025) ampliam esse diagnóstico ao mostrar que o corpo colonizado, embora atravessado pela dor histó-

rica, é também lugar de memória e afeto. *Nós Paiteer Suruí*, como lembra Mindlin (1985; 2017), a oralidade, os cantos noturnos, a língua preservada e os rituais interditos são gestos de re-existência: não simples sobrevivências culturais, mas modos de recompor o mundo. Viveiros de Castro (2004) ajuda a compreender que essas práticas não apenas resistem, mas afirmam uma ontologia relacional que escapa à gramática colonial da separação entre natureza e cultura.

Aimé Césaire (2012) já havia denunciado que a palavra colonial humanizava apenas o branco, relegando os demais ao silêncio. Grada Kilomba (2020) mostra que a brancura se sustenta justamente nesse silenciamento. Com Fanon, compreendemos que a superação desse modelo não passa pela repetição do universalismo europeu, mas pela invenção de uma humanidade plural, fundada na diferença reconhecida como potência.

A contribuição deste artigo consiste em mostrar que, através da tríade brancura, negrura e indigenato, é possível compreender a totalidade do projeto colonial e, ao mesmo tempo, vislumbrar as brechas que anunciam sua superação. Essa perspectiva comparativa revela que a desumanização não é unívoca, mas múltipla; contudo, também mostra que a contestação não se limita a negar o poder colonial, mas cria novas formas de vida.

Nesse horizonte, a filosofia fanoniana não se limita a interpretar a desumanização, mas se compromete com a invenção de mundos plurais e com a afirmação de uma humanidade capaz de renascer a partir das margens.

Em síntese, a crítica fanoniana às metafísicas da brancura e da negrura torna visível - e inteligível - o horizonte mais amplo dos prejuízos, violências e crimes produzidos pela metafísica do indigenato. Como demonstramos ao longo deste artigo, a articulação entre esses três dispositivos ilumina uma das raízes centrais do humanismo colonialista: um humanismo que se pretende universal, mas que se institui sobre a destituição sistemática da dignidade originária dos povos indígenas, legitimando formas históricas e contemporâneas de exclusão, epistemicídio e expropriação.

A superação da metafísica do indigenato não é apenas um ajuste conceitual: é o ponto inaugural de uma nova relação entre colonizadores e colonizados - e, sobretudo, entre seus descendentes. É nela que se abre a possibilidade de uma reciprocidade efetiva, capaz de reconhecer a pluralidade das cosmologias, das historicidades e dos modos de existir. Somente ao desmontar essa estrutura metafísica é possível vislumbrar um humanismo decolonial, não eurocêntrico, enraizado na igualdade ontológica dos povos e na reconstrução de vínculos éticos que foram interrompidos pela colonialidade.

Essa tarefa, ao mesmo tempo crítica e criadora, anuncia um futuro em que o reconhecimento mútuo substitua a tutela, e em que a diferença deixe de ser marca de exclusão para tornar-se fonte de mundo e de humanidade compartilhada.

Referências

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. O que nos faz pensar, vol. 14, nº 18, p. 225-254, 2004. Disponível em: <https://pensar.emnuvens.com.br/oqfnf/article/view/197/196>. Acesso em: 17 jun. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: EDUSP, 2012.

DANFÁ, Lassana. A. *Violência civilizacional e colonial no olhar de Frantz Fanon e Sigmund Freud*. Psicologia: Ciência e Profissão, Brasília, vol. 42, e237936, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003230245>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/fZkLQBv8sJ6n4kyDSsTF9BP/?lang=pt>. Acesso em: 13 set. 2025.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro*. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993. Disponível em: https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/45.1492_O_encobramento_do_outro.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

FALABRETTI, Ericson; QUEIROZ, Ivo. *A fenomenologia negra de Frantz Fanon*. Curitiba: PUCPRESS, 2025.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Lígia Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. 1. ed., São Paulo: Ciclo Contínuo, 2018.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

KILOMBA, Grada. Fanon, existência, ausência. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 05 – 08.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, p. 127-167, 2007. Disponível em: <http://ww.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2025.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, nº 32, p. 123-151, 2016. DOI: <https://doi.org/10.60001/ae.n32.p122\%20-\%20151>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 23 ago. 2025.

MINDLIN, Betty. *Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis: Vozes, 1985.

MINDLIN, Betty. *Diários da Floresta*. 1. ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.

MINDLIN, Betty. *Vozes da Origem*. São Paulo: Editora Ática, 1996.

MINDLIN, Betty. *Crônicas Despidas e Vestidas*. São Paulo, Editora Contexto, 2017.

RIBEIRO DE ALMEIDA, Denise. O Mito Da Desterritorialização: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade. *Revista Formadores*, [S. l.], vol. 7, nº 1, p. 74-77, 2014. Disponível em: <https://adventista.emnuvens.com.br/formadores/article/view/455>. Acesso em: 7 dez. 2025.

Agradecimentos e Conflitos de Interesse

Os autores declaram não haver conflitos de interesse com relação à pesquisa, autoria e/ou publicação deste artigo.

Quaisquer erros ou omissões são de nossa inteira responsabilidade.