



A BRANQUITUDE E O “RACISMO REVERSO”: UMA ANÁLISE FENOMENOLÓGICO-CRÍTICA

Whiteness and the “Reverse Racism”: A Critical Phenomenological Analysis

La Blancura y el “Racismo Inverso”: Un Análisis Fenomenológico-Crítico

**Carolina dos Santos Garbelotti
Joanneliese de Lucas Freitas**

Resumo: Este artigo tem como objetivo compreender e discutir, do ponto de vista da fenomenologia crítica, a branquitude como orientação das experiências singulares. A branquitude é a estrutura social hierárquica que oferece aos brancos privilégios simbólicos e materiais, por meio da categoria raça, subalternizando as raças não brancas. Para tanto, apresentamos um estudo de caso de uma pessoa branca que entende ter sofrido uma situação de racismo reverso, recorte de uma pesquisa mais ampla sobre a experiência de ser branco. O método utilizado para realizar este estudo foi qualitativo fenomenológico. A entrevista utilizada foi semidirigida, organizada por meio de perguntas orientadoras direcionadas à experiência vivida do entrevistado. O método analítico, em consonância com a perspectiva crítica, investigou os modos de engendramento da estrutura da branquitude e como ela essencializa e orienta a experiência de pessoas brancas. Os temas centrais emergentes na análise fenomenológico-crítica foram: conflito inter-racial na compreensão de racismo reverso; relações familiares inter-raciais; o ser-branco. Conclui-se que o sentido da experiência estudada se articula entre a negação da alteridade e uma dificuldade de deslocamento do próprio horizonte de sentido.

Palavras-chave: Racismo Reverso; Branquitude; Fenomenologia Crítica.

Abstract: This article aims to understand and discuss, from the point of view of critical phenomenology, whiteness as an orientation of singular experiences. Whiteness is the hierarchical social structure that offers white people symbolic and material privileges through the race category, subordinating non-white races. To this end, we present a case study of a white person who understands that he has suffered a situation of reverse racism, part of broader research on the experience of being white. The method used to carry out this study was qualitative phenomenological. The interview was semi-structured and organized by guiding questions aiming at the lived experience of the interviewee. In line with the critical perspective, the analytical method investigated how the structure of whiteness is engendered and how it essentializes and guides the experience of white people. The central themes emerging in the phenomenological-critical analysis were: interracial conflict in the understanding of reverse racism, interracial family relationships, and being-white. It concludes that the meaning of the studied experience is articulated between the denial of otherness and the difficulty in shifting his own horizon of meaning.

Keywords: Reverse Racism; Whiteness; Critical Phenomenology.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo comprender y discutir, desde el punto de vista de la fenomenología crítica, la blancura como orientación de experiencias singulares. La blancura es la estructura social jerárquica que ofrece a los blancos privilegios simbólicos y materiales, a través de la categoría raza, subordinando a las razas no blancas. Para tanto, presentamos un estudio de caso de una persona blanca que entiende que ha sufrido una situación de racismo inverso, parte de una investigación más amplia sobre la experiencia de ser blanco. El método utilizado para llevar a cabo este estudio fue cualitativo fenomenológico. La entrevista utilizada fue semidirigida, organizada por medio de preguntas orientadoras dirigidas a la experiencia vivida del entrevistado. El método analítico, en línea con la perspectiva crítica, investigó las formas en que se engendra la estructura de la blancura y cómo esencializa y guía la experiencia de las personas blancas. Los temas centrales que surgieron en el análisis crítico-fenomenológico fueron: el conflicto interracial en la comprensión del racismo inverso; relaciones familiares

interraciales; el ser-blanco. Se concluye que el sentido de la experiencia estudiada se articula entre la negación de la alteridad y una dificultad para desplazarse del horizonte de sentido propio.

Palabras-clave: Racismo Inverso; Blancura; Fenomenología Crítica.

De acordo com a pesquisadora Lia Schucman (2020), a branquitude pode ser compreendida como uma estrutura de poder que mantém sistematicamente pessoas brancas em posição de privilégio simbólico ou material. Tal estrutura é mantida por meio da categoria raça, instituída socialmente pelo imperialismo na história da colonização e atualizada no capitalismo, a fim de justificar atrocidades históricas como a exploração de grupos e culturas, a violência e o trabalho forçado, recorrentes nas sociedades marcadas pela lógica colonial. Raça é um mito criado pela modernidade/colonialidade de que haveria a priori uma hierarquia entre diferentes grupos, sendo o homem cisheterossexual, branco e europeu, tomado como referência de humanidade, civilidade e progresso. Nessa lógica, as pessoas entendidas como brancas seriam inerentemente superiores, enquanto as não brancas são inferiorizadas e subalternizadas.

Embora a partir do século XX estudiosos da biologia e da antropologia tenham demonstrado a inexistência de determinações biológicas raciais que justifiquem a inferiorização de grupos sociais, a raça ainda é um marcador de desigualdades no mundo (Maria Aparecida Bento, 2014). No Brasil, as marcas da colonização são profundas e institucionalizadas. Sabe-se, por exemplo, que a maior parte da população carcerária é negra, enquanto espaços de poder são ocupados majoritariamente por pessoas brancas (Almeida, 2021). O entendimento de que raça é um mito criado pela modernidade/colonialidade não muda as estatísticas desfavoráveis para a população não branca no país nem em outras partes do globo, ao contrário, torna mais urgente sua discussão e elucidação. Em consonância com Almeida (2021), compreendemos o racismo como elemento estruturante da sociedade, ou seja, como aquilo que integra interesses e contradições do capitalismo, bem como fornece ideologia e tecnologia para a reprodução de desigualdades e opressões.

Priscilla da Silva (2017) defende que o conceito de branquitude precisa ser entendido a partir das relações raciais estabelecidas em determinado contexto espaço-temporal e não a partir da dualidade branco/negro. Especificamente no contexto brasileiro, o padrão estético europeu e a ascensão de classe mostram-se fundamentais para a construção do privilégio branco (Schucman, 2020). Além disso, para Bento (2022), há no Brasil um modo específico do racismo atuar, sustentado pelo mito da democracia racial, que consiste na afirmação negacionista de que não há racismo por sermos um país miscigenado. Tal afirmação incorre em discursos e ideias que visam desmobilizar a luta antirracista e o movimento de negritude, como é o caso de

discursos sobre racismo reverso contra brancos. O chamado racismo reverso é uma tentativa de equiparar situações estrutural e existencialmente profundamente desiguais, jogando uma cortina de fumaça sobre tais desigualdades, tentando fazer com que a luta por igualdade pareça injusta para pessoas brancas. Assim, racismo reverso é mais um aspecto do próprio racismo que deslegitima as demandas por igualdade social. Segundo Almeida (2021), a compreensão de “reverso” já indicaria “que há uma inversão, algo fora do lugar, como se houvesse um jeito ‘certo’ ou ‘normal’ de expressão do racismo” (p. 43).

No Brasil, após a abolição da escravatura, houve um processo de busca por embranquecimento da população brasileira, sustentado pelo racismo científico e pela eugenia, que consideram populações brancas mais evoluídas e civilizadas. Nesse processo, houve o incentivo da vinda de imigrantes europeus, a violência sexual de mulheres negras e a exclusão social das populações negra e indígena (Bento, 2022). Nos estados do sul, como por exemplo no Paraná, houve uma tentativa de equiparar o estado ao progresso europeu, o que implicou em um apagamento da participação de pessoas escravizadas no crescimento econômico do estado, bem como na invisibilização da pobreza, das mazelas sociais e a romantização do passado paranaense (Valéria Ferreira, 2008).

Embora seja um processo histórico e social, o racismo e suas relações são vividos e experimentados de modo persistente por pessoas singulares, brancas e não brancas, com afetações na saúde física e mental (Marizete Damasceno & Valeska Zanello, 2018), ou seja, o racismo é uma forma de colonização do ser e, portanto, relevante para as experiências singulares e suas expressividades. Sob esse ponto de vista, defendemos que a fenomenologia é uma ferramenta poderosa para a abertura de campos de reflexão sobre as relações raciais e seus engendramentos nas situações existenciais singulares. Desta forma, apresentamos no presente trabalho um estudo de caso sobre a experiência da branquitude e sua compreensão sobre racismo reverso em uma perspectiva fenomenológica crítica, em diálogo com o pensamento antirracista. Apresentaremos a seguir a perspectiva fenomenológica que sustenta esse trabalho. Todavia, advertimos que essa fundamentação é apenas ponto de partida que nos orienta teoricamente, havendo possibilidades de afastamentos e aproximações em relação a essas teorias conforme o fenômeno estudado se mostra.

A Fenomenologia Crítica como Fundamento

Husserl, precursor da fenomenologia, deu um salto em relação ao pensamento científico hegemônico de sua época. Para ele, as correntes filosóficas no período da modernidade substituíram o conhecimento do mundo da vida pela matematização e a idealização. Tanto as correntes subjetivo-transcendentais, quanto as objetivo-naturalistas, recaíam e em dualismos e hipostasias que não se mostraram satisfatórias para a explicação sobre o humano e o modo como nos relacionamos com o mundo e com a alteridade. Buscando a superação de tal antagonismo, a alternativa proposta por Husserl foi a compreensão da consciência como ato intencional, como movimento sempre direcionado para fora, para o mundo objetivo. A consciência é, portanto, sempre consciência de alguma coisa, não havendo conhecimento objetivo passível de neutralidade, pois todo conhecimento apresenta como ponto de partida a experiência (Davis, 2020). Desse modo, a consciência não é uma substância separada do mundo ou uma inerência ao sujeito, mas fenômeno que se mostra no entrelaçamento humano com o mundo, por meio do corpo. Tampouco a experiência se reduz ao sensível do mundo físico, sendo ato subjetivo e corporificado.

Embora em sua concepção inicial a fenomenologia já se constitua como um pensamento epistemologicamente crítico aos modos de se conceber as relações de sentido e de saber em determinado momento histórico, recentemente, tem sofrido uma nova virada crítica. A fenomenologia crítica é um esforço que tem sido realizado por diferentes pesquisadoras e pesquisadores ao redor do mundo e que parte de autoras e autores da fenomenologia clássica, mas compreende que o pensamento de autores europeus do século XIX e XX não pode ser reproduzido acriticamente para a compreensão de todas as realidades. A necessidade dada pela fenomenologia e pelo método fenomenológico de um questionamento ininterrupto da realidade, quando tomada de forma rigorosa, implica um constante interrogar sobre a própria fenomenologia. A fenomenologia crítica, permite, por meio de seus questionamentos, novas apreensões teóricas e implicações éticas para a compreensão do mundo, radicalizando a importância das relações de poder na constituição do ser-no-mundo ao aprofundar a reflexão sobre a relação entre mundo e existente (Gail Weiss et al., 2020).

Merleau-Ponty (1945/2018; 1964/1971), um dos autores revisitados nessa visada crítica, argumenta que não é possível compreender a fenomenologia sem nos voltarmos para o mundo pré-reflexivo, pois todas as verdades que se tem do mundo se dão por meio da experiência vivida e do sentido, o que nos conduz à problemática da corporeidade. Radicalizando ainda mais a crítica de Husserl à ciência moderna, aprofunda a compreensão sobre o corpo como condição de possibilidade de ser ao propor uma nova ontologia, fundamentada na percepção como encontro originário com o mundo, como consciência muda anterior ao conhecimento ou

à reflexão (Ferreira Jr., 2016). Estando no centro da experiência, o corpo é, nessa perspectiva, a condição para a relação com o mundo e com a alteridade, é situação, potência e liberdade e, portanto, condição de possibilidade para o sentido. O entendimento husserliano de que a consciência é intencional, se radicaliza em Merleau-Ponty como consciência corporificada, dotando o corpo de intencionalidade. Somos, antes de mais nada, consciências corporificadas em um mundo, não egos determinados pela razão (*cogito, ergo sum*): sempre já estamos no mundo junto aos outros.

Nosso corpo sensível é o acesso que temos à alteridade radical do outro, de modo que o outro não é apenas aquilo que sei dele, mas é fenômeno sensível, pré-reflexivo, acontecimento concreto e cotidiano (Merleau-Ponty, 1945/2018; 1964/1971). A intersubjetividade é, pois, sempre intercorporeidade. O outro já faz parte de minha experiência antes de qualquer reflexão que eu possa realizar sobre sua existência, o que tem implicações para o peso do mundo e da alteridade em nosso existir. É esse imbricamento que me dá limites e contornos, aberturas e possibilidades, pelas vias do acontecimento direto e sensível. A intersubjetividade requer o reconhecimento de si e da “possibilidade de um outro sujeito fora de mim mesmo, estabelecendo assim, um espaço da diferença, uma vivência concreta do campo que somos” (Freitas, 2009, p. 105).

Esse imbricamento quiasmático entre consciência e mundo da filosofia merleau-pontyana nos encaminha para os fundamentos teóricos e epistemológicos da fenomenologia crítica. Na leitura da fenomenologia crítica, radicaliza-se a análise desse corpo no mundo como parte de uma história, de um corpo que nasce em um mundo já instituído culturalmente. O horizonte histórico das relações sociais são o campo de engendramento de nossa situação, nossas experiências e suas possibilidades de sentido. De acordo com Lisa Guenther (2020), a fenomenologia crítica entende ser necessária uma descrição mais acurada sobre como as estruturas históricas e sociais condicionam as experiências humanas. Para a autora, as estruturas de poder exercem uma influência *quasi-transcendental* no modo como experienciamos o existir. São chamadas *quasi-transcendentais* no sentido de que não são anteriores às experiências vividas, mas operam de maneira consistente em diferentes contextos, permeando a maneira como experienciamos o mundo e nossa singularidade, bem como aquilo que tomamos como verdade. Autores como Simone de Beauvoir, Fanon, Merleau-Ponty e Sartre, são autores relevantes do campo fenomenológico crítico pela forma como seu pensamento possibilita o giro histórico e crítico. Entretanto, como veremos adiante, Husserl também é um autor que fundamenta o campo, mas que não passa ileso à virada crítica de seu pensamento.

Por último, mas não menos importante, entendemos que uma fenomenologia crítica situada na América Latina, não pode obscurecer o horizonte histórico de nosso lugar e nossa situação, a saber, colonialidade, permitindo justamente o aparecer das estruturas *quasi-transcendentais* que permitem o aparecer dos fenômenos em nosso tempo e espaço, em detrimento de outros, como já denunciado por alguns autores e autoras brasileiras que têm se dedicado à compreensão da experiência vivida no mundo colonizado brasileiro (Santos, 2017; Santos, 2021; Ferreira, 2021; Trzan & Mattar, 2024; Freitas, no prelo).

Uma Leitura Fenomenológica da Branquitude

Ser reconhecida/o e fazer parte de um grupo que goza de certos privilégios sociais, simbólicos ou materiais, diz respeito a ocupar literal e metaforicamente o mundo de modo peculiar, com menos restrições e, frequentemente, com pouca ou nenhuma ameaça à própria existência. Nossas (im)possibilidades singulares de transitar no mundo e entre os outros, estão certamente vinculadas a uma história particular, mas especialmente à situação existencial engendrada no corpo, tal como já sinalizado por Merleau-Ponty (1945/2018; 1964/1971). Situação, do ponto de vista existencial, significa que “estamos sempre posicionadas no mundo a partir de uma perspectiva corporal e, portanto, também espacial, temporal e social, incluindo-se aí as relações com a alteridade e, desse modo, suas relações de poder e de reciprocidade” (Freitas, 2022, p. 69).

Relacionar-se com a alteridade não implica necessariamente no reconhecimento recíproco das diferenças e semelhanças. Nas relações com pouca ou nenhuma reciprocidade, não há deslocamento de si, da própria experiência: o outro pode ser tomado apenas como objeto para meus fins, ser usado para meus projetos. As relações raciais permeadas pela estrutura da branquitude posicionam brancos e não brancos de maneira desigual ao essencializar seus papéis e suas possibilidades materiais e simbólicas. Especialmente no caso brasileiro, grupos e pessoas reconhecidas como não brancas, particularmente negras e indígenas, são as mais afetadas negativamente pelo modo como o poder se estrutura e condiciona as relações. Esses grupos têm sido essencializados e objetificados ao longo da história da colonialidade pela elite branca, sendo desconsiderados em sua alteridade e tendo sua subjetividade singular invisibilizada.

No modo como a colonialidade é organizada, a branquitude é uma das formas de estabelecer as diferenças entre grupos e hierarquizar as relações entre o um e o outro, condicionando violências e permitindo a desumanização do/as outro/as, onde a diferença não é de fato experienciada como uma condição de si, mas como algo a ser alienado e exterminado. Segundo Schucman (2018), “neste sentido, salta aos olhos uma das características mais fortes

da branquitude, a saber, uma identidade construída em torno de si mesma” (p. 55). Nota-se que para a fenomenologia, a identidade não é estável ou fixa, mas está vinculada à intencionalidade, ou seja, ao modo como espacializo e temporalizo no mundo e na relação com os outros. Sendo uma estrutura e não uma condição singular, a branquitude *condiciona*, mas *não determina* a experiência das pessoas brancas. Há sempre a possibilidade delas se reconhecerem em seu privilégio, de viverem relações de reconhecimento da alteridade e da situação existencial que não seja privilegiada, entretanto, esse reconhecimento, não faz com que o branco deixe de ter privilégios e se beneficie deles, pois o ato deliberado intelectual individual “não tem o poder de instantaneamente me tornar aquilo que decido ser” (Merleau-Ponty, 1945/2018, p. 600). Há, pois, uma necessidade de engajamento como presença no mundo, aberta à diferença e à alteridade, uma vez que a liberdade se dá no reconhecimento da liberdade de todos e todas, não na subalternização, nem na violência.

A presença que somos no mundo junto aos outros, exige, na colonialidade, uma reflexão sobre o corpo como intencionalidade. O conceito de orientação, tal como pensado por Sarah Ahmed (2006; 2007) em seus estudos sobre gênero e raça, é um giro crítico ao conceito de intencionalidade de Husserl e à ontologia de Merleau-Ponty, tornando-se central para a sua análise fenomenológica crítica. Ahmed apoia-se no pressuposto fenomenológico husserliano de que o corpo é o ponto zero de nossa localização mundana, ponto de partida da minha orientação no espaço diante do qual o mundo se mostra e as relações se desdobram. No entanto, o corpo não é apenas ponto zero como vazio, mas é perspectiva em uma situação existencial (Merleau-Ponty, 1945/2018) onde nosso background cultural e vivido engendram o modo como singularmente se é situação junto aos outros. Sendo situação, a experiência corporificada sempre se encontra já em um mundo, entre coisas e pessoas que se organizam a partir de sentidos, espaços e relações instituídas, visíveis e invisíveis. Nossos corpos espacializam o mundo e são contornados por esse mesmo mundo. Assim, Ahmed se dedica a explicitar fenomenologicamente o fundo espacial e temporal que não é tematizado, mas que permite que os objetos nos cheguem como fenômenos, como é o caso, por exemplo, da branquitude.

No presente contexto histórico brasileiro, profundamente estruturado pela colonialidade e pelo racismo, em que pessoas brancas ocupam a maioria numérica nos espaços de poder e de representatividade social, fenomenologicamente podemos dizer que a estrutura da branquitude pode ser entendida como ponto de partida de onde o mundo se desenrola e é espacializado, uma vez que os corpos brancos são tomados como modelo de humanidade, como ponto de referência para compreender as relações e experiências e como referência de orientação de outros corpos e existências. Compreender a orientação engendrada por uma estrutura que permite trânsito

para uns corpos e não para outros, pode visibilizar como uma sociedade racista orientada e é orientada pelos corpos racializados que nela habitam, assim como engendrarmos novos possíveis, novas perspectivas de mundo.

Nascemos já no horizonte histórico da colonialidade, em que os privilégios da branquitude são herdados e reproduzidos. A branquitude herda uma intimidade e conforto no mundo vivido que restringe e oprime os corpos não brancos. Ahmed (2007) explica: “Whiteness would be what lags behind; white bodies do not have to face their whiteness; they are not orientated ‘towards’ it. [A branquitude seria o que ficaria no fundo; corpos brancos não têm que enfrentar sua branquitude; eles não estão orientados ‘para’ ela]” (p. 156). A branquitude como fundo, termo não explicitado, é mais difícil de ser confrontada, engendrando a visibilidade de corpos não brancos como evidentes, petrificados no lugar de puro corpo e pura raça, expostos a violências e desconfortos. Essa situação impõe relações estressantes e restritivas entre corpos não brancos com o mundo da branquitude, tornando mais difícil a ampliação de possibilidades existenciais de não brancos que ora são invisibilizados, ora tornados hipervisíveis, sendo essencializados. Como já exemplificou Fanon (1952/2020), o filósofo negro não é um filósofo, mas um filósofo negro. Ou o negro acertou apesar de sua cor ou errou por causa de sua cor, nunca pela sua condição singular.

Fanon (1952/2020), em diálogo com a fenomenologia-existencial e com outras perspectivas, embora sustente em sua ontologia a indeterminação e abertura para o mundo como inerentes à condição humana, nos tornando livres existencialmente, enfatiza as contradições entre a abertura ontológica da consciência e as determinações da lógica colonial, desvelando em sua obra as particularidades da experiência vivida do homem negro em um mundo dominado por brancos. Para o autor, o negro em um mundo branco sempre é percebido a partir de parâmetros que não são seus, mas das pessoas brancas. Tal experiência é introjetada e vivida de tal modo que transforma a constituição da pessoa negra, que passa a se perceber e a se experienciar de modo cindido e autodepreciativo. Gabriel (2019) defende que Fanon historiciza a ontologia dos autores do existencialismo, não por acaso, Fanon se torna autor de referência para a fenomenologia crítica. Em sua ontologia, a indeterminação ontológica e experiência vivida são afirmadas a partir de engendramentos situacionais concretos da realidade colonizada, onde alguns grupos não desfrutam da mesma abertura ao mundo tal como outros. A argumentação de Fanon acontece sustentada na crítica ao conceito de esquema corporal de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945/2018)”, ao se debruçar sobre a experiência do homem negro (Karera, 2020). O corpo é repensado em sua condição irrestrita de abertura e possibilidade, tal como dada no conceito Merleau-Pontyano. Na colonialidade o corpo é

experienciado por não brancos não como campo de possibilidade, mas como restrição marcada pela diferença racial, rompendo sua intimidade com o mundo e tornando-os historicamente contingentes. É uma filosofia que repõe a ontologia na concretude humana.

A obra do autor se mantém relevante em nosso tempo, uma vez que permanecemos refêns da colonialidade, que racializa e hierarquiza, explicitando a necessidade de uma ação coletiva em direção à reestruturação do mundo. Sobre sua experiência vivida de homem negro, Fanon (1952/2020) afirma, “não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (p. 108), em referência à concepção de intersubjetividade em Sartre (1943/2015), na qual o olhar do Outro me objetifica, limitando minha liberdade e me reduzindo à ideia que possa fazer de mim. Porém, em Sartre, há uma reciprocidade relacional, uma vez que reciprocamente olho o outro e limito sua liberdade, retomando a minha. Fanon argumenta que entre negros e brancos, a relação de alteridade se encontra comprometida, uma vez que o negro é petrificado pelo branco em sua própria cor, havendo uma restrição da possibilidade de uma relação recíproca entre negros e brancos.

Diante desse contexto, o presente trabalho tem como objetivo compreender e discutir, do ponto de vista da fenomenologia crítica, a branquitude como orientação das experiências singulares e sua significação como experiência. Para tanto, apresentamos um estudo de caso sobre a experiência de uma pessoa branca e sua relação com a alteridade, a partir de seu entendimento particular de ter sofrido uma situação de racismo reverso.

Metodologia

Neste artigo, apresentamos um estudo de caso, recorte de uma pesquisa mais ampla sobre a experiência vivida da branquitude, que foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Paraná CAAE nº 58328522.6.0000.0102. É um estudo de caráter exploratório, qualitativo e fenomenológico. Uma pesquisa fenomenológica se debruça sobre a análise da experiência vivida e seus modos de aparição, na articulação entre singularidade e horizonte histórico e, portanto, sua análise não se justifica pela quantidade de participantes. O estudo de caso envolve uma análise detalhada de uma situação individual, que apresente significativa relação com o todo de determinado contexto. Não tem como objetivo principal fazer generalizações sobre determinado fenômeno, mas se preocupa em analisar e compreender uma experiência singular e o que ela pode trazer de original. No entanto, embora analise um caso individual, o estudo de caso precisa se relacionar com um fenômeno geral da sociedade e mostrar como essa experiência particular pode se relacionar com o todo, com o contexto em que está inserido (Magda Ventura, 2007).

O método fenomenológico exige rigor e uma mudança radical em nossa compreensão sobre o conhecer, pois estamos habitualmente orientados a um mundo permeado por preconceitos e hábitos sem nos questionarmos sobre eles, o que Husserl denominou de atitude natural. Sustentada na crítica de Husserl (1931/1999) à atitude natural, a pesquisa em psicologia de inspiração fenomenológica crítica tende a questionar as formas familiares e habituais de se perceber o mundo, incluindo aquelas pré-orientadas por teorizações. Portanto, a atitude fenomenológica na pesquisa envolve realizar uma redução da atitude natural, ou seja, questionar a persistência do mundo familiar tal como conhecemos para alcançar a experiência vivida, anterior às explicações causais. Trata-se de assumir, portanto, uma posição de questionamento contínuo sobre o que sabemos a respeito das coisas para deixar que elas se mostrem de modo mais livre. Merleau-Ponty (1945/2018) destacou a impossibilidade de uma redução total, pois os fenômenos sempre se apresentam no mundo. Ao recolocar as essências na existência em uma perspectiva crítica, não é possível colocar entre parênteses a totalidade do mundo em que vivemos e suas instituições de sentido, no caso, o mundo da colonialidade. Mas, podemos utilizar das ferramentas metodológicas da fenomenologia para elucidar seus modos de engendramento e a articulação das suas diferentes situações existenciais. Nossa perspectiva é, portanto, a de nos aproximarmos dos modos de engendramento da estrutura da branquitude e como ela essencializa e orienta a experiência de pessoas brancas. Para tanto, é necessário que o fenômeno da experiência singular se mostre no enquadramento das relações raciais, sempre partindo de um questionamento sobre o que está posto como verdade. Trata-se de colocar entre parênteses nossas concepções sobre o que vem a ser a branquitude e suas orientações, mas não ignorar que as relações raciais orientam o aparecimento do mundo.

Sendo a orientação uma compreensão que remete radicalmente à corporeidade e à espacialidade, em uma entrevista não é possível o acesso direto a tal experiência, mas é possível nos aproximarmos desse fenômeno por meio da linguagem. De acordo com Merleau-Ponty (1960/1991), a linguagem não é um reflexo de um mundo dado, nem está pronta antes de ser expressa como razão universal, é o próprio movimento de instituição do sentido. Embora a expressão nunca seja total, sempre é acontecimento de um campo onde as coisas se relacionam: o corpo que sou, a cultura, o passado, a história, os objetos e os outros que me cercam. Ao mesmo tempo, esse campo é aberto para novos sentidos, novos modos singulares de expressão. A linguagem é tomada pelo filósofo como um gesto expressivo, que se direciona a um mundo pleno de determinações e por meio dela, um novo campo de sentido é aberto e instituído, articulado à sua orientação. A linguagem, o gesto e a expressão são o estilo particular da expressividade de alguém em seu mundo. Como instituição, a linguagem é caracteristicamente

ambígua, acontecimento entre passividade e atividade, entre pessoal e impessoal, entre particular e universal, de modo que o instituído é o que determina um certo campo de expressão, mantendo abertas novas significações. O instituído não depende só de um indivíduo, pois diz respeito a uma história que envolve outras pessoas do passado e será continuada no futuro (Merleau-Ponty, 2003/2012).

Procedimentos

Para o recrutamento das/os participantes, foi utilizada a técnica “bola de neve” (Beatriz Bockorni & Almira Gomes, 2021). Trata-se de uma amostragem não probabilística que se utiliza de uma rede de referências que facilita o recrutamento de amostras de difícil acesso. Dentro do previsto por essa metodologia, uma pessoa do grupo de pesquisa das autoras indicou alguém que se encaixasse nos critérios de inclusão para a primeira entrevista. Por sua vez, o primeiro participante indicou novas/os possíveis participantes e assim por diante. Ao longo do processo percebemos que a indicação de pessoas brancas para a pesquisa não era uma tarefa fácil. A recusa para participar era comum, embora considerassem a pesquisa interessante. Houve momentos em que entrevistados não sabiam indicar alguém que se disponibilizasse a participar, sendo necessário reiniciar o recrutamento, elencando uma nova pessoa para a indicação de novos participantes. Essa dificuldade de recrutamento fornece indícios sobre o modo de aparição do fenômeno estudado. O branco não costuma ser tematizado como parte das relações raciais em estudos sobre racismo no Brasil, mobilizando certo estranhamento e criando dificuldades e restrições em uma pesquisa em que são tomados como tema (Bento, 2022).

Os critérios de inclusão foram: ser maior de 18 anos, se autodeclarar branco/a e ser morador/a de um município específico no estado do Paraná há pelo menos cinco anos. Pelo IBGE (2019), a classificação de raça se dá por meio da autodeclaração baseada na cor da pele, em que a pessoa se classifica como branca, negra, parda ou amarela. O critério de exclusão foi apresentar dificuldade de fala ou entendimento das questões durante a realização da entrevista.

Escolhemos realizar um estudo de caso a partir de uma das entrevistas da pesquisa, por ter como um de seus sentidos centrais a experiência falaciosa de racismo reverso, tal como nomeada pelo participante. Todas as entrevistas foram realizadas por uma das autoras. As entrevistas foram semidirigidas e pautadas no método fenomenológico. A entrevista fenomenológica já é conduzida e direcionada ao sentido das experiências humanas significativas e não às racionalizações sobre determinado fenômeno (Giorgi & Sousa, 2010). Para isso, é importante que a entrevistadora coloque entre parênteses as concepções preestabelecidas sobre o fenômeno estudado, permitindo que a experiência e o modo do

participante intencionar o mundo se revelem. Em outras palavras, é necessário, já desde a entrevista, não tomar nenhum conhecimento sobre o tema como dado, como um a priori. Posteriormente, a análise permite articularmos como essa experiência pode se relacionar com os estudos já realizados e como pode abrir novas reflexões e saberes a respeito do tema.

A entrevista selecionada para o estudo de caso foi realizada por meio da plataforma Google Meet e gravada com a devida autorização. Em um primeiro momento enviamos por WhatsApp o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) ao participante e solicitamos sua leitura na íntegra. Depois de avaliar se aceitaria os termos para a participação, o documento foi assinado e nos foi reenviado via WhatsApp. Com o recebimento, foi marcado um encontro virtual para a realização da entrevista, com envio prévio do link. A duração da entrevista foi em torno de quarenta e cinco minutos. Foram seguidas todas as normas das resoluções 466/2012 e 510/2016, que dispõem sobre pesquisa envolvendo seres humanos e nas ciências humanas e sociais.

Antes do início da entrevista foram coletados idade, gênero, religião, escolaridade, classe social e estado civil. Em seguida, foi realizada a entrevista semidirigida, com questões previamente elaboradas e sustentadas em temas orientadores, que permitiram o participante se aprofundar detalhadamente em suas vivências relacionadas a ser branco. As entrevistas foram dialogadas, abrindo a possibilidade de serem realizadas novas perguntas que permitissem melhor compreensão sobre a experiência investigada. As perguntas eram apenas disparadoras de diálogo sobre certas experiências, tomando-se o cuidado de procurar esclarecer pontos implícitos ou pouco claros ao longo da entrevista. As perguntas foram: 1) Fale-me sobre sua experiência de ser branca/o; 2) Como é ser branca/o para você?; 3) Em quais situações no seu dia-dia você se dá conta de que é uma pessoa branca?; 4) Conte-me sobre sua relação com pessoas não brancas. Tais perguntas foram pensadas no sentido de nos aproximarmos gradativamente da experiência vivida das pessoas brancas, em relação à sua própria racialidade, bem como na relação com pessoas não brancas, considerando a relevância de entendermos a raça em termos intersubjetivos.

Participante

Ao participante de nossa entrevista demos o nome fictício Bruno, a fim de preservar a confidencialidade da sua identidade. Ele é um homem branco, cisheterossexual, que mora em um município no sul do Brasil há oito anos. Se declarou de classe média, com o ensino médio completo e cursando o ensino superior. À época da entrevista era solteiro e trabalhava em uma empresa privada. Faz parte de uma família inter-racial, em que ele e sua mãe são brancos, seu

padrasto é, como ele nomeia, “*bem escuro*”, e seu irmão, filho do padrasto e de sua mãe é, em suas palavras, “*moreno*”.

Procedimento de Análise

A entrevista foi gravada, transcrita na íntegra e analisada pelo método fenomenológico, fundamentado teoricamente por autores e estudos da fenomenologia crítica, o que implica que a suspensão fenomenológica aqui não é tida como um procedimento purificador do mundo, mas revelador do mundo-vida, praticado em busca de evidenciar o próprio entrelaçamento ser-mundo. A partir de três leituras iniciais da entrevista, foi escrito um texto que descrevesse sua atmosfera geral, que envolve os afetos, orientações e sentidos mais marcantes que a permeiam. O objetivo central desse primeiro momento foi o de se aproximar da forma como a entrevista em sua complexidade própria organiza as possibilidades de sentido partilhadas. Em um segundo momento, retornamos à entrevista e grifamos as frases que revelavam o modo particular do participante se orientar no mundo, em suas relações com a alteridade e os sentidos singulares de sua experiência de ser branco. Nessa etapa, grifamos as frases e expressões que nos mostravam o estilo particular do participante de se orientar no mundo diante de sua experiência de ser branco. Em um terceiro momento, foram realizados comentários sobre cada trecho grifado. Os comentários buscaram construir uma compreensão reflexiva sobre a orientação do participante: como ocupa os espaços, como se posiciona, como se expressa e como se experimenta como branco ao relacionar-se com pessoas não brancas. Finalmente, foram relidos todos os comentários a fim de articular, por meio de descrições que nos levassem a responder a nossa pergunta de pesquisa, uma compreensão sobre o todo da entrevista, a relação entre suas partes e os sentidos emergentes.

Resultados e Discussão

Por se tratar de uma pesquisa qualitativa, os sentidos mais relevantes de análise emergem não a partir do critério da frequência, mas pelo modo como se articulam, se relacionando e organizando o fenômeno estudado. Para a compreensão do estudo de caso em tela, a seguir apresentamos a articulação dos temas centrais emergentes na análise, a saber, o conflito inter-racial e a compreensão de racismo reverso, relações familiares inter-raciais e o ser-branco.

O conflito inter-racial e a compreensão de racismo reverso

Uma das primeiras significações que emergem na entrevista de Bruno é o do racismo reverso, o qual afirma ter sofrido na adolescência:

... dizem que os brancos geralmente têm sempre um privilégio, né, por conta do racismo e tudo mais, mas às vezes, de certa forma, acontece aquela parte do racismo inverso. Eu por conta de ser branco, um pouquinho branco e no sol ficar vermelho, não pegar um bronze... Além de tudo isso, ainda sofri um pouco de bullying por ser branco e por ainda ser mais vaidoso e passar base.

Essa afirmação opera como uma tentativa de delimitação de um espaço de reciprocidade entre brancos e não brancos no que diz respeito aos efeitos do racismo. Tal perspectiva aponta para o modo como esse corpo branco se orienta: a toda situação que lhe pareça um privilégio, é por ele também reivindicada.

A afirmação sobre racismo reverso é recebida de forma desconcertante pela entrevistadora, pois o termo é fortemente refutado pela literatura científica sobre relações raciais e pelos movimentos sociais da negritude, o que precisa ser suspenso pela entrevistadora para continuar um diálogo que se aproxime da experiência vivida de Bruno. De todo modo, o uso da palavra inverso já indica que há algo em seu modo que é correto ou direito (o racismo contra negros ou grupos raciais não brancos) e que a inversão seria uma mudança do natural, do esperado (racismo contra brancos) (Almeida, 2021). Em outras palavras, a negação de que existe um privilégio racial branco, acaba por reafirmar o seu privilégio (Schucman, 2018).

Analisando os outros elementos de sentido do trecho, nota-se uma confusão por parte do entrevistado entre os sentidos de bullying e racismo. Ele acrescenta: “*geralmente zoavam bastante a minha cor, que eu era branco, que eu era neutro e que quando eu ia pro sol eu ficava igual um camarão, esse tipo de coisa*”. O sentido que usa para o que denomina racismo inverso é singular e se confunde com o sentido de bullying ou mesmo de preconceito. Quando afirma ter sofrido na adolescência preconceito relacionado à sua aparência física: ser muito branco, ficar vermelho ao tomar sol ou ao fato de usar maquiagem, sua interpretação se mantém na sua experiência singular e não é articulada a qualquer pertencimento grupal, apontando para o fenômeno da branquitude ou da raça branca permanecer como fundo das experiências, sem ser problematizada (Ahmed, 2007). Em sua narrativa, o bullying ou o “zoar”, se inserem no mesmo patamar de significação que o racismo. Todos os comportamentos e aparências que se destacam de um padrão aparecem como alvo de preconceito: ser muito branco, ser albino, ser negro, ser homem e ter comportamento que não seja tipicamente masculino. Em um país como o Brasil, onde a população não branca é numericamente maior do que a branca, e os grupos LGBT

reivindicam cada vez mais seus direitos, ainda há a prevalência da compreensão orientada pela colonialidade, compartilhada aqui pelo participante, que o padrão e a referência de humanidade é o homem branco, com comportamentos cisheteronormativos padronizados.

Para se aproximar do modo pelo qual Bruno se orienta no mundo, a entrevistadora assume uma posição de suspensão de suas compreensões teóricas sobre a questão racial e pergunta o que ele entende por racismo reverso e como teria sido sua experiência. Bruno entende que,

(...) é claro que acontece aquele racismo com pessoas com a pele escura, que são negras e tudo mais, mas, acontece aquele racismo reverso com [por parte das] pessoas que às vezes são morenas e tudo mais, zoam ou ficam tirando sarro por a gente ser branco, ou por ser muito claro, ou por ser albino, ou alguma coisa do tipo, sabe?

Para Bruno, o racismo se dá indiferentemente da raça, o que mostra que provavelmente não teve acesso, ou interesse, a um letramento racial que lhe permita compreender que o racismo não se reduz ao preconceito ou ao bullying, mas é um fenômeno estrutural, ou em termos fenomenológico críticos, um modo de engendramento das situações existenciais que envolve uma hierarquia nas relações entre pessoas brancas e não brancas, privilegiando material e simbolicamente o primeiro grupo e permitindo mais livremente o trânsito de certos corpos, dado a partir de uma espacialização orientada por eles. Isso revela um modo de se orientar e de instituir sentidos típico da branquitude, onde ele, Bruno, se mantém tematizado em sua singularidade e os não brancos, tematizados pela sua raça.

À medida que a entrevista avança, fica mais evidente que esse modo de articulação das suas posições e das posições de pessoas não brancas com as quais convive são frequentemente experimentadas como um conflito radical. De um lado, estaria ele, pessoa branca que se compreende e se caracteriza a partir de sua experiência singular, e de outro lado, pessoas não brancas, tratadas por ele como um coletivo, retiradas de sua singularidade mesmo quando são pessoas de sua convivência pessoal. Apesar do modo que posiciona as relações a partir de lugares desproporcionais, sua narrativa paradoxalmente reivindica uma equivalência entre as ofensas que dirigia a pessoas não brancas e o bullying que sofria dos colegas:

Na verdade, eu sempre atacava da forma que me atacavam, tipo assim, não me vem nada na memória agora, mas se me chamassem de branco alguma coisa, eu já chamaria, na

parte do racismo também, a pessoa de preta ou alguma coisa do tipo, entendeu? Sempre tentaria inverter pra ofender a pessoa também.

Sendo uma pessoa que convive com pessoas negras e que tem o irmão negro, o que fez Bruno ignorar a dissimetria entre os grupos e, portanto, o reconhecimento de que há uma experiência diferente daquela da branquitude? Sabemos que não é o fato de termos pessoas não brancas na família ou amizades inter-raciais/diversas que nos isenta de comportamentos racistas, portanto, se mostra fundamental refletir sobre a convivência e o lugar da alteridade na branquitude. Para promover essa aproximação, uma das possibilidades é atualizar e presentificar a experiência, o que leva a entrevistadora a explorar como se configuram suas relações com pessoas não brancas em sua vida atual:

[Hoje em dia é] bem tranquilo, na verdade. Da minha parte eu não tive nenhum preconceito, tanto é que tenho parentes que são negros. Da minha parte, tranquilo, da parte dos meus parentes, também tranquilo, de certa forma, e hoje em dia, por eu ter uma certa maturidade e ser uma pessoa um tanto quanto séria, não dou aquela brecha pra brincar ou pra sofrer bullying. Foram armaduras que eu mesmo construí com a experiência que eu já passei, entendeu? Então, hoje em dia, ser uma pessoa séria, entender que existem vários gêneros, você não é obrigado [a] concordar, mas, você talvez respeitar... diferente cor, etnia, tudo, raça, enfim.

Nesse trecho, percebe-se que Bruno usa o fato de fazer parte de uma família inter-racial como forma de se isentar de qualquer preconceito contra pessoas negras, como se a relação íntima ou cotidiana com elas o singularizasse diante da branquitude. O convívio com a diferença é de fato relevante e necessário para a alteridade radical do outro se abrir como sentido para alguém. Entretanto, toda relação se situa tensionada por um horizonte histórico que também se coloca em jogo nas relações particulares, tornando muito difícil avaliar uma situação levando-se em conta apenas aspectos singulares. Ao longo da narrativa, não surge qualquer questionamento sobre a singularidade de seus familiares negros ou de como experimentariam essa relação com ele, nem qualquer sinal de deslocamento de si para a compreensão de experiências distintas. Apesar de tentar qualificar sua relação com pessoas não brancas como tranquila, acrescenta a expressão “*de certa forma*”, abrindo uma brecha no sentido que aponta para como seus parentes, em particular, vivem essa experiência. Marcadamente ambígua, sua narrativa denota que para seus parentes negros não é sempre tranquilamente que as relações

acontecem. Aqui, embora haja um possível reconhecimento de que o lugar desse outro não é confortável - ou tranquilo - como o seu, ele não é suficiente para que Bruno se desloque para esse lugar.

Para justificar e explicar a tranquilidade que teria alcançado nas relações que vive na idade adulta, Bruno assevera que se considera mais sério hoje do que foi na adolescência. Afirma que criou armaduras para lidar com os conflitos vividos em função do preconceito sofrido no passado, não dando espaço para brincadeiras que possam ser ofensivas. No entanto, nos perguntamos se é possível haver uma relação tranquila com as pessoas para as quais você criou uma armadura para se defender. Ao afirmar que criou armaduras para lidar com conflitos vividos no contexto da experiência de “racismo reverso”, relacionando essa experiência a um conflito que se apresenta com pessoas não brancas, o participante acaba colocando todo esse grupo em um mesmo lugar, não abordando a singularidade das pessoas negras com quem convive.

Além disso, destaca-se que nesse trecho, Bruno fazia referência ao contexto das relações de trabalho. Na vida adulta, como pessoa branca, ele tem a possibilidade de ocupar uma posição no trabalho privilegiada, onde sua raça seja apenas fundo, esteja “atrás” (Ahmed, 2007) e simplesmente não emergja como questão, diferentemente do que ocorre com pessoas negras, seja por serem excluídas das posições de poder ou por terem que se destacar mais do que uma pessoa branca para ocupar esses lugares (Bento, 2022). Como afirmou Fanon (1952/2020), o filósofo negro não é um filósofo, mas um filósofo negro. Um profissional branco, é apenas um profissional.

Relações familiares inter-raciais

Para compreender melhor como Bruno se orienta no seu mundo-vida e é atravessado pela estrutura da branquitude, é fundamental nos determos em alguns aspectos da relação inter-racial com seu irmão. Schucman (2019), em sua pesquisa sobre famílias inter-raciais, mostra como as conexões e os laços afetivos são atravessados pelo racismo estrutural e, por isso, são orientados por uma sociedade desigual e hierarquizada. Experiências afetivas são singulares em seus modos únicos de se manifestar, ao mesmo tempo que se engendram socialmente. As estruturas do racismo permeiam as escolhas de afeto e as relações entre os integrantes de uma família. O amor familiar também se expressa por meio de relações de poder em que o elemento raça organiza as relações, seja pela violência racista explícita, pela negação da negritude de algum integrante ou pelo enfrentamento do racismo e acolhimento dos familiares não brancos, a depender de como as relações se constituem singularmente em cada família particular.

Mais de uma vez ao longo da entrevista, Bruno se refere às pessoas negras como “morenas”, sendo essas, inclusive, as que ele entende cometer racismo reverso. Segundo o participante, ele e o irmão têm pais diferentes, e devido ao fato do pai de seu irmão ser negro, entende seu irmão como “moreno”, “mais escurinho” ou pessoa de “pele bem escura”. Schucman (2018) assevera que os termos “escurinho” e “moreninho” são denominações dadas aos negros que não permitem que sejam identificados nem como negros, nem como brancos. Trata-se de um modo de amenizar a identificação racial do familiar como negro, contribuindo para a manutenção de estereótipos negativos vinculados à negritude, sem o reconhecimento da necessidade de enfrentamento do racismo. É um tipo de expressão bastante frequente no Brasil, que inviabiliza os conflitos raciais, mantém o mito da democracia racial e os privilégios da branquitude, sem explicitá-los. No caso de Bruno, afirmar a diferença racial com seu irmão significa viver conflitos e dilemas a partir do olhar alheio, como em uma tentativa de fugir da objetificação que o olhar do outro nos submete: “*meu irmão é bem moreno, [de] pele bem escura. Eu sou branco, então, não dá pra falar que a gente é irmão porque [a] cor [é] diferente, [as] característica[s] [são] diferente[s], nem por primo a gente passa!*”. Mesmo a ciência refutando a raça como fenômeno biológico, o biologicismo ainda sustenta o imaginário racista e se mantém como um sentido da colonialidade em nosso horizonte histórico, tomado pela atitude natural como dado da natureza, colonizando as existências a tal ponto de interditar relações sexuais/amorosas entre pessoas de diferentes origens e criar situações de constrangimento, como se pessoas de diferentes grupos raciais não pudessem compartilhar laços familiares. Segundo Schucman (2019), “a mestiçagem era entendida como uma degeneração da raça branca (...) e até hoje em dia, o imaginário social representa os membros de uma família como fenotipicamente similares” (p. 106).

Ao refletir sobre como lida com o fato de ter os laços familiares compartilhados por ele e pelo irmão questionados, sua resposta nos oferece mais indícios sobre seu lugar de não negociação dos seus privilégios como branco, não demonstrando qualquer deslocamento de sua própria situação existencial, mesmo na relação familiar. A perspectiva singular de seu irmão e seu sofrimento também não aparecem na entrevista, a não ser indiretamente.

Em seu relato também não se evidenciou qualquer questionamento ou problematização sobre o modo objetivante pelo qual ele e seu irmão são vistos, mas apenas um incômodo pela sua diferença indicar aos outros uma farsa: “*Ah, era chato, parecia que eu tava fazendo uma farsa, mentindo, que eu não tenho um irmão, não sei...*”. Sustentado pela naturalização do elemento raça e dos conflitos inter-raciais que se mostram de modo persistente em sua narrativa, Bruno parece concordar que a diferença fenotípica e, principalmente, a diferença de cor,

indicaria que seus laços familiares são uma farsa. É um incômodo centrado nele. Seria uma oportunidade de empatizar com seu irmão, tomando em sua própria experiência a objetivação dada pelo olhar alheio, mas ele recusa esse lugar, se entregando ao sentido naturalizado das diferenças raciais: *“Ah, se você conhecesse meu irmão e eu falasse ‘a gente é irmão’... você não ia acreditar, entendeu? É normal!”*.

O ser-branco

Sobre ser branco, Bruno afirma que não gostaria de ter nascido branco: *“hoje, se eu pudesse escolher uma cor, eu escolheria sair numa cor mais escura”*. Intrigada, a entrevistadora pergunta: *“de outra raça?”*, e ele responde: *“Não... Talvez um pouquinho mais bronzeado... Não tenho nenhum preconceito com outra raça, mas talvez não combinasse com o meu perfil”*. Uma das questões que surgem diante dessa fala é: o que significa outra raça não combinar com seu perfil?

Aparentemente contraditório, o que vai se revelando é que Bruno não reconhece seu privilégio branco e até mesmo rejeita o lugar do não branco, fugindo da essencialização que ele mesmo sustenta. Embora afirme que gostaria de ter nascido de outra cor por ter sofrido preconceito devido a suas características, não está disposto a abrir mão do privilégio da branquitude, pois segundo ele, pertencer a outra raça não combinaria com o seu perfil. Vejamos como desenvolve o sentido sobre seu desejo de ter nascido de cor diferente: *“eu não gosto de ser branco não... (risos). Eu gostaria de pegar um bronze, uma corzinha a mais... A gente transparece muito a expressão, qualquer coisa fica vermelho. Eu sou uma pessoa muito transparente por conta de ser branco”*. Nessa fala, Bruno toma o elemento racial como essencializador ao afirmar que pessoas brancas são mais transparentes, como se fosse uma característica inerente à pele branca deixar transparecer mais os sentimentos. Ele se mantém preso à sua situação existencial, não alcançando o peso estrutural do racismo na experiência de pessoas negras e sua consequente restrição existencial, possibilidades essas abertas à branquitude. Trata-se do que se referiu Fanon (1952/2020) do branco preso em sua própria brancura.

Nessa entrevista, apesar de Bruno negar a experiência de privilégio como pessoa branca, ele reafirma e naturaliza a diferença e o conflito entre brancos e negros. Deste modo, vai nos dando indícios de seus privilégios a partir do relato sobre o modo como na vida adulta consegue transitar por espaços considerados sérios, tal como o trabalho, sem que sua raça branca seja tematizada, o que ele mesmo não consegue perceber. Para Freitas (2019), é na relação com o outro que consigo me compreender, me situar no mundo: *“é neste encontro com a alteridade,*

que se realizam as possibilidades de si mesmo, pois é o tu, ou o ‘outro eu’ que o delimita, que marca suas fronteiras com o mundo” (p. 105). Nesse sentido, podemos refletir que a negação do outro, o não ouvir ou observar o racismo sofrido pelas pessoas que convivem com ele, se articulam com a incapacidade de se perceber e, portanto, tematizar a si e à branquitude criticamente. Bento (2022), também nos mostra como a branquitude orienta narcisicamente seu olhar para outros grupos raciais a partir de si mesmos, negando e tentando apagar o que há de alteridade na existência alheia.

Conclusão

No presente trabalho, entendendo a branquitude como uma história inacabada, buscamos compreender como as pessoas brancas dão um sentido para esse fenômeno e como significam e abrem um campo de verdades que condicionam outras pessoas brancas a dar continuidade a tal estrutura que permeia violências e sustenta a desigualdade racial. Desse modo, a análise nos aproximou do sentido singular que o participante dá à branquitude, como é orientado a ela e como se engaja em sua manutenção. Pudemos perceber como a estrutura da branquitude não é facilmente tematizada por pessoas brancas, sustentando e condicionando uma experiência naturalizada sobre as relações sociais. Tal engendramento da branquitude, se mostra como fundo de nosso mundo circundante, espacializando, temporalizando, condicionando e orientando o mundo-vida de brancos e não brancos, assim como a experiência intersubjetiva entre os diferentes grupos, ou seja, como uma estrutura *quasi-transcendental*. A partir da entrevista analisada, observamos o modo como o participante se orienta diante da branquitude e singulariza sua experiência de ser branco negando a alteridade do outro, isto é, negando as diferenças entre sua situação e a situação de pessoas não brancas.

A partir desse artigo, pudemos compreender como o sentido de “racismo reverso” foi sendo construído na experiência de uma pessoa branca moradora em uma cidade do sul brasileiro. Entendemos que a maneira complexa pela qual o participante nomeia sua experiência por meio do conceito negacionista de racismo reverso, pode se relacionar com o contexto geral do racismo brasileiro, permeado pela concepção de que não há racismo no Brasil, sustentado pelo mito da democracia racial e pelo pouco acesso ao letramento racial.

Torna-se importante destacar que essa pesquisa não generaliza o sentido do “racismo reverso” para todas as pessoas brancas, mas mostra indícios de como a branquitude pode agir de modo a negar a alteridade de pessoas não brancas a partir de discursos negacionistas que trazem a ideia de que não existe racismo contra não brancos. Essa negação diz respeito a uma aproximação de sentidos e conceitos mantidos e sustentados pela ideia falaciosa de que as

condições são iguais a todos e todas, invisibilizando violências e mantendo privilégios da branquitude. Nota-se que a discussão deve, portanto, suplantar o plano individual e ser pensada coletivamente, pois é muito difícil de ser ressignificada sem que seja visibilizada.

Pudemos avaliar como o modo que a branquitude se estrutura no Brasil permite que, ao mesmo tempo, as pessoas considerem o racismo injusto e incorreto e ainda assim, se orientem de modo a perpetuá-lo. O fazem negando a alteridade na prática da vida cotidiana, por meio de comportamentos pouco reconhecidos como racistas, mantendo conflitos ao longo da vida com pessoas não brancas sem tematizá-los, ou mesmo reivindicando uma paridade ou equivalência de experiências entre pessoas brancas e não brancas, por meio de sentidos como o de racismo reverso. Expressões como “racismo reverso”, “não tenho preconceito, pois tenho parentes negros”, “não tenho nada contra, mas...” estão fundamentadas em uma forma de se orientar no mundo e nas relações que mantém no fundo do mundo-vida conflitos e privilégios, por meio de uma equiparação de situações existenciais não equivalentes que desumanizam e essencializam pessoas negras, indígenas ou asiáticas, subsumindo-as à imagem da branquitude. Nesse sentido, concordamos com Schucman (2018) que para haver uma relação genuína de reconhecimento da alteridade, torna-se fundamental conjuntamente reconhecer que o elemento raça permeia as nossas experiências vividas e que não é uma inerência aos sujeitos e sugerimos que sejam realizados outros estudos fenomenológicos para investigarem como a questão racial marca nossas experiências singulares e intersubjetivas, como estruturas *quasi-transcendentais*.

Para enfrentar a realidade do racismo tal como ele se mostra em nossa sociedade é preciso sustentar a ambiguidade de revelar o elemento raça como sentido instituído em nosso horizonte histórico, que regula e orienta nossas relações e mundo, para denunciar e nos engajarmos na erradicação de sua condição de restrição das existências e permitir uma relação mais livre com o mundo e a vida. É preciso, pois, acreditar e desacreditar na raça, de maneira aparentemente contraditória.

Referências

- Ahmed, S. (2006). Orientations: Toward a Queer Phenomenology. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 12(4), 543-574. Disponível em: <https://www.muse.jhu.edu/article/202832>
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Almeida, S. (2021). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.

- Bragagnolo, F. (2014). Atitude natural e a atitude fenomenológica: A relação existente entre as diferentes atitudes a partir do ato intuitivo. *Intuitio*, 7(2), 73–88. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2014.2.17312>
- Bento, M. A. S. (2014). Branqueamento e Branquitude no Brasil. Em M. A. S. B., & I. Carone (Org.) *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25–58). Rio de Janeiro: Vozes.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bockorni, B. R. S., & Gomes, A. F. (2021). A amostragem em *snowball* (bola de neve) em uma pesquisa qualitativa no campo da administração. *Revista de Ciências Empresariais da UNIPAR*, 22(1), 105-117. Disponível em: https://www.academia.edu/16320788/A_Amostragem_em_Bola_de_Neve_na_pesquisa_qualitativa_um_debate_em_aberto
- Damasceno, M. G., & Zanello, V. M. L. (2018). Saúde mental e racismo contra negros: Produção bibliográfica brasileira dos últimos quinze anos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38 (3), 450–464. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-37030003262017>
- Davis, D. (2020). The Phenomenological Method. Em G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon. *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 3-10). Northwestern: University Press.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora (Original publicado em 1952).
- Ferreira Jr, W. J. (2016). Notas introdutórias ao pensamento de Merleau-Ponty: o inacabamento da linguagem. *Limiar*, 2(4), 146–166. Disponível em: <https://doi.org/10.34024/limiar.2015.v2.9261>
- Ferreira, E. C. (2021). Geleia Geral – Fenomenologia do Mundo da Vida Latino-Americano. *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, 31(1), 165–179. <https://doi.org/10.18224/frag.v31i1.8650>
- Ferreira, V. M. R. (2008). *Tecendo uma cidade modelar: Relações entre currículo, educação escolar e projeto da cidade de Curitiba na década de 1990* [Tese de doutorado não publicada]. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Freitas, J. L. (2009). Reflexões sobre a relação psicoterapêutica: diálogos com Merleau-Ponty. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, XV(2), 103–107. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200005

- Freitas, J. L. (2022). Contribuições do pensamento de Simone de Beauvoir para a Psicologia. In: F. F. S. Melo & G. A. O. Santos. (Org.). *Psicologia Fenomenológica e Existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação* (pp. 64-78). Santana de Parnaíba: Manole.
- Freitas, J. L. (No Prelo). A Fenomenologia Crítica como Epistemologia para uma Escuta Localizada em Psicologia. *A Escuta Clínica em Diversos Espaços – Diálogos Inter e Transdisciplinares*. IFEN
- Gabriel, N. L. (2019). *A concepção de liberdade na biografia e na obra Pele Negra, Máscaras Brancas de Frantz Fanon* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Maringá.
- Giorgi, A., & Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: O fim de século.
- Guenther, L. (2020). Critical Phenomenology. In G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon. *50 concepts for a critical phenomenology* (pp.11-16). Northwestern: University Press.
- Husserl, E. (1999). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. Amsterdam: Kluwer Academic Publishers. (Original publicado em 1931).
- IBGE (2019) [Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil]. n.41, *Estudos e Pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica, Brasil*. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas_raciais/PCERP2008.pdf
- Karera, A. (2020). The Racial Epidermal Schema. In G. Weiss, A. V. Murphy, & G. Salamon. (2020). *50 concepts for a critical phenomenology* (pp. 289-293). Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *Visível e Invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva. (Original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (1991). *Signos*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (2012) *La intuición. La Pasividad: Notas de cursos en Collège de France (1954-1955)*. Barcelona: Anthropos. (Original publicado em 2003).
- Merleau-Ponty, M. (2018) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- Santos, G. A. O. (2017). Psicologia fenomenológico-existencial e pensamento decolonial: um diálogo necessário. *Revista do NUFEN*, 9(3), 93-109. <https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol09.n03artigo16>
- Santos, H. P. (2021). Raça, racismo e clínica fenomenológico-existencial: elementos para a decolonização da atenção clínica. *Revista do NUFEN*, 13(3), 75-89.

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912021000300008&lng=pt&tlng=pt.

Sartre, J. P. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Vozes. (Original publicado em 1943).

Schucman, L. V. (2018). *Famílias inter-raciais: Tensões entre cor e amor*. Salvador: Edufba.

Schucman, L. V. (2020). *Entre o branco, o branquíssimo e o encardido: Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Veneta.

Silva, P. E. (2017). O conceito de branquitude: Reflexões para o campo de estudo. Em T. M. P. Muller, & P. Cardoso (Orgs.) *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil* (pp. 19-32). Curitiba: Appris.

Trzan, A., & Mattar, C. (Orgs.) (2024). *Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais: Interseções* (v.1). Via Verita.

Ventura, M. M. (2007). O estudo de caso como modalidade de pesquisa. *SOCERJ*, 20(5), 283–386. Disponível em: http://sociedades.cardiol.br/socerj/revista/2007_05/a2007_v20_n05_art10.pdf

Weiss, G., Murphy, A., & Salamon, G. (2020). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press.

Carolina dos Santos Garbelotti – Universidade Federal do Paraná
Rua Moyses Leme da Silva, 2-38.
Bauru – SP – CEP: 17017-335
E-mail: carolsgarbelotti@gmail.com

Joanneliese de Lucas Freitas – Universidade Federal do Paraná
Praça Santos Andrade, 50, sala 215, Ala Alfredo Buffren, Centro
Curitiba – PR - CEP: 80060-240
E-mail: joanneliese@gmail.com

Recebido em: 17/04/2023
Primeira decisão editorial em: 24/03/2024
Aceito em: 08/04/2024