

# Uma resposta interseccional e situada ao identitarismo do feminismo branco<sup>1</sup>

An intersectional and situated response to the identitarism of white feminism // Una respuesta interseccional y situada al identitarismo del feminismo blanco

**Thaís Mateo Zygmunt<sup>2\*\*</sup>**

Universidad de Buenos Aires  
thaiszygmunt@gmail.com

Fecha de recepción: 30 de abril 2025

Fecha de aceptación: 27 de junio de 2025



**Cómo citar:** Zygmunt, T. (2026). Uma resposta interseccional e situada ao identitarismo do feminismo branco. *Corpo Grafas: Estudos críticos de y desde los cuerpos*, 13(13), pp. 138-149.  
DOI: <https://doi.org/10.14483/25909398.23575>

<sup>1</sup> Artículo de reflexión

<sup>2</sup> Estudiante do Programa de Maestría en Estudios Feministas da Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Psicóloga, especialista em Ciências Humanas e pensamento Decolonial.

## Resumen

En este trabajo me propongo realizar un ensayo crítico sobre el identitarismo presente en el movimiento feminista, en especial el identitarismo blanco. Para ello, lo divido en dos secciones: una en la que abordo el origen de la política de identidad en el feminismo, sus problemáticas y las propuestas interseccionales como vía de solución; y otra en la que me centro en la raza como categoría que revela y desmantela la blanquitud. Concluyo con el entendimiento de que el proceso corporalizado de situarse (y, por tanto, de racializarse) contribuye a un proyecto político de mayor igualdad (y desracialización).

## Palabras clave

Blanquitud; Feminismo blanco; Interseccionalidad; Política de identidad; Racialización

## Abstract

In this paper, I propose a critical essay on identitarianism within the feminist movement, particularly white identitarianism. To this end, I divide the work into two sections: one in which I discuss the origins of identity politics in feminism, its issues, and the intersectional proposals for addressing them; and another in which I focus on race as a category that reveals and dismantles whiteness. I conclude by arguing that the embodied process of situating oneself (and thus racializing oneself) contributes to a political project of greater equality (and deracialization).

## Keywords

Identity politics; Intersectionality; Racialization; Whiteness; White feminism

## Resumo

Neste trabalho me proponho a realizar um ensaio crítico ao identitarismo presente no movimento feminista, em especial, o identitarismo branco. Para tanto, o divido

em duas seções: uma na qual discorro sobre a origem da política de identidade no feminismo, seus problemas e propostas interseccionais de solução, e outra na qual me centro em raça como categoria que revela e desmonta a branquitude. Concluo com o entendimento de que o processo corporificado de situar-se (e, portanto, racializar-se) contribui para um projeto político de maior igualdade (e desracialização).

## Palavras-chave

Branquitude; Feminismo branco; Interseccionalidade; Política de identidade; Racialização

## Breve Introdução

### 1. O feminismo e a política de identidade: origem, problemas e caminhos

#### 1.1 Genealogia e criação de um sujeito político

A narrativa dominante sobre a origem do movimento feminista ainda é aquela que remonta ao movimento de mulheres que reivindicaram direitos cidadãos e universais num contexto de revolução francesa (Ciriza, 2002). Esse ponto imaginário de origem genealógica, pode-se dizer, diz de uma origem do movimento feminista que se situa em território europeu, é composto majoritariamente por mulheres brancas, e assume a forte influência de ideias iluministas que rejeitavam determinismos assignados às mulheres<sup>3</sup>. Esta maneira de construir a genealogia do movimento remonta a um paradigma *liberal*, já que esse contexto social e histórico nos permite compreender que essas mulheres estiveram identificadas, em maior ou menor medida, com a luta política latente do período, cujas palavras de ordem eram a liberdade, igualdade e fraternidade.

Essa construção imaginária do que constitui o Feminismo persiste como hegemonia na atualidade e segue sendo carregada como herança e tradição. No entanto, é esse mesmo “Feminismo com F maiúscula” aquele que podemos nomear como o *feminismo branco*, já que é a própria pretensão de universalidade que lhe dará essa característica.

Dávila (1997) refere que o Feminismo é situado nesse ponto genealógico pois é o momento da primeira organização em massa de sujeitas mulheres em torno de uma causa em favor de seus próprios interesses políticos. Esta autora compreende

de que a partir dessa maneira singular de se organizar e agir politicamente, o movimento foi criando um até então inédito sujeito político, “As Mulheres”. E é justamente por conta da criação desse sujeito político que o Feminismo pôde avançar muito em termos de direitos conquistados. Além de avanços no campo dos direitos, também pôde permear fortemente a cultura, pouco a pouco se complexificando e incorporando as análises críticas da sociedade hetero(cis)patriarcal.

Sem assumir aqui uma postura de desprezar ou menosprezar essas conquistas, me interessa ressaltar que, ao mesmo tempo que gerou conquistas, *esse tronco/ramo do movimento social gerou problemas muito característicos desse marco genealógico e da identidade política assim gestada*.

Ciriza (2002) sugere que a criação de identidades abstratas de sujeitos políticos de direitos, levada a cabo no contexto de luta por direitos civis, criou e ainda cria uma generalidade que dissolve muitas das necessidades reais e concretas das(os) sujeitas(os) subalternas(os). Isso porque, diz ela, um movimento social que se utilize de um sujeito universalizado em sua estratégia política, por exemplo “As Mulheres”, recorrentemente perde de perspectiva a singularidade e complexidade das demandas dos sujeitos participantes do movimento. Sem simplificar a questão, a autora também entende que essa mesma criação de uma identidade é essencial para demonstrar e explicitar a existência de desigualdades sociais que precisam ser superadas. Ou seja, se não houvesse qualquer contorno e enfoque o sujeito político por quem se está lutando, essas demandas ficariam dispersas, fragmentadas e até invisíveis. Ela assume portanto uma postura que ao mesmo tempo reconhece a *importância* e o *problema* criado por essa formação da identidade em torno do sujeito político Mulher. Quer dizer: esse Feminismo se formou sob um marcador social de sua diferença em relação a um sistema masculino de poder, alegando sua opressão e exclusão deste mesmo sistema e reivindicando a participação democrática das Mulheres no mesmo. Ao fazê-lo, no entanto, também (re)produziu um sistema de poder interna e externamente, ora limitando o repertório e a voz das sujeitas Mulheres, ora excluindo determinadas experiências e necessidades de seu debate.

<sup>3</sup> Se bem por um lado há um debate crítico dentro do próprio feminismo que aponta a necessidade de que o movimento seja pensado a partir de outros pontos genealógicos- nesta perspectiva, se inscrevem feminismos decoloniais, comunitários, entre outros-, também é importante o reconhecimento de que o tronco/ramo histórico liberal e europeu do feminismo nunca foi homogêneo ou unívoco, já que grupos políticos muito diversos de mulheres, ou com forte participação de mulheres, estiveram em disputa com ele desde diferentes posições, princípios e interesses (Davis, 2016 [1981]; Ciriza, 2019)- as mulheres socialistas, anarquistas e revolucionárias independentistas são exemplos.

## 1.2 A opressão na política de identidade

Antes de dar continuidade ao que quero desenvolver como uma reflexão sobre os problemas da política de identidade, entendo importante esmiuçar a dinâmica de opressão que se forma nos movimentos sociais que assumem essa mesma política como estratégia. Neste caso, discorro sobre o feminismo (branco), mas ao explicitar essa dinâmica, me refiro a vários movimentos sociais; todos, em maior ou menor grau, derivados da identidade Humana/Homem criada no marco revolucionário francês.

Recorro então a Fraser (1991), que em “Repensar o âmbito público: uma contribuição à crítica da democracia realmente existente” (Fraser, 1991), se vale do conceito de “âmbito público” de Habermas para refletir sobre problemas vigentes. Segundo ela, a noção habermasiana do que é um âmbito público democrático seria a de um *palco discursivo onde se disputam interesses*. Ela identifica que essa noção de âmbito público rompe com uma imagem equivocada de que o poder (masculino) estaria localizado num espaço - o público - a ser conquistado pelas feministas, cuja posição partiria de outro espaço, o privado ou doméstico - suposto local de opressão e exploração por excelência. Esta imagem de palco discursivo, que caracteriza mais as *relações de poder* que propriamente os *espaços de poder*, nos permitiria situar o poder naqueles que detêm a hegemonia narrativa e não necessariamente territorial. Ou seja, o âmbito público assim pensado opera não através de barreiras rígidas entre o que está dentro e o que está fora espacialmente, mas mantém essa separação espacial através da manipulação narrativa embasada em certos *princípios discursivos inquestionáveis*.

Se bem Fraser reconhece que o filósofo é perspicaz em perceber o poder no discurso, ela também identifica que o mesmo se equivoca ao propor um ideal democrático através de princípios que, segundo ela, devem ser questionados devido a não se adequarem às verdadeiras necessidades dos subalternos. O que considero os principais princípios habermasianos identificados pela autora são: 1. A necessidade de que as diferenças e desigualdades sejam colocadas entre parêntesis no momento de debate e deliberação sobre algo que é público; 2. O enten-

dimento de que a proliferação da multiplicidade de pontos de vista e de interesses é sempre pior e menos democrática que um ponto de vista único e superior que contemple a todos; 3. A noção de que o debate público deve se restringir a temas relacionados ao bem comum e, por isso, a noção de que interesses privados devem estar fora desse campo. A autora tece críticas a todos eles, respectivamente com os seguintes argumentos: 1. É impossível colocar desigualdades entre parêntesis, já que são elas que transversalizam todos os discursos, interesses e ações. Para ela, o que esse primeiro princípio termina fazendo é reiterar códigos de conduta excludentes que impedem as reivindicações daqueles que não se adequam à neutralidade exigida por quem detém maior poder no palco discursivo; 2. A abertura para uma multiplicidade de pontos de vista é a única maneira de verdadeiramente contemplar experiências diversas no âmbito público. Para ela, o fato de que sempre existiram grupos em combate com os grupos hegemônicos demonstra que pensar o público como algo que demanda respostas universalistas é uma atitude silenciadora e por isso, antidemocrática; e 3. Não há ninguém, ou nenhum grupo, que tenha maior ou menor capacidade para definir o que é verdadeiramente o bem comum, já que, para a autora, este só se fará através do reconhecimento das múltiplas experiências particulares de todos que compõem esse comum.

Se concordamos que o feminismo branco vem lutando para romper a dureza de um palco discursivo dominado simbólica e materialmente por homens brancos ricos do norte global, também é possível concordar que quando esse mesmo Feminismo assume uma operação rígida de identidade, ele opera internamente sob os mesmos princípios habermasianos que elenquei. Quer dizer, se, por um lado, ele precisa criar uma identidade grupal para se proteger, fortalecer e reivindicar seus direitos frente às manobras que oprimem e exploram as mulheres, por outro, ao entrar nesse jogo de poder político que se conforma a partir de um marco de democracia liberal, acaba absorvendo e reproduzindo códigos muito parecidos àqueles dos quais seu adversário político se vale: a pretensão de neutralizar as diferenças internas; a busca de um ponto de vista universal, coerente, forte e superior; e a restrição, no debate interno, daquilo que é considerado individual e supostamente não compõe para o bem comum feminista. É que não

há maneira de assumir uma política rígida de identidade sem assumir, em algum grau, a invenção de um “Eu/nós” totalizante, que leva a silenciamentos, atropelamentos ou exclusões.

A política de identidade opera tal qual uma política de *fronteira*: delimita, cria uma coerência interna fantasiosa que precisa se reiterar, e inventa um “fora”, ou uma outridade, onde deposita tudo aquilo que foge a essa coerência (Glissant, 1995/2005). Por isso, é muito comum que grupos políticos atuando sob a perspectiva identitária se valham de um discurso universalizante (ex: “somos todas mulheres”) que serve ao mesmo tempo ao empoderamento desse grupo frente ao adversário exterior e à manutenção de suas estruturas internas de poder.

### **1.3 A opressão interna ao movimento feminista**

Lélia Gonzalez foi uma das pioneiras a realizar uma reinterpretação crítica do Feminismo a partir de sua experiência como militante feminista e militante na luta antirracista. A autora apontou o ocultamento histórico da questão racial no feminismo e o nomeou como um *racismo por omissão* (Gonzalez, 2018). Em seu entendimento, as sujeitas brancas do movimento produziram sistematicamente ocultamentos de diferenças que, se não tivessem sido tão frequentemente ocultadas, deixariam explícitas as distintas experiências, desejos e interesses das ditas “Mulheres”. Para Lélia, ainda que o feminismo hegemônico buscasse em muitos momentos reconhecer e promover a participação de mulheres racializadas, sua abordagem raramente reconheceu a raça e a racialização como temas centrais para a formulação de ações e reflexões. Neste sentido, ela escreve: “Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde [e] que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas” (Gonzalez 2018, p. 129). Com esta alegação ela aponta para o fato de que por trás da política de inclusão das feministas brancas estaria uma dinâmica de opressão que se vale da universalização do sujeito “Mulher”. O que a autora fundamentalmente instigou com sua produção foi que esse Feminismo pudesse reconhecer seu papel histórico na reprodução de injustiças estruturais, atentando-se a seu próprio potencial opressivo.

### **1.4 Paradigma identitário e paradigma interseccional**

Existe uma distinção primordial entre o paradigma do sujeito político “Mulher”, ou o do “Feminismo” (com F maiúscula) e o paradigma que contempla a multiplicidade de experiências de mulheres. Para Ochy Curiel (2013/2023), autora de referência do feminismo decolonial, o primeiro paradigma estaria lastreado justamente na *política de identidade*, já o segundo, numa política que reconhece e age sobre a *interseccionalidade/imbricação* de opressões. Ela entende que a maneira identitária de se consolidar como grupo social e entrar em disputa política é válida enquanto parte do processo de emancipação dos grupos oprimidos, mas também alerta para o perigo de que essa tática identitária seja tomada como objetivo último do processo emancipatório e não como meio. Ela compreende que a identidade levou vários grupos sociais oprimidos a um fortalecimento necessário ao longo de sua história de luta, e chamou esse estágio de “um trabalho político para dentro”. Como exemplo, diz que o movimento de mulheres negras latinoamericanas usufruiu fortemente dessa tática e que sem ela não teria chegado a importantes lugares teóricos, sentimentais e práticos. Porém, ela também aponta para a necessidade de caminhos que ampliem essa política, caso contrário não vê uma possibilidade de verdadeira transformação das estruturas opressoras. Ela nomeia este segundo movimento de “um trabalho político para fora”; e a este, sim, atribui a possibilidade de abarcar a multiplicidade. Segundo ela, este segundo movimento é aquele que rompe com o essencialismo próprio ao identitarismo e reconhece as múltiplas forças de opressão e resistência que atuam nos corpos, criando assim uma *política de relação entre forças*.

Como já vimos, o projeto libertário está intimamente relacionado à política de identidade. Se a imagem desta política é a de uma força opressora versus a vítima oprimida a se libertar, a identidade é a operação que fortalece essa vítima através de um contorno, para que assim se fortaleça e liberte da opressão. O alerta de Curiel estaria no sentido de que para o empoderamento não cair em manutenções de poder despropositadas, aqueles movimentos que se valem da política de identidade como ferramenta precisam se atentar sensivelmente para se

fortalecer continuamente na medida em que permaneçam fieis à luta mais ampla e material do combate à opressão e exploração desigual, com a atenção sempre voltada a si e seu próprio potencial opressivo. Ou seja, ela aponta para uma *conquista responsável de poder*. Isso porque a operação de identidade é a mesma operação que pode reiterar um danoso corporativismo e/ou individualismo.

O problema apontado por Ochy demonstra que existe uma certa continuidade perigosa do movimento identitário, que captura os corpos através de uma linha tênue de confusão. Creio que Ciriza (2002), ao escrever sobre aquilo que chamou de “dilema Wollstonecraft”, ajuda a evidenciar essa confusão, de modo que a desfaz. Ela refere que existe uma certa difusão equivocada da ideia de que o feminismo luta de maneira paradoxal, já que as mulheres aparentam querer ser consideradas como *iguais* (aos homens) e como *diferentes* (em suas necessidades especiais). A autora aponta para uma resolução desse dilema ao recuperar as ideias da feminista histórica Mary Wollstonecraft e alegar que: “[...] o princípio da igualdade, próprio dos regimes modernos, não se opõe à diferença, mas ao privilégio” (Ciriza, 2002, p. 11. *Tradução livre*). Assim, na mesma esteira de Fraser (acima referida), ela entende que só é possível conceber uma igualdade se a mesma contemplar e fortalecer as diferenças, já que não se tratam de conceitos concorrentes, mas *complementares*. Para ela, é importante que se desfaça a confusão de conceitos e que se entenda que a luta feminista, mesmo aquela inserida no marco liberal, trata de uma busca mais ampla por quebrar um sistema de distribuição desigual de privilégios e poder, através da consideração sobre a particularidade e necessidades daqueles grupos que não os detêm.

Pensar a igualdade em oposição a privilégios, e não em oposição à diferença, aponta portanto para a dissolução da armadilha de confusão da operação identitária, descrita acima. Quando se cria uma política de identidade, a *diferença* do grupo social assim marcado precisa ser fortalecida, no entanto, se não há a confusão de conceitos, essa diferença passa mais propriamente a ser um *meio* para a justiça social igualitária e não seu fim. Quer dizer, com este entendimento de que diferença e igualdade se complementam, o fortalecimento de um coletivo através das marcações de suas especificidades, necessidades e interesses é

o trabalho prévio que visa permitir um poder suficiente a esse grupo para que consiga articular, negociar, associar e reivindicar em prol de um mundo menos desigual e injusto. O marcador da diferença, neste caso, passa a ser o que permite um mundo de maior igualdade, e por isso passa a ser não só admitido, como bem vindo. A multiplicidade de corpos, pontos de vista e projetos amplia esse ideal político de igualdade. Caso contrário, se houvesse uma confusão de conceitos e a palavra igualdade fosse entendida em seu sentido semântico de *homogeneidade*, as ideias de igualdade e diferença seriam tomadas em oposição e a política de identidade seria mantida como fim último. A igualdade significaria uma homogeneidade identitária (exemplo: “somos todas mulheres”) na qual a outridade ou a contradição interna se tornam ameaças.

É por isso que autoras como Lélia Gonzalez (2018), Angela Davis (1981/2016), Ochy Curiel (2013/2023) ou Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2016) vêm apontando a necessidade de análises interseccionais/de imbricação sob as categorias de gênero, raça, classe, geração, território e outros marcadores sociais que hierarquizam os corpos e seus poderes. Sem uma atenção e escuta permanente à multiplicidade de experiências e de como diferentes posições e marcas revelam as operações de poder presentes no campo social, não há como construir um projeto político que se valha da identidade e não termine em corporativismo identitário, tampouco há como instituir um campo de negociações necessárias para a redistribuição do poder.

## 2. Raça como categoria de giro

### 2.1 O corporativismo identitário da branquitude

A identidade “Branquitude”, apesar de também operar dentro de uma dinâmica identitária, possui uma história de criação muito distinta da identidade “Mulher” e por isso a resposta a seu problema também o é.

Cida Bento (2022), através de seu conceito de *pacto narcísico da branquitude*, nomeia uma força presente no campo social na qual pessoas brancas protegem, ampliam e reiteram seu

poder entre si, de maneira mais ou menos explícita. Segundo ela, esse corporativismo-individualismo branco está presente nos mais diferentes espaços, na direita e na esquerda política, e no alto ou baixo nível de poder aquisitivo. A mesma autora também identifica que por mais que se trate de um grupo que reitera seus privilégios de modo identitário, a *identidade racial branca* não foi criada e apropriada pelos próprios brancos, mas sim pelos movimentos antirracistas. Isso porque a criação desta identidade racial foi construída como parte do processo de luta política de grupos racializados, que nomearam e apontaram a branquitude com o objetivo de desfazer o poder desse grupo racial, assim buscando seu próprio empoderamento. Quer dizer, as pessoas brancas, apesar de se identificarem subjetivamente com discursos, comportamentos, afetos e imaginários específicos, não compreendem essa identificação como uma identidade racial própria, já que brancos, por terem inventado a raça como categoria inferiorizante, racializam o “outro” e não a si mesmos (Schucman, 2012; Falquet, 1977/2024).

As pessoas brancas enquanto grupo político identitário, em lugar de assumirem para si a identidade política “brancos” ou “raça branca”, mais corriqueiramente assumem a identidade “humana” quando se tratam de um conflitos relativos às questões de raça<sup>4</sup>. Assim, elas operam justamente na dinâmica discursiva habermasiana, que homogeneiza e generaliza para enfraquecer a diferença; “somos todos humanos” significa, neste caso, “deixa disso, somos todos homogeneamente iguais”.

Como já vimos, se, por um lado, o poder da política de identidade pode se perpetuar através de ataques diretos aos grupos marcados como “outros”- ou aqueles do outro lado da fronteira -, ele também pode se refazer através da defesa de uma identidade comum sob um véu discursivo de igualdade (em seu sentido semântico de homogeneidade). Os mitos raciais de países latino americanos, como o mito da democracia racial no Brasil, o mito da mestiçagem igualitária na Colômbia, ou o mito da inexistência historicamente natural de afrodescendentes na

Argentina, são óbvios exemplos de como a branquitude reforça seu pacto quando se vale de manobras nas quais usa a palavra igualdade a seu favor. Ao enunciar a suspensão das diferenças num palco discursivo no qual tem historicamente mais poder - o das relações raciais - esse grupo político está defendendo, através de uma identidade que supostamente reflete a todas (a nacional; humana), seu interesse de manter o racismo estrutural para a manutenção de privilégios.

Reconhecendo que o termo “negro(a)” no Brasil é utilizado neste país desde uma construção política semelhante ao termo “marrón” na Argentina e outros países latinoamericanos<sup>5</sup>, recorro ao clássico texto *O negro no mundo dos brancos*, de Florestan Fernandes (1972) para esmiuçar essa reflexão. Nele, o autor escreve sobre como o ocultamento do racismo na cultura brasileira - e podemos dizer: na cultura latinoamericana - está diretamente associado a valores cristãos. Segundo ele, a partir da transição de uma sociedade de castas para uma sociedade de classes, ocorrida entre os séculos XIX e XX, o Brasil pôde observar um fenômeno nas pessoas brancas que ele nomeou como “um preconceito com aqueles que têm preconceito”<sup>6</sup>. Ou seja, num contexto de abolição da escravidão e urbanização, os brancos passaram pouco a pouco a reconhecer que as pessoas racializadas são *humanas*. Por isso, começaram a entender que praticar o racismo é algo desprezível, passando também a apontar a prática visível de racismo como algo *moralmente condenável*. Acontece que, segundo o autor, essa moralidade cristã nada se relaciona com a verdadeira necessidade dos negros [ou quaisquer pessoas racializadas], tendo

5 O termo “negro(a)”, na tradição brasileira, é uma construção dos movimentos negros que lutaram por abarcar, com essa palavra, tanto as pessoas “pretas” quanto as pessoas anteriormente chamadas “pardas” ou “mestiças”. Essa forma de nomeação serviu como estratégia política de unificação de pessoas afrodescendentes, reconhecendo uma segregação culturalmente construída nesse grupo inculcada pela política de miscigenação. Neste ponto, a identidade marrón mais própria de países latinoamericanos hispanohablantes se assemelha à identidade política negra brasileira, se bem se reconhece a diferença entre elas. Esta última se esforçou para abarcar também pessoas indígenas (e seus descendentes embranquecidos) e trabalhadores de classes baixas. O núcleo comum dessas identidades sobre o qual trabalho é o de serem respostas à segregação causada pelo ideal de branqueamento próprio dos processos de independência desses países.

6 Escolhi reescrever com as minhas palavras a frase original do autor, “Um preconceito de não ter preconceito”, entendendo que com essa tradução mantenho o sentido original da frase, mas atualizando para o tempo presente o modo de articular as palavras que leve mais facilmente aos leitores o núcleo do que discorreu Florestan Fernandes.

4 Pessoas que assumem a identidade racial “brancos” no campo político estão explicitamente entrando em disputa com outros grupos racializados, assumindo, assim, uma violência própria do racismo positivo. É o caso de racistas supremacistas brancos que assim o assumem ante a sociedade.



muito mais a ver com a proteção da imagem social dos brancos do que com ações de transformação da violência racista. Ele argumenta, ainda, que essa maneira de perpetuar o racismo através da dissimulação moralista é uma forma ainda mais poderosa que aquele expressado explicitamente: “A ideologia racial dominante mantém-se menos pelas identificações positivas [com o racismo] que pelos subterfúgios através dos quais ela se insere em tudo o que o branco acredita, pensa ou faz” (Fernandez, 1972, p. 25).

Se bem o autor se refere ao racismo contra pessoas negras afrodescendentes, o racismo latinoamericano perpetrado pelos brancos aos povos originários - o segundo maior grupo racial vítima de racismo nesse território - possui características muito similares em se tratando da constituição subjetiva dos brancos que o perpetua. Ou seja, os efeitos e as dinâmicas do racismo são distintos para cada um desses grupos que o sofrem, sendo o racismo contra pessoas negras mais carregado de estigmas distintos daqueles contra pessoas indígenas (Schucman, 2012; Krenak, 2019), no entanto, opera em ambos os casos um identitarismo branco que atribui a si uma superioridade moral que supostamente lhe confere maior civilidade e por isso o direito de manutenção de seu poder.

Há portanto um cruzamento histórico no qual se, por um lado, a cristianização incutiu na cultura latinoamericana o moralismo, o liberalismo incutiu a identidade humana e o conceito de *igualdade* - que, como vimos, por sua polissemia pode levar a confusões perversas. Num contexto no qual o ataque explicitamente racista às pessoas não-brancas é moralizado, pois passa a ser moralmente condenável segundo os valores cristãos, a política de identidade (“somos todos humanos”) é usada perversamente em seu sentido de homogeneidade e suposta inclusão, para neutralizar os movimentos de empoderamento e emancipação das pessoas racializadas (não-brancas). A manobra dos brancos, aí, também é realizada na medida em que exibir empatia, bondade e benevolência, sob o discurso de uma igualdade humana, leva a uma vantagem social, já que posiciona a imagem social das pessoas ou grupos que os exibem em um lugar de acerto moral e perdão social, além de impedir perturbações ao status quo que os privilegia.

## 2.2 A branquitude no movimento feminista

Se possuir poder num palco discursivo está diretamente relacionado ao domínio da narrativa, a atualização do poder branco na contemporaneidade está diretamente relacionada à capacidade das pessoas brancas de manterem-se numa posição de superioridade moral - humanista - através da narrativa. Para que a posição de superioridade racial seja mantida, no entanto, é preciso que ela se atualize não só pelo discurso e o imaginário, mas também através de comportamentos e afetos. Essa combinação é o que reforça e retroalimenta uma cultura de supremacia racial branca, que culmina em privilégios materiais e simbólicos.

DiAngelo (2018) é uma autora estudiosa da branquitude que dá ênfase ao racismo como uma identificação subjetiva - e não como uma expressão direta de ódio - e discorre sobre o quão comum é que haja uma reiteração da supremacia branca através da desresponsabilização de pessoas brancas por suas próprias identificações racistas. Para a autora, o acontecimento dessa forma de racismo se dá por duas vias principais: tanto através de performances em que buscam mostrar o quão moralmente superiores e heroicas são: pela demonstração de empatia, força, benevolência; quanto em performances nas quais se colocam numa posição de vítima: pelo choro culpado, pela comprovação de ações de bondade no passado, pela alegação de que o outro não compreende sua verdadeira essência etc. Como a pessoa identificada subjetivamente com essa branquitude precisa necessariamente estar identificada com a superioridade moral, é difícil que receba apontamentos críticos sobre seu racismo sem que tenha fortes reações defensivas, entre elas emoções reais, como raiva, tristeza ou desprezo. A este fenômeno reativo a autora nomeou de *fragilidade branca* (DiAngelo, 2018). Aqui, vemos que a autora descreve um fenômeno de contradição entre discurso e afeto, sobre o qual discorrerei mais adiante.

Antes, volto a reforçar que, tal qual exaustivamente vêm apontando os feminismos negro, interseccional e decolonial (Curiel, 2013/2023), as feministas brancas via de regra se identificam como moralmente superiores, e por isso se identificam também com uma postura salvacionista que comumente reitera o racismo perverso do qual estamos discorrendo.



As feministas brancas da era colonial só queriam saber de espalhar seus costumes civilizados, mas as feministas neocoloniais querem exibir sua coragem e compaixão- em geral, ao mesmo tempo em que fornecem subsídios morais para crueldades cometidas sob o pretexto do feminismo. Os tempos podem ter mudado, mas o empenho da branquitude em extrair valor de todos os lugares possíveis- e dominar a narrativa para fazer parecer benevolência- persiste (Zakaria, 1978/2021, p. 141).

É bem menos frequente que reproduzam um ódio racial explícito, e se bem ele pode aparecer como parte de um todo de sua branquitude, o comum é que a diáde racista *heroína* e *vítima* apareça com maior frequência nesses movimentos.

Segundo Marcinik (2018), atualmente os espaços feministas continuam majoritariamente compostos por mulheres brancas. Para a autora, é comum que a pauta racial seja pontual e marginalmente inserida nos espaços institucionais de formação, discussão e construção política, sendo corriqueiro que a elas baste, por exemplo, que as organizadoras desses espaços façam convites pontuais a feministas negras para que palestrem sobre o tema, de modo que a categoria raça não transversalize o amplo escopo de preocupações do movimento. Ela também refere que o mito da democracia racial e da igualdade entre as mulheres segue presente nesses espaços, assim como a desresponsabilização pelo próprio racismo individual, coletivo e institucional.

A mesma Marcinik usa a ideia de que no feminismo institucionalizado é usual que se encontrem “concepções racistas de gênero” (Marcinik, 2018. p. 31). Ao tecer uma crítica a tais concepções, ela recupera as ideias de Angela Davis para lembrar que gênero informa raça- ou seja, que raça é a maneira como o gênero é vivido (Marcinik, 2018 *apud* Davis, 1981/2016)- e, assim, entende que o modo como o feminismo vem constituindo sua concepção do gênero feminino é um modo branco, que constroi uma feminilidade branca. Nesta esteira, ela afirma que essa hegemonia cria projetos feminino-feministas de identificação subjetiva com o que segue moldes brancos.

### **2.3 Que as pessoas brancas se situem e racializem: um processo vergonhoso**

A ideia de *pensamento situado*, originalmente criada por Dussel (1996), é aquela que entende o quão fundamental é partirmos de nosso próprio corpo-território para pensarmos a ciência e a política. Se podemos entender essa ideia em articulação com o processo de desfazimento do poder em excesso da branquitude, é preciso pensar o pensamento situado não como uma solução pontual, mas justamente como um *processo*.

*Esta gradual responsabilização por aquilo que nos constitui e atravessa nossos corpos seria justamente um processo de situar-se e, assim, uma constituição gradual de pensamento corporificado-territorializado.*

Fanon (1952/2008) expressa que a ideologia racista e seus efeitos materiais devem ser combatidos através da “racialização para a desracialização”. Essa perspectiva assume que a *marca corporal de racialidade branca* impede que a raça e o racismo possam ser temas manipulados de acordo com as manobras defensivas das pessoas brancas. Se a tendência destas últimas é a de assumir frequentemente a postura defensiva, essa *marca da racialidade branca*, uma da qual pessoas brancas estão constantemente buscando escapar (Dyer, 2005), busca impedir esse tipo de manobra. A marca corporal seria aquilo perpetua o apontamento da violência branca, tanto em termos de herança quanto de privilégios, e seria inescapável na medida em que estaria colada ao corpo. Segundo Fanon, é impossível que pessoas brancas assumam uma posição de horizontalidade e coletividade verdadeira no campo das relações raciais sem que sejam marcadas em sua racialidade. Por isso, para ele, é apenas através desse processo de racialização que podemos imaginar um projeto social coletivo de desracialização- ou seja, o fim da categoria raça como organizadora social hierárquica- e igualdade.

A identidade racial branca, ou Branquitude, como vimos, é uma estratégia de marcação inescapável através do corpo biológico, mesma estratégia que foi historicamente desenvolvida pelo grupo branco através da gradual construção do conceito de Raça (Falquet, 1977/2024). No entanto, se raça é uma invenção, tal qual qualquer identidade, o problema no

qual os movimentos antirracistas vêm esbarrando ao se valer dessa tática política é que ela falha na medida em que a suposta marca “natural” da violência intrínseca às pessoas brancas pode ser reiteradamente rechaçada pelas mesmas através de provas, ou performances, de boas ações.

Algo muito distinto acontece quando a branquitude começa a ser desvelada- pois marcada- a nível do inconsciente, projeto inaugurado por Fanon. Se o inconsciente é aquilo que constitui o corpo sem a agência total da consciência (do discurso), quando a branquitude é associada a ele, são suas posições, seus movimentos, suas representações fantasísticas e até a condição material de suas vidas aquilo que é apontado de maneira inescapável. Ou seja, o apontamento deixa de ser aos valores morais ideais das pessoas brancas e passa a ser às suas corporalidades.

A autora Sara Ahmed, no capítulo “Vergonha ante os demais” de seu livro “A política cultural das emoções” (Ahmed, 2015), propõe a ideia de que a vergonha pode ser uma sensação corporal humana cujo potencial político é de grande valia. Ela descreve a vergonha como uma sensação que remete essencialmente ao “Eu” e à percepção da pessoa que a sente de que seu Eu falhou frente a um “Ideal de Eu”. Na vergonha, essa pessoa se sente inteiramente má e errada, e há reações físicas explícitas de querer ocultar-se do outro diante dessa autopercepção sobre si. Para ela, o Eu sente vergonha quando percebe que sua maldade ou vulnerabilidade foram expostas ao olhar de um Outro que ama, e essa vergonha só acontece porque esse outro amado tem o poder de carregar em seu olhar o pacto social que diz o que é bom ou ruim, certo ou errado- ou seja, ele carrega o Ideal de Eu. Então, para ela, aquilo que vamos incorporando como os válidos representantes do pacto, é aquilo que constroi nosso Ideal de Eu e, portanto, nossas ações no mundo.

Se a branquitude fortalece um pacto narcísico identitário ao ter principalmente as próprias pessoas brancas como referência de Outro amado, transformar esse pacto está diretamente relacionado a transformar seu Outro amado e seu Ideal de Eu.

Cardoso (2023) cria o conceito de ‘Branco Drácula’ para argumentar que as pessoas brancas não conseguem se enxergar no espelho. Ele diferencia esta posição de outra igualmente presente na subjetividade branca, a de ‘Branco Narciso’: o enxergar-se perfeita no espelho. O autor mostra que ao não se enxergar no “espelho” - ou, simbolicamente, não enxergar suas ações dentro de uma sociedade de “outros raciais”, mais ampla que a do grupo branco-, as pessoas brancas não têm a possibilidade de viver uma vida social plena, vivendo em persecutoriedade, e ao se verem Narciso, só podem ver aquilo que aceitam sobre si e as agradam. Para o autor, “Quem faz a crítica ao branco é o não branco, [...] aquele que o enxerga” (Cardoso, 2023. P. 86).

Tomando essas ideias, pode-se chegar ao entendimento de que transitar a vergonha de ser uma pessoa branca, com o que isso implica tanto em termos de sua herança violenta quanto de privilégios passados e atuais, é parte indissociável de transformar o pacto narcísico em um novo pacto social, além de transformar uma experiência social empobrecida em uma experiência social plena. Isso porque que sentir vergonha ante o apontamento da própria branquitude é sinal de que há aí o reconhecimento desse Outro que aponta a branquitude não mais como um Outro-por-fora-do-pacto, Outro-invisível ou Outro-por-fora-da-fronteira, mas um Outro amado e com quem há um compromisso.

Ahmed (2015) escreve que “[...] a vergonha pode se converter em uma forma de identificação justamente quando uma identidade fracassa em encarnar um ideal” (Ahmed, 2015, P. 173. *Tradução livre*). Ou seja, a vergonha pode ser politicamente profícua quando aparece como uma reação das pessoas brancas ao serem apontadas em seu erro e sentirem fracassada sua tentativa de encarnar um ideal através da identidade que haviam formado. Em outras palavras, sua vergonha, para revelar uma responsabilização, precisaria ser transitada até o ponto de uma verdadeira compreensão de que falharam ao se identificarem ou imporem um ideal (branco) que não contempla verdadeiramente todas as pessoas. Ao mesmo tempo, essa vergonha assumida revelaria que há um compromisso amoroso com essa outridade que aponta sua falha.

Faço uma ressalva apontando que frente à ameaça de destruição, todo corpo vivo- seja social ou pessoal- terá reações de ataque ou defesa: ou agredindo ainda mais, ou se fechando com defesas ainda mais poderosas. Por isso, a proposta de uma transformação do pacto identitário atual da branquitude propõe uma vergonha que possa ser habitada pelas pessoas/ feministas brancas e que possam encontrar caminhos amorosos a partir daí. O cuidado a se ter é que o moralismo cristão e a superioridade branca jogam justamente em prol de uma sustentação muito frágil da vergonha- o conceito de fragilidade branca trabalhado acima- e por isso é tão comum que ela impulse caminhos auto defensivos; como se apontamentos de erro necessariamente fossem ameaça de destruição de um Eu que só se sustenta ocupando o lugar de Bem.

Ao fim e a cabo, essa tática de operação identitária que inventa a Branquitude vem atuando como um espelho de 360 graus, que encurrala as pessoas brancas numa imagem completa de si, a qual elas nunca poderiam ter acesso desde seu narcisismo. Resta saber até que ponto as pessoas brancas precisam ser encurraladas por essa marca, e o que é preciso para que desistam e se envergonhem, assumindo assim outra posição.

## Conclusão

Este texto critica e alerta para o identitarismo das pessoas brancas, de modo geral, e das feministas brancas, de modo específico. No entanto, a tática identitária é entendida como válida e importante, com cautelas. Sendo a política de identidade um fruto de políticas liberais, assumi-la é assumir um risco de captura pela lógica corporativista e individualista. Por outro lado, essa mesma tática, que vem sendo construída de maneira refinada pelos movimentos antirracistas, aponta para efeitos politicamente interessantes na medida em que implicam o corpo. Busquei dar a devida importância do movimento feminista amplo, inclusive em sua tática identitária (a criação do sujeito político “Mulher”) sem contudo desresponsabilizar a este ou a qualquer movimento de sua parcela de reprodução da opressão. Ainda, defendi uma perspectiva interseccional que dissolva o excesso de identitarismo que ainda permeia o movimento. Meus argumentos levam à conclusão de que

um feminismo que carrega uma continuidade com a tradição liberal e branca e que queira verdadeiramente colocar a raça e o racismo entre suas preocupações, precisa promover uma desidentificação processual da branquitude feminina; o que significa também o gradual descolamento da postura salvacionista-vitimista. Apenas nesse sentido é que estaria se responsabilizando, enquanto corpus social, pelo desfazimento do poder da branquitude. Entendo que essa responsabilização, é só pode proceder de um entendimento profundo de que há racismo tanto no ataque expulsivo às diferenças, quanto nos movimentos de inclusão igualitária homogeneizantes.

Argumentei que a raça é uma das categorias que impulsiona a uma transformação radical do feminismo e para além dele. Isso porque garantir seriamente o lugar da raça nesse palco discursivo conduz a uma reflexividade que deve refazer profundamente as identificações subjetivas das pessoas brancas e do modo identitário como se constituem e constituem o (seus) movimento(s). Nesse sentido, é inescapável que as pessoas brancas transitem por afetos desconfortáveis caso queiram verdadeiramente construir um feminismo interseccional ou antirracista. Qualquer ação política referente a raça que permaneça apenas no nível do discurso inclusivo, sem mobilizar camadas profundas do corpo, recairá na dinâmica de mascarar o racismo sobre o véu da igualdade.

A vergonha como um processo de situar-se e racializar-se aparece nestas reflexões como ideia-chave para a possibilidade de transformação do pacto narcísico da branquitude que impera na atualidade, tanto no feminismo, como fora dele. Ao propor a vergonha como caminho político, explícito minha posição de que a branquitude, tomada como problema, demanda uma resposta amorosa. Com isso, não estou me posicionando a favor de que pessoas não-brancas se prestem à função trabalhosa- e muitas vezes, violenta para elas- de redimir às brancas (Nascimento, 2020). Diferentemente, entendo que o amor se constrói relacionalmente e que é apenas através da ação responsável por parte das pessoas brancas em relação ao racismo, e não de uma culpa cristã de cunho redentor, que ele pode surgir (hooks, 2000/2021). Em diálogo com hooks, proponho movimentos de *amor-(repar)ação*, sem contudo deixar de reconhecer que há algo da ordem do irreparável.

Uma das perguntas que fica em aberto para reflexão é: que possíveis movimentos de amor-(repar)ação são esses? Não serão pessoas brancas que a responderão.

Finalmente concluindo este artigo, faço uma provocação àquelas feministas brancas que puderam se identificar como alvo das críticas aqui tecidas: quando será o momento certo para deixar de fazer o trabalho político para dentro - aquele de empoderamento identitário da Mulher - e começar a fazer, também, o trabalho político para fora - aquele da abertura à multiplicidade que implica em desidentificações com os modelos universais? Ou, dito de outra forma, de quanto tempo ainda precisamos para que possamos finalmente nos envergonhar? Por que a fuga desse encurralamento tão sustentada?

## Referências

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bento, C. (2022). *Pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bento, C. (2023). O branco na luta antirracista: Limites e possibilidades – Robin DiAngelo, Cida Bento e Thiago Amparo. En L. V. Schucman & Ibirapitanga (Orgs.), *Branquitude: Diálogos entre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo.
- Cardoso, L. (2023). O protagonismo negro no desvelar da branquitude – Deivison Faustino, Lourenço Cardoso e Luciana Brito. En L. V. Schucman & Ibirapitanga (Orgs.), *Branquitude: Diálogos entre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo.
- Ciriza, A. (2002). Pasado y presente: El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política. En A. Borón & A. De Vita (Comps.), *Teoría y filosofía política: La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO–USPI.
- Ciriza, A. (2019). Horizontes temporales para pensar la emancipación: Leer en clave feminista y desde el sur. *Revista Mora*, (21–34). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Collins, P. H., & Bilge, S. (2016). *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo.
- Curiel, O. (2013). De las identidades a la imbricación de las opresiones. En G. Córdoba, D. Corral & M. Suárez (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 41–54). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Dávila, I. A. (1997). Las mujeres revolucionarias francesas exigieron el sufragio universal: ¿Lo enseñamos en las escuelas? *Clio & Asociados: La Historia Enseñada*, 2, 37–48. Universidad Nacional de La Plata.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe* (Obra original publicada em 1981). São Paulo: Boitempo.
- DiAngelo, R. (2018). Fragilidade branca. *Eco-Pós*, 21(3), 35–57. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Recuperado de [https://revistas.ufrj.br/index.php/eco\\_pos.pdf](https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos.pdf)
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (Obra original publicada em 1952). Salvador: EDUFBA.
- Fernandes, F. (1972). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Fraser, N. (1991). Repensar el ámbito público: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the public sphere* (pp. 00–00). Cambridge, MA: MIT Press.
- Glissant, É. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade* (Obra original publicada em 1995). Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Gonzalez, L. (2018). Por um feminismo afro-latino-americano. En L. Gonzalez, *Primavera para as rosas negras: Léila Gonzalez*. Rio de Janeiro: Zahar.