

FILOSOFIA, DIVERSIDADE E A QUESTÃO DO NEGRO: ARGUMENTOS CRIADOS NO SEIO DA FILOSOFIA PODEM NOS AUXILIAR A ENTENDER A QUESTÃO RACIAL CONTEMPORÂNEA?

Gislene Aparecida dos Santos¹

Resumo: Neste artigo, apresento algumas discussões inspiradas nas questões propostas pela filosofia (e pelo questionamento de teorias filosóficas) que podem ser importantes para a construção de um conhecimento crítico sobre as questões raciais. São discutidas a crítica à racionalidade instrumental e a crítica do conhecimento focalizado somente em categorias eurocentradas. Como alternativa a isso, proponho construir novas formas de pensar que focalizem a valorização da diversidade.

Palavras-Chave: filosofia, diversidade, negro, conhecimento, reconhecimento.

PHILOSOPHY, DIVERSITY AND THE BLACK QUESTION: CAN ARGUMENTS FROM PHILOSOPHY HELP US UNDERSTAND THE CONTEMPORARY RACIAL DISCUSSION?

Abstract: In this article, I present some discussions inspired by the questions posed by philosophy (and the questioning of philosophical theories) that may be important for building a critical knowledge about racial issues. I discuss the criticism of instrumental rationality and the criticism of knowledge focused only on Euro-centric categories of thinking. As an alternative to that, I propose to build new ways of thinking focused on the appreciation of diversity.

Key Words: philosophy, diversity, black people, knowledge, recognition.

FILOSOFIA, DIVERSIDAD Y LA CUESTIÓN DE NEGRO: ARGUMENTOS CREADOS EN LA FILOSOFÍA PUEDEN AYUDARNOS A ENTENDER LA CUESTIÓN RACIAL CONTEMPORÁNEA?

Resumen: En este artículo, presento algunas discusiones inspiradas en las preguntas formuladas por la filosofía (y el cuestionamiento de las teorías filosóficas) que pueden ser importantes para construir un conocimiento crítico sobre los problemas raciales. Se discute la crítica de la racionalidad instrumental y el conocimiento crítico sólo se centra en las categorías eurocentrada. Como alternativa a esto, propongo para construir nuevas formas de pensamiento que se centra en valorar la diversidad.

Palabras clave: filosofía, la diversidad, el negro, el conocimiento, el reconocimiento.

¹ É Livre docente pela Universidade de São Paulo (USP) e professora associada da Escola de Artes, Ciências e Humanidades, lecionando no curso de Gestão de Políticas Públicas. Também é professora orientadora do Programa de Pós Graduação em Direito – Área de Concentração em Direitos Humanos da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Possui mestrado em Filosofia, especialização em epistemologia da psicologia e da psicanálise, doutorado em Psicologia, pós-doutorado pelo Kings College London e pela York University. E-mail: gislene@usp.br.

INTRODUÇÃO

Os estudiosos da questão racial no Brasil tradicionalmente realizam suas pesquisas nas áreas da Antropologia, Sociologia (ou ciências sociais) e História. É rara a investigação desta temática a partir da Filosofia. Acredita-se que seria atributo da Filosofia pensar idéias e conceitos universais e atemporais formulados e encadeados dentro das obras dos filósofos. E o negro (os negros), sabe-se, são pessoas, indivíduos, homens e, portanto, melhor compreendidos se estudados pelas ciências que tratam de homens, indivíduos quer na história quer na vida social. Também é comum se afirmar que o pensamento filosófico opera de forma não alusiva, em sentido indireto, a não-alusão seria uma de suas chaves. E a questão do racismo e da discriminação requereria, quase sempre, uma fala direta, alusiva e, segundo esses, que impediria ou empobreceria o pensamento filosófico.

Esses, entre outros argumentos, têm impedido que pesquisadores da Filosofia reflitam sobre a questão racial e que pesquisadores sobre o racismo se lancem à investigação filosófica. Ignora-se, assim, que pela Filosofia se poderia compreender como, por meio do racismo, se permite a desumanização dos homens, se entrelaçam teorias do pensamento autoritário e uma ideologia que impregna as sociedades e seus indivíduos de modo a fazê-los reproduzir aquilo mesmo que os nega.

Neste artigo, procuro mostrar que algumas discussões inspiradas pela filosofia (mas não exclusivamente por ela) podem ser importantes na construção de um conhecimento crítico sobre as questões raciais.

A RETOMADA DO SENSO COMUM E AS APORIAS DO MULTICULTURALISMO

Tema clássico para os estudiosos das teorias sociais e da Filosofia, o questionamento da validade do senso comum como fonte/produtor de conhecimento volta à baila, inspirada por autores como Boaventura Sousa Santos (2002) e Serge Moscovici (2004). Tanto ao considerar a experiência e as ações sociais quanto ao focalizar as representações sociais como fonte de um saber que não deve ser desperdiçado, esses autores contestam o foco tradicional do conhecimento elaborado por especialistas, cientistas e filósofos e sugerem a existência de um pensamento social entranhado na

vivência do cotidiano, manifesto por meio de idéias comuns a um determinado grupo e por meio das representações que esse grupo elaboraria sobre si e sobre o mundo.

Para Moscovici, a dualidade entre ciência ou ideologia (no sentido marxista do termo) seria uma redução irreal, havendo nela um componente nunca considerado – o senso comum. Nessa abordagem, o senso comum (ou pensamento comum) seria edificado a partir da observação, da experiência e do compartilhamento de uma visão comum de mundo que permitiria a construção de um discurso que, mesmo sob a ótica especializada, considerado precário e contingente, seria compreensível e suficiente para um conjunto relativo de pessoas. Ou, nos dizeres de Oswaldo Porchat Pereira, seria o discurso de todos aqueles que se consideram homens comuns. “Na exata medida em que nos reconhecemos uns aos outros como homens que vivem a experiência comum do mundo, podemos falar de uma visão comum do mundo, pressuposto irrecusável dessa experiência comum, assim como da comunicação que nos une através de nosso discurso comum” (Pereira, 1994, p. 63).

Entretanto, o pensamento comum, edificado a partir de uma experiência imediata e espontânea do mundo, tem sido questionado pelos pensadores da Filosofia que o consideram uma ilusão e/ou ideologia, por assumir como verdade aquilo que está circunstanciado e delimitado histórica, espacial e subjetivamente, tomando como verdade o que foi construído apoiado em aparências e comandado pela imaginação que, sabe-se, conduz os homens a acreditar ser *sophia* (sabedoria) ou *episteme* (conhecimento) aquilo que não passa de *doxa* (opinião).

Para Moscovici, esse conhecimento não pode ser reduzido à ideologia, pois “quando se estuda o senso comum, o conhecimento popular, nós estamos estudando algo que liga sociedade ou indivíduos, a sua cultura, sua linguagem, seu mundo familiar” (Moscovici, 2004, p. 322). Muito embora, tradicionalmente, o senso comum seja vinculado à irracionalidade, o autor considera que ele nada tenha de irracional e que seria, outrossim, espaço de um conhecimento consensual.

Enquanto o conhecimento científico tradicional se apoiaria em investigações que se pretenderiam imparciais, independentes do sujeito que as elaboraria e universais, o conhecimento comum partiria do pressuposto de que seria necessário uma “negociação” e uma aceitação mútua, ocorrendo, portanto, uma polifasia do conhecimento.

O primeiro procede, sistematicamente, da premissa para a conclusão e ele se apóia naquilo que ele considera puros fatos. O método do segundo não é tão sistemático; ele se apóia na memória coletiva, no consenso. Mas o que deve ser enfatizado é que ambos os modos de pensar estão baseados na razão. O pensamento do senso comum é razoável, racional e sensível... (*Idem, Ibidem*, p. 323).

Boaventura Sousa Santos também parte da premissa de que a ciência moderna construiu-se em oposição ao senso comum, que foi por ela considerado superficial, ilusório e falso. E faz eco às considerações de Moscovici, ao afirmar que o senso comum é tão moderno quanto a ciência moderna, sendo ambos entidades epistêmicas – uma oposta a outra. Moscovici destacou o princípio da não-contradição como alicerce do conhecimento científico. Sousa Santos argumentará que as leis da inteligibilidade científica repousariam no conceito de causalidade desenvolvido por Aristóteles e segundo o qual haveria quatro tipos de causas: a causa material, a formal, a eficiente e a final. A ciência moderna se assentaria na causa formal, que privilegiaria o conhecimento do como as coisas funcionariam em detrimento do conhecimento do agente e das finalidades das coisas. O senso comum faria coincidir a causa e a intenção e estaria vinculado à ação humana como princípio criativo e de responsabilidade individual.

Para Sousa Santos, o senso comum seria prático e pragmático, “reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e, nessa correspondência, inspira confiança e confere segurança” (Santos, 2002, p.108). E também seria transparente e evidente, desconfiando, por sua própria natureza, de um conhecimento fechado sobre si mesmo, com uma linguagem que não permitisse o acesso irrestrito a ele. “O senso comum é indisciplinar e não-metódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder cotidiano da vida. O senso comum privilegia a acção que não produza rupturas significativas no real. O senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade ou convence” (*Idem, Ibidem*).

Com base nessas observações, Sousa Santos demonstra que é o senso comum, e não o conhecimento científico, que ofereceria as condições para a transformação da ignorância em saber solidário. O conhecimento científico seria totalitário, na medida em que negaria o carácter racional a outras formas de conhecimento que não se alicerçassem em seus pressupostos epistemológicos. Por outro lado, o conhecimento comum, ou o senso comum, seria uma forma de enriquecer nossa relação com o mundo, guardando

feições utópicas e libertadoras, por não se constituir a partir das relações de causa-efeito tradicionais e por considerar a intencionalidade e as finalidades humanas. Por isso, o senso comum está na base da reformulação epistemológica proposta por ele.

Ora, pode-se indagar como o senso comum se tornaria um paradigma para a transformação social ou se tornaria um conhecimento emancipatório. A resposta seria: sendo ele próprio originário da tópica dos grupos sociais. “O senso comum emancipatório é um senso comum discriminatório (ou desigualmente comum, se preferirmos), construído para ser apropriado privilegiadamente pelos grupos sociais oprimidos, marginalizados ou excluídos, e, de facto, alimentado pela prática emancipatória destes” (*Idem, Ibidem*, p. 109). O senso comum emancipatório é originário da confluência dos discursos consensuais dos diferentes grupos sociais que reivindicam alguma forma de transformação social. “Haverá senso comum emancipatório quando os *topoi*² emancipatórios desenvolvidos numa dada comunidade interpretativa encontrarem tradução adequada nos *topoi* de outras comunidades e se converterem, assim, em *topoi* gerais” (*Idem, Ibidem*, p. 111). Isso ocorre, por exemplo, quando a tópica assumida por um grupo específico (o autor cita como exemplo os movimentos feministas, mas considera que o mesmo pode ocorrer com todas as tópicas emancipatórias) expande seu espaço doméstico, local e encontra tradução no espaço da produção, do mercado, da cidadania, da comunidade e no espaço mundial. “Quanto maior for o domínio tópico influenciado pelos *topoi* emancipatórios, maior será o senso comum emancipatório” (*Idem, Ibidem*).

Dessa forma, percebe-se que (alicerçado em um conhecimento como emancipação) o conceito de senso comum emancipatório desenvolvido por Sousa Santos recupera e valoriza as ações coletivas como foco de transformação social. “De um conhecimento-come-regulação para um conhecimento-come-emancipação o trânsito não é apenas epistemológico, é também um trâmite entre conhecimento e ação” (Santos, 1999, p. 110). Ação aqui entendida como ato de rebeldia, como ação-com-*clinamen*.³ A

² Os *topoi* são os lugares onde se fala e os argumentos que são escolhidos ou são mobilizados para se falar desse lugar de modo a se fazer entender, dialogar e convencer uma platéia ou uma comunidade de ouvintes. São os lugares-comuns a essa comunidade, ou os pontos de vistas aceitos nela e por ela acerca de determinados conteúdos. Recurso da retórica clássica à contemporânea, Sousa Santos utiliza o conceito de *topoi* para defender a necessidade da construção de uma novíssima retórica baseada numa argumentação dialética na qual os lugares do orador e do auditório sejam móveis.

³ A ação com *clinamen* é aquela que brota onde não seria esperado que brotasse, é o movimento que existe apesar de todas as adversidades e a própria luta coletiva contra a ordem opressora, apesar da ordem

reformulação epistemológica seria, então, não só forma de reinvenção da democracia, mas também uma forma de conhecimento solidário. “Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)” (*Idem, Ibidem*, p. 74).

Partindo desses pressupostos, haveria uma confluência entre a proposição feita pelos teóricos que valorizam o senso comum como forma de emancipação e aqueles que defendem o multiculturalismo como afirmação do direito ao reconhecimento e à expressão dos diferentes grupos socioculturais, principalmente no sentido de multiculturalismo oferecido por autores que defendem que o respeito à dignidade dos diferentes resulte na efetivação de um ideal cívico comunitário, de bem comum.

Contudo, essa passagem não é tranquila, já que a simples assunção da rubrica multicultural ou do multiculturalismo não oferece garantia para a construção de uma sociedade democrática ou para a reformulação epistemológica que daria voz aos *topoi* dos grupos excluídos e que poria fim à hegemonia de um pensamento eurocentrado. Radicalizando a proposta multicultural, o afrocentrismo considera que enquanto a construção teórica sobre negros e afrodescendentes, sobre a África e a Diáspora, não colocar em xeque os conceitos, a epistemologia e a racionalidade eurocentrada, correremos o risco de continuar a reproduzir duplos de discursos racistas pautados nas mesmas categorias da razão e das epistemologias eurocêntricas. Elisa Larkin do Nascimento salienta que:

a cultura universal do modelo liberal pressupõe um jogo político em que todos participem em condições de igualdade. (...) Para oferecer a uma identidade subordinada iguais condições de competir nesse jogo democrático, impõe-se a necessidade de quebrar a hegemonia da identidade dominante, a brancura eurocentrista, construída com tamanha solidez e a tal ponto reforçada que reina silenciada sem ser percebida (Nascimento, 2003, p. 94).

Para essa autora, somente o afrocentrismo seria capaz de reverter essa perspectiva, no que diz respeito à construção de um conhecimento do negro sobre o mundo. Assumir uma perspectiva afrocentrada, ou afrocêntrica, permitiria não somente uma leitura das

contribuições que as culturas negras – da África e da Diáspora – oferecem e ofereceram, mas também permitiria uma leitura africana e diaspórica de toda a produção cultural.

O afrocentrista priorizaria “a desconstrução dos conceitos dominantes de história e cultura africanas, distorcidas pelo eurocentrismo, e a reconstrução dos conteúdos por eles encobertos (...) Por isso, a proposta da afrocentricidade resultou na fundação de escolas afrocentradas e no desencadeamento de um movimento amplo na área da educação”. (*Idem, Ibidem*, p. 97-98).

Na mesma perspectiva, Gonçalves e Silva, retomando o estudo de Willinsky acerca de Taylor, afirmam:

Não basta oferecer aos alunos, salienta ele, a possibilidade de em estudo comparativo das diferentes culturas para que eles apreendam seu valor relativo. Nessa perspectiva, é bastante arguta sua crítica [de Willinsky] à posição do filósofo Charles Taylor, que defende uma postura relativista no trato com as diferentes culturas, porque acredita ser possível, por meio dela, reduzir o etnocentrismo.

(...) dependendo de como isto é feito, a comparação leva fatalmente à supervalorização do Ocidente.

(...) O segundo problema apontado por Willinsky, quanto à postura relativista de Taylor, é nosso conhecido de longa data. O autor a chama de “esforços protomulticulturais” cujo objetivo é ensinar aos jovens como os diferentes povos que constituem sua nação contribuíram para construí-la. Ele cita ironicamente iniciativas que buscavam fazer estudantes canadenses aprenderem como “os nativos americanos introduziram o milho, a batata, o tomate e o tabaco no Ocidente”, como se isso pudesse reduzir algum etnocentrismo. No Brasil, essas iniciativas que, na verdade, minimizam a contribuição dos povos na construção da nação, focalizaram índios e africanos (Gonçalves e Silva, 2003, p. 114).

Não se trataria somente de fusões de horizontes com a construção de novos vocabulários de comparação, por meio dos quais poderíamos nos movimentar com mais desenvoltura na comparação entre culturas diferentes. A demanda dos jovens (sob a égide do reconhecimento) se refere ao manejo e à distribuição do poder associados à construção dos cânones e a tudo que se vincula à valorização daquilo que se configura como conhecimento.

A presença de sujeitos negros dentro do espaço de produção de conhecimentos é decisória para que ele seja transformado. Não somente sua presença, mas a possibilidade de que, eles próprios (como intelectuais orgânicos ou simplesmente como pessoas mais atentas para a diversidade) ofereçam novos sentidos àquilo que a academia já realizava, mas de uma perspectiva que é tida como equivocada porque eurocentrada. A própria presença do diverso dentro do espaço de produção do conhecimento, seria ela mesma

turbulenta o suficiente para alterá-lo e para afetar modos de pensar e conteúdos a serem pensados. Essa é, basicamente, a tônica do discurso do multiculturalismo, em todas as suas variáveis.

A CRÍTICA DA RETOMADA DO SENSO-COMUM

Ao mencionar a discussão de Souza Santos e Moscovici, pretendi deixar claro o que tem sido compreendido por uma mudança de estruturas na forma como o conhecimento é produzido-formulado-elaborado. Contudo, não creio que a proposta feita por Boaventura Santos, focalizando o conhecimento emancipatório por meio da valorização do senso comum e dos tópicos dos movimentos sociais, tivesse como objetivo o mundo acadêmico ou universitário. Ao contrário, faz mais sentido pensar que seu intento fosse exatamente outro: o de desacreditar o mundo acadêmico como o único e o mais privilegiado lugar de saber-conhecimento. Nesse sentido, seria permitido (guardadas as diferenças básicas) recuperar a idéia formulada por Chauí acerca de um discurso competente, que silenciaria todas as outras falas. Chauí considera que o discurso competente é aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado:

O discurso competente é o discurso instituído. É aquele no qual a linguagem sofre uma restrição que poderia ser assim resumida: não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância. O discurso competente confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada, isto é, com um discurso no qual os interlocutores já foram previamente reconhecidos como tendo o direito de falar e ouvir, no qual os lugares e as circunstâncias já foram predeterminadas para que seja permitido falar e ouvir e, enfim, no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência (Chauí, 1993, p. 7).

O discurso competente do ponto de vista do conhecimento é o discurso do especialista que explica, ensina as pessoas como se relacionarem com o mundo e entre elas próprias e que desqualifica o social (os sujeitos sociais e políticos) como capazes, eles próprios, de oferecerem sentido ao mundo e serem eles mesmos fonte de sentido, sem a necessária racionalização do especialista, que transforma a todos em objetos sociais e objetos para o seu conhecimento. Quando Souza Santos afirma que as tópicas dos movimentos sociais e o senso comum seriam os únicos com condições de gerarem o conhecimento solidário, penso que seja a isso que esteja se referindo. Esse conhecimento

não estabeleceria hierarquias nem competências, nem teria caráter totalitário nem totalizador e valorizaria a diversidade.

No entanto, não podemos nos esquecer de que a conceituação do senso comum como pensamento comum partilhado vai ao encontro das definições elaboradas pelos teóricos da representação social, na área da Psicologia. Muito embora se considere que a temática das representações sociais deva muito a Durkheim, os autores da área da Psicologia Social irão se afastar das discussões positivistas e considerarão que:

o importante é a natureza da mudança através da qual as representações sociais se tornam capazes de influenciar o comportamento do indivíduo participante de uma coletividade. É dessa maneira que as coisas são criadas, internamente, mentalmente, pois é dessa maneira que o próprio processo coletivo penetra, como o fator determinante, dentro do pensamento individual (Moscovici, 2004, p. 40).

Essa organização mental é aquela que permite tornar familiar o que não é familiar. Afastar sentimentos angustiantes e sensações de desconforto, por meio do processo de ancoragem e da objetivação. A ancoragem, nada mais é do que o exercício mental por meio do qual se tenta “encaixar” o que não é familiar. E a objetivação seria a maneira por meio da qual tornaríamos concretas e visíveis realidades abstratas de difícil compreensão, associando essas idéias a imagens já conhecidas.

Todo conhecimento seria um processo de ancoragem, ou seja, uma maneira de traduzir aquilo que investigamos em uma linguagem que nos seja familiar. Entretanto, há um grande risco quando passamos a acreditar que a ancoragem deva tomar o lugar da problematização, tradicionalmente associada à construção do pensamento científico; quando passamos a desejar o apaziguamento em vez da indagação e dos questionamentos que geram inquietude, mas nos fazem sair do lugar comum em busca de respostas em lugares inusitados.

Miriam Chnaiderman e Octávio de Souza (ambos discutidos por Santos, 2004) consideram que esse processo de “tradução” do estranho em algo familiar pode ser uma das formas utilizadas para a construção do racismo. A produção do outro como diferente e ameaçador é a forma que temos para adquirir segurança diante de nossa própria estranheza, diante de nossa impossibilidade de reconhecer em nós mesmos conteúdos que nos horrorizariam. Então, se projeta no Outro, inventado por nós, tudo aquilo que não gostaríamos de ver reconhecido em nós mesmos. E, para objetivarmos esse sentimento de tão difícil decodificação, transformamos o Outro em imagem. O lado negro, o lado

escuro, a sombra... Não à toa essas imagens teriam sido associadas aos povos africanos e aos indivíduos negros. O racismo equivale à projeção que se faz de todas as características e valores negativos que os humanos possuem em um Outro (o negro, o judeu) que passariam a representar toda a negatividade.

A operação que viabilizaria a percepção dessa projeção seria aquela que, por um lado, possibilitaria a ressignificação do Eu e do Outro, de modo que os sujeitos pudessem reincorporar (enxergar como conteúdos seus) os valores tanto positivos quanto negativos. Na impossibilidade de realizar esse processo de incorporação, os humanos, ainda ameaçados pela sua própria estranheza, inventam a figura do exótico e criam o racismo como maneiras para lidarem com o Outro, que seria considerado ameaçador. O processo de tornar o estranho algo familiar, o processo da ancoragem, também pode permitir a duplicação de preconceitos e estereótipos.

Não pretendo aqui retomar a discussão sobre essa temática, visto já tê-la realizado com mais vagar em outros trabalhos. Porém, quero destacar que é nesse sentido que alguns autores da filosofia condenam o senso comum como repositório de ideologias. Ideologia entendida como pensamento fracionado, construído de modo a manter a dominação social e o poder de uma classe sobre outras, de modo a inculcar nos dominados os mesmos valores, idéias e conceitos da classe dominante, tornando sua forma de ser, ver, pensar, sentir não só hegemônica como também universal.

Os estudos do negro (*Black Studies*) são o melhor lugar/área para percebermos a complexidade dessa questão, visto nos permitirem compreender a falácia de uma série de argumentações, tanto no que diz respeito à supremacia do intelectual em referência ao homem comum quanto no que diz respeito à articulação de tópicos sociais a partir do senso comum.

É sabido que, antes de serem dispersos no mundo social sob a forma de senso comum, houve um longo e intrincado processo de construção da figura do negro como inferior, por meio de argumentos elaborados pela Filosofia, pela Antropologia, pela Biologia, pela Psicologia... Poderíamos, facilmente, afirmar que esses conteúdos não são propriamente científicos, mas sim ideológicos. Mas qual seria o limite entre ciência e ideologia e quem estaria habilitado a estabelecê-lo?

A dificuldade para encontrar respostas a essas questões – dificuldades já enunciadas por Mannheim, de acordo com a avaliação feita desse teórico por Paul

Ricouer (1991) – é que faz com que hoje se considere parte da efetivação da justiça o direito dos povos, grupos e discriminados escreverem a sua própria versão da história e confrontarem seus conhecimentos, tanto sobre si mesmos, quanto sobre o mundo, àqueles conhecimentos já estabelecidos pelo cânone acadêmico e pela ciência tradicional. E isso se configura um terrível dilema. Se, por um lado, os movimentos sociais não podem prescindir da possibilidade da articulação do pensamento comum partilhado como forma para se organizarem coletivamente; por outro lado, o próprio senso comum pode ser o veículo mais rápido e poroso de preconceitos e estereótipos sobre os próprios movimentos sociais. A construção de um pensamento comum partilhado (tanto pelo homem comum – ou pelo senso comum – quanto pelos intelectuais cercados por discursos competentes) pode não ir além da construção de novos preconceitos. Por isso, parte da demanda por reconhecimento, principalmente entre intelectuais feministas, e tem-se alicerçado tanto na inclusão de novos conteúdos no cânone quanto na reconstrução de teorias que demonstrem como o conhecimento é construído, considerando o lugar de quem elabora as idéias, o lugar que se ocupam no mundo, as representações construídas sobre ele e por ele, de modo que se conceba que conhecer é construir relações.

Diante desse dilema, muitos optaram por, ao mesmo tempo, assumir a tópica dos movimentos sociais como quando afirmam o desejo de que seu conhecimento reflita os anseios de suas comunidades de origens, e também assumir o desejo de partilhar desse mundo de conceitos e idéias hierarquizados e que demarcam espaços para a intelectualidade, a ação dos movimentos sociais e o pensamento não sistematizado, elaborado pelo homem comum. Por isso, afirmam tanto a tópica do senso comum quanto o seu oposto, que é a valorização do cânone, por meio da expressão de demanda por sua alteração.

Contudo, a busca por mudanças no cânone, simplesmente, cria novas figuras de poder, novas competências e novos especialistas que irão operar dentro da mesma estrutura hierárquica. Fugindo dessa lógica maniqueísta, não quero dizer que isso seja necessariamente bom ou ruim em si mesmo. A diversidade, dentro do mundo acadêmico implica a possibilidade efetiva de incorporar novos elementos ao cânone, de alterá-lo e ampliá-lo a partir das contribuições de novos paradigmas. Aliás, é dessa forma que o mundo acadêmico tem sobrevivido até os dias de hoje. Nesse sentido, incorporar ao cânone conteúdos das diferentes culturas africanas e indígenas, questionar o caráter da

produção do conhecimento difundido nas universidades como sendo orientado pela ótica masculina e branca é fundamental, mas não altera as regras do jogo que implica a institucionalização do conhecimento, a naturalização da formação escolar e seriada, a valorização dos especialistas e das autoridades.

Ao longo de séculos, o conhecimento produzido apareceu como neutro, quando sabemos que isso era e é falso. A neutralidade, assim como a imparcialidade, e a autoridade são construções ideológicas. Uma das grandes contribuições que as discussões sobre multiculturalismo nos oferece é a de mostrar que todos os saberes e culturas têm direito à mesma dignidade. Porém, a crítica feita a Taylor pelos autores afrocentristas é que, de fato, ele não ofereceria o mesmo valor aos conhecimentos, mantendo, dessa forma, a hierarquia entre aqueles mais valorosos para humanidade e os menos. Sobre esse aspecto recai a crítica de Peter McLaren, segundo o qual os paradigmas do multiculturalismo manteriam as ideologias conservadoras neoliberais sob o manto discursivo da diversidade. E as críticas de Asante, segundo as quais:

a recusa da agência africana restringe a expectativa e o espaço de sua participação no jogo de poder das identidades do multiculturalismo. Reforçada pelo poder da mídia e das instituições de educação e cultura, a representação do africano como não-produtor de conhecimento, tecnologia ou civilização, e portador apenas de “culturas étnicas da ordem do sub (por exemplo, samba, futebol e culinária) leva à limitação dessa participação do afrodescendente” (Asante, 1998, p. 99).

Entretanto, pergunto: em que momento essas mesmas instituições são criticadas? Em quais momentos, no lugar de sugestões de “mudanças de autoridades”, são sugeridas mudanças radicais na própria maneira de se pensar o conhecimento e o lugar de saber-poder das universidades e das escolas? Ambas foram naturalizadas como se, sem elas e fora delas, reinasse o mundo da ignorância absoluta. Penso se não faria parte da adoção da “lógica eurocêntrica” a ratificação desse lugar de saber que, já foi dito, é hierárquico e regido pela lógica da racionalidade instrumental. Criticamos. Mas a própria crítica o reafirma.

A CRÍTICA DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

Todos sabemos que o ícone da racionalidade instrumental é representado pelos estudiosos do tema pela estória e pela figura melancólica de Ulisses, herói da mitologia que vence o medo, controla os afetos e utiliza da astúcia e do cálculo racional para alcançar seus objetivos. Ora, haveria na constituição da chamada racionalidade instrumental algo que permitiria a instauração da diferença como sinônimo de negatividade. Sob essa ótica, é considerado racional aquilo que obedece aos princípios de *Identidade, Não contradição, Causalidade, Separação entre sujeito e objeto do conhecimento*. E o mais importante, desde os primórdios da Filosofia, estabelece-se que somente se pode conhecer aquilo que se coloca na esfera da identidade, partindo de si mesmo como parâmetro e como metro, e o parâmetro seria o branco europeu. Já a separação entre sujeito e objeto como norma para um conhecimento aceitável, legítimo e rigoroso cria obstáculos para a aceitação do saber produzido quando negros, mulheres, homossexuais, indígenas discutem a sua própria realidade. Mais grave ainda, cria obstáculos para a aceitação dos conhecimentos pautados em aspectos considerados não-científicos, como a intuição, a espiritualidade, os rituais e outros fartamente encontrados entre as culturas consideradas “primitivas” porque pré-lógicas (alógicas) e, portanto “irracionais”. Não se considera as possibilidades de existência de um conhecimento elaborado em função da conjunção entre sujeito e objeto, entre razão, desejo e afetividade. Marion Iris Young discute essa questão:

Nesta lógica da identidade a razão não significa apenas ter razões ou uma explicação, ou inteligentemente refletir sobre uma situação. Para a lógica da identidade razão é *ratio*, isto é, a redução, com base em princípios dos objetos de pensamento a uma medida comum, as leis universais. (...) A lógica da identidade vai além desse empenho por ordenar e explicar os particulares da experiência. Ela constrói sistemas completos que procuram mergulhar a alteridade das coisas na unidade do pensamento. O problema com a lógica da identidade é que, através dela, o pensamento procura ter tudo sob controle, eliminar toda incerteza e imprevisibilidade, idealizar o fato corporal da imersão sensorial num mundo que ultrapassa o sujeito, eliminar a alteridade (Young, 1987, p. 70).

Nessa perspectiva, a racionalidade, a lógica e a tecnologia seriam atributos da cultura branca, masculina e européia, enquanto o primitivismo, a emotividade, a corporeidade pertenceriam aos povos africanos, indígenas, aborígenes e às mulheres. Isso não só os tornaria inaptos a decidir sobre suas próprias vidas, como também não lhes ofereceria condições para o pensamento adequado sobre o mundo social e político, interditando-os, portanto, à participação política plena.

Vale a pena relembrar a forma como geralmente o conhecimento produzido pelos sujeitos negros é recebido:

- atividade folclórica e de entretenimento e raramente como cultura;
- expressões de emotividade e raramente como conhecimento puro.

Por que nossa produção não pode ser cultura e o que levaria nosso pensamento a não ser considerado ordenado e adequado? Mais uma vez, o recurso à racionalidade instrumental explicaria. Ora, as normas da academia estabelecem como forma de conhecimento o controle dos sentimentos e do corpo pela razão, o distanciamento entre sujeito e objeto, o que pode acontecer no momento em que, na produção do conhecimento, sujeito e objeto se encontram? Ou seja, como avaliar as pesquisas realizadas pelos sujeitos negros e que tenham a si próprios como tema? E ainda mais, como nos afastarmos do mote de que essa emotividade desqualifica o trabalho acadêmico o tornando intimista, subjetivo e sem valor?

Penso que possa ser interessante avaliar em que medida, ao nos obrigarmos à produção dentro dos padrões estabelecidos pela racionalidade instrumental não estaríamos camuflando as próprias tensões e contradições que estão vinculadas a essa busca do conhecimento. Ao contrário de encarar estas tensões, se estabelece a idéia de que alguns são autorizados e competentes para falar sobre todos os assuntos e outros não o são. Por esta lógica se considera que os negros, por serem negros (e por isso considerados emotivos, ligados à natureza), não seriam suficientemente isentos para discutir as questões referentes a nós próprios com a mesma neutralidade e isenção que os brancos o fariam. Já por nossa emotividade e racionalidade imperfeita, não seríamos competentes o suficiente para discutir qualquer outro assunto com a mesma propriedade que os brancos o fariam. O que restaria a nós? Ainda em acordo com esta lógica, nos restaria a tutela pela racionalidade mais perfeita e menos equivocada que a nossa.

Esta lógica cruel se revela nos momentos em que fazemos a opção por nossos parceiros preferenciais de trabalho e quando negamos o reconhecimento à produção intelectual daqueles que não são brancos. O privilégio da brancura ou a branquitude implica considerar que o ser branco, ou não negro, não indígena em uma sociedade como a nossa já oferece vantagens mesmo que a pessoa não as deseje e nunca tenha demandado

ou compactuado com elas. Uma pessoa, ao nascer branca (mesmo que lute contra todas as formas de opressão em toda a sua vida) já desfruta, simbolicamente, de uma série de vantagens e privilégios que outros jamais terão (enquanto as normas que hoje vigem na sociedade prevalecerem).

Piza, recuperando as discussões de Frankenberg sobre branquitude, afirma:

Frankenberg vai definir branquitude a partir do significado de ser branco, num universo racializado: um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo (...) Muitos de nós, brancos, já experimentaram alguns desses traços de conforto, cuja característica mais evidente encontra-se na sensação de não representar nada além de nossas próprias individualidades (Piza, 2002, p. 71).

Essa autora enfatiza, por meio de exemplos, como os brancos podem e são pensados como indivíduos com direito a nome e a sobrenome e os negros (e descendentes de asiáticos, no caso brasileiro) são pensados como grupo. Dessa forma, a própria estrutura da discriminação racial calcada na construção de estereótipos sobre o que seria o negro dá a pauta para a construção de um projeto de identidade de grupo. Se a lógica da ideologia racista fez com que todos os negros fossem representados como raça inferior, a tônica da política da diferença será a de demonstrar/afirmar a positividade de todos os negros como um grupo unificado. Piza afirma ainda:

É esta excessiva visibilidade grupal do outro e a intensa individualização do branco que podemos chamar de “lugar” de raça. Um “lugar” de raça é o espaço de visibilidade do outro, enquanto sujeito numa relação, na qual a raça define os termos desta relação. Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo. Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais, para uns, e a neutralidade racial, para outros. As consequências dessa visibilidade para negros é bem conhecida, mas a da neutralidade do branco é dada como “natural”, já que é ele o modelo paradigmático de aparência e de condição humana (*Idem, Ibidem*, p. 72).

Não basta saber que o racismo existe, é preciso saber que existe como parte e/ou efeito do racismo, o privilégio da brancura. O que percebemos nos últimos anos é a aceitação teórica da existência do racismo (mesmo que ainda na prática seja difícil puni-lo e para alguns, seja impossível enxergá-lo onde ele ocorre), mas o que não vemos discutido ou refletido nos espaços acadêmicos é o sentido que o privilégio da brancura

opera entre nós. Isso implicaria discutir e refletir sobre os privilégios rotineiros que alguns têm, mesmo sem o querer, somente em função da cor da pele. Refletir sobre isso é dar um passo na direção de não permitir que estes privilégios sejam mantidos. É dar um passo na direção de um reconhecimento efetivo dos sujeitos e da produção dos sujeitos negros.

A NEGAÇÃO DO RECONHECIMENTO

Axel Honneth, um dos autores que apresentam a questão do reconhecimento como central para a compreensão das sociedades contemporâneas, associa a teoria do reconhecimento a uma luta por meio da qual sejam exigidos cada vez mais altos padrões de reconhecimento que seriam mediados por lutas intersubjetivas nas quais os sujeitos tentariam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade. A identidade do sujeito deve ser reconhecida para que ele se sinta em condições de participar da sociedade como igual. Sua identidade por meio do respeito a seu corpo e cultura, sua identidade por meio da não-exclusão de seus direitos e sua identidade como pessoa portadora e executora de habilidades e talentos que podem ser estimados socialmente.

A compreensão da teoria de autores que se dedicaram a pensar sobre estas questões também é uma forma de compreensão de modos por meio dos quais se pode utilizar o pensamento da filosofia tradicional para a reflexão e a formulação de problemas de interesse na área dos estudos sobre a questão racial. Por isso, considero fundamental apresentar alguns aspectos do pensamento de Axel Honneth.

Para Axel Honneth (2007a) haveria três etapas de reconhecimento de modo que a cada negação de um direito corresponderia uma demanda por reconhecimento que resultaria no desenvolvimento de uma fase da consciência moral de cada indivíduo.

A primeira negação seria sentida por meio das humilhações físicas, como a tortura ou estupro, que privam o ser humano da autonomia corporal. O reconhecimento positivo se daria por meio do desenvolvimento da *autoconfiança* corporal, por meio do cuidado emocional, do amor. Esse reconhecimento se desenvolve no seio das relações sociais primárias: na família, entre amigos ou no amor.

A segunda negação seria sentida por meio da negação dos direitos e por meio da exclusão social que afetam a dignidade daqueles que não podem atuar como pessoas

plenas na sociedade. O reconhecimento ocorre quando reciprocamente todos se consideram portadores de iguais direitos. No caso do reconhecimento legal, Honneth afirma que são dadas considerações legais às diferenças nas oportunidades disponíveis e também se garante que os grupos excluídos tenham os mesmos direitos que os outros membros da sociedade. Este é o reconhecimento dos sujeitos como sujeitos de direitos tanto no plano moral quanto no plano material, de modo a que sejam dadas garantias para que o sujeito tenha a sua intersubjetividade respeitada, como também garantias de sua sobrevivência material.

Como disse anteriormente, a terceira negação é a da depreciação do valor social das formas de autorrealização que não permitem que os sujeitos obtenham a estima social a partir da realização das habilidades adquiridas por eles ao longo de suas vidas. O reconhecimento implicaria no sentimento de auto-estima desenvolvido quando os indivíduos sentem uma aceitação solidária de suas habilidades e de seu estilo de vida.

Honneth mostra como esses três padrões de reconhecimento (amor, ordem legal e solidariedade) garantem a dignidade dos indivíduos e sua auto-realização. E são construídos dentro de uma concepção formal de boa vida que assegure que sempre que encontrarem em qualquer sociedade esses padrões de reconhecimento, os indivíduos poderão se relacionar entre si nas formas positivas da *autoconfiança*, do *autorrespeito* e da *autoestima*. Dessa forma, o autor pretende demonstrar como, por meio desses três níveis de reconhecimento, se garantem não só o reconhecimento das especificidades de cada povo e cultura como a distribuição igualitária, na medida em que se associam a estima social.

A base da análise de Honneth é o sentimento de injustiça associado à privação do amor, de direitos e da autoestima. Por isso, Honneth afirma que as sociedades seriam injustas quando seus cidadãos (todos ou alguns) fossem vítimas de humilhações físicas torturas, estupros... toda forma de violência ao corpo que os impedissem a autonomia corporal e perdessem a autoconfiança ou o amor próprio; seriam injustas quando seus cidadãos (todos ou alguns) tivessem seus direitos negados ou fossem impedidos de buscar novos direitos ou ainda fossem vítimas de exclusão social que os impedissem a participação por meio do reconhecimento legal padecendo em sua dignidade por não terem concedidos os direitos morais e as responsabilidades de uma pessoa legal plena em sua própria comunidade; seriam injustas quando seus cidadãos (todos ou alguns) fossem

vitimas de depreciação do valor social das formas escolhidas por eles para sua autorrealização, não permitindo que os sujeitos se relacionem com as habilidades adquiridas por eles ao longo de sua vida e, neste caso, é importante frisar o vínculo entre injustiça e desvalorização do trabalho como forma de autoconservação de todos os cidadãos.

Seguindo a lógica de Honneth, haveria enorme desrespeito e injustiça ao não considerarmos com a mesma dignidade as formas escolhidas por diferentes povos e culturas não só para sua conservação e autoconservação como também para divulgarem os seus conhecimentos. Sabemos que, ao longo da história do Brasil, o “ser negro” foi vinculado a uma série de fatores negativos: o negro era o escravo, ou seja, ser desprovido de humanidade, coisa, instrumento de trabalho, propriedade cujo corpo poderia ser violentado de todas as formas. Vemos, então, como o amor, o direito (ou ordem legal) e a solidariedade (ou estima social) eram negados por meios de violências físicas e simbólicas, criando barreiras para o florescimento da autoconfiança, do autorrespeito, da autoestima.

Próximo do final da escravatura, é conhecida a grande discussão travada entre intelectuais e políticos acerca do destino do Brasil em função da grande quantidade de indivíduos de cor preta. Discutiam:

- Como construir uma nação se não há povo?
- Como garantir a presença de europeus por meio da imigração formando o povo ideal para o Brasil?
- Como coibir o maior enegrecimento da população brasileira?
- Como criar um código penal próprio para lidar com uma população de mestiços, africanos, negros e brancos?
- Como identificar os criminosos antes mesmo que realizem qualquer ação criminosa, criando a identificação entre criminalidade e população negra e mestiça?

Todas estas teorias foram construídas e discutidas em espaço acadêmico por intelectuais respeitados em suas épocas como Louis Couty, Nina Rodrigues, Cesare Lombroso, Silvio Romero entre outros.⁴

Como agir de outra forma ao discutir direitos quando se percebe o desrespeito inerente a nossa própria ação cotidiana, já que todos os “conhecimentos” mencionados anteriormente (a construção da racionalidade instrumental, as teorias racialistas e racistas, a construção das teorias segundo as quais as culturas européias brancas seriam superiores às demais resultando em xenofobias) também foram produzidos dentro das academias, por pensadores respeitados em suas épocas e pautaram políticas e ações que hoje questionamos como violações de direitos? Como não sermos, hoje, autores e reprodutores de teorias e conceitos que também podem, de algum modo, ratificar e estimular modos de pensar que reproduzam violências simbólicas ou não?

A lógica da branquitude perpassa a produção do conhecimento não somente pela forma como a racionalidade se define e a desrazão é definida, mas também, conforme foi dito anteriormente, pelo modo como brancos e não brancos são vistos e tratados dentro do espaço de produção do conhecimento como se a cor da pele, por si só, definisse a qualidade do conhecimento a ser produzido e sua aparente neutralidade e racionalidade. Os negros, necessariamente, seriam desviados do saber pelo comprometimento das causas pelas quais lutam e os brancos, isentos de ideologias, estariam aptos a produzir o verdadeiro e desinteressado conhecimento que, de fato, poderia contribuir para desnudar a alienação presente na sociedade. E é deste lugar também racializado, mas que não se enxerga ou se afirma como tal que ataques e desqualificações são feitas a intelectuais e acadêmicos de grande valor que são negros e por serem negros são considerados incompetentes por quem se alega o direito de fala somente por estar em um lugar privilegiado, o lugar da brancura, já que não tem nenhuma “qualificação” intelectual que poderia chamar para si. Fala e escreve e é ouvido por ser branco e nada mais do que isso. E é deste lugar da brancura que pretende fazer crer que está isento de razões, ideologias e intenções políticas presentes naqueles aos quais ataca, levianamente.

Quando orientamos e redigimos teses e dissertações, seguimos estas orientações porque sabemos, são elas que regem a lógica da formação acadêmica nas universidades

⁴ Para essa discussão, ver Santos (2001).

do mundo. Então, como podemos falar em diversidade cultural quando sabemos que ela é solapada pela própria forma que escolhemos para nos manifestarmos?

Todas estas questões são bastante inquietantes porque lembram que o trabalho acadêmico pode ser um modo de repor a lógica da supremacia do trabalho intelectual, orientado pela racionalidade instrumental sobre o trabalho considerado manual e não intelectual e não racional. E, como disse, isso soa muito mais grave quando se discute direitos considerando o direito à diversidade das culturas, das expressões de modos de pensar, o direito a que o todo não seja reduzido no mesmo e o diverso no uno. Ainda se torna mais instigante quando consideramos que as demandas dos movimentos sociais e da sociedade chamam nossa atenção para possibilidades diferentes destas.

CONCLUSÃO

O que fazer diante desta realidade?

Relembro a fala de um colega africano, angolano, que dizia que era preciso deixar as idéias cozinhando até chegarem ao ponto certo. Essa metáfora me faz lembrar da importância de se aprender a cozinhar e sobre a importância, além da arte de cozer, da arte e do ato de comer. Ensinamos nossos filhos a apreciar a diversidade dos alimentos e consideramos sofisticadas as pessoas que sabem apreciar iguarias de diferentes culturas, mas não fazemos o mesmo com diversas formas de pensar. Aquilo que seria bom para o nosso corpo (a diversidade) não seria bom para a nossa alma.

Considerar questões epistemológicas como fazem as autoras do livro organizado por Seyla Benhabid e Drucilla Cornell (1987), que se propõem a pensar, para além das políticas de gênero, criticando os próprios conceitos com os quais pensamos como sendo engendrados por uma lógica masculina e machista por meio da qual se identificam racionalidade com masculinidade também é uma forma de sugestão da diversidade. Esta discussão se dá no campo da Filosofia e das críticas dos conceitos e idéias criadas por muitos dos filósofos reconhecidos no Ocidente. As autoras enfatizam o quanto é opressor o conceito de público, privado, impessoal e imparcial gerado pela filosofia. Íris Marion Young afirma:

Os novos movimentos sociais dos anos 60, 70 e 80 nos Estados Unidos, começaram a criar a imagem de um público mais diferenciado, que enfrenta diretamente o Estado dito imparcial e universalista. Movimentos de grupos raciais

oprimidos, inclusive negros, americanos de origem mexicana, índios americanos, tendem a rejeitar o ideal assimilacionista e afirmar o direito de vida e celebrar em público suas culturas e formas de vida características, bem como afirmar reivindicações especiais de justiça diante da supressão ou desvalorização de suas culturas, ou compensação pela desvantagem em que a sociedade dominante os situa. Também o Movimento de Mulheres tem reivindicado desenvolver e fomentar uma cultura característica das mulheres e que tanto as necessidades físicas específicas das mulheres como sua situação na sociedade machista exigem solução em público para as necessidades especiais e contribuições peculiares das mulheres (Young, 1987, p. 85).

Eu discuti esta temática em dois momentos (Santos, 2001 e 2004) quando apresentei a forma como se inventou, a partir da conjunção entre diferentes teorias a idéia do negro e da mulher negra como inferiores. Sueli Carneiro (2003, 2005, 2005a) e Anthony Appiah (1994, 2004) também o fazem, de diferentes modos. O segundo, ao discutir filosofia africana, critica e renega a avaliação de que o pensamento africano não seria logicamente organizado e, por isso, não poderia haver filosofia em suas matrizes a não ser que fossem associadas ao pensamento árabe ou islâmico ou às influências judaico-cristãs. A primeira, ao denunciar o “epistemicídio”:

contrato racial, biopoder e *epistemicídio*, por exemplo, são conceitos que se prestam como contribuição ao entendimento da perversidade do racismo. São marcos conceituais que balizaram a tese de doutorado que defendemos junto à USP em agosto passado sob o título *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Nela procuramos demonstrar a existência no Brasil de um contrato racial que sela um acordo de exclusão e/ou subalternização dos negros, no qual o *epistemicídio* cumpre função estratégica em conexão com a tecnologia do biopoder. É o filósofo afro-americano Charles Mills quem propõe no livro *The Racial Contract* que devemos tomar a inquestionável supremacia branca ocidental no mundo como um sistema político não nomeado, porque ela estrutura “uma sociedade organizada racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume”. Um tipo de sociedade em que o caráter estrutural do racismo impede a realização dos fundamentos da democracia, quais sejam a liberdade, a igualdade e a fraternidade, posto que semelhante sociedade consagra hegemonias e subalternizações racialmente recortadas (Carneiro, 2005b).

Todos estes momentos citados nos mostram que é fundamental a transformação do pensamento por meio da transformação das categorias utilizadas para pensar. Contudo, seria ingenuidade acreditar que passaremos a trabalhar orientados por uma outra lógica nos rebelando contra os critérios que pairam nas produções consideradas qualificadas nas instituições acadêmicas. Como professores, pesquisadores acadêmicos, sabemos que ao fazermos isso estaremos, automaticamente, fechando todas as possibilidades de diálogo

por meio das quais também podemos questionar o mundo, propor reflexões, criar e sugerir novas formas de criação do espaço acadêmico. Então, o que fazer?

Do mesmo modo como teóricos da justiça propuseram a construção de uma noção ampliada de justiça que pudesse considerar os aspectos da diversidade e da diferença de status sociais para se definir o que seria justo ou injusto como baliza para a correção das injúrias morais, por que não pensarmos em uma noção de racionalidade ampliada segundo a qual nossas experiências vividas e multiplicadas fossem a base para a ampliação de nossas categorias de pensamento?

Desta forma, seria necessário acreditar que não se poderá formar bons pensadores se não oferecermos a eles a oportunidade do exercício da diversidade, transformando o espaço de formação em local no qual se poderá encontrar oportunidades diversas de diálogo com aquilo que reflete e repercute a diversidade social, aquilo que nos lembre de que o mundo é maior do que o que está em nosso entorno. Assim, penso, mesmo nos empenhando para nos qualificarmos dentro dos padrões que vigem nas universidades e que são endossados pelas nossas próprias produções, estaríamos fazendo um pouco daquilo que tanto valorizamos em nossas vidas cotidianas: trazendo outros sabores e temperos para nossa reflexão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Anthony K. Akan and euro-american concepts of person. In: CRAIG, E. (ed.) *African philosophy*. Nova York: Oxford University Press, 2004.

_____. Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction. In: GUTMAN, Amy (org.) *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

ASANTE, Molefi Kete. *The afrocentric idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1998.

BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucila. *Feminismo como crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Roda dois Tempos, 1987.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Dourado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005a, 340p.

_____. Em legítima defesa. *Correio Braziliense*, 1 de novembro de 2005. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/sueli-carneiro/em-legitima-defesa.html>. Acessado em: maio de 2010.

_____. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, dezembro de 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

GONÇALVES, Luiz Alberto e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas e políticas. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 290, n. 1, janeiro-junho de 2003, p. 109-123.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé e MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Anablume, 2007a, p.79-93.

_____. *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Esfera Pública, 2007b.

_____. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

NACIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.

PEREIRA, Oswaldo Porchat Pereira. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida Silva Bento (orgs.). *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 59-90.

RICOUER, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.

SANTOS, Boaventura Sousa. *A razão crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 4.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. Reinventar a democracia. Entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: OLIVEIRA, Francisco e PAOLI, Maria Célia. *Os sentidos da Democracia*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 83-129.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Mulher negra. Homem branco: um breve estudo do feminino negro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. *A invenção do ser negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Pallas/Educ/Fapesp, 2001.

YOUNG, Marion Íris. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: BENHABIN, Seyla e CORNELL, Drucilla (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 66-86.