

Recebido:	31/03/2022
Publicado:	12/12/2022

BRANQUITUDE COMO TECNOLOGIA DA SAÚDE HEGEMÔNICA

Gabriela Feliciano Canhadasⁱ  0000-0003-1264-878X

Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP

Beatriz Borges Brambillaⁱⁱ  0000-0001-9157-8593

Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP

Luis Eduardo França Jardimⁱⁱⁱ  0000-0002-1022-0002

Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP

RESUMO: Um ensaio, um giro do gesto de cuidar, um devir antirracista da saúde. Retratamos aqui uma busca por compreender e produzir formas de cuidado e de saúde, que seguem em disputa de forma global, desde o início da modernidade. Partimos da lógica biomédica instrumental perspectiva ao debate sobre as formas de atualização da colonialidade no processo de cuidado, imbricando-se nas estruturas de exploração-dominação-opressão, em especial a raça, como problema central da humanidade e invenção da modernidade, desdobrada nas expressões da desigualdade e do

racismo. Considerando a complexidade dessas questões, este trabalho não tem intuito de reproduzir a lógica hegemônica, mas de produzir novas perguntas e incômodos. Assim com características ensaísticas, ele está atravessado pelo pensamento decolonial, os fundamentos filosóficos e epistemológicos da fenomenologia numa perspectiva crítica, e as discussões sobre racismo e branquitude, refletindo sobre a normatização da branquitude como fenômeno que sustenta as tecnologias de produção de saúde hegemônicas.

PALAVRAS-CHAVE: Branquitude. Decolonial. Agentes de saúde.

WHITENESS AS TECHNOLOGY OF HEGEMONIC HEALTH

ABSTRACT: An essay, a turn in the act of taking care, a becoming antiracist in health. It's picture in this paper a way to understand and produce different ways of care and health that continue to be in dispute globally, since the beginning of modernity. From the instrumental biomedic logical perspective to debate about the ways of update coloniality in the process of caring, overlapping in the exploration-domination-oppression structures, especially race as the central problem of humanity and invention of modernity

unfolded in expressions of inequality and racism. Considering the complexity of these questions, this paper doesn't intend to reproduce the hegemonic logic, but to produce new questions and discomforts. With essays characters, it's crossed by the decolonial thought, philosophical foundations of phenomenology in a critical perspective, and the discussions about racism and whiteness, reflecting about the normalization of whiteness as a phenomenon that sustain hegemonic health technologies.

KEYWORDS: Whiteness. Decolonial. Health agent.

1 Introdução

Os modos de produção de saúde e cuidado vêm há séculos em disputa. Pataxós, Guaranis, Huni Kuins, benzedeiras, povos quilombolas e de terreiro curam a partir de rezas, cantos, ervas, sonhos, alimentação, ebós, ingestão de ayahuasca e outras tantas tecnologias. De outro lado, o povo da mercadoria, como nos chama Davi Kopenawa, cuidam por meio de vacinas, injeções, psicoterapias, entubações, CIDs, exames laboratoriais, etc. Nessa disputa há um esvaziamento do próprio sujeito em relação a si e ao próprio processo de cuidado - de produção de saúde. Constrói-se, assim, uma referência de que quem sabe sobre a saúde de alguém é um profissional, específico, com titulações, pré-requisitos, formações e pedagogias distintas para se tornar cuidador/agente de saúde, desta forma, perguntamos quem são essas pessoas que cuidam? No processo de cuidado qual o lugar da identidade racial das pessoas? A racialização dos corpos (cuidador e pessoa cuidada) importam? Como se dá às relações de poder neste contexto? Diante destas questões, há uma distância intransponível entre esses modos de fazer cuidado não só pela sua dimensão técnica, mas, pelo abismo ético-epistêmico entre esses modos de produzir cuidado.

Nessa história, que não se inicia em nosso tempo. As atualizações reproduzem o terror das invasões de sistemas alheios, que exterminaram dos povos originários seus modos de produção de saúde, sendo questionados, desqualificados e desvalorizados desde a invasão das suas terras aos dias de hoje. Nessa toada, este ensaio nasce do incômodo da atualização da colonialidade na desqualificação e desorganização de modos de vida não-branco no processo de saúde por meio da invisibilização da branquitude no processo de normatização da produção de saúde e cuidado.

Por isso, compreender o embasamento ético-epistêmico desses modos é puxar o primeiro fio de um grande êmbolo de novelos de lã que desfiguram a compreensão das estruturas de opressão. Nesse sentido, a pedagogia freiriana, como alfabetização do mundo, é a agulha afiada no desfiar desses fundamentos éticos-epistêmicos para tecer e retecer outras possibilidades. Desamarrar o nó passa por localizar os modos de atualização da colonialidade, em especial da raça, pensando que o colonialismo é o primeiro tempo de inauguração de uma forma de se relacionar com os colonizados, mas que vai entrando em novas etapas de naturalização e sofisticação da redistribuição e concentração dos recursos globais para Europa. Paulo Freire (2017) nos aponta que projeto da educação emancipadora tem a ver com produzir conscientização sobre si, o outro e o mundo. É nesse sentido que compreender as formas de viver dos diferentes agentes do processo de cuidado, marcados por determinantes sociais como

raça, mas que tem cruzo com idade, gênero, classe, deficiência, origem, território, religião, entre outras, se faz necessário. Falamos, portanto, da lógica da identidade, que produzida social e historicamente, também se faz pelos processos de cuidado, estruturante das relações, significações e vivências de todos os sujeitos envolvidos neste processo de cuidado. Mais que isso, a fim de produzir avanços, se faz caminho localizar os fundamentos epistemológicos que sustentam o racismo, enquanto também produção social, reconhecendo a colonização como sua expressão por excelência e originária, ou seja, exigindo compreender as configurações que produziram tais fenômenos.

Nos últimos séculos, tanto a ciência quanto a filosofia se debruçaram no estudo em relação ao ente, compreendido sucintamente numa perspectiva fenomenológica, como “tudo daquilo que discorremos”, ou ainda “também o que somos e como somos nós mesmo” (HEIDEGGER, 2014). No entanto, formas de produção de conhecimento hegemônicas, orientadas por uma perspectiva universalista, a partir da dedução e generalização de seu principal método – o cartesiano - ocultaram as contradições da própria existência concreta do ser. Assim, ao conceber o ser genérico e anônimo, esta produção científica acaba por colaborar e sustentar a difusão de lógicas e concepções seletivas, naturalizando processos de hierarquização de sujeitos. Em outras palavras, essa epistemologia revela a ética da naturalização e normatização do racismo.

A fenomenologia se propõe a estudar sobre os fenômenos, compreendendo que há uma necessidade de desvelamento do mundo. Para Heidegger (2014), se faz necessário o reconhecimento de uma diferença ontológica entre ser e ente, a qual o pensamento cartesiano não reconheceu. Para ele, a confusão entre ente e ser fez com que a discussão da filosofia tomasse rumo de discernir sujeito e objeto, produzindo conceitos como objetividade e subjetividade, base da ciência moderna da Europa.

Heidegger em *Ser e Tempo* (2014) ao defender esta separação, repensar “o ser como o perguntando exige uma maneira-de-se-mostrar que lhe seja própria e que difira essencialmente da descoberta do ente. ” (HEIDEGGER, 2014). Cunha o termo *Dasein* como este ente privilegiado que tem a possibilidade de reconhecer a si e pensar sobre sua existência. Isso possibilita não só a superação do paradigma sujeito-objeto, unívoco no reconhecimento da ciência europeia moderna até então, mas também orientar o diálogo a partir da compreensão e interpretação do sentido da existência. *Dasein* não é um outro nome para ser humano, mas, o ser-aí, iluminando a condição da existência que se revela a partir e no mundo.

Dasein é estruturado pelo existencial do compreender e pela abertura projetiva, ele acolhe a manifestação do ser e compreende ser como sentido que determina o modo de ser do

ente, ou seja, ele existe na circularidade hermenêutica e experimenta a diferença ontológica. Isto quer dizer que enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é, essencialmente, sua abertura. Isso demanda e constitui uma outra epistemologia.

A fenomenologia heideggeriana baseia-se então, em “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2014), mas isso não significa pensar que os fenômenos se dão compreensíveis de pronto. Se faz necessária a fenomenologia para que se acesse a condição de ser-encoberto dos fenômenos. O autor explicita, então, que há formas de se um fenômeno estar encoberto, seja porque ainda não foi conhecido, seja porque está de volta ao encobrimento. Esta última nos é particularmente importante, pois ignorado por Heidegger, algo se dá que faz com que o fenômeno que antes podia se mostrar a partir de si, já não pode mais, há uma impossibilidade dos fenômenos de se revelarem a partir de si. Nesse sentido, é fundamental perguntarmos quais são esses fenômenos, ou ainda de forma paradoxal, como se dão esses fenômenos de recobrimento ou encobrimento dos fenômenos, quais mecanismos estão envolvidos, e como se livrar deles?

2 Desenvolvimento: Desfenomenalização^{iv} dos fenômenos

Os pensamentos decoloniais estão imbricados, justamente, nas existências que estão atravessadas pelas tentativas de serem encobertas, soterradas, apagadas. Diferentes autores e epistemologias vinculadas pelo chamado Pensamento Decolonial vão denunciar a colonialidade como co-constitutiva da modernidade, que se faz pela desfenomenalização de fenômenos. Em outras palavras, este modo de organizar a existência chamado colonialidade não se encerrou no colonialismo, este foi um primeiro tempo.

2.1 Fenômenos soterrados e os pensamentos decoloniais

Maldonado-Torres (2007), Anibal Quijano (2007), Walter D. Mignolo (2007) entre outros discutem em torno dos efeitos estruturais e atuais da constituição da modernidade que acontece somente a partir, e concomitante, à instalação do colonialismo, fenômeno que acarretara uma redistribuição global de recursos materiais e simbólicos a partir do século XV. A esse processo de desnaturalização dos acontecimentos da Modernidade-Colonialidade, bem como as formas de resistência e re-existência, esse conjunto de autores chamam de Giro decolonial. Assim, partem do reconhecimento da co-constituição da modernidade-colonialidade como categoria

analítica para localizarem a tentativa de des-localização e naturalização da invenção “sociedade ocidental” como projeto de existência universal e unívoco.

A fim de localizar o marco estruturante ético-filosófico, Maldonado-Torres (2007) retoma o pensamento racional-cartesiano vigente na Europa Ocidental, e destaca três ações: (a) a conversão da natureza e dos corpos em objetos; (b) concepção da ideia de produção de conhecimento apartada da subjetividade, sendo ela o método adequado e unívoco; e (c) deslocamento do racismo e a misantropia ao nível filosófico e estruturante à ciência questionando a condição humana dos colonizados.

As duas primeiras ações elaboradas a partir da divisão entre *res cogitans* (pensante) e *res extensa* (material), presente no pensamento cartesiano, instituiu e viabilizou três desdobramentos importantes: (a) a obstinação sistematizada em método de dividir, classificar, hierarquizar dos *res cogitans* sobre os *res extensas*, e portanto, (b) éticas diferentes que se faz a um e a outro, sendo no caso do material aquilo que serve à produção de bens utilizáveis às necessidades do primeiro. Juntas, elas orientam o método e os postulados éticos-filosóficos que sustentam a racionalidade como prática indispensável para se fazer ciência, que vão produzir a compreensão de um homem que é corpo biológico, deslocado do mundo, e deve atender a padrões normativos de expressões e comportamentos. Isso não só fundamenta as técnicas da produção cuidado dos exames laboratoriais, CIDs, entre outros, mas a partir disso é possível compreender a exploração desenfreada e antropocêntrica como marco das relações dos seres com a natureza.

O terceiro desdobramento (c) é a criação do Outro pelo homem europeu ocidental e, portanto, qual referência ética deve amparar a relação. Maldonado-Torres (2007) explicita a construção do Outro forjada no pensamento cartesiano quando Descartes aponta a racionalidade como qualificador de ser, isto é, a noção de “penso, logo existo” traz de forma oculta o “não penso” (ou não penso adequadamente) e logo o “não existo” (ou tenho uma existência inferior, e isso pode me fazer descartável). Isso colocou tudo aquilo que estava além do horizonte europeu da época como pertencente ao pré-político, pré-história, pré-humanidade, comumente nomeado de “primitivo”, cuja identificação se produziu a partir da racialização dos povos. Portanto, a colonialidade se dá a partir da codificação da diferença pelos colonizadores como produtora de uma hierarquia de modos de existência que invocam éticas diferentes a partir da raça. A colonialidade se dá na desfenomenalização dos fenômenos, em outras palavras, pela impossibilidade de ver a partir de si mesmo.

O pensamento cartesiano-racional, então, deslocou o racismo à epistemologia. Inaugurou um novo tempo no processo de colonialidade que suspende a ética e a

responsabilidade dos europeus a partir de uma separação de objeto e sujeito, corpo e mente, o que viabiliza o universalismo. Todos esses fenômenos, acarretam efeitos importantes até os dias de hoje, para a vida das colônias na América, que segundo esses estudiosos se desdobram na: (a) colonialidade do poder: inter-relação de formas modernas de exploração e dominação; (b) colonialidade do saber, como lógica de produção epistemológica e produção de conhecimento reproduzidas de forma colonialistas vinculada a linguagem; e (c) colonialidade do ser: experiência vivenciada na colonização e no impacto da linguagem. Essas três instâncias estão, intrinsecamente, relacionadas e constituem um modo de estar no mundo que naturaliza a exploração, o extermínio e a tortura como formas de lidar com populações inteiras que vão estar em toda história do mundo, e especialmente, nas colônias.

Os pensadores do Giro Decolonial, embora reconheçam a radicalidade da fenomenologia heideggeriana no questionamento sobre ser, ressaltam a cumplicidade do pensamento heideggeriano com a ética-epistêmica da ciência europeia ocidental de se fazer universal. Maldonado-Torres (2007) destaca que Heidegger perpetua uma epistemologia e cosmovisão alheio ao Outro, especialmente ao Colonizado, quando não transgride a colonialidade do saber, enlaçada sobre a colonialidade do ser. Isto é, o fenomenólogo ainda compactua com a diferença ontológica hierarquizada, o *Dasein* e os demais entes. Segue intacta a conversão da desqualificação epistêmica para uma negação ontológica, terreno no qual se inscreve o pensamento cartesiano. Heidegger propõe da mesma forma uma universalidade do seu entendimento de *Dasein*.

Maldonado-Torres (2007) em diálogo com Levinas dirá que na obra heideggeriana, a ontologia como primazia, daria prioridade a autenticidade frente a alteridade, colocando o movimento transontológico e de responsabilidade radical como secundário. É por isso, que o *Dasein* surge do comprometimento com a ética e justiça dessa relação transontológica, enquanto o Condenado emerge da traição desta, não somente social, mas principalmente, ontológica. O autor indica raça, classe, sexualidade e gênero como as quatro formas de mediação para o altericídio - transgressão da primazia da relação eu-Outro. Desta forma, é possível pensarmos que a colonialidade-modernidade-racionalidade atua pelo encobrimento ou a desfenomenalização dos fenômenos à medida que a raça, classe, gênero e outras categorias que tomam o lugar de mostrar algo que é aparência, ao invés do fenômeno que se mostra por si, a partir do *Dasein*. Outro ponto fundamental a ser elucidado aqui é a morte como importante existenciário na fenomenologia heideggeriana. A morte da qual Heidegger fala, se dá de uma forma na Europa Ocidental para as classes médias, diferente daquelas que vivenciavam sujeitos racializados e condenados à sua condição de colonizados. Isso é importante a medida que

destacamos que Heidegger trata a condição de ser-para-morte de forma universal, isto é, seus postulados se embasam em um ser que parece abstrato e genérico, mas corresponde a um mundo em que a morte não é a política, ainda que Heidegger estivesse rodeado e defendendo a morte do holocausto judeu.

Na realidade dos colonizados, Maldonado-Torres (2007), a partir de Du Bois e Fanon, fala da morte como um fenômeno ordinário na colônia e com os corpos racializados, o que inauguraria uma subontologia. Esta resulta da naturalização da não-ética da guerra, da violação e assassinato desses corpos, cotidianamente. Achille Mbembe (2018), importante filósofo contemporâneo, cunha o termo necropolítica para dizer deste fenômeno da naturalização e legitimação do exercício de ditar quem vive e quem deve morrer, transformando regiões do planeta em “mundos de morte”, onde humanidades são “mortos-vivos”. Uma política de distribuição da morte. Pensando em Heidegger, não se pode dizer que é um “ser-aí, mas um “não-ser-aí”, o encobrimento de sua humanidade, o condenado da terra, fanoniano.

Marielle Franco, importante cientista social, ativista e vereadora do Rio de Janeiro, assassinada em 2018 por milícias, em sua tese UPP - A redução da favela em três letras (2018) aponta a presença da morte e da violência que produz o que Mbembe chama de “mortos-vivos” como condição ordinária e cotidiana nas favelas do Rio de Janeiro por uma ideologia de paz, que vai em guerra sem fim. Há muitas formas de morrer no Brasil. Em certa medida, uma boa parte de acadêmicos, elites e a própria classe-média não se distanciam de Heidegger por seguirem apesar de um Holocausto em curso, aliadas ou alienadas.

Ou seja, essa epistemologia, ao não confrontar a naturalização da violação dos corpos e da não-ética da guerra, acaba por perpetuar a colonialidade do ser, agora mais evidente, como uma dinâmica de apagamento dos rastros a partir de um projeto de conversão sistêmica de amos e escravos. O altericídio, legitimado pelo positivismo e ignorado pelo pensamento heideggeriano, acaba por não confrontar o processo da modernidade-colonialidade, que na contemporaneidade ganha o neoliberalismo como força, que é a própria traição sistemática da relação eu-Outro. Maldonado-Torres afirma que “La guerra es el opuesto de la relación anárquica de absoluta responsabilidad por el Otro, que da nacimiento a la subjetividad humana” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 155).

A contribuição e genialidade de Martin Heidegger é inquestionável para a realidade europeia, mas é significativamente insuficiente para pensar os problemas da realidade e contemporaneidade da vida na colônia. O que acontece com a academia, as instituições e os agentes de saúde brasileiros/brasileiras que tentam compreender o sofrimento e produzir saúde

a partir dessa racionalidade? Quais pactos estão envolvidos na continuidade de uma epistemologia que desfenomenologiza milhares de existências?

2.2 Pactos

Luiz Rufino, pedagogo e escritor em sua obra *Pedagogia da Encruzilhada* (2019), defende uma pedagogia centrada em outras cosmo sensibilidades e traz Exu como princípio ético, ontológico, político que traz dinamismo a vida. Isto é, de acordo com a cosmogonia iorubá, Exu é o princípio que garante movimento inacabado, se orienta para engolir tudo e devolvê-lo transformado, é aquele que vigila quem desordena mas é desorganizador de tudo que se pressupõe acabado e encerrado como unívoco. O pedagogo chama atenção para um despacho que reabra os caminhos que estão fechados. É nesse sentido que aponto se faz necessário chamar por movimentos exusáticos, em busca de linhas de fuga. Há um mito iorubá que conta que Enugbarijó, uma das faces de Exu, como a boca que tudo engole e vomita transformado. Para pensar o que há que ser engolido é fundamental contextualizar como a colonialidade se dá na realidade brasileira. Entre outras possibilidades, no mito da democracia racial, que narra um mito, no sentido profano, produzido culturalmente e institucionalmente, que conta que a miscigenação no Brasil não só foi pacífica, mas que o racismo, o genocídio, o altericídio e epistemocídio estão resolvidos porque somos hoje todos brasileiros. Esta narrativa além de desresponsabilizar importantes personagens da história, do ponto de vista social e psicológico se orienta para uma impossibilidade de sustentar as diferenças. Malomalo (2017) nos lembra "temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza." (SANTOS, 2019 *apud* MALOMALO, 2017, p. 18).

O mito da democracia racial nos impede sistematicamente de lidar com o racismo estrutural que segue não só reproduzindo, mas se atualizando. Há uma produção massiva da literatura, cinema, televisão e do conteúdo da educação que dá como encerrada essa questão, colocando o conflito como algo resolvido, e o assunto do racismo como um problema do passado, no melhor dos casos, com consequências no presente. Há uma compreensão de que o racismo não opera mais, enquanto produção, apenas como uma consequência de séculos. Nesse sentido, nós brancos e brancas e branques, tomados pela falácia desse mito, pressupomos que chegamos desracializados, com posturas não-racistas por definição. Nós percebemos desincorporados - embora estejamos em corpo branco - não-racializados, em uma compreensão

de que o racismo é centralmente uma questão que pessoas racializadas - negras e indígenas no Brasil - precisam resolver.

Lourenço Cardoso, importante intelectual em sua obra *Branquitudes* (2017) aponta a esta disponibilidade de certa parte das humanidades brancas a estarem importadas com o racismo, mas centralmente colocadas para colocar o Outro-racializado para ser cuidado, e não a si. O racismo, não só mas principalmente do ponto de vista das produções de subjetividade é uma questão da branquitude-eurocentrada. Não há racismo sem branquitude. Há formas de se perceber, de se afetar e ser afetado que circulam pela branquitude como moral universal.

Grada Kilomba na obra de arte *Desobediências Poéticas* exposta, entre outros lugares do mundo, na Pinacoteca de São Paulo em 2019 discute a partir do mito grego de Narcísio e da ninfa Eco. Em alusão a estes, Kilomba (2019) evidencia as formas de se relacionar, afetar da branquitude. Ela traz

Narcísio tornou-se uma metáfora para alguém que se vê a si e o seu próprio corpo, como os objetos de amor.

Narcisismo, narcisismo é o amor direcionado à imagem de si próprio; a excessiva admiração pela própria aparência; e a incapacidade de amar ou reconhecer outros, como objetos de amor.

Narcisista, narcisista é esta sociedade branca patriarcal na qual todos vivemos, que é fixada em si própria e na reprodução da sua própria imagem, tornando todos os outros invisíveis.

Eu, eu estou rodeadas de imagens, que não espelham meu corpo. Imagens de corpos brancos, com sorrisos perfeitos, sempre a olharem-se a si próprios, e a reproduzirem sua imagem como o objeto ideal de amor.

Eu entro em bibliotecas em teatros, cinemas, museus, galerias e universidades, ~~para homenagear o trabalho de artistas brancos.~~ apenas para me encontrar rodeada das reflectidas imagens da branquitude.

~~Tudo ao meu redor, é a imagem da branquitude.~~

Sempre a olharem para si próprios e a reproduzirem-se a si próprios como o objecto ideal de amor. Como Fanon escreveu: “Tanta brancura, que me queima...” (Murmúrio/sussuro)

Uma ruptura. Uma ruptura entre a realidade e a imagem.

É uma ruptura óptica, pois as imagens que eu vejo, não refletem a sociedade que eu vivo.

E é uma ruptura política pois a sociedade em que eu vivo não é refletida nas imagens que eu vejo.

É uma ruptura entre objeto e a imagem.

Um profundo narcisismo, que parece reduzir o mundo à imagem reflectida da branquitude.

[...] (Eu vivo) Num “cubo branco” que se apresenta ausente de cor e de significado. Mas, branco, não é a ausência de cor, mas a acumulação de todas as cores. É a acumulação de todas as cores possíveis. De facto, negro ~~preto~~ é a ausência de cor.

Uma metáfora interessante, não é? A negritude é sempre vista, mas é ausente. A branquitude nunca se vê, mas está sempre presente.

Presente em todo o lado.

[...] Não ter que saber, é um privilégio que nem todos nós temos (KILOMBA, 2019).

Kilomba denuncia a urgência de convocar essa inversão de ver a branquitude que está sempre presente. Para além disso, o que é isso que encobre a branquitude que se faz sempre presente?

Cida Bento (2014), importante psicóloga social brasileira, desvelará isso no chamado pacto narcísico, como um fenómeno de silenciamento das pessoas brancas no Brasil diante do lugar assaltado em que existem, retirando-as do lugar que compõe nas desigualdades materiais, simbólicas, existenciais, espirituais produzidas a partir do racismo. Portanto, se faz necessário desvelar a invenção do branco, sua intencionalidade, suas atualizações na contemporaneidade, bem como sua forma de organização de mundo como uma das cabeças produzidas a partir da colonialidade-modernidade. A invenção do branco é tão inventiva e co-constitutiva da invenção dos não-brancos, mas da mesma forma, atravessada por um processo de naturalização que encobre seu carácter criativo, social e histórico. Um complexo mecanismo de jogo de luzes, constituído a partir da colonialidade-modernidade, sistematicamente, ilumina alguns aspectos no branco, que são invisibilizados nos não-brancos; e ao mesmo tempo se dá a invisibilização de outros elementos nos brancos e a visibilização nos não-brancos. A escolha de quais elementos serão visibilizados e invisibilizados nos brancos e não-brancos delineia, assim como em outras raças, os contornos de humanidade do branco e da animalidade do negro e do indígena. A partir de uma humanidade deificada, o branco, construído a partir de si no seu ideal civilizatório, entende que sua relação com o biológico e com a natureza foi superada. O branco significa, então, aquele distinto da natureza, do animal, é o humano em sua pureza; o branco é aquele que tem a individualidade preservada.

O Branco, assim como o Negro, está envolvido no mesmo processo de invenção da raça, e por isso demandam alto investimento que, segundo Mbembe (2018b), no caso dos brancos/brancas/branques foi mediado por três elementos: (a) as disseminações por dispositivos

culturais, institucionais e teológicos; (b) o desejo e fascínio por uma constelação de objetos que marcam sua condição; e, por último, (c) a universalização de sua existência como forma de estar-no-mundo. Nessa fabulação das pessoas, a branquitude como refere Priscila Silva (2017) opera como mecanismo de apropriação simbólica herdada do colonialismo, que garante vantagens estruturais na sociedade, mas de maneira não-marcada, enredada em um autocegamento de sua herança e produção no mundo.

Maria Aparecida da Silva Bento e Iray Carone (2014), em *Psicologia Social do Racismo*, se debruçam sobre a branquitude e os processos de embranquecimento no Brasil a fim de radicalizar a compreensão desses processos para colocar luz sobre nós, brancos, como produtores e mantenedores das categorias negro e branco também na atualidade e, portanto, dessa estrutura de distribuição de recursos e afetos racializada. Mais que isso, Bento (2014) é cirúrgica ao anunciar que compreender a categoria negro, que é construída pelo branco-europeu, revela mais sobre a própria dimensão psicológica projetiva deste do que do negro. Cardoso (2020) faz referência a um modo de pensar da razão dual racial, em que negro e branco são polarizados, e como isso tem servido a uma produção científica centrada no negro, o que decorre em “o ato de produzir teoria racial significa invisibilizar o branco e pensar somente a respeito do negro de forma geral.” (CARDOSO, 2020, p. 76).

Assim, se perpetua a ideia de que o racismo é uma questão dos negros ou outros não-brancos, onde o branco nada tem a ver com isso. Se aponta a desvantagem do Outro, mas se encobre privilégio do branco, aliada a noção da meritocracia e democracia racial brasileira. Evidentemente, os efeitos sobre esses simulacros são diametralmente opostos, mas nem por isso menos fantasiosos ou adoecidos. Cardoso (2020) aponta que o caminho para emancipação desses grupos se dá por meios diferentes, “o caminho para emancipação do branco e do negro é diferente. O branco e o negro para se tornarem pessoas, compete á tarefa de se livrar das amarras mentais fruto do colonialismo. Refiro-me ao colonialismo mental que persiste na ideia de branco e na ideia de negro, na branquitude e na negritude.” (CARDOSO, 2020, p. 96-97). O intelectual aponta que se desvencilhar da raça enquanto negro tem a ver como reafirma sua humanidade, falar, reconstruir os conceitos que tem de si, bem como de sua pertença cultural. Já a desvinculação do branco, retomar sua humanidade, tem a ver com a “recusa de seus privilégios e a ideia de superioridade. [...] O branco ao olhar para si, ao olhar para sua branquitude, pode agir de forma semelhante ao negro. Ele pode reconstruir sua identidade racial tornando-a não racista.” (CARDOSO, 2020, p. 119)

Não é possível dar conta das questões da desigualdade social, assim como de todo genocídio dos não-brancos, sem escancarar a incapacidade do branco de olhar para seu grupo.

Isto é, encarar toda deformidade ética e moral da existência daquele que decidiu e escravizou, marcas da branquitude, na sua incapacidade de olhar só a imagem de si e então, contornado grupo que se dispõe, excessivamente, a falar do Outro. O racismo, segundo Mbembe (2018b) está envolvido nesse naturalizado distúrbio psíquico em que todo conteúdo recalcado segue voltando para “reviver o corpo imolado, sepultado e apartado dos laços, rituais, símbolos e instituições” (MBEMBE, 2018b, p.72). É indispensável reconhecermos que na sociedade brasileira, de maneira geral, somos analfabetos racialmente. Existimos a partir de um pacto narcísico de amor a si e semelhança, no caso da branquitude, e fazemos uso de um último privilégio conquistado de negar o corpo, a raça, e não se saber branco em um mundo, fundamentalmente, racializado.

3 Considerações Finais

Eu não sou da paz, não sou mesmo não, não sou. Paz é coisa de rico, não visto camiseta nenhuma, não senhor, não solto pomba nenhuma não senhor, não me venha pedir para chorar mais, secou. A paz é uma desgraça, uma desgraça carregar essa rosa boba na mão, nada vivo não, não vou fazer essa cara chapada, não vou rezar. Eu é que não vou tomar a praça nessa multidão, a paz não resolve nada, a paz marcha, para onde marcha? A paz fica bonita na televisão, você viu lá? Aquela atriz no trio elétrico, aquele ator.

Não, não vou, se quiser, vá você, diacho. Eu é que não vou derramar uma lágrima, a paz é muito certinha, tadinha. A paz tem hora marcada e vem governador participar, prefeito, senador e até jogador, vou não, não vou. A paz é perda de tempo e o tanto que eu tenho para fazer hoje? Arroz, feijão, e arroz e feijão sem contar a costura. O meu juízo não tá bem, a paz me deixa doente, sabe como é? Sem disposição, sinto muito, sinto. A paz não vai estragar o meu domingo, a paz nunca vem aqui no pedaço, reparou?

Ela fica lá, ó, lá, tá vendo? Um bando de gente dentro dessa fila, demente a paz, é muito chata. A paz é uma bosta, a paz não fede, nem cheira, a paz parece brincadeira. A paz é coisa de criança, tá aí uma coisa que eu não gosto, esperança, a paz é muito falsa. A paz é uma senhora que nunca olhou na minha cara, sabe a madame? A paz não mora aqui, no meu tanque. A paz é muito branca, a paz é pálida, a paz precisa de sangue, já disse não quero, não vou a passeio nenhum, a nenhuma passeata, não saio, não movo uma palha nem morta, nem que a paz venha aqui bater na minha porta, eu não abro, eu não deixo entrar.

A paz está proibida! Pro-i-bi-da.

A paz só aparece nessas horas em que a guerra é transferida, agora é que a cidade se organiza?

Para salvar a pele de quem? A minha que não é.

Rezar nesse inferno eu já rezo, amém, eu é que não vou acompanhar andor de ninguém, não vou, quer saber? Eles é que se lasquem. É, eles que caminhem a tarde inteira porque eu cansei, eu não tenho mais paciência, a paz parece que está rindo de mim, reparou?

Com todos os seus terços, nervos, dentes, reparou? Eu vou mais fazer o que? Hein? Eu vou fazer mais o que? Hein?

Quem vai ressuscitar o meu filho? Joaquim. Eu é que não vou levar a foto do menino lá embaixo, ficar esfregando na avenida a minha ferida, marchar, eu não vou, muito menos ao lado da polícia. Toda vez que eu vejo a foto do Joaquim dá uma saudade, sabe? Um nó, uma dor na vista, um cisco no peito sem fim.

Uma dor, dor. Ai!

Ai, ai, ai, que a minha vontade é de sair gritando, urrando, soltando tiro. Eu juro, meu Jesus, matando todo mundo, ai, eu matava todo mundo, todo mundo, pode ter certeza.

Mas a paz é que é culpada, a paz é que não deixa (COSTA, NARUNA, 2013).

A primeira vez que vi essa arte não pude dizer nada, não sei se há algo a dizer diante da brutalidade de um filho assassinado pelo Estado, direta ou indiretamente. Segundo dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, em 2019, das quase 5 mil mortes violentas de crianças e adolescentes, 75% eram negros. Isso significa 10 crianças e adolescentes negros mortos por dia de forma violenta. A produção dessas mortes está profundamente imbricada com a noção de paz, através de um conjunto de intervenções e produções midiáticas e de políticas públicas contra a guerra as drogas, criminalização da pobreza, e produção de imaginários coletivos de zonas de guerra nas periferias.

A importância do silêncio nesse sentido, mais do que permitir ouvir esses gritos, é testemunhar a incompreensão. A compreensão, na sua definição, tem a ver com emprestar, oferecer sentido. A ciência, inclusive os modos de produzir saúde, especialmente psicológico da racionalidade eurocêntrica-branca, tem a ver com a possibilidade de oferecer sentido. São terapêuticas que ofertar sentido é parte, senão centralidade. Será que isso não resulta em algum tipo de iatrogenia? Afinal há eventos que não se pode compreender. Oferecer sentido a uma situação destas é retirar do absurdo e de alguma forma, neutralizar e naturalizar tal violência. O genocídio da população não-branca, o ecocídio em forte movimento nos últimos cinco séculos não devem fazer sentido, isto não é, não podem ser compreendidos. A condição de absurdo é possibilidade de não naturalizar o que aconteceu.

Como nos ensina Maldonado-Torres (2007), a subalternização dessas humanidades, já se faz entrelaçada nas formas como existimos cotidianamente, em que está imposta a naturalização da injustiça social através de mecanismos em que tudo que é o Outro está sequestrado de sua humanidade. Nesse sentido, aliados ou alienados a esse sistema, a manutenção e naturalização das desigualdades sociais, mas que são também econômicas, psicológicas, epistemológicas, ontológicas, simbólicas entre outras categorias é necessariamente violenta e, portanto, passível de adoecimento. Assim, a opacidade da

racialização dos cuidadores/agentes de saúde pode, ainda que não intencionalmente, não só perpetuar processos de adoecimento, mas de existências marcadas pelos “mortos-vivos” de Mbembe, do genocídio e do altericídio.

É importante trazer que tomar o branco e a branquitude como centro desta pesquisa está arraigada a uma noção de que estes seriam antagonistas centrais, e de certa forma, acaba por coadunar com a noção de raça, sendo insuficiente para a superação do racismo. Entretanto, na atual conjuntura, como traz Cardoso (2020) “no Brasil, a teoria relativa à branquitude significa, simplesmente por existir, a superação de “uma primeira” limitação do nosso modo de pensar. Refiro-me à cegueira que obstaculizava a problematização do branco”.

Descrever a branquitude, enquanto fenômeno que *desfenomenaliza* o Outro, indo na contramão da postura passiva que Levinas (2008) nos aponta como necessária diante da presença do rosto do Outro. Isto é, a postura de alteridade pode ser rota de fuga importante para como os brancos, brancas e brancos na contribuição à luta contra o racismo, enquanto sistema estruturado que mantém as formas de se afetar, se relacionar e existir. É a possibilidade de abandonar o mito de Narciso e Eco, viver outros mitos. Há que se abandonar as lógicas monorracionais e universalistas da forma como concebidas pela colonialidade-modernidade para uma das plurirrationalidades a partir da produção de visibilidade das humanidades e de outras formas de existir junto ao outro. Como nos ensina Milton Santos, importante intelectual e geógrafo brasileiro, a humanidade nem começou.

Enquanto isso segue ainda se desenhando, fruto da re-existência dos povos originários, é urgente a clareza de que as tecnologias da produção de saúde do povo da mercadoria são sustentadas pela normatização da branquitude. Encerrada em classificar, hierarquizar e extirpar as pluriversidades da existência, a saúde hegemônica é compreendida e produzida como ausência de perturbações – a paz quieta. Na contramão disso, na periferia, os corpos tremem, cantam, fumam, dançam, gritam, gozam como símbolo e tecnologia de produção de saúde.

REFERÊNCIAS:

BENTO, M. A. da S.; CARONE, I. **Psicologia Social do Racismo**: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

CABRAL, A.; JARDIM, L. E. F. **Sobre o pensamento decolonial e a construção de uma Fenomenologia latino-americana**. In: Terceira Semana Acadêmica de Psicologia Fenomenológica, São Paulo: PUC-SP, 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gw0jKTZZj70&list=PL99vyy3WwlvrucUsCEdG920jRKU_kT7yC&index=11&t=0s> Acessado em 15 de Abril de 2021.

- CARDOSO, L. O branco não branco e o branco-branco. *In*: Cardoso, L.; Müller, T., **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil (pp. 175-196). 1ª Edição. São Paulo: Appris, 2017.
- CARDOSO, L. **O branco ante a rebeldia do desejo**. 1 edição, São Paulo: Appris, 2021
- COSTA, NARUNA. **Da paz**. Youtube, 2013. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=2g7DHBABdDI> > acessado em 30 de março de 2022.
- FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. 1ª edição. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. 2ª Edição. Juiz de Fora: UFJF, 2015.
- FRANCO, M. **UPP A redução da favela a três letras**: uma análise da política de segurança pública do Estado o Rio de Janeiro. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. n-1, 2018.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 65 Edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 1ª Edição. São Paulo: Unicamp, 2014.
- HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: A educação como prática de liberdade. 2ª Edição. São Paulo: WMF Martins, 2017.
- KILOMBA, G. **Desobediências Poéticas**. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.
- LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: Castro-Gomés, Santiago; Grosfoguel, Ramón (Org.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127- 167), Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, Ramón (Org.) **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico** (pp. 27-54). 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MALOMALO, B., Retrato dos brancos/as antirracistas feito do ponto de vista de uma educação macumbista. *In*: Cardoso, L.; Müller, T. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil (pp. 259-276). 1ª Edição. São Paulo: Appris, 2017.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3ª Edição. São Paulo: Ed N-1 Edições, 2018ª.
- MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. 2ª Edição. São Paulo: Ed N-1 Edições, 2018b.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Morula, 2019.
- SCHUCMAN, L. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2 Ed. São Paulo: Veneta, 2020.
- SILVA, P. O conceito de Branquitude: Reflexões para o campo de estudo *In* Cardoso, L.; Müller, T. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil (pp. 19-32). 1ª Edição. São Paulo: Appris, 2017.

ⁱPós-graduada em Teorias e Técnicas para os Cuidados Integrativos (UNIFESP). Bacharel em Psicologia pela PUC-SP. Psicóloga clínica. E-mail: gabi.canhadas@gmail.com

ⁱⁱ Psicóloga. Doutora em Psicologia Social. Mestre em Psicologia da Saúde. Docente do curso de Psicologia e colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica na PUC/SP. E-mail: comafetividade@gmail.com

ⁱⁱⁱ Psicólogo Clínico e Docente na PUC-SP com mestrado em Psicologia Clínica em Fenomenologia pela PUC-SP, doutorado em Psicologia Social e do Trabalho pela USP-SP, com tese sobre os impactos da ditadura civil-militar no cotidiano do brasileiro. No campo da fenomenologia existencial, pesquisa violência, dominação, colonialidade e seus desdobramentos na sociedade e na clínica. Email: luisfjardim@yahoo.com.br

^{iv} Este é um termo que ouvi pela primeira vez com o Professor Alexandre Marques Cabral durante suas aulas que acompanhei no Instituto Dasein, bem como em suas palestras na Semana de Fenomenologia da PUC-SP. Ele distingue os fenômenos que estão cobertos por algo que se deu e que este então perdeu a possibilidade de aparecer por si.