



IMPUREZA CRÍTICA E A DISPUTA POR UMA FENOMENOLOGIA CRÍTICA* **

MARIANA ORTEGA
(PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY)

Um sujeito que, em sua multiplicidade, percebe, compreende e apreende seus mundos como múltiplos, de forma sensorial, apaixonada e racionalmente, sem a separação entre sentido/emoção/razão, não tem a unidimensionalidade e a simplicidade necessárias para ocupar o ponto de vista privilegiado (María Lugones, “Purity, Impurity and Separation”).

A fenomenologia encontra-se em um momento crítico, enquanto investigadores reinterpretam textos canônicos e reverenciados de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty para tentar demonstrar sua importância política e ética. Mais especificamente, os fenomenólogos desejam demonstrar a relevância da fenomenologia para as análises críticas das diversas identidades sociais. Devido aos compromissos metodológicos com o método transcendental, uma predileção por evidências apodíticas, o apelo para a suspensão da atitude natural e a busca por categorias ontológicas gerais, os investigadores contemporâneos não reconheceram imediatamente a fenomenologia como uma fonte provável para teorizar as estruturas históricas e contingentes. Talvez o problema seja que a própria Filosofia em si, como observa Helen Ngo (2019), tem “uma tendência bem conhecida em direção à abstração e à conceitualização que pode dificultar o *reconhecimento* da natureza profundamente histórica e da especificidade situada do racismo” (p. 207; grifo nosso)¹. De fato, a descrição de Ngo sobre o “acerto de contas” da raça pela Filosofia é muito apropriada; a Filosofia precisa confrontar suas práticas de omissão e supressão ou, em resumo, seu racismo. Certamente, uma filosofia como a fenomenologia, que leva a sério a experiência vivida e o mundo da vida, precisa teorizar a raça como uma característica fundamental da experiência vivida e da criação de sentidos. Não fazer isso indicaria um profundo fracasso em se envolver com o famoso “problema da linha de cor” que W. E. B. Du Bois (1989) entendeu tão agudamente como o principal problema do século XX, mas que claramente continua a nos assombrar.

Felizmente, esse momento crítico na fenomenologia traz consigo uma exigência de que não mais consideremos a raça e o racismo como o assunto apropriado do sociólogo ou do historiador, ou como simplesmente pertencentes ao campo/ciência do ôntico. No entanto, os recentes apelos à fenomenologia crítica, especialmente de estudiosos como Gayle Salamon (2018b) e Lisa Guenther (2020; 2021), que discutem explicitamente uma virada crítica na fenomenologia, levaram a uma série de questões difíceis sobre a relevância da fenomenologia na busca pela justiça racial. Essas questões abrangem desde debates sobre o próprio significado de “crítica” ou “o crítico”, até a utilidade das metodologias fenomenológicas na análise dos processos históricos complexos e multifacetados de racialização, até o que descrevo aqui, como a corrida por uma fenomenologia crítica da raça.

Neste trabalho, inspiro-me no influente ensaio da crítica literária preta Barbara Christian (1988), “The Race for Theory”, que realiza uma crítica à dependência da crítica literária em relação às teorias europeias que, segundo Christian, tornam-se hegemônicas por meio de apelos a um princípio geral organizador; uma tendência ao monolítico, excessos teóricos e de escrita inacessível, e a transferência de normas de textos de homens brancos para escritoras pretas do “Terceiro Mundo”. Nesse texto influente, Christian afirma: “[m]inha principal objeção à corrida pela teoria... realmente se baseia na pergunta: ‘Para quem estamos fazendo o que estamos fazendo quando fazemos crítica literária?’” (p. 77). Embora eu apoie profundamente as análises fenomenológicas críticas das identidades sociais, seguindo Christian, gostaria de fazer

¹ Linda Martín Alcoff (2021) observa que a filosofia crítica da raça surge no final do século XX e constitui um estudo filosófico interessado em “engendrar uma abordagem crítica da raça e, portanto, o nome do subcampo”. No caso da fenomenologia, a raça e a etnia foram discutidas por Simone de Beauvoir (1999; 2011), Edith Stein (1989) e Jean-Paul Sartre (1995). O livro *Black Skin, White Masks* (“Pele Negra, Máscaras Brancas”), de Frantz Fanon (1967), escrito originalmente em 1952, é um exemplo importante de um engajamento inicial “crítico”, profundo e sustentado com a raça na fenomenologia. No contexto contemporâneo, os trabalhos de Alia Al-Saji (2014; 2018; 2019; 2020), Helen Fielding (2006; 2021), Lewis Gordon (1995; 2000; 2022), Lisa Guenther (2013; 2020; 2021; 2022), Emily Lee (2019), Linda Martín Alcoff (2020; 2021), Jacqueline Martinez (2000; 2014), Helen Ngo (2017; 2019; 2022), Gayle Salamon (2018b), Gail Weiss (2008; 2015; 2017) e meu próprio trabalho (2009; 2013; 2019a; 2019b) envolvem questões no nexo de fenomenologia, raça e racialização.

* Original: “Critical Impurity and the Race for Critical Phenomenology” (2022), publicado na revista *Puncta. Journal of Critical Phenomenology*, vol. 5, Nr. 4, pp. 9-31. DOI: <https://doi.org/10.5399/PJCP.v5i4.2>. Disponível em: <https://puncta.journals.villanova.edu/index.php/puncta/article/view/2841>

** Tradução de Guilherme Augusto da Silva (Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-1140-9944>), revisão de Yuri Ferrete (Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437>), e edição de Adriano Holanda (Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7171-644X>).



a seguinte pergunta: para quem estamos fazendo o que estamos fazendo quando fazemos a fenomenologia crítica da raça ou, nesse caso, a fenomenologia crítica? A discussão de Christian me leva a perguntar sobre a atual corrida para explicar a origem da crítica na fenomenologia e me leva a refletir sobre o que María Lugones (2003) chama de “lógica da pureza” em relação à fenomenologia crítica (p. 126-134).²

A seguir, discuto o que considero ser a busca atual da fenomenologia crítica à luz da compreensão de María Lugones (2003) sobre a “lógica da pureza” e seu apelo à teorização impura. Meu objetivo é duplo: (a) sugerir como as análises de Lugones sobre a lógica da pureza podem nos guiar no desenvolvimento de estudos fenomenológicos de identidades sociais complexas, como a raça, alertando-nos sobre lógicas categoriais que destacam a fragmentação, as dicotomias nítidas e a univocidade; e (b) fornecer um breve exemplo de como o apelo de Lugones por uma lógica de impureza que reconheça a multiplicidade problematiza alguns movimentos específicos por análises fenomenológicas críticas recentes sobre raça. Na primeira seção, explico algumas das características da lógica da pureza e a crítica de Lugones a ela. Também discuto alguns dos problemas na busca pela origem da crítica na fenomenologia. Na segunda seção, envolvo-me especificamente com a fenomenologia crítica da raça. Apresento uma análise do problemático binário preto/branco que domina as discussões sobre raça nos EUA e passo a avaliar criticamente um movimento metodológico no trabalho de Guenther, ou seja, a redução do que, em sua opinião, são estruturas “quase transcendentais”, como a supremacia branca e o racismo.

Em consonância com a minha análise de 2017 sobre “angústias decoloniais” e “práticas de não saber”³, desejo observar como o próprio *projeto* da fenomenologia *de considerar* as complexas noções de raça, racialização, racismo e suas consequências epistêmicas e materiais se beneficia de uma atitude de *crítica crítica*. Minha discussão neste trabalho aponta para a importância dessa atitude e prática metacríticas de verificar as diferentes maneiras pelas quais uma lógica de pureza persiste, mesmo que em traços, e até mesmo nas metodologias fenomenológicas mais críticas e autocríticas. Também exige uma abertura para a *impureza crítica*, para o reconhecimento de que um projeto fenomenológico crítico precisa estar aberto à ambiguidade, à multiplicidade e à impureza, e sintonizado com o modo como esses elementos afetam as metodologias, as descrições e as conclusões, especialmente no que se refere ao estudo de identidades sociais que devem ser entendidas como complexas e entrelaçadas ou interseccionais⁴. Por fim, este trabalho revela como as contribuições teóricas latinas, como a de Lugones, podem ajudar no desenvolvimento de fenomenologias críticas em geral e de fenomenologias críticas da raça em particular.

I. Sobre a Lógica da Pureza e a Crítica na Fenomenologia

Dado o desejo fenomenológico pela verdade apodítica, particularmente na abordagem transcendental husserliana, a fenomenologia poderia ser facilmente descartada como incapaz de forjar projetos atentos a identidades sociais específicas, especialmente a raça. No entanto, como demonstraram os trabalhos de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Frantz Fanon e Lewis Gordon, há várias maneiras pelas quais a fenomenologia pode ser utilizada em projetos relacionados à raça. No entanto, discussões recentes, em particular o trabalho de Salamon (2018a; 2018b) e Guenther (2013; 2020; 2021), consideram que esses projetos estão propondo uma fenomenologia “crítica” em vez de aderir à fenomenologia “clássica” (ou seja, a fenomenologia transcendental de Husserl e as fenomenologias existenciais que tomam emprestado de sua abordagem). Salamon (2018b), cujo ensaio “What’s Critical About Critical Phenomenology” gerou muita discussão, apela para a fenomenologia de Merleau-Ponty para fins de uma abordagem crítica. Ela considera o projeto fenomenológico crítico como aquele que reflete sobre as condições de seu próprio surgimento e descreve “o que vê para vê-lo de novo” (p. 12), ilumina o que é verdadeiro e atende ao “poder que está sempre condicionando essa verdade” (p. 15). Salamon concorda com os editores da primeira edição da *Puncta*, que descrevem a fenomenologia crítica como múltipla e continuamente questionando suas próprias práticas, métodos e suposições (Ferrari et al. 2018).

Embora Guenther (2020) concorde com Salamon em relação à autocrítica da fenomenologia crítica, ela destaca a fenomenologia husserliana, mas não a vê como suficientemente crítica.⁵ Em sua opinião, a fenomenologia crítica é diferente da fenomenologia clássica porque não consegue “dar uma explicação igualmente

2 Meus comentários sobre a crítica de Christian (1988) à nova crítica literária não estão sugerindo que a fenomenologia crítica tenha os mesmos problemas que Christian viu na crítica literária. No entanto, seu ensaio me inspira a refletir sobre questões fundamentais que precisam ser consideradas em relação ao trabalho altamente teórico inspirado por homens brancos europeus que tentam aumentar o conhecimento sobre a vida, o conhecimento e as lutas das pessoas de cor. Seu ensaio, portanto, me acompanha de perto nesta reflexão sobre a fenomenologia crítica da raça e desempenha um papel heurístico em minha discussão

3 Defino “práticas de desconhecimento” como práticas que distorcem ou negam os próprios projetos que foram implantados para combater a ignorância com relação às identidades marginalizadas. Aponto as maneiras pelas quais os projetos decoloniais, inclusive os realizados por acadêmicos racializados, podem inadvertidamente ter impulsos ou práticas coloniais, daí minha afirmação sobre “infortúnios decoloniais” ou a aflição ligada a essas práticas e suas consequências (Ortega 2017, p. 510). A análise que apresento aqui é, portanto, parte do meu interesse mais amplo em ignorância epistêmica e justiça epistêmica.

4 Lugones opta por “entrelaçado”, “entretido” ou “enredado” em vez de “interseccionado”. Embora a noção de interseccionalidade seja fundamental para o trabalho de Lugones (2003) em *Pilgrimages*, ela a critica em seu trabalho decolonial posterior.

5 Em seu pensamento mais recente sobre a fenomenologia crítica, Guenther (2022) considera a autorreflexividade da fenomenologia crítica tão aberta a ponto de permitir o reconhecimento de que a fenomenologia pode não sobreviver. Ela pergunta: “Não é esse também o desafio que a fenomenologia crítica enfrenta: revisar nossas categorias, reorganizar nosso projeto e interrogar nossas premissas básicas, sem qualquer garantia de que a fenomenologia como a conhecemos possa ou deva sobreviver?” (41).



rigorosa de como as estruturas históricas e sociais contingentes também moldam nossa experiência”, daí seu apelo por uma análise do que ela considera “estruturas quase transcendentais”, como o heteropatriarcado, o racismo contra os negros e o colonialismo (p. 12).⁶ Essa distinção entre fenomenologia “clássica” e “crítica” gerou várias respostas. Em especial, ela mobilizou os husserlianos para defender os elementos críticos e auto-críticos da fenomenologia de Husserl, alegando que

Desde seu início husserliano, passando por seus múltiplos desenvolvimentos e modificações, a investigação fenomenológica, por sua própria concepção, sempre produziu e desenvolveu métodos de reflexão histórico-intencionais bem equipados para lidar com as dimensões genéticas e generativas da experiência. (Heinämaa, Carr e Aldea 2022, p. 5)⁷.

Neste ponto, o leitor pode estar ciente de uma questão crítica (se é que posso usar diferentes sentidos de “crítica”), que os comentaristas estão trabalhando com diferentes sentidos de “crítica”, “o crítico” e “criticidade”. Stella Gaon (2021) faz essa observação e volta ao projeto crítico de Immanuel Kant para mostrar as aporias de um projeto crítico e a maneira como a desconstrução Derrideana aponta para a impossibilidade de a crítica estabelecer bases normativas para interferir nas lutas políticas. Gaon (2021), portanto, pede uma fenomenologia que seja crítica, “[n]ão por revelar o que é verdadeiro, mas, ao contrário, por desafiar a natureza dada da experiência de forma implacável, sem telos, sem encerramento e sem trégua” (2021, p. 43), o que ela chama de fenomenologia “quase crítica” (p. 23).⁸ No entanto, outros comentaristas, como Johanna Oksala (2016), pedem uma “pós-fenomenologia” que empregue um método de colocação parcial entre parênteses, com vistas a estudar questões de gênero.⁹ O momento atual, então, é de fato crítico, pois há uma corrida por uma fenomenologia crítica, uma corrida que leva os comentaristas a encontrar a origem da crítica na fenomenologia (e, portanto, a anunciar a quem a fenomenologia crítica pertence) e a determinar se as chamadas fenomenologias clássicas devem ser meramente revisitadas, substancialmente reformuladas e reconfiguradas, ou deixadas para trás em projetos de justiça social ligados a identidades sociais marginalizadas. O apelo de Gaon (2021) a uma fenomenologia “quase crítica”, que precisa desafiar constantemente a entrega da experiência, me leva a pensar na crítica de Lugones à lógica da pureza e na necessidade de uma filosofia que esteja atenta à impureza e à multiplicidade. Ou seja, sou levada a refletir sobre como essa impureza e multiplicidade podem informar teorias fenomenológicas críticas comprometidas não apenas com uma descrição que faça justiça à experiência de identidades marginalizadas, mas também com um apelo concomitante à mudança. A seguir, apresento alguns detalhes sobre a compreensão e a crítica de Lugones à lógica da pureza e, em seguida, comento o que chamo de questão das origens na fenomenologia crítica.

Inspirada por escritores e teóricos latinos que trabalham e incorporam as noções de mestiçagem e multiplicidade, Lugones (2003) contesta a “lógica da pureza” e pede uma lógica e teorização impuras que ela chama de “talhada”^{10a}. Com o objetivo geral de distinguir entre as noções de multiplicidade e fragmentação no contexto da vida das pessoas racializadas, Lugones pede uma compreensão dessa perniciosa “lógica da pureza”. Em sua opinião, essa lógica está fundamentalmente ligada à suposição de que há uma unidade subjacente à multiplicidade – uma suposição que postula uma compreensão do heterogêneo como capaz de “separação”, ou seja, como partes que são internamente separáveis e divisíveis e, portanto, precisam de unificação (p. 126). O mundo social, portanto, é entendido como unificado e fragmentado. A chave para essa visão é um tipo específico de subjetividade, a subjetividade moderna, que visa à criação de um ponto de vista a-histórico cuja principal função é a unidade. Essa unidade, no entanto, não é um mero desiderato metafísico, mas sim uma função do que, à moda nietzschiana, Lugones (2003) chama de necessidade de controlar e ordenar a vida e a psique das pessoas (p. 127).

De acordo com Lugones, por meio do que pode ser entendido como um feito mágico de abstração (e autoengano), o sujeito preferido da lógica da pureza – o sujeito racional unificado e o “amante da pureza” – cria a si mesmo e um ponto de vista simples e unidimensional que somente ele pode ver. Sua racionalidade permite que ele deixe de lado sua própria multiplicidade, as marcas de seu próprio gênero e raça, e veja e entenda o mundo como se fosse “de cima” ou de “uma visão de lugar nenhum”. Como afirma Lugones (2003):

6 Em um trabalho mais recente, Guenther (2021) admite que “fenomenologia clássica” é “um termo imperfeito”. Entretanto, ela ainda observa que há “uma diferença significativa entre uma prática de fenomenologia que se envolve explicitamente na crítica social - vamos chamar isso de fenomenologia crítica - e uma prática de fenomenologia que não se envolve” (p. 5). Ela também comenta que não considera a fenomenologia clássica como acrítica e sugere que a diferença entre as duas se baseia nos tipos de crítica que elas promovem.

7 Na coletânea editada por Sara Heinämaa, David Carr e Andreea Smaranda Aldea (2022), *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*, os comentaristas defendem vigorosamente a abordagem de Husserl e apontam a criticidade como um aspecto fundamental da fenomenologia husserliana, contestando, assim, veementemente a recente relegação de sua obra à fenomenologia “clássica” (e, portanto, acrítica). Espero que minha análise e sugestões neste trabalho possam informar as análises das abordagens encontradas neste volume.

8 O apelo de Gaon à abertura da fenomenologia é compartilhado por Salamon e Guenther. No entanto, esses teóricos têm entendimentos diferentes sobre o que constitui “melhores” descrições fenomenológicas. Minha própria posição é que a fenomenologia precisa, de fato, de melhores descrições, entendidas como descrições mais completas, mais ancoradas e inclusivas, especialmente da experiência marginalizada. Embora essa busca não seja seu único objetivo, é um objetivo fundamental. Dan Zahavi (2018) observa que “a fenomenologia não pode ser reduzida a uma preocupação com esse tópico” (3). Em minha opinião, ela também não pode ser reduzida a preocupações metodológicas.

9 A noção de pós-fenomenologia aparece no início da década de 1990 no trabalho de Don Ihde (1993), cujo trabalho destaca as relações humanas com o meio ambiente como mediadas pela tecnologia. Para explicar essas relações, Ihde propõe uma pós-fenomenologia não fundamentada, não transcendental e que aceita a contingência, a falibilidade e o perspectivismo (p. 7-8), que ele contrasta com a fenomenologia “clássica”. Em um trabalho anterior, Ihde (1986) discute uma “fenomenologia não-fundacional”.

10 ^a “Curling”, aqui, no sentido de “talhado”, como se fosse “leite estragado” (Nota do Editor).



O sujeito moderno deve ser vestido, fantasiado, mascarado para parecer capaz de exercer essa redução da heterogeneidade à homogeneidade, da multiplicidade à unidade. Como o amante da pureza, o raciocinador imparcial está fora da história, fora da cultura (p. 130).

Por fim, Lugones (2003) afirma que a lógica da pureza leva o amante da pureza a manter uma “incoerência paradoxal”, pois ele deve ignorar sua própria multiplicidade e, ao mesmo tempo, ser dependente dela. Dessa forma, Lugones afirma que ele está à mercê de seu próprio controle e “evita a impureza, a ambiguidade e a multiplicidade, pois elas ameaçam sua própria ficção” (p. 132).

Dadas as consequências prejudiciais de uma lógica de pureza com sua predileção por um sujeito unificado que supostamente é capaz de compreender o mundo “de cima” - o encobrimento que Frantz Fanon (1967) chama de esquema histórico-racial é apenas uma dessas consequências -, Lugones introduz uma lógica de impureza, de “talho”, cuja principal característica é o desdobramento da complexidade e da multiplicidade do sujeito e dos mundos sociais. Ao fazer isso, Lugones abre a possibilidade de um engajamento total com o que o amante da pureza entende como contaminado: a própria incorporação, as localizações sociais e as identidades do sujeito. Por meio de um exemplo cotidiano, a preparação de maionese, Lugones explica a instabilidade da mistura e a maneira como ela pode coalhar se for introduzido muito óleo, resultando em óleo viscoso e gema oleosa. Seu ponto principal é que não há separação, mas um resultado final “impuro” que ela lê como um elemento positivo porque essa condição de impureza resiste à tentativa de dividir as partes em elementos puros que podem ser facilmente categorizados (leia-se controlados). O sujeito dessa lógica de impureza é o que Lugones chama de sujeito coalhado, múltiplo e ativo ou um “eu multiplicador” que tem uma vantagem epistêmica ou privilégio epistêmico na medida em que tem múltiplos pontos de vista (Ortega 2016).¹¹ É também um sujeito cuja existência vivida incorporada e marcadores raciais e de gênero “contaminados” são da maior importância, pois são fundamentais não apenas epistemicamente, mas também existencialmente.

Em suma, a lógica da pureza é perniciosa, de acordo com Lugones (2003), porque (a) está comprometida com uma unidade subjacente que encobre a multiplicidade e a heterogeneidade da experiência humana; (b) teoriza essa unidade para controlar uma heterogeneidade que é entendida como fragmentada; (c) toma essa unidade como base para a criação de um ponto de vista a-histórico ou uma “visão de lugar nenhum”, ignorando, assim, a situacionalidade humana; (d) postula um sujeito moderno (o amante da pureza) entendido como primordialmente racional na necessidade de se abstrair do mundo e de se remover de sua própria incorporação; (e) entende o sujeito moderno como transparente para si mesmo; e (f) postula um sujeito que, em seu amor pela pureza, evita a impureza, a ambiguidade e a multiplicidade. Em minha opinião, todas essas características da lógica da pureza não se encaixam perfeitamente em todas as caracterizações do sujeito da modernidade. Elas também não servem como pontos críticos completos contra a fenomenologia, já que vários fenomenólogos, notadamente Heidegger (2010) e Merleau-Ponty (2012), têm como objetivo precisamente oferecer uma crítica da subjetividade moderna, especialmente em sua versão cartesiana. No entanto, a preocupação de Lugones (2003) com essa lógica de pureza diz respeito ao fato de que (a)-(f) promulgam uma lógica categorial – uma compreensão de eus e grupos como fragmentados ou, como ela diria, “separados por divisões” e, portanto, necessitando de controle. Essa separação dividida também é entendida como uma necessidade de unificação, minando assim a impureza, a ambiguidade e a multiplicidade. Em última análise, a principal preocupação de Lugones é a possibilidade de coalizões complexas entre as diferenças que podem promulgar respostas resistentes às estruturas dominantes. Sua crítica à lógica da pureza, no entanto, fornece percepções importantes para o desenvolvimento de fenomenologias críticas que clamam por justiça para as identidades sociais marginalizadas.

Como, então, a lógica da pureza é relevante para a compreensão da noção de criticidade em si e, mais especificamente, para a fenomenologia crítica? Em outras palavras, como uma crítica lugonesiana da lógica da pureza ajuda uma abordagem fenomenológica crítica de várias identidades sociais? Prossigo com uma discussão sobre o que estou chamando de questão das origens e, em seguida, aponto para uma atitude e uma prática de criticidade crítica que serve para alertar o fenomenólogo crítico sobre as maneiras pelas quais a lógica da pureza se infiltra até mesmo nos projetos mais críticos e autocríticos.

A Questão das Origens

Primeiro, gostaria de considerar a questão relativa à origem do “crítico” na fenomenologia, uma questão que se tornou relevante à medida que os comentaristas tentam forjar o campo da “fenomenologia crítica”. Citando Donn Welton, Salamon (2018) observa que “uma fenomenologia mais dialética e crítica”, em oposição à “fenomenologia clássica”, foi praticada na Sociedade de Fenomenologia e Filosofia Existencial na década de 1980, e aponta para a *Fenomenologia Crítica e Dialética* editada por Welton e Hugh Silverman (1987) como um dos primeiros textos a usar especificamente o rótulo “fenomenologia crítica” (Salamon 2018, p. 8-9). Por sua vez, outros estudiosos não estão olhando para textos específicos rotulados como “fenomenologia crítica”, mas para o aspecto crítico da própria fenomenologia, mesmo na fenomenologia transcendental (Guenther

¹¹ Há vários entendimentos de individualidade e subjetividade nos textos de Lugones. Mais especificamente, embora em algumas discussões ela pareça estar se referindo a sujeitos múltiplos, em outras ela discute explicitamente o eu como múltiplo ou como sendo diferentes eus em diferentes mundos. Consulte o capítulo três de Ortega (2016). Por fim, Lugones (2003) opta pela noção de subjetividade ativa entendida como “eu -> nós” que tem um senso atenuado de agência (p. 6).



2016; 2020; Heinämaa, Carr e Aldea, 2022), enquanto outros estão olhando para Wilhelm Dilthey em busca de insights sobre a historicidade (Myers, 2021) e, como observamos, outros comentaristas estão examinando o projeto crítico de Kant (Gaon, 2021). Há também uma discussão sobre as fontes da crítica na fenomenologia fora da filosofia. Como afirmam Jarrett Zigon e Jason Throop (2021): “Até onde sabemos, no entanto, foram os antropólogos que primeiro articularam a necessidade de uma fenomenologia crítica, e depois a realizaram de fato”. Eles apontam o trabalho de Byron Good (1994) como “o desenvolvimento de uma fenomenologia crítica com base antropológica no final da década de 1980 e início da década de 1990” (Zigon e Throop, 2021, p. 10).

Encontrar a origem do crítico na fenomenologia torna-se tão difícil quanto a questão do significado do próprio “crítico”. Afinal de contas, dependendo de como entendemos esse termo, podemos encontrar suas raízes em Kant (1929; 1993), em Husserl, na teoria crítica, ou em Beauvoir ou Fanon, que fornecem as primeiras análises fenomenológicas das identidades sociais. O que quero dizer não é que não deva haver interesse na questão das origens da crítica na fenomenologia, ou de qualquer projeto filosófico específico - há espaço tanto para a história intelectual quanto para a análise genealógica -, mas minha preocupação é com o ímpeto de pureza que está por trás de uma tentativa de catalogar o início preciso da crítica na fenomenologia e o que esse ímpeto pode significar ou levar metodologicamente. Em outras palavras, o que significa reivindicar um empreendimento intelectual, como se fôssemos capazes de possuir ideias e métodos separados, e que práticas poderiam resultar desse movimento?

Como vimos, de acordo com Lugones (2003), uma lógica de pureza categoriza o social - e eu acrescentaria os campos filosóficos e as disciplinas acadêmicas - em compartimentos discretos que podem ser divididos e separados. A implicação aqui é que diferentes aspectos da fenomenologia ou, nesse caso, de outros campos filosóficos e disciplinas, podem, em princípio, ser entendidos como autônomos. Dessa forma, poderíamos nos envolver em uma investigação do momento exato no campo, o ponto de origem, a preciosa *arche*, por assim dizer, que lança o projeto crítico. No entanto, ao fazer isso, deixaríamos de entender que a própria criticidade, ao refletir sobre suas próprias operações, lucraria com a reflexão sobre os vínculos e as interconexões não apenas dentro do domínio específico que está sendo estudado, mas também com o que é considerado “fora” dele. Chela Sandoval (1991), cujo feminismo latino é abordado de forma crítica e decolonial, aponta para os resultados prejudiciais do que ela chama de “racialização dos domínios teóricos” e o “apartheid do conhecimento acadêmico”, ou seja, a compartimentalização pura das disciplinas acadêmicas (p. 68-69). Ela observa como pensadores progressistas brancos e europeus, como Roland Barthes, não perceberam as contribuições de acadêmicos negros cujo objetivo também era criticar as normas capitalistas e desenvolver uma consciência que pudesse lidar com a violência derivada dessas normas (p. 68-78). Esse é um ponto particularmente importante de Sandoval, pois sugere que a fragmentação das disciplinas (e subdisciplinas) leva não apenas à falta de cooperação intelectual, mas também a um fracasso por parte dos acadêmicos brancos dominantes - mesmo aqueles engajados na crítica e na tentativa de mudar as estruturas opressivas - em ver e entender como seus esforços críticos podem ser conectados e aprimorados pelos esforços críticos dos acadêmicos negros em outros domínios ou disciplinas.

Se a fenomenologia crítica se engajasse em uma corrida para encontrar sua origem sem reconhecer como uma lógica de pureza ainda pode estar informando seu trabalho, ela perderia as oportunidades teóricas, metodológicas e literárias que surgem de uma compreensão mais ampla das maneiras pelas quais a crítica está conectada a outros objetivos e movimentos filosóficos, bem como as maneiras pelas quais outros domínios considerados fora do campo podem vir em seu auxílio - por exemplo, a maneira pela qual os feminismos latinos podem informar não apenas uma fenomenologia crítica em geral, mas uma relacionada especificamente à raça. A teoria feminista latina nem sempre foi reconhecida nas primeiras discussões sobre a virada crítica (ou retorno) na fenomenologia. Além disso, a teoria feminista latina que envolve *explicitamente* a fenomenologia, como a de Jacqueline Martinez (2000), não aparece nas discussões sobre a fenomenologia crítica em geral e a fenomenologia da raça em particular. A teoria feminista latina que não se envolve explicitamente com a fenomenologia tem ainda menos probabilidade de ser considerada pelos fenomenólogos, especialmente aquelas que foram descritas como “clássicas” em sua orientação. Os motivos para essa exclusão são sobre-determinados; no entanto, posso comentar alguns dos motivos pelos quais essas teorias são deixadas de fora das discussões, especialmente aquelas que envolvem fenomenologia e raça. Elas têm a ver com a compartimentalização (leia-se fragmentação) de domínios e disciplinas teóricas e com a falta de percepção de que as feministas latinas estão teorizando de maneiras diferentes do que é tradicionalmente entendido - Christian (1988) faz exatamente essa observação em relação às escritoras negras (p. 68).¹² Além disso, uma razão pela qual a teoria feminista latina nem sempre é incluída nas análises fenomenológicas de raça tem a ver com o fato de que a identidade latina é altamente heterogênea, difícil de classificar e é entendida como etnia em vez de raça, enquanto em outros casos é entendida como uma etno-raça (Alcoff, 2000). Como discutirei a seguir, as questões de raça são geralmente incluídas em um binário preto/branco que domina os discursos dos EUA

12 Christian (1988) afirma: “Pois as pessoas não-brancas sempre teorizaram - mas em formas bem diferentes da forma ocidental de lógica abstrata. E estou inclinado a dizer que nosso teorizar (e intencionalmente uso o verbo em vez do substantivo) geralmente se dá em formas narrativas, nas histórias que criamos, em enigmas e provérbios, na brincadeira com a linguagem, porque ideias dinâmicas em vez de fixas parecem ser mais do nosso agrado. De que outra forma conseguimos sobreviver com tanto vigor ao ataque a nossos corpos, instituições sociais, países e à nossa própria humanidade? (p. 68)”. Da mesma forma que os escritores discutidos por Christian, Gloria Anzaldúa (2015) escreve o que ela chama de *autohistorias-teorias* (autostories-theories), narrativas pessoais que incluem pontos teóricos (p. 6).



sobre questões de raça e racismo, invisibilizando assim as identidades e o trabalho sobre identidades que não se encaixam perfeitamente nesse binário.

A corrida para encontrar a origem da crítica na fenomenologia nos alerta para suposições ligadas à lógica da pureza, não apenas no que pode ser uma reivindicação problemática óbvia de propriedade da crítica, mas também na suposição de domínios intelectuais distintos ou separados que impedem ainda mais a cooperação dentro e entre as disciplinas, e no reconhecimento do trabalho de escritores e pensadores que não seguem as convenções normativas de teorização. Portanto, é necessário cultivar uma atitude de criticidade crítica, uma consciência constante das diferentes maneiras pelas quais os próprios projetos críticos, mesmo aqueles que são entendidos como autocríticos robustos, podem conter traços da lógica da pureza, de modo que estejamos prontos para modificar e revisar nossas teorias. Além disso, é importante pensar em origens e convergências, em uma abertura para múltiplas origens e teorizações da crítica, mesmo dentro da fenomenologia crítica, e para as múltiplas linhas de conexão que os projetos fenomenológicos críticos têm com outros domínios do conhecimento e da experiência.¹³ Esta prática faz parte daquilo que apresento na próxima seção como um modo de *impureza crítica*. Antes de discutir esse modo, passo a uma análise mais específica da fenomenologia crítica da raça que começa com comentários sobre o binário preto/branco, seguido de alguns comentários sobre o que, para Husserl, tornou-se uma prática metodológica necessária para a fenomenologia transcendental, as reduções transcendentais (a *epoché* e a redução transcendental/eidética). Comento principalmente sobre a *epoché* à luz de algumas questões relacionadas a raça e privilégio

2. Fenomenologia, Raça e Crítica

Passando para uma análise mais específica da fenomenologia crítica da raça e da racialização, quero fazer um alerta sobre uma possível intrusão da lógica da pureza. Seguindo a explicação de Lugones (2003) sobre essa lógica, pode-se ver que o “amante da pureza”, como Lugones chama o sujeito governado pela lógica da pureza, está interessado em dividir o mundo e seus seres em compartimentos prontos de opostos e dicotomias claras, não permitindo, assim, que a multiplicidade, a imbricação e o entrelaçamento venham à tona. Um mundo regido por dicotomias é preferível ao amante da pureza, porque é mais acessível epistemicamente (as coisas e os seres podem ser mais bem compreendidos em termos de dicotomia) e é um mundo onde o controle é facilmente exercido (há definições claras de quem pertence ao lado “bom” ou “mau”). Aqui é útil lembrar a importante discussão de Gloria Anzaldúa sobre a consciência da nova *mestiçagem* que inspirou a visão geral de Lugones sobre a multiplicidade e o social. Anzaldúa (1987) insiste que o trabalho da consciência *mestiza* é transcender as dualidades e entender a importância da ambiguidade e da contradição. Segundo ela, “[o] desenraizamento maciço do pensamento dualista na consciência individual e coletiva é o início de uma longa luta” (80).¹⁴ Como Ronald Sundstrom (2008) escreve em seu importante comentário sobre o que ele chama de “escurecimento”^{15b} dos EUA, o binário branco-preto é pensado como uma “espécie de chave mestra para todas as coisas raciais” e que “em mãos ingênuas, o binário é usado para fazer a afirmação absurda de que *descreve* a totalidade da diversidade racial, ou pelo menos a diversidade que importa” (Sundstrom 2008, 69).¹⁶ Se quiser oferecer uma análise cuidadosa da raça e da racialização, a fenomenologia crítica precisa problematizar uma compreensão da raça dominada por um binário branco-preto. Essa é mais uma característica do modo de *impureza crítica*, o fato de evitar dicotomias simples que encobrem a complexidade da experiência ou dos fenômenos. Nesse contexto, as contribuições das fenomenologias feministas latinas são cruciais, pois elas problematizam não apenas o pensamento binário em si, mas fornecem análises em que a raça não é compreendida por meio de um binário redutor entre pretos e brancos. Elas trazem a experiência de peles morenas, indígenas, mestiços e daqueles que rapidamente são excluídos das conversas sobre raça devido à forma como o binário preto-branco é operacionalizado.¹⁷

13 A análise crítica de Gaon (2021) sobre “criticidade” é um exemplo interessante que analisa a noção a partir de uma perspectiva filosófica política sintonizada com a teoria crítica e com o projeto crítico kantiano, mostrando, assim, importantes interconexões e entendimentos da crítica. É necessário estar ciente de que essas interconexões podem não seguir um desenvolvimento linear. Guenther (2021) também está interessada nas conexões teóricas e políticas entre a fenomenologia crítica e outras disciplinas. É importante ressaltar que ela reconhece que há vários sentidos de crítica tanto no que ela chama de fenomenologia clássica quanto em seu trabalho. Mais recentemente, ela também está disposta a “abolir” a fenomenologia, se necessário, a fim de “abolir o mundo como o conhecemos” (2022). Minha opinião é que, mesmo dentro dessa visão de fenomenologia crítica que está em sintonia com a abertura e a multiplicidade, é necessária uma atitude de *criticidade crítica*. Isso ficará mais claro na próxima seção.

14 Ao descrever seu relato de uma nova consciência *mestiza*, Anzaldúa (1987) menciona como sua energia “vem de um movimento criativo contínuo que continua quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma” (80).

15 ^b “Escurecimento” ou “browning”, no original (N.do E.).

16 Sundstrom (2008) oferece uma análise complexa e com nuances de como o binário preto-branco pode ser entendido como decorrente de circunstâncias importantes e apelos à justiça no contexto dos EUA, mas também como profundamente prejudicial nas análises de raça. Ele fornece seis interpretações do funcionamento desse binário, mostrando como é necessário reconhecer como o binário pode servir como uma “base conceitual de raça nos Estados Unidos”, para que também possamos entender por que os discursos sobre raça nesse país centralizam a negritude (p. 84). Ele observa que “[o] futuro da raça nos Estados Unidos, ou em qualquer outro lugar, não será determinado apenas pelo instinto americano de retornar à política preto-branca - como se a questão da conservação ou eliminação da raça e da justiça racial estivesse nas mãos de brancos e pretos que precisam resolver seus problemas para o bem de todos nós” (65).

17 Aqui, quero deixar claro que não estou pedindo uma reificação da *mestiçagem* [*mestizaje*], substituindo a *mestiçagem* [*mestizaje*] por um binário preto-branco ou tentando minimizar ou minar projetos que buscam justiça para vidas negras. Como observei em minha discussão sobre Anzaldúa, sua compreensão da *mestiçagem* [*mestizaje*] leva a sérias críticas (Ortega 2016, 29). Mais recentemente, Estudos Latinxs estão em um momento de autorreflexão, pois acadêmicos como Claudia Milian (2013; 2020), Lorgia García Peña (2016) e muitos outros trazem à tona questões sobre o significado de “Latinidade” e as vozes dos Afro-Latinxs no contexto do significado de “Latinidade”.



Além de não aderir a dicotomias que possam ocultar a complexidade da racialização, outro aspecto da impureza crítica é a consciência de que os traços da lógica da pureza precisam ser entendidos como parte de projetos críticos, apesar das tentativas desses últimos de radicalizar a filosofia ou de contrariar noções ou métodos filosóficos estabelecidos. Isso não é surpreendente, especialmente quando se discute uma tradição de figuras canônicas como Platão, cuja visão filosófica priorizava a racionalidade em detrimento da corporificação. Esse também é certamente o caso da fenomenologia, na qual encontramos impulsos cartesianos em pensadores como Husserl e Sartre.¹⁸ É importante estar ciente de que, apesar da crítica fundamental da fenomenologia ao sujeito unificado cartesiano, especialmente nas fenomenologias existenciais heideggerianas e merleau-pontianas, os traços da lógica da pureza permanecem.¹⁹ A questão fundamental é a direção para a qual esses traços impulsionam o projeto crítico geral. Ou seja, os traços da lógica da pureza podem fazer parte até mesmo dos projetos mais críticos; no entanto, a questão crucial é identificá-los e reconhecer seu escopo, influência e ramificações. São meros resíduos que não ofuscam os graus de criticidade do projeto? Eles representam complicações ou obstáculos para uma fenomenologia crítica da raça?

Aqui, portanto, quero apontar para um exemplo que é particularmente interessante e complexo, pois coloca sérias questões a respeito da viabilidade de fenomenologias críticas que se baseiam em um dos dois principais movimentos metodológicos husserlianos de sua “fenomenologia pura”: as reduções fenomenológica e eidética, a primeira das quais é a *epoché* (uma suspensão/colocação entre parênteses/colocação fora de ação a atitude natural), e a segunda das quais é uma redução transcendental que exige uma reflexão que produz estruturas essenciais da consciência. Embora esse movimento metodológico em Husserl seja notoriamente complicado e tenha uma extensa história e revisões em seus escritos, aqui quero fazer uma observação isolada sobre sua aplicabilidade aos engajamentos filosóficos com raça e racialização. A questão em pauta é se a fenomenologia crítica deve apelar para a redução. Essa é uma questão que preocupa particularmente aqueles comprometidos com o projeto husserliano em sua metodologia totalmente transcendental, bem como aqueles que pedem uma revisão desse projeto a fim de oferecer uma fenomenologia que possa se engajar de forma proveitosa em questões de raça e racialização para promover mudanças.

O “Quem” da Redução

O papel da redução transcendental na metodologia de Husserl (1999) é crucial para um projeto transcendental, pois é o primeiro passo para trazer à luz as estruturas transcendentais sobre as quais Husserl pretende refletir para evitar que a fenomenologia cometa os erros e as suposições das ciências empíricas. Nessa abordagem transcendental, a *epoché* é necessária para suspender/colocar entre parênteses a atitude natural que toma o mundo como garantido ou a visão de que existe um mundo lá fora. Um realismo ingênuo sobre o mundo e todas as suposições que sustentam esse realismo não deve manchar uma investigação que busca as essências da consciência, aquilo que torna possível a experiência em primeiro lugar. Diferentemente do método cartesiano da dúvida, esse método não exige uma dúvida radical sobre a existência do mundo e, portanto, não deve ser criticado por esse motivo. Em vez disso, quero refletir sobre uma questão fundamental que surge quando esse método transcendental específico de redução ainda é utilizado, embora de forma revisada, em análises fenomenológicas críticas mais explícitas de raça e racialização com o objetivo de minar estruturas opressivas, por exemplo, na fenomenologia crítica de Guenther.

Gostaria de fazer a seguinte pergunta: quem deveria estar fazendo essa redução, em primeiro lugar? Quem está sendo solicitado a suspender ou ignorar tudo o que diz respeito à existência cotidiana? Essa redução é possível quando pensada do ponto de vista de eus racializados, marginalizados e múltiplos? Em outras palavras, o que significa colocar entre parênteses ou suspender o mundo e todas as pressuposições que informam a experiência cotidiana de uma pessoa quando esse mundo está constante e incessantemente interferindo não apenas nas formas como a pessoa (leia-se um eu marginalizado e racializado) entende o mundo, mas na própria carne? Aqui me recordo do insight fundamental de Anzaldúa (1987) sobre a incorporação como vivida em um estado de liminaridade e intermediação. Ela escreve: “*Escribo con la tinta de mi sangre*” (Anzaldúa; 1987, 71; itálico no original).²⁰ Ou seja, suas produções intelectuais e artísticas, suas *autohistórias* (histórias fictícias de sua vida) e suas *autohistórias-teorias* (narrativas que incluem reflexões teóricas informadas por sua vida) são fundamentalmente informadas pelas maneiras como ela (seu “corpo-mente-alma”) é impactada pelas diferentes estruturas normativas de poder que regulam as identidades sociais, sejam elas de raça, classe, gênero ou capacidade. O que significaria suspender ou colocar entre parênteses as feridas da colonização, do racismo e do sexismo que ela carrega em seu corpo e que são parte integrante de sua autocompreensão e de seu movimento criativo para forjar uma nova consciência resistente? Como diz Alia Al-Saji (2020) ao discutir a possibilidade de suspensão da atitude natural no contexto de Fanon, outro pensador não-branco que carrega

¹⁸ É interessante observar o momento filosófico crucial, porém paradoxal, da filosofia cartesiana. Apesar do projeto totalmente radical de Descartes de se engajar na dúvida metodológica que o leva à dúvida hiperbólica em relação a todas as suas crenças, incluindo aquelas crenças consideradas indubitáveis, como as da matemática, ele teoriza o amante supremo da pureza, o sujeito epistêmico cartesiano, cuja própria busca pela certeza leva a dicotomias (sujeito-objeto; interior-exterior) que preparam o terreno para o futuro da filosofia - resolvendo os problemas profundos introduzidos pela visão cartesiana, o problema da existência do mundo externo e o problema da existência dos outros

¹⁹ Esses traços e aspectos ainda mais explícitos da lógica da pureza podem ser encontrados na fenomenologia transcendental husserliana, mesmo apesar das alegações de seu compromisso com a criticidade e das caracterizações positivas de sua capacidade de se envolver em análises do historicamente contingente.

²⁰ “Eu escrevo com a tinta do meu sangue”.



as feridas da colonização em seu corpo, como se fossem parte de seus ossos e nervos:

A colonização tampouco pode ser colocada entre parênteses para revelar um núcleo de sentido, como se o racismo fosse uma reflexão tardia; tampouco pode ser colocada fora de jogo para conceber um sujeito universalizável livre de violência histórica. A fenomenologia crítica não pode ficar no nível da constituição do sentido, pois a colonização já estrutura o campo fenomenológico do sentido e traça as fronteiras que diferenciam o sentido do não-sentido (p. 211).

Anzaldúa e Al-Saji, então, podem ser consideradas como um alerta para o que pode não ser apenas traços da lógica da pureza, mas instâncias mais completas dela em uma investigação que propõe a possibilidade de uma suspensão de características da experiência incorporada que estão, de fato, profundamente conectadas à possibilidade de autocompreensão e autotransformação (Anzaldúa) e à própria produção de sentido (Al-Saji). Nesse sentido, será fundamental examinar se a fenomenologia transcendental (e a fenomenologia existencial) pode ser modificada para fornecer análises complexas e matizadas de raça, racialização e percepção racializante.

Com a atenção voltada para a criticidade crítica, passo agora a um projeto com o qual simpatizo muito, mas com o qual também me preocupo devido ao seu apelo contínuo a uma redução: A fenomenologia crítica proposta por Guenther (2020), que ela descreve como “uma forma de fazer filosofia e uma forma de abordar o ativismo político” (p. 15). A abordagem fenomenológica crítica de Guenther está de fato sintonizada com o que descrevi acima como *impureza crítica*. É importante ressaltar que ela expande seu entendimento de crítica de modo a envolver diferentes sentidos de crítica (Guenther 2021), afastando-se, assim, de entendimentos rígidos de crítica. Sua abordagem também está aberta à interdisciplinaridade e às diferentes maneiras pelas quais a fenomenologia crítica pode ser engajada em conjunto não apenas com outros teóricos, mas também com ativistas políticos e com o que ela chama de ação “reparadora criativa”, que pode “(re)abrir horizontes de indeterminação, possibilidade e tornar-se de outra forma” (2021, p. 9). Por exemplo, ela considera a compreensão de Audre Lorde sobre a poesia como “uma destilação reveladora da experiência” como uma fenomenologia, na medida em que exige um exame crítico que interessa àqueles que estão envolvidos nela, abrindo assim a possibilidade de a poesia ser uma prática descritiva e transformadora (Lorde, citado em Guenther 2020, p. 14).

Além disso, Guenther (2020) faz uma revisão significativa da redução transcendental de Husserl (p. 15). Ela propõe uma fenomenologia capaz de analisar rigorosamente estruturas históricas contingentes, como o heteropatriarcado, a supremacia branca e a heteronormatividade, que ela considera “quase transcendentais” na medida em que normalizam e naturalizam a experiência.²¹ Embora não sejam *a priori*, essas estruturas são supostamente constitutivas da criação de significados e normas nos mundos da vida e são, portanto, de acordo com Guenther, “o que devemos colocar entre parênteses para entrar na atitude fenomenológica” (p. 12). Presumivelmente, uma análise fenomenológica crítica quase transcendental rigorosa dessas estruturas nos aproxima da compreensão de como elas estruturam o mundo e a experiência, abrindo, portanto, possibilidades de mudança. Ao colocar entre parênteses as estruturas contingentes e históricas específicas que sustentam o racismo, nós estaremos em uma posição para proporcionar “um relato igualmente rigoroso de como as estruturas históricas e sociais contingentes também moldam nossa experiência, não apenas empiricamente ou de forma fragmentada, mas no que poderíamos chamar de uma forma quase transcendental” (2020, p. 12).

Voltemos à minha pergunta sobre o “quem” da redução. Quem pode realizar uma redução, desta vez, de estruturas quase transcendentais como o colonialismo? Como vimos, pedir a uma pessoa racializada marginalizada e oprimida que realize essa suspensão equivale a pedir que ela suspenda seu próprio corpo, que carrega as feridas da colonialidade e também sua história. É mais possível para um membro do grupo dominante (ou seja, uma pessoa branca ou um membro de um grupo dominante) realizar essa suspensão? Uma possível resposta é que uma pessoa branca poderia ser mais capaz de realizar a redução como um exercício de abstração. Afinal, ele pode não carregar as feridas da colonização (pelo menos da mesma forma que uma pessoa racializada). Há também uma segunda alternativa: no contexto em que os brancos são dominantes, uma pessoa branca não poderia suspender a colonialidade e sua estrutura concomitante de supremacia branca, uma vez que está tão profundamente imersa nela e definida por ela que realizar a suspensão equivaleria a se tornar uma ficção de si mesma, um sujeito que não é marcado pela raça privilegiada.²² Aqui, não quero sugerir que os brancos não devam desaprender seus modos de supremacia branca ou que estejam determinados a ser racistas devido às estruturas reinantes que organizam a experiência presente. Suas ações em um mundo que privilegia sua existência dependem de uma complexa rede de operações que ligam poder, práticas de ignorância, esquecimento profundo, evitação intencional, inconsciência, crença na superioridade e muitas outras práticas que sustentam o domínio branco. A questão é considerar se colocar entre parênteses as estruturas quase transcendentais é uma abordagem sustentável que abre possibilidades frutíferas para a justiça racial. Embora essa seja uma questão que necessite de uma análise mais aprofundada, a proposta de inclusão de

21 O status de uma estrutura “quase transcendental” é difícil, pois não está claro se há espaço para tal entidade em primeiro lugar. Acredito que o que Guenther quer dizer é que essas estruturas podem ser entendidas como se fossem transcendentais na organização de nossa experiência.

22 Consulte Ngo (2021) para ver um relato interessante sobre a “banalidade” da supremacia branca explicada pelo funcionamento da habituação corporal “pré-pensada” (p. 8).



estruturas quase transcendentais levanta questões sérias em relação à lógica da pureza. Se um sujeito branco dominante é mais capaz de realizar a redução da supremacia branca, pode ser precisamente porque ele não carrega as feridas provocadas por essa estrutura e pode, então, realizar um exercício abstrato. Por outro lado, se ele não pode realizar essa redução e está sendo solicitado a fazê-lo, ele está sendo colocado na posição de abstrair sua própria incorporação que colhe o privilégio da branquitude. Ambas as operações exigiriam compromissos metodológicos vinculados à lógica da pureza. Elas também tornariam o projeto dependente de um movimento metodológico difícil de ser colocado em prática.

Poder-se-ia responder que um sujeito privilegiado está sempre envolvido num processo de colocação entre parênteses – não numa redução fenomenológica, mas como um projeto cotidiano de ignorância epistêmica, um esquecimento de que ele também é racializado, que o mundo foi criado para o seu conforto, que ele pode se considerar neutro diante de sua própria compreensão do “problema” racial (embora, é claro, não haja aqui nenhuma redução fenomenológica). Como observado acima, o sujeito racializado em meio à marginalização e a mundos que não são acolhedores não obtém o privilégio metodológico do teórico, de suspender as próprias estruturas que, ao longo do tempo, foram incrustadas em sua própria carne e que a fragmentam em partes dispersas do corpo para serem controladas, usadas e abusadas.²³ Seria exatamente esse esquecimento e essa ignorância da supremacia branca que precisariam ser eliminados. No entanto, isso implicaria a suspensão da própria ignorância que dá sentido à sua existência e que torna sua vida uma vida de privilégio, controle e poder.²⁴

É importante ressaltar que Guenther (2021) está ciente das dificuldades levantadas acima. Ela afirma explicitamente que a supremacia branca não pode ser simplesmente colocada entre parênteses ou fora de jogo para realizar uma reflexão sobre como ela molda a experiência, e acrescenta que “o desafio de colocar entre parênteses a supremacia branca, mesmo que apenas metodologicamente para ‘pensar o que estamos fazendo’ (Arendt, 1958, p. 5), será diferente dependendo de como a pessoa está situada em relação a essa estrutura” (p. 7). Em sua opinião, esse reconhecimento é uma das principais diferenças substantivas entre seu projeto e o da fenomenologia “clássica”. Infelizmente, ela não detalha as maneiras pelas quais a colocação entre parênteses é diferente para os eus que estão situados de forma diferente na estrutura da supremacia branca. Como observei acima, o colocar entre parênteses, realizado por um eu branco dominante ou por uma pessoa racializada marginalizada parece problemático.

É importante ressaltar que há algumas pistas sobre a redução à luz das questões de racialização na explicação de Guenther (2020) sobre a fenomenologia crítica. Lá, ela comenta brevemente como a poesia de Lorde (1987) pode ser útil em relação a questões relacionadas à racialização. Ela cita o comentário de Lorde de que “[a] qualidade da luz pela qual examinamos nossas vidas tem relação direta com o produto que vivemos e com as mudanças que esperamos realizar por meio dessas vidas” (citado em Guenther, 2020, p. 14). Em seguida, ela se envolve em uma análise perspicaz do que as palavras de Lorde podem ensinar ao fenomenólogo:

Em termos fenomenológicos, poderíamos pensar nessa “qualidade da luz” como a tonalidade afetiva ou o estado de espírito que motiva e contorna a experiência significativa de uma pessoa como um Ser-no-mundo incorporado. Essa tonalidade afetiva não pode ser entendida separadamente da localização social de uma pessoa em um mundo de vida histórico específico e, ainda assim, a localização social não pode ser reduzida a uma força causal ou determinante. Por exemplo, um investimento afetivo na branquitude como propriedade, seja consciente ou inconsciente, trará uma qualidade diferente de luz à experiência de alguém e gerará uma compreensão diferente do mundo do que um investimento negro, indígena ou latino na abolição da supremacia branca. Mas a estrutura da branquitude como propriedade não é um destino inexorável que condena as pessoas brancas ao racismo e nos absolve da responsabilidade de nos tornarmos diferentes. Em vez disso, uma fenomenologia crítica da branquitude inspirada no relato de Lorde sobre a poesia teria que examinar a qualidade da luz que ilumina o mundo a partir de uma perspectiva branca e nomear os sentimentos que motivam essa perspectiva, com a esperança de provocar uma mudança (Guenther, 2020, p. 14-15).

Guenther está nos lembrando que, embora os brancos tenham um investimento afetivo na branquitude diferente das pessoas BIPOC^{25c}, eles não estão condenados a ficar presos em um investimento afetivo pernicioso na branquitude. Eu a vejo como um acréscimo de uma dimensão afetiva à fenomenologia crítica que deve ser considerada para que o investimento na branquitude seja modificado ou desalojado. Esse acréscimo me parece crucial para seu projeto, pois já deve estar muito claro para nós que o racismo associado à supremacia branca não pode ser tratado apenas como uma questão teórica, discursiva ou legal. Essa é a razão pela qual Guenther também é uma defensora da complementação da fenomenologia crítica com projetos políticos práticos e ativistas. Também vejo aqui uma abertura para a estética, na possibilidade de modos alternativos

23 Pense aqui na preocupação de Anzaldúa (2015) com Coyolxauhqui, a deusa asteca da lua, cujo corpo foi despedaçado, e o desejo de Anzaldúa de juntar Coyolxauhqui (95-116). Por sua vez, um dos principais objetivos de Lugones (2003) é rejeitar a fragmentação devido à sua conexão com a lógica da pureza

24 Isso não quer dizer que todos os brancos tenham poder em todos os aspectos, mas mesmo quando o poder econômico não está presente, pode haver privilégio racial.

25 ^c Black, Indigenous, and people of color (N. do E.).



de produção estética serem capazes de mudar a tonalidade afetiva que Guenther discute. A questão que surge, então, é sobre a relação entre esse apelo à tonalidade afetiva e a redução de estruturas quase transcendentais. Se a qualidade da luz não deve ser lida como uma metáfora para o que uma reflexão quase transcendental revela, como ela deve ser lida, ou melhor, sentida? Como ela se conecta às descobertas da redução?

Em sua discussão mais recente sobre a transformação da fenomenologia crítica em fenomenologia abolicionista com a ajuda do trabalho de Ferreira da Silva (2014), Guenther (2022) reimagina e repensa a *epoché*, sugerindo um movimento de um projeto husserliano para o relato de Fanon (1967) sobre a ruptura radical de seu esquema corporal e um repensar da *epoché* como um “rastreamento e invasão” das estruturas histórico-materiais e quase transcendentais que estruturam o mundo (Guenther, 2022, p.39). Ela também volta ao tema da estética, nesse caso a “poética”, e avança em direção a uma “sensação de (im)possibilidades poéticas além da crítica” (p. 32). Guenther chega a dizer que a própria fenomenologia pode ser abolida ou talvez a fenomenologia se torne uma fenomenologia abolicionista. Uma análise sustentada das últimas adições e revisões de Guenther, especialmente no que diz respeito à relação entre poesia, poética e fenomenologia crítica, está além do escopo desta discussão. No entanto, dou boas-vindas a esse movimento em direção à estética. Com Anzaldúa, reconheço o potencial do que chamo de produção estética para abrir possibilidades de transformação e para perceber o mundo de outra forma.²⁶ Mas como a fenomenologia crítica se transforma em uma “práxis abolicionista da poética feminista negra”? A questão do quem retorna aqui. Quem deve realizar essa práxis? De que tonalidade afetiva ela depende? E trazendo de volta o espírito da discussão de Christian sobre a corrida pela teoria, pergunto novamente: para quem estamos fazendo o que estamos fazendo quando fazemos fenomenologia crítica da raça?

Conclusão

A análise de Lugones (2003) sobre a pureza da lógica nos alerta sobre os impulsos, as características e os traços dessa lógica – traços estes, que podem ser descobertos na busca de encontrar a resposta sobre a origem da fenomenologia crítica, bem como em metodologias fenomenológicas críticas mais específicas, como a redução de estruturas quase-transcendentais. Os traços dessa lógica aparecem na separação ou compartimentalização das disciplinas, na adesão a dicotomias para encobrir a complexidade e a multiplicidade da experiência e em uma abstração metodológica renascente das próprias condições que ferem os seres racializados e sustentam a existência dos seres dominantes. Em face dessa intransigência da lógica de pureza, mesmo dentro de projetos fenomenológicos críticos, peço que se nutra uma atitude e uma prática de *criticidade crítica* que leve a sério a possibilidade de que mesmo projetos já críticos e autocríticos possam conter traços de pureza que precisam ser descobertos e avaliados à luz de compromissos metodológicos, objetivos explicativos e objetivos práticos e políticos. Essa *criticidade crítica* pode ser entendida como um dos vários aspectos de um modo de *impureza crítica* que também exige uma abertura para múltiplas origens; cooperação inter e intradisciplinar; atenção às convergências de ideias e métodos; evitação de dicotomias simples que encobrem a complexidade da experiência; compreensão dos aspectos construtivos da ambiguidade, multiplicidade e contradição; e análises autocríticas que busquem traços da lógica da impureza e como elas problematizam métodos e objetivos. Informado por acadêmicos racializados, neste caso, teóricas feministas latinas, cuja compreensão da multiplicidade e da impureza é essencial tanto existencial quanto teoricamente para as análises de raça, o modo de impureza crítica enriquece uma fenomenologia que é crítica, não apenas no sentido de que envolve criticamente as identidades sociais, mas no sentido de que é muito necessária, no momento atual, já que o racismo e a supremacia branca estão ainda mais explícitos.

Uma abordagem fenomenológica crítica impura pode sugerir um movimento para a pós-fenomenologia. Tudo depende do que se entende por “pós” em pós-fenomenologia, pois ainda há vários recursos que podem ser encontrados na fenomenologia (clássica ou crítica) que pode ser pensada e experienciada de maneira engajada com recursos teóricos, políticos e imaginativos ricos em outras disciplinas e práticas, como a fenomenologia crítica de Guenther endossa. Depende também de nossa capacidade de pensar em conjunto com as contribuições de acadêmicos racializados que podem nos ensinar muito sobre raça e racialização e como lidar com o impuro, com o contingente, com a multiplicidade – o que o amante da pureza teme. Eu me baseio em Lugones, em outras teóricas feministas latinas e em fenomenólogas feministas latinas, em suas compreensões de que nossas teorias surgem da carne, das feridas da liminaridade e da intermediação (Anzaldúa, 1987), das tensões do lócus fraturado (Lugones 2010) – em seu reconhecimento da sedução da lógica da pureza e de suas profundas armadilhas, em seu esforço conjunto para nos advertir a não nos apaixonarmos pelo amante da pureza e em seu apelo para que reconheçamos como a “arte de talhar” abrange práticas que as pessoas racializadas se engajam não apenas para sobreviver, mas também para se transformar e resistir às injustiças raciais e outras. Como Lugones (2003) nos lembra, “é o impulso de rejeitar dicotomias e viver e incorporar

26 Alia Al-Saji recentemente teorizou sobre a necessidade de estratégias que promovam respostas afetivas à percepção racializada negativa (2014), bem como a importância de obras estéticas para redirecionar os danos afetivos e corporais da colonização (2019). Em meu trabalho, também discuti a importância da estética ao lidar com questões de racialização (2019a; 2019b; 2013; 2009). Em minha pesquisa atual, estou particularmente interessada no nexo entre a fenomenologia crítica e as práticas artísticas entendidas em termos das maneiras pelas quais elas remodelam, redirecionam ou transformam a percepção e, portanto, nossas modalidades afetivas. Assim, interpreto a estética como *aesthesis* em termos de seu potencial para redirecionar as modalidades normativas de sensação e afeto. Veja Mignolo e Vazquez (2013) para uma discussão sobre uma mudança de “AestheTics” para “AestheSics” como um desafio decolonial às concepções modernas da estética.



essa rejeição que nos dá alguma esperança de permanecermos juntos como pessoas que se reconhecem em nossa complexidade” (p. 143). Vamos então praticar a fenomenologia crítica de forma impura.

Referências

- Al-Saji, Alia (2018). Hesitation as Philosophical Method—Travel Bans, Colonial Durations, and the Affective Weight of the Past. *Journal of Speculative Philosophy* 32 (3): 331-59. <https://doi.org/10.5325/jspecphil.32.3.0331>.
- Al-Saji, Alia (2019). “Glued to the Image: A Critical Phenomenology of Racialization Through Works of Art”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77 (4): 475–88. <https://doi.org/10.1111/jaax.12680>.
- Al-Saji, Alia (2020). Frantz Fanon. In *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, edited by Thomas Szanto and Hilge Landweer (p. 207-214). London: Routledge.
- Alcoff, Linda (2000). Is Latina/o Identity a Racial Identity? In *Hispanics/Latinos in The United States: Ethnicity, Race, and Rights* (p. 23-44). Edited by Jorge J. E. Gracia and Pablo De Greif. New York: Routledge.
- Alcoff, Linda (2021). Critical Philosophy of Race. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed November 13, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-phil-race/>.
- Aldea, A. S. (2016). Phenomenology as Critique: Teleological-Historical Reflection and Husserl’s Transcendental Eidetics. *Husserl Studies* 32: 21-46. <https://doi.org/10.1007/s10743-016-9186-8>.
- Aldea, A. S., Carr, D. and Heinämaa, S. (2022) (Eds). *Phenomenology as Critique: Why Method Matters*. New York: Routledge.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera; The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2015). *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Edited by AnaLouise Keating. Durham, NC: Duke University Press. <https://www.doi.org/10.1215/9780822375036>.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Beauvoir, Simone (1999). *America Day by Day*. Translated by Carol Cosman. Berkeley: University of California Press.
- De Beauvoir, Simone (2011). *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. New York: Vintage Books.
- Christian, Barbara (1988). The Race for Theory. *Feminist Studies* 14 (1): 67-79. <https://doi.org/10.2307/3177999>.
- Du Bois, W. E. B. (1989). *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books.
- Fanon, Frantz. (1967). *Black Skin, White Masks*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove Press.
- Ferrari, M.; Fitzpatrick, D.; McLay, S.; Hayes, S.; Rathe, K. J. and Zimmer, A. (2018). Editors’ Introduction, Reflections on the First Issue. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1 (1): 1-7. <https://www.doi.org/10.31608/PJCPv1i1.1>.
- Fielding, H. A. (2016). White Logic and The Constancy of Color. In *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty* (71-89), Edited by Dorothea Olkowski and Gail Weiss. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Fielding, H. A. (2021). *Cultivating Perception Through Artworks: Phenomenological Enactments of Ethics, Politics, and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gaon, Stella (2021). Phenomenology, Deconstruction, and Critique: A Derridean Perspective. *Studia Ubb Philosophia* 66 (1): 21-46. <https://doi.org/10.24193/subbphil.2021.1.02>.
- García-Peña, Lorgia (2016). *The Borders of Dominicanidad: Race, Nation, and Archives of Contradiction*. Durham, NC: Duke University Press.



- Good, Byron J. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Lewis (1995). *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Gordon, Lewis (2000). *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- Gordon, Lewis (2022). *Fear of Black Consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Guenther, Lisa (2013). *Solitary Confinement: Social Death and its Afterlives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guenther, Lisa (2020). Critical Phenomenology. In *50 Concepts for a Critical Phenomenology* (p. 11-16), Edited by Gail Weiss, Ann V. Murphy, and Gayle Salamon. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Guenther, Lisa (2021). Six Sense of Critique for Critical Phenomenology. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 4 (2): 523. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.2>.
- Guenther, L. (2022). Abolish the World as We Know it: Notes for a Praxis of Phenomenology beyond Critique. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 5 (2): 28-44. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v5i2.3>.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
- Husserl, E. (1999). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. Kluwer Academic Publishers.
- Ihde, D. (1986). *On Non-Foundational Phenomenology*. Gothenburg: Publikationer från Institutionen för pedagogik, Göteborgs universitet.
- Ihde, D. (1993). *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: MacMillan and Co.
- Kant, I. (1993). *Critique of Practical Reason, Third Edition*. Translated by Lewis White Beck. New York: MacMillan Publishing Company.
- Lee, E. S. (2014) (Ed.). *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. Albany: State University of New York Press.
- Lee, E. S. (2019) (Ed.). *Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Lorde, A. (1987). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, CA: Crossing Press.
- Lugones, M. (1994). Purity, Impurity, and Separation. *Signs* 19 (2): 458-479. <https://www.jstor.org/stable/3174808>.
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Lugones, María (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia* 25 (4): 742-759.
- Mann, B. (2018). The Difference of Feminist Phenomenology: The Case of Shame. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1: 41-73. <https://doi.org/10.31608/PJCP.v1i1.4>.
- Martinez, J. M. (2000). *Phenomenology of Chicana Experience and Identity: Communication and Transformation in Praxis*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Martinez, J. M. (2014). Culture, Communication, and Latina Feminist Philosophy: Toward a Critical Phenomenology of Culture. *Hypatia* 29 (1): 221-36. <http://doi.org/10.1111/hypa.12061>.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. New York: Routledge.



- Mignolo, W. and Vazquez, R. (2013). Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/ Decolonial Healings. *SocialText*. https://socialtextjournal.org/periscope_article/ decolonial-aestheSis-colonial-woundsdecolonial-healings/.
- Milian, C. (2013). *Latinizing America: Black-Brown Passages and the Coloring of Latino/a Studies*. Athens: University of Georgia Press.
- Milian, C. (2020). *LatinX*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Myers, C. R. (2021). Prolegomena to any Future Historicizing: The Dilthey-Husserl Debate and Why It Matters for Critical Phenomenology. *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, 4 (2): 107–26. <https://doi.org/10.5399/PJCP.v4i2.7>.
- Ngo, Helen (2017). *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Ngo, Helen (2019). Critical Philosophy of Race: An Introduction. *Journal of Intercultural Studies* 40 (2): 206–09. <https://doi.org/10.1080/07256868.2019.1577330>.
- Ngo, Helen (2020). Critical Phenomenology and the Banality of White Supremacy. *Philosophy Compass* 17 (2). <https://doi.org/10.1111/phc3.12796>.
- Oksala, Johanna (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ortega, M. (2009). Othering the Other: The Spectacle of Katrina for our Racial Entertainment Pleasure. *Contemporary Aesthetics* 0 (2). http://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol0/iss2/2.
- Ortega, M. (2013). Photographic Representation of Racialized Bodies. *Critical Philosophy of Race* 1 (2): 163–89. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.2.0163>.
- Ortega, M. (2016). *In-Between, Latina Feminist Phenomenology: Multiplicity, and the Self*. Albany: State University of New York Press.
- Ortega, M. (2017). Decolonial Woes and Practices of Un-knowing. *Journal of Speculative Philosophy* 31 (3): 507–16. <https://www.doi.org/10.5325/jspecphil.31.3.0504>.
- Ortega, M. (2019a). Bodies of Color, Bodies of Sorrow: On Resistant Sorrow, Aesthetic Unsettling, and Becoming-With. *Critical Philosophy of Race* 7 (1): 124–43. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.7.1.0124>.
- Ortega, M. (2019b). Spectral Perception and Ghostly Subjectivity at the Colonial Gender/ Race/Sex Nexus. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 77 (4): 401–09. <https://doi.org/10.1111/jaac.12673>.
- Salamon, G. (2018a). *The Life and Death of Latish King: A Critical Phenomenology of Transphobia*. New York: New York University Press.
- Salamon, G. (2018b). What's Critical About Critical Phenomenology? *Puncta: Journal of Critical Phenomenology* 1: 8–17. <https://www.doi.org/10.31608/pjcp.v1i1.2>.
- Sandoval, Chela (1991). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sartre, Jean-Paul (1995). *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. Translated by George J. Becker and Michael Walzer. New York: Schocken Books.
- Silva, D. F. da (2014). Towards a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World. *The Black Scholar* 44 (2): 81–97. <https://doi.org/10.1080/0064246.2014.11413690>.
- Stein, Edith (1989). *On the Problem of Empathy: The Collected Works of Edith Stein, Vol.3*. Translated by Waltraut Stein. Washington, DC: ICS Publications.
- Stein, Edith (1999). *Life in a Jewish Family: Collected Works of Edith Stein, Vol 1*. Translated by Josephine Koepfel. Washington, DC: ICS Publications.
- Sundstom, R. R. (2008). *The Browning of America and the Evasion of Social Justice*. Albany: State University of New York Press.



- Weiss, Gail (1999). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. New York: Routledge.
- Weiss, Gail (2008). *Refiguring the Ordinary*. Bloomington: Indiana University Press.
- Weiss, Gail (2015). The Normal, the Natural, and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies. *Continental Philosophy Review* 48 (1): 77-93. <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9316-y>.
- Weiss, Gail (2018). Phenomenology of Race (or Racializing Phenomenology). In *The Routledge Companion To Philosophy of Race* (p. 233-244), Edited by Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff, and Luvell Anderson. New York: Routledge.
- Welton, D. and Silverman, H. (1987) (Eds). *Critical and Dialectical Phenomenology*. Albany: State University of New York Press.
- Zahavi, Dan. (2018). Getting It Quite Wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology. *Qualitative Health Research* 29 (6): 900-907. <https://doi.org/10.1177/1049732318817547>.
- Zigon, J. and Throop, J. (2021). Phenomenology. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Felix Stein. <http://doi.org/10.29164/21phenomenology>. Disponível em: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/phenomenology>