



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA PANTOJA MACHADO

**A QUESTÃO RACIAL NA CONSTITUIÇÃO DO *SELF*: análise crítica a partir de
Seyla Benhabib e Sueli Carneiro.**

Belém/PA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA PANTOJA MACHADO

**A QUESTÃO DA RAÇA NA CONSTITUIÇÃO DO *SELF*: análise crítica em Seyla
Benhabib e Sueli Carneiro.**

Projeto de dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, como requisito de qualificação, em atendimento ao disposto no art. 47 do Regimento do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, sob orientação da Prof. Dra. Loiane da Ponte Souza Prado Verbicaro e coorientação da Profa. Dra. Yara Adario Frateschi – UNICAMP.

Belém/PA

2023

AGRADECIMENTOS

Finalizar um trabalho acadêmico de longa duração como o Mestrado significa ter passado, ao mínimo, dois anos precisando equilibrar diversas demandas da vida. No meu caso, como de tantas mulheres, somaram-se a esses pratinhos a existência da maternidade. Isso significa anos em que diversas ausências estratégicas em vários setores da vida pessoal foram necessárias, a fim de tornar, de fato, o fim dessa jornada, realizável.

Seria impossível alcançar a linha de chegada se eu, ao longo do percurso tivesse corrido sozinha. Eu não caminhei só. Sem rede de apoio, com certeza, teria desviado o caminho. Terminar essa etapa foi possível justamente porque ao meu redor existe um grupo de pessoas, majoritariamente mulheres, caminhando juntas. As estradas das nossas vidas se inter cruzam e a partir disso, ganhamos a habilidade da onipresença. Passamos a ser capazes de nos completar nas ausências, ainda que aqui estejamos falando apenas da momentânea ausência de ânimo, energia ou vontade.

Somos motor extra umas das outras e cumprimos o dever de entrar em cena quando o propulsor principal falha, diminui a potência, perde a energia.

Aqui, onde o senso de coletividade fala mais alto é que nós encontramos força para continuar, perseverar, resistir e transformar. A cada ciclo finalizado e lugar ocupado, uma vitória de muitas, de todas.

Meu agradecimento hoje é endereçado à essas mulheres, as que passaram pela minha vida em todas as fases até aqui, sejam as que compõem a minha família, as que me orientaram, as que me corrigiram, as que foram ombro amigo, as que me incentivaram e tantas outras que ocuparam lugares diversos ao longo desse período.

São muitas as mãos que guiaram o caminho. À todas elas, o meu reconhecimento e desejo de que cheguemos sempre mais longe.

“De espírito aberto, te convido a esse diálogo, confiante de que é possível conquistar corações e mentes, mesmo entre os que, como tu, rejeitam o som das vozes subalternas, para construir outros cenários e roteiros que representem a emancipação para todos”.

(Carneiro, 2023, p.12)

RESUMO

O presente trabalho busca analisar a concepção de *self* que baseia a teoria do universalismo interativo de Seyla Benhabib, demonstrando que muito embora construa novas categorias para interpretar de forma mais completa e complexa a teoria do universalismo, o faz com ênfase na questão de gênero, sem, no entanto, apontar outro dispositivo igualmente importante e constitutivo do *self*, o dispositivo de racialidade, discutido por Sueli Carneiro (2023). Cruza-se a potência reflexiva dessas duas filósofas a fim de se pensar uma filosofia política prática que consiga abarcar as questões estruturais da sociedade brasileira. É por esse motivo que se reformula nesse estudo a pergunta lançada por Benhabib ao buscar reconstituir o legado do universalismo moderno, questionando “o que está vivo e o que está morto nas teorias universalistas morais e políticas do presente após as críticas que lhes foram dirigidas por comunitaristas, feministas e pós-modernos?” (Benhabib, 2021, p. 30) por “o que está vivo e o que está morto na teoria do universalismo interativo após uma análise crítica sobre o racismo?”. Ao demonstrar tal limitação, apresentamos como a filosofia pensada por Sueli Carneiro demarca que a formação da identidade das pessoas negras em sociedades violentamente racistas, como a brasileira, atravessa uma combinação demasiadamente complexa dos marcadores gênero, raça e classe, o que despontou um déficit tanto teórico, quanto da prática política, impossibilitando a integração das diferentes expressões que constituem o *self* de mulheres negras em sociedades multirraciais e pluriculturais. Aproveitando o modelo de reflexão sobre a tradição filosófica moderna, implementado por Seyla Benhabib, em que ela se aproxima dos pontos positivos desse pensamento e se afasta daqueles que considera insuficientes para o aperfeiçoamento da crítica ao universalismo, colocando-se a favor e, ao mesmo tempo, contra o cânone filosófico, é que apontamos o problema do déficit racial em sua análise, pois a ética benhabibiana que se assenta no universalismo sensível aos contextos, o qual é precursor do *continuum* entre o outro generalizado e o outro concreto, necessita ser interconectada com a crítica racial para sanar a lacuna descrita. Assim, a questão que o trabalho levanta é a de que o *self* precisa ser constituído através da grade racial tanto quanto necessita fundamentar-se na grade de gênero, pois essa é uma maneira de corporificarmos corretamente os sujeitos, levando em consideração os seus contextos, sua identidade e mais do que isso, abrindo as portas para a sua habilidade de autodeterminação ôntica e ontológica. O processo de destituição do ser das pessoas negras, através do epistemicídio e da consequente exclusão do campo educacional não pode ser deixado de fora dessa reflexão, posto que são formacionais para as condições de possibilidade que edificam a supremacia branca, constituinte do Eu hegemônico branco, historicamente central na arquitetura conceitual filosófica clássica, razão pela qual também se traz ao debate a defesa pelas cotas para ingresso nas universidades.

Palavras-chave: Filosofia Política; Racismo; Universalismo; formação do Self; Seyla Benhabib; Sueli Carneiro.

ABSTRACT

The present work seeks to analyze the conception of self that is based on Seyla Benhabib's theory of interactive universalism, demonstrating that although it constructs new categories to interpret the theory of universalism in a more complete and complex way, it does so with an emphasis on the issue of gender, without, however, point out another device that is equally important and constitutive of the self, the device of raciality, discussed by Sueli Carneiro (2023). The reflective power of these two philosophers is crossed in order to think about a practical political philosophy that can encompass the structural issues of Brazilian society. It is for this reason that the question posed by Benhabib is reformulated in this study when he seeks to reconstitute the legacy of modern universalism, questioning “what is alive and what is dead in the moral and political universalist theories of the present after the criticisms leveled at them by communitarians, feminists and postmoderns?” (Benhabib, 2021, p. 30) for “what is alive and what is dead in the theory of interactive universalism after a critical analysis of racism?”. By demonstrating this limitation, we present how the philosophy thought by Sueli Carneiro demarcates that the formation of the identity of black people in violently racist societies, such as Brazil, goes through an overly complex combination of gender, race and class markers, which has highlighted a deficit both theoretical, as well as political practice, making it impossible to integrate the different expressions that constitute the self of black women in multiracial and pluricultural societies. Taking advantage of the model of reflection on the modern philosophical tradition, implemented by Seyla Benhabib, in which she approaches the positive points of this thought and moves away from those that she considers insufficient for the improvement of the critique of universalism, placing herself in favor and, at the same time, time, against the philosophical canon, is that we point out the problem of racial deficit in its analysis, because Benhabibi's ethics, which is based on context-sensitive universalism, which is a precursor to the continuum between the generalized other and the concrete other, needs to be interconnected with racial criticism to remedy the gap described. Thus, the question that the work raises is that the self needs to be constituted through the racial grid as much as it needs to be based on the gender grid, as this is a way of correctly embodying subjects, taking into account their contexts, your identity and more than that, opening the doors to your ability for ontic and ontological self-determination. The process of destitution of the being of black people, through epistemicide and the consequent exclusion from the educational field cannot be left out of this reflection, since they are formative for the conditions of possibility that build white supremacy, constituent of the white hegemonic Self, historically central in classical philosophical conceptual architecture, which is why the defense of quotas for admission to universities is also brought to the debate.

Keywords: Political Philosophy; Racism; Universalism; Self; Seyla Benhabib; Sueli Carneiro.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A IMPORTÂNCIA DE SITUAR O SELF E A QUESTÃO DO UNIVERSALISMO INTERATIVO	16
2.1 ANÁLISE CRÍTICA AO UNIVERSALISMO MORAL E POLÍTICO	19
2.2 O PROBLEMA DA NEUTRALIDADE APONTADO POR BENHABIB NA TEORIA DO ESPAÇO PÚBLICO LIBERAL.....	28
2.3 A DISCUSSÃO A RESPEITO DA DICOTOMIA ENTRE ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO EM BENHABIB.....	33
2.4 O OUTRO GENERALIZADO E O OUTRO CONCRETO	38
3 A LIMITAÇÃO DE UM <i>SELF</i> QUE SE CONSTITUI SEM A ANÁLISE DE RAÇA	45
3.1 DISPOSITIVO DE RACIALIDADE.....	49
3.2 A LIMITAÇÃO DO SISTEMA SEXO/GÊNERO	55
3.3 RAÇA COMO CORPORIFICAÇÃO DO <i>SELF</i> NARRATIVO	63
4 AUTODETERMINAÇÃO NEGRA E A REIVINDICAÇÃO POR EPISTEMOLOGIAS RACIALIZADAS	70
4.1 O EPISTEMICÍDIO COMO FERRAMENTA DE EXCLUSÃO	74
4.1.1 Cotas raciais para educação e a possibilidade de combate ao epistemicídio	82
4.2 FORMAÇÃO RACIAL COMO FERRAMENTA PARA UMA FILOSOFIA PRÁTICA PENSADA PARA O BRASIL.....	85
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
6 REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar a concepção de *self*¹ que baseia a teoria do universalismo interativo de Seyla Benhabib, demonstrando que muito embora construa novas categorias para interpretar de forma mais completa e complexa a teoria do universalismo, o faz com ênfase na questão de gênero, sem, no entanto, apontar outro dispositivo igualmente importante e constitutivo do *self*, que é o dispositivo de racialidade, discutido por Sueli Carneiro (2023).

Cruzar a potência reflexiva dessas duas filósofas nesse projeto é buscar pela complementação à reformulação proposta por Benhabib ao entender a necessidade de fomentar um universalismo diferente daquele proposto pelas teorias tradicionais que invariavelmente afastam as mulheres da sua formulação crítica, ao não considerarem todo o universo de particularidades que as atravessam, excluindo igualmente a tematização de assuntos que são demasiadamente importantes para esse grupo de sujeitos.

O ponto central desdobra-se na análise de que apesar de Benhabib acertar efusivamente ao repensar o universalismo através do apagamento de gênero, demonstrando as falhas das teorias universalistas que não levam em consideração as críticas endereçadas pelos movimentos de comunitaristas, feministas e pós-modernistas, as quais questionam a elaboração de uma razão legisladora que parte de um ponto de vista ideal de fala, bem como o questionamento a respeito do ideal abstrato e desencarnado do ego masculino e, por fim, a inabilidade da razão legisladora universalista em trabalhar com a existência da pluralidade de contextos e o quanto essas individuações são determinantes para a formação do *self*, produz uma lacuna em razão do tratamento inadequado dado a raça, ao não centralizar também essa subjetivação na correção teórica que promove (Benhabib, 2021, p.32-33).

Benhabib, sem dúvida, entende que vivemos em um modelo de sociedade “pós-racial” apenas no sentido em que somos todos outros generalizados aos olhos da lei; mas como dolorosamente aprendemos, não nos olhos daqueles que administram a lei” como afirmou em entrevista intitulada “Para quem fala a filosofia?” (Benhabib, 2016). No entanto, ao elaborar a sua percepção sobre como a construção da subjetivação opera sobre *os selves* não tratou da

¹ Para Benhabib (2021, p. 26-27) o *self* é atravessado por complexidades que advêm do convívio social do meio em que se insere o sujeito e de como o corpo experiencia este meio. É, portanto, mais do que um sujeito de razão abstrato e descorporificado, que, de acordo com as teorias universalistas tradicionais, de Descartes à Kant, necessitam de um sujeito desinserido para desenvolver o seu conceito substancialista de racionalidade. O *self* é, então, “um indivíduo na medida em que se torna um ser ‘social’ capaz de linguagem, interação e cognição. A identidade do *self* é constituída por uma unidade narrativa que integra o que ‘eu’ posso fazer, fiz e farei com aquilo que você espera de ‘mim’”, dessa forma, “a ‘estrutura narrativa das ações e da identidade pessoal’ é a segunda premissa que nos permite ir além dos pressupostos metafísicos do universalismo do Esclarecimento”.

raça, que na percepção que trazemos para dialogar nesse estudo, é tão ou mais central que gênero.

É na busca pelo cumprimento da proposta que a própria Seyla Benhabib (2021) impõe a si mesma em *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*, ao se desafiar a reelaborar e, assim, salvar o universalismo moral e político de suas falhas históricas, que trazemos para essa discussão a raça como formacional para se situar o *self*, distanciando-o da perspectiva única que pressupõe os sujeitos a partir da modernidade e do universalismo tradicional como não situados, sem corpo, sem gênero e também, sem raça.

Para tanto, em um primeiro momento, vamos mostrar como Benhabib circunscreve seu pensamento, expondo como o esforço da filósofa em reescrever o pensamento filosófico prático é muito bem-vindo, tornando-se, em verdade, fundamental para a construção de novos caminhos na interpretação filosófica que podem nos levar ao abandono da tendência histórica de perpetuar exclusões e de elaborar a reflexão filosófica do ponto de vista desencarnado.

A filósofa defende a necessidade de se enxergar o outro como generalizado e concreto, pois no que diz respeito ao outro generalizado “cada indivíduo é uma pessoa moral dotada dos mesmos direitos morais que nós mesmos; essa pessoa moral é também um ser racional e atuante, capaz de um senso de justiça, de formular uma visão do bem”, enquanto o outro concreto “exige que vejamos toda pessoa moral como um indivíduo único, com determinada história de vida, disposição e talentos, assim como com necessidades e limitações” (Benhabib, 2021, p. 47-48).

Benhabib desenvolve o pensamento de que enquanto humanos, somos igualmente merecedores de respeito e dignidade; mas também somos diferentes uns dos outros por causa de nossas concretas histórias de vida, habilidades, características de gênero, entre outras. Torna-se necessário, então, investigar o modelo de correção que Benhabib (2021, p. 54-55) elabora para o universalismo substitucionalista². Para a filósofa, assegurar uma relação

² Correspondente a ideia de “reciprocidade” de John Rawls, “(...) fundadora de sua teoria da justiça através do experimento do ‘véu da ignorância’. A reversibilidade de perspectivas de sua proposta de universalismo interativo é bastante diversa dessa versão corrente, que a autora intitula ‘substitucionalista’. Para a versão substitucionalista, a simetria, entendida como igualdade formal, é pensada do ponto de vista do “outro generalizado”, destituído de todas as suas características pessoais. Neste caso, seria possível pensar a partir do outro porque o outro é limpo de tudo o que o torna diferente, tudo o que forma a sua individualidade. A autora demonstra, através de uma crítica das teorias de Kohlberg e Rawls, que o fato de ignorarem o ponto de vista do “outro concreto” leva a uma ‘incoerência epistêmica’ nas teorias morais universalistas. Isso acontece porque, na teoria de ambos, a reciprocidade moral envolve se colocar imaginativamente no lugar do outro, porém isso acontece em condições nas quais o outro enquanto diferente desaparece, restando tudo o que não é concreto. Ao fazer isso, Benhabib conclui que se retira tudo o que constitui efetivamente a nossa humanidade: ‘As diferenças não são negadas, elas se tornam irrelevantes’. Isso acontece na teoria de Rawls porque ele manteria muito da

continuada entre o outro generalizado e o outro concreto corrige o excesso de racionalismo, ou mesmo o substitucionalismo, da tradição universalista, que passa por Hobbes, Kant, Habermas e Rawls, razão pela qual, para ela, é inegociável que se perceba e dialogue com o *self* em dupla perspectiva.

A dupla via do *self*, generalizado e concreto, se dá em um *continuum*, e é estruturante para o pensamento da autora, pois tudo que se relaciona com a formação do sujeito moral e do sujeito político passa pelos procedimentos de formação do juízo, dos processos decisórios, moldando um aprendizado que se retroalimenta em ambos os sentidos, tanto o geral/universal, quanto o contextual/concreto.

Assim, há o acompanhamento dos aspectos gerais, aqueles que discutem a própria humanidade, e tem uma relação de igualdade formal, sendo, portanto, o aspecto universalista dessa relação, mas também o aspecto do outro enquanto indivíduo concreto, ou seja, sujeito com quem eu estabeleço uma relação de atenção, escuta, busca pela compreensão de alguma coisa que não é possível que se saiba sem a experiência, nesse sentido então, algo que é possível apreender pela mentalidade alargada, como bem ensinou Hannah Arendt (Benhabib, 2021, p. 45).

Isso significa que o juízo moral e político será tão melhor, quanto maior a possibilidade de se levar em consideração a perspectiva, o ponto de vista, as experiências e as demandas de todas as pessoas envolvidas na comunidade democrática³. Em moldes gerais essa é a crítica que Benhabib endereça a tradição universalista substitucionalista, e é

teoria kantiana: ‘se tudo o que pertence a eles como criaturas corporificadas, afetivas, sofredoras, suas memórias e histórias, seus laços e relações com os outros, precisam ser subsumidos no domínio do fenômeno, então o que nos resta são máscaras vazias que são todos e ninguém’. É necessário que o processo de universalização seja conduzido de forma que considere essa individualidade, essa corporeidade dos sujeitos, e, para Benhabib, a forma de realizar esse processo é através de uma ética do discurso corrigida, capaz de incorporar essas especificidades dos sujeitos” (Matos, 2017, p. 68).

³ Esse é um tema de extrema importância para Benhabib, pois, como pontua em *Situating the self*, “na constituição da *Sittlichkeit* [eticidade] pós-convencional por meio da política participativa [*participatory*] em um regime político democrático, a faculdade do ‘pensamento alargado’ tem um papel crucial”. É por esse motivo que Arendt considera o juízo como faculdade política, e não como faculdade moral. Ao utilizar o pensamento arendtiano nesse sentido, na perspectiva “pensar com Arendt e contra Arendt” Benhabib buscar “tornar a concepção de pensamento alargado proveitosa tanto para a moralidade como para a política. No regime democrático, o hiato entre as demandas por justiça, que articulam princípios do moralmente correto, e as demandas por virtude, que definem a qualidade de nossas relações com outros no mundo da vida, pode ser transposto pelo cultivo das qualidades de amizade cívica e solidariedade. As qualidades de amizade cívica e solidariedade fazem a mediação entre os pontos de vista dos outros ‘generalizados’ e dos outros ‘concretos’, ao nos ensinar a raciocinar, compreender e apreciar o ponto de vista de ‘outros concretos coletivos’. Tal compreensão, entretanto, é um produto da atividade política. Não pode ser realizada nem pelo teórico político nem pelo agente moral *in vácuo*, pois, como bem sabia Arendt, a multiplicidade de perspectivas que constituem o político só pode ser revelada àqueles que estão dispostos a se engajar na incursão da contestação pública. A qualidade do mundo público de ser constituído por perspectivas só pode se manifestar para aqueles que ‘se unem na ação em concerto’. Em uma *Sittlichkeit* pós-convencional, a esfera pública é o domínio crucial da interação que faz a mediação entre as instituições macropolíticas de um regime democrático e a esfera privada” (Benhabib, 2021, p. 51-52).

justamente o que faz o seu pensamento ser valoroso e emancipatório. No entanto, a transformação pretendida pela filósofa resta acomodada em limites que necessitam ser demonstrados e ampliados.

Benhabib inicia o texto do livro *Situando o self* informando que está procurando reconstruir o legado do universalismo moderno, fazendo a seguinte pergunta: “o que está vivo e o que está morto nas teorias universalistas morais e políticas do presente após as críticas que lhes foram dirigidas por comunitaristas, feministas e pós-modernos?” (Benhabib, 2021, p. 30). No mesmo caminho desenhado pela filósofa, este trabalho reformula o questionamento acima e devolve à própria Seyla Benhabib a pergunta, pontuando o questionamento que ela não fez: “o que está vivo e o que está morto na teoria do universalismo interativo após uma análise crítica sobre o racismo?”.

O estudo em questão propõe que para salvar o projeto do universalismo interativo é urgente e, obrigatória, a correção do tratamento insatisfatório dado à raça na teoria benhabibiana, considerando que esse modelo de universalismo construído pela autora está atrelado ao modo como ela pensa o *self*, já que ao atrelar-se a reflexão sobre a construção do *self* focada apenas ao sistema sexo/gênero, corrige-se a cegueira de gênero do universalismo tradicional, mas deixa-se de fora outras que igualmente formam os *selves* e a grade social em que estão inseridos, tanto de forma universal, quanto contextual.

Benhabib (2021) ocupa-se em demonstrar, a partir da análise da teoria de Kant, Habermas, Rawls e da tradição que começou na abstração metodológica de Hobbes com a metáfora dos cogumelos⁴, que tais teorias são substitucionalistas porque promovem a identificação da experiência de um grupo específico de sujeitos como se fossem um caso paradigmático dos seres humanos enquanto tais, o que uniformiza todas as experiências a partir de uma só. A autora compreende que faltou nesse entendimento a vivência das mulheres e complementa seu pensamento argumentando que as mulheres são definidas pelo sistema sexo/gênero.

Nessa reflexão, as mulheres são caracterizadas a partir do sistema sexo/gênero. E o que seria o sistema sexo/gênero? Não é meramente um modo contingente. Não é uma ocorrência acidental. O sistema sexo/gênero, segundo Benhabib (2021, p.232), é um modo pelo qual a sociedade é organizada, criando um sistema binário que é simbolicamente

⁴ Perpassa pela ideia de que esse sujeito é sem contexto, sem infância, o que o assemelha aos homens que brotaram dos cogumelos na narrativa grega de Sísifo. Seriam, ainda, dotados de características supostamente universais. Porém, na realidade, tais características são centradas na construção de um perfil masculino, a partir das naturalizações sociais generificadas. Seria o homem racional, previsível, representante de um estereótipo não feminino, distante do trabalho do cuidado (Benhabib, 1987, p. 95).

dividido de um certo modo, localizando as experiências das mulheres em aspectos específicos e as dos homens em outros. Tanto as diferenças anatômicas entre os sexos quanto as experiências, são formadas dentro desse sistema.

Benhabib (2021, p. 233) expõe que o sistema sexo/gênero é a grade através da qual o *self* desenvolve uma identidade corporificada. Um modo de ser do corpo e de se viver o corpo. Dessa forma, ela vincula a formação do *self* ao sistema sexo/gênero, atrelando a vivência do próprio corpo a esse sistema, além de apontar que não é apenas o indivíduo que está conectado a essa concepção. Por ser um sistema, essa também será a grade através da qual sociedades e culturas reproduzem indivíduos corporificados. A tradição universalista, portanto, construiu todo o projeto universal em cima de um mito, uma ficção, que é a de um *self* descorporificado, de um *self* supostamente sem gênero.

De fato, essa análise é um avanço importante em relação à teoria universalista moderna, perpetuada pela tradição. No entanto, considerar o sistema sexo/gênero como a grande grade formativa do *self* pretere todo o aparato teórico e filosófico que pessoas negras vêm concebendo desde a modernidade.

O avanço em reivindicar o aspecto generificado, corporificado no sentido de generificar o *self*, não pode reduzir a própria identidade corporificada exclusivamente a esse sistema, pois não deixa transparecer em que medida a identidade corporificada do *self* das pessoas negras passa pela experiência de um corpo formado num contexto de racismo⁵, que necessita ser pensado diante de uma grade que traga para a formação do *self* a raça como também formativa e fundamental na construção da política, do sistema social, do privado, do público e de tudo aquilo que implica na estrutura e no sistema tanto do Estado, quanto da relações sociais, moldando assim a forma como o *self* se constitui.

É, por conseguinte, fundamental corrigir a grade através da qual sociedades e culturas reproduzem indivíduos corporificados, compreendendo que ela é plural e violenta de muitas maneiras. Há, assim, na teoria de Seyla Benhabib condições de possibilidade para a sua própria correção, da mesma forma que há uma continuidade na disputa pelo legado do universalismo. Essa é a razão pela qual propomos a análise da filosofia de Sueli Carneiro (2023) como ferramenta para a complementação apontada, pois o seu estudo, enfaticamente

5 Nesse estudo racismo é tomado pelo conceito com o qual Sueli Carneiro (2023, p. 19) trabalha, o qual se desdobra através do entendimento do negro enquanto categoria analítica, vinculando nesse entendimento pretos e pardos. Não é, portanto, assentado em nenhuma realidade natural, mas tão somente, se detém a uma forma de classificação social artificialmente criada, baseada no olhar da branquitude que determina uma atitude negativa frente a esses grupos sociais. Assim, a cor “enquanto conceito racialmente definido – só pode ser critério explicativo das diferenças sociais existentes entre negros e brancos na medida da existência de uma concepção racial preexistente, da qual a cor é tributária, e na medida em que foi possível, a partir dela, estabelecer as diferenciações de raça”.

na tese de doutorado, recentemente transformada em livro, intitulada *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser* nos permite compreender como a grade⁶ do dispositivo de racialidade⁷ opera para a constituição do *self*, ou do ser, no vocabulário usado por Carneiro (2023).

É, inclusive, por esse motivo que Carneiro (2023) inicia a sua obra falando do lugar dos excluídos da república, da coisa pública, do espaço social e político, consignados a violência advinda da escravidão. A autora deixa evidente desde a primeira linha que a violência primária que a atinge enquanto mulher negra advém da cor da pele, pois circunscreve “uma aplicação histórica cuja consciência se renova permanentemente pela memória d’alma da escravidão herdada de minha ancestralidade e, antes dela, das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao meu corpo negro” (Carneiro, 2023, p.9).

O diálogo travado pela autora, na introdução do livro, com o eu hegemônico evidencia a necessidade de se firmar objetivamente os parâmetros de exclusão criados pelo universalismo às pessoas negras, que desenvolve o “paradigma do outro” sustentado na educação que é difundida a partir do racismo, resultando no que ela afirma ser o deslocamento do ser humano para longe de tudo aquilo que envolve um corpo negro, expulsando essa figura para “longe, muito longe, na morada de uma alteridade situada nos confins do não ser, para além dos Outros que foram admitidos, ainda que com reservas, na sua privacidade” (Carneiro, 2023, p. 10).

Ainda, apesar de não encontrarmos no pensamento de Sueli Carneiro uma referência ou ideia de *continuum* entre o particular e o universal, nos mesmos moldes que está apresentado no universalismo interativo de Benhabib, tem-se a dupla acepção do ôntico e do ontológico, que, na nossa leitura, pode ser interpretada em analogia com o outro generalizado e o outro concreto, conforme explicaremos à frente.

⁶ Termo utilizado por Benhabib (2021) para se referir ao sistema sexo/gênero, mas aqui emprestado para se referir, em aproximação, a ideia de dispositivo de racialidade no sentido de ser também constitutivo do *self*.

⁷ Na concepção de Carneiro (2023, p. 22), racialidade nesse sentido está circunscrita na abordagem do poder que Foucault utiliza para compreender como o poder se realiza e se manifesta, interessando primariamente para o filósofo o modo pelo qual o poder opera. É por essa razão que “destina-se, portanto, a revelar a rede de saberes e poderes, mas sobretudo aos objetivos estratégicos que um determinado campo de poder busca realizar. Trata-se, enfim, de iluminar o jogo que a sociedade joga em relação a um campo de poder”. O campo de poder em questão seria aquele em que se desdobram as questões raciais, especialmente no Brasil, determinando modos de subjetivações que para alguns são de extrema violência, pois “a racialidade se coloca como um domínio a conhecer, é porque relações de poder a instituíram como objeto possível; em troca, se o poder pode tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos”. A racialidade, assim, é entendida pela autora como “uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana”. A racialidade possui dois polos, o branco e o negro, construídos por privilégios e prejuízos e atravessados por valores culturais.

Há, inclusive, grande importância na construção da crítica filosófica de Carneiro a esse entendimento, uma vez que afirma que o eu hegemônico só enxerga e dialoga com o ontológico negro sob a perspectiva que ele mesmo criou, apagando aquilo que a dupla acepção do ser negro realmente é. À essa interação, a autora se opõe, definindo que o debate acontecerá em uma arena em que haja a mínima possibilidade de consideração sobre o repertório humano de ambos, eu hegemônico e outro excluído, considerando, assim, que o sentido de ambos será demarcado para tornar possível “reabilitar a onticidade, como premissa inicial de um diálogo entre iguais que, se bem-sucedido, nos alçará, ambos, à realização e contemplação celebratória de nosso ser-aí⁸” (Carneiro, 2023, p. 11).

A reivindicação da autora parte da distinção heideggeriana sobre o ôntico e o ontológico, fundada na lógica de que “o ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser, ao passo que o ontológico diz respeito ao ser enquanto tal”, de maneira que, no entendimento primado por Carneiro (2023, p. 19), “raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. O ser humano, especificamente, inscreve-se na dimensão ontológica”. Portanto, o racismo reduz as pessoas negras à dimensão contextual do ôntico, negando-lhes a dimensão da universalidade humana ontológica.

Há, ainda, nesse pensamento, uma construção que se assemelha à crítica benhabibiana da construção universal sobre o prisma masculino, mas sob o ponto de vista racial, pois assim como o ser universal homem constrói a mulher como o outro, aqui, igualmente o ontológico é construído a partir do apagamento das pessoas negras.

Assim, Carneiro (2023), compreende que a redução do ser ao seu aspecto ôntico o destitui do ontológico, faz com que perca de vista o seu estatuto humano, onde abriga o compartilhamento com os demais. É uma forma de enclausurá-lo no particular. A redução do ser ao seu aspecto ontológico o destitui da própria realidade, da concretude, daquilo que lhe faz sujeito no mundo. É necessário então, produzir uma dupla permanência no mundo, a partir de dois aspectos constitutivos do ser, que são a um só tempo particular e universal, não havendo sobreposição de um ao outro, pois “é a ideia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua especificidade. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que o aprisiona” e ao fazê-lo, reduz o seu ser a essa particularidade que subjuga o indivíduo negro especificamente a seu corpo (Carneiro, 2023, p. 19).

É, também, no aspecto ontológico negado às pessoas negras que a filósofa identifica a criação de uma divisão que é pensada justamente para calar o som das vozes subalternas. O

⁸ Carneiro (2023, p. 19) ressalta que essa concepção é determinada pela filosofia de Martin Heidegger, a qual designa como categoria de *dasein*, o que ela chama de ser-aí.

dispositivo de racialidade entra nesse parâmetro como operador dos privilégios brancos, os quais demarcam a superioridade do eu hegemônico branco usando em contraluz o negro como o Outro, a partir da articulação de múltiplos elementos que “configuram a racialidade como um domínio que produz poderes, saberes e subjetividades pela negação e interdição de poderes, saberes e subjetividades” (Carneiro, 2023, p. 13).

Nesse parâmetro, o dispositivo de racialidade se desdobra em contornos de interesse para a filósofa ao serem estudados em interlocução com o biopoder, através do diálogo com Foucault e, também, com o epistemicídio, conceito emprestado de Boaventura, mas ambos ressignificados sob o prisma único daquilo que a teoria de Sueli Carneiro oferece, justamente o centramento da raça e conseqüentemente do racismo, na formação do *self*.

A proposta da filósofa, no que diz respeito ao dispositivo de racialidade é a de que a noção de dispositivo, pensada por Foucault (2021) no livro *A microfísica do poder* dispõe de ferramentas analíticas que possibilitam “apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendraram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam” (Carneiro, 2023, p. 28), impondo de tal forma um sistema hierárquico que se sustenta através da glorificação de alguns saberes em detrimento da demonização de outros, colocando um projeto de racionalidade estruturalmente violento em andamento.

A realidade fática das pessoas negras é fincada nesse campo de racionalidade desenhado pela racialidade, enquanto relação de poder explícita e implícita entre os sujeitos sociais, inaugurando, por meio do dispositivo, a cisão de efeitos e conseqüências ontológicas, a qual determina quem são os sujeitos privilegiados.

É especialmente importante para Carneiro (2023), a divisória “que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade em cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, uma exterioridade oposta, mas essencial para a afirmação daquela identidade nuclear” (Carneiro, 2023, p. 28).

Assim, essa dissertação pretende defender que a correção do universalismo substitucionalista requer a reconceitualização do *self* a partir da dupla perspectiva, outro generalizado e outro concreto, como propôs Seyla Benhabib (2021). Contudo, para que o *self* ganhe contornos concretos é necessário considerá-lo não apenas a partir do gênero, mas também a partir da raça, como propôs Sueli Carneiro (2023).

2 A IMPORTÂNCIA DE SITUAR O SELF E A QUESTÃO DO UNIVERSALISMO INTERATIVO

Situar o *self* é para Benhabib o rompimento com a parte do legado da modernidade que sustenta formas de vidas preteridas, discriminadas pela jurisdição política, pelo Estado e consequentemente pela sociedade, ao mesmo tempo em que funciona como chave para um novo entendimento sobre como o universalismo pode ser repensado e reestruturado, sem que seja necessário abandonar todas as proposições que nos ofereceu para sustentar as sociedades democráticas.

Daí porque a filósofa inicia a discussão nos mostrando que é fundamental reformar o universalismo moral e político desenvolvidos nessa tradição, se o desejo é incluir e ampliar essa categoria interpretativa para acompanhar a evolução das sociedades que, aos trancos e barrancos, como resultado de guerras, movimentos, revoluções, passaram a incluir em seu espectro, mais do que o homem branco como sujeito da razão, da política e do espaço público.

É por esse motivo que categorias de pensamento desde o “respeito universal a cada pessoa em virtude de sua humanidade, a autonomia moral do indivíduo, a igualdade e a justiça econômica e social, a participação democrática” entre outras, precisam de revisão, justamente para que se aponte o que é sustentável e o que ficou para trás no cânone da modernidade e na formulação de seus conceitos, pois não reconheceu a subjetividade e a importância de sujeitos margeados em sua tradição (Benhabib, 2021, p. 30).

Para sustentar tal mudança, foi necessária a leitura e reflexão sobre as inquietações lançadas pelo feminismo, pelo comunitarismo e pelo pós-modernismo, pois tais teorias apontam que a visão normativa das políticas liberais e o ceticismo comunitarista e feminista em relação às metanarrativas do iluminismo liberal e da modernidade, radicalizaram a crítica a tradição universal ao ponto de pôr em causa o ideal de um sujeito autônomo, sustentáculo da ética e da política, além de questionar os fundamentos normativos da política democrática no seu conjunto. Cada uma destas linhas de pensamento contribuiu para um fortíssimo repensar da tradição iluminista na ética e na política, desde Immanuel Kant a John Rawls e Jürgen Habermas (Benhabib, 2021, p. 32).

Levar em consideração essas críticas, traz para o cerne da análise humana a narratividade e a possibilidade de também se situar os contextos aos quais os seres humanos estão inseridos, promovendo, assim, o exercício da pluralidade, ainda que na busca pelo assentamento da ética universalista, já que “nem as presunções de uma razão legisladora, nem a ficção de um ego desinserido, masculino e autônomo, tampouco a indiferença a

insensibilidade ao raciocínio contextual são condições *sine qua non* da tradição universalista” na filosofia prática (Benhabib, 2021, p. 32).

O novo pensamento construído pela autora ancora-se, então, na orientação de princípios que levam em consideração as outras pessoas, fazendo com que os sujeitos provoquem a transformação de suas convicções e preferências. Ainda, a democracia floresce ao permitir-se seu contato com uma ética política, cuja mudança estrutural se estabelece ao dialogar com a justiça e o campo da moralidade.

O caminho ético desenvolvido por Benhabib não pode, portanto, prescindir do cultivo de um princípio público e da participação democrática, ao mesmo tempo em que sustenta uma utopia comunicativa inconformada com os limites determinados pelo liberalismo, o que a faz aproximar-se de uma utopia comunicativa que compreende a falta de neutralidade do campo político e, conseqüentemente, do espaço público, fazendo-a acreditar no diálogo ampliado que inclui sujeitos historicamente excluídos, é por esse motivo que a filósofa entende que “o primeiro passo na formulação de uma posição universalista pós-metafísica é a mudança de um conceito substancialista de racionalidade para um conceito discursivo e comunicativo de racionalidade” (Benhabib, 2021, p. 36).

Isso porque está no cerne da questão o quanto a socialização, assim como todos os demais processos de identificação humana, colabora para a produção da subjetividade que é elaborada por meio da “linguagem e razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia, e se torna capaz de projetar uma narrativa no mundo” da qual o sujeito faz parte (Benhabib, 2021, p. 37).

É por esse motivo que a “estrutura narrativa das ações e da identidade pessoal” é usada como condição para se superar os “pressupostos metafísicos do universalismo do Esclarecimento”, modelo claramente atrasado do ponto de vista despendido por Benhabib (2021, p. 37) que pensa em termos interacionistas e não puramente legisladores.

O caminho, assim, não engloba apenas o âmbito da justiça, sob o qual aportou boa parte da tradição universalista de Kant a Rawls, segundo Benhabib, mas, sim a reflexão instituída por um *self* moral que se compõe pelo outro generalizado e pelo outro concreto, considerando as experiências de minorias, para a preocupação apontada pela filósofa após análise crítica dos feminismos, especificamente mulheres, com relevância para a formação moral e política, assim como, para o campo da justiça.

Nesse modelo de pensamento, a procura é pela possibilidade de se manter uma estrutura universalista possível, marcando a interatividade e o desenvolvimento humanos como não abstratos, mas, situados culturalmente e socialmente em determinados contextos.

O universalismo interativo de Seyla Benhabib considera a exigência à apreciação dos contextos individuais, diferentemente da universalização proposta de forma clássica no modelo liberal, que leva em consideração apenas o pensamento e os interesses de um grupo homogêneo específico, incapaz de articular um espaço público inclusivo, possível de ser efetivamente democrático.

Benhabib, no entanto, também concorda com Habermas (1999a) no que tange ao modelo de espaço discursivo público e a necessidade de o debate democrático contemporâneo ser melhor do que os modelos republicanos e liberais cívicos. Porém, concorda na mesma medida, com as críticas contemporâneas sobre as falsas distinções entre os domínios público e privado nesses modelos. A agonística tradição cívica republicana, por exemplo, abriu um espaço competitivo para buscar notoriedade e prestígio entre os iguais políticos homogêneos, um lugar onde "competir pela excelência" poderia aproximar uma importância semelhante. Porém, falhou em fornecer acesso discursivo às atividades relacionadas ao trabalho, à casa e às relações de poder dos assistentes (Benhabib, 2021, p. 137).

Isso porque está preocupada com os ideais masculinistas, elaborados para afastar do cerne do cuidado e de tudo aquilo que permeia a vivência das mulheres, o dito *self* moral adulto, como se não fosse resultado de um seio materno. É justamente “essa negligência com as origens contingentes da personalidade e do caráter morais” que leva a interpretação rasa de teóricos universalistas sobre o que deve, ou não, entrar para a aceção do *self* decodificado pelo universalismo clássico, confundindo o “ideal moral de autonomia com a visão do *self* como um cogumelo (Hobbes)” (Benhabib, 2021, p. 137-138).

Essas são as construções morais que embasam o legado da modernidade e que excluem deliberadamente toda e qualquer importância das relações familiares, assim como, suprimem também as outras relações recíprocas, solidárias e formativas que os seres humanos estabelecem uns com os outros quando se propõe a viver em comunidade, sem esquecermos ainda que, em obediência ao construto social patriarcal, são vínculos historicamente estabelecidos no âmbito do cuidado e da reprodução, liderados por mulheres.

Assim, o interesse de Benhabib nesse sentido, é produzir significado em um universalismo passível de se tornar não excludente com grupos vulnerabilizados, mais detidamente, com mulheres, enquanto grupo invisibilizado no espaço público. Nesse sentido, compreende que a figura masculina assume o tom de neutralidade quando se pensa o universalismo a partir desse ponto de vista e, conseqüentemente, ocupa-se o espaço público

sob esse prisma. Para se opor a essa formulação convencional, a autora elabora uma “racionalidade interativa”⁹, que apoiará sua conceituação de universalidade interativa.

Antes de percorremos as justificações que a fazem elaborar seu projeto filosófico e crítico de maneira mais aprofundada, tratando das alianças complexas formuladas com Habermas e, também, com Hannah Arendt, ao mesmo tempo, com e contra ambos, corrigindo um com o outro e vice-versa¹⁰ para desenhar o projeto do universalismo interativo, precisamos compreender o pano de fundo que sustenta a ética universal norteadora do modelo com o qual lidamos na atualidade.

2.1 ANÁLISE CRÍTICA AO UNIVERSALISMO MORAL E POLÍTICO

Ao trazer os discursos críticos concorrentes para o diálogo com a tradição universalista e ao medir as suas reivindicações uns contra os outros, a filósofa pretende suavizar os limites que têm sido frequentemente traçados em torno destes pensamentos, discutindo as diferenças estruturais frente ao gênero, como as feministas, e, também, as aspirações comunitaristas e o ceticismo pós-modernista. Estas interconexões são utilizadas para compreender o complexo cruzamento de compromissos teóricos e políticos do presente. É por esse motivo que a filósofa entende que por mais contraditórias que sejam as mensagens políticas na sua crítica ao progresso e à modernidade, o comunitarismo e o pós-modernismo são aliados e não opositores à construção de um pensamento universal (Benhabib, 2021, p. 34).

Isso porque, em que pese ambos demonstrem um desencantamento com o pensamento advindo do projeto de modernidade, “em sua crítica a modernidade e ao liberalismo, comunitaristas e pós-modernos inadvertidamente ecoam muitos dos temas dos pensadores da primeira geração da escola de Frankfurt”, o que permite a releitura de várias questões tratadas pela teoria crítica a partilha de semelhanças, no que se refere a “alguns princípios epistemológicos e visões políticas fundamentais”, já que o pano de fundo do deslocamento de paradigma da teoria crítica passa pela mudança de uma “‘crítica da razão instrumental’ para a ‘crítica da racionalidade comunicativa’”. Aqui mora o interesse da autora, pois é a partir deste entendimento que ela considera possível aproximar as novas interpretações de uma teoria

⁹ A capacidade reside no alargamento do universalismo identificado no período moderno, em que a razão legisladora revela limitações ao lidar com a diversidade, indeterminação de contextos e pluralidade dos indivíduos (BENHABIB, 2021).

¹⁰ Como nos ensina a Profa. Yara Frateschi nos artigos: “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt.” e “Seyla Benhabib com Hannah Arendt e contra a filosofia do sujeito” (FRATESCHI 2014; 2022).

universalista que rejeite as concepções de *self* desencarnado, a-histórico, sem contexto (Benhabib, 2021, p. 153-154).

Benhabib considera que a crítica ao *self* desordenado, perpetuada pelos comunitaristas, repousa no fato de que as “filosofias políticas liberais pressupõe um conceito incoerente e empobrecido de *self* humano”, que compreende a existência de prioridade do correto sobre o bem (Benhabib, 2021, p. 156).

Quando passamos a levar em consideração que a razão instrumental pode dar lugar a razão comunicativa, como fez Benhabib, através do pensamento de Habermas, entendemos que o *self* desordenado não tem espaço diante de um *self* constituído intersubjetivamente, que, por sua vez, tem capacidade de visualizar que “o ‘eu’ só se torna um ‘eu’ entre um ‘nós’, em comunidade de discurso e ação”, o que também nos leva a entender que o fato de sermos indivíduo não prescinde de sermos coletivos, pois, em verdade, “são os tipos de associações que habitamos que definem os tipos de indivíduos que nos tornaremos” (Benhabib, 2021, p. 159).

A ética comunicativa comporta, nesse sentido, uma conversação de justificação moral na qual os sujeitos não precisam se entender como “*selves* ‘desordenados’”, pois não são “independentes dos fins que acalentam ou das ligações constitutivas que os tornam quem são”, isso reforça a máxima de que não possuem uma “posição original”, apartada das relações diárias que os constituem, como admite a teoria liberal de Rawls quando determina a necessidade do véu da ignorância, por exemplo (Benhabib, 2021, p. 164).

Assim, a filósofa está propondo que a “pluralidade e a diversidade de concepções de bem com a qual temos de viver em um universo desencantado” não faz dele menos valoroso do que aquele que admite a unidade da razão como único norte a ser seguido, nossos “compromissos cognitivos e valorativos”, moldados à luz das nossas especificidades, são tão importantes quanto aqueles que nos generalizam (Benhabib, 2021, p. 170).

Em contrapartida, pensadores iluministas como Hobbes, Descartes, Rousseau, Locke e Kant acreditavam que a razão é uma disposição natural da mente humana, que quando governada por uma educação adequada pode descobrir certas verdades. Além disso, partiu-se do princípio de que a clareza e distinção destas verdades ou a vivacidade do seu impacto sobre os nossos sentidos seria suficiente para assegurar um acordo intersubjetivo entre mentes racionais que pensam de forma semelhante. Mesmo Kant, “cuja revolução copérnica descobriu a contribuição ativa do conhecedor para o processo de conhecimento, confinou, no entanto, a descoberta das condições em que a objetividade da experiência era possível” com

as condições em que a verdade ou a falsidade das proposições relativas à experiência podia ser verificada (Benhabib, 2021, p. 34-35).

Benhabib parte do princípio de que devemos diferenciar as condições de verificação da validade das afirmações e as características relativas ao aparelho cognitivo do sujeito humano e que o levam a organizar de certa forma a realidade perceptiva e experiencial (Machado; Simões; Verbicaro, 2020).

A filosofia transcendental, “como empreendida por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, é pós-metafísica no sentido de que a verdade não é mais pensada como o atributo psicológico da consciência humana”, ou mesmo como o procedimento pelo qual “os ‘dados’ na consciência estão correlacionados com os ‘dados’ na experiência. Na justificação e validação discursiva de pretensões da verdade, nenhum momento é privilegiado como uma estrutura evidencial dada que não possa mais ser questionada” (Benhabib, 2021, p. 35).

É por esse motivo que Benhabib descreve os dois passos para a formulação de uma posição pós metafísica universalista, sendo o primeiro a possibilidade de se deslocar da posição substancialista para um conceito discursivo e comunicativo de racionalidade; e o segundo a consideração de que a razão parte de criaturas situadas, encarnadas, contextuais e não de unidades abstratas de apreensão transcendental. Dessa forma, se diferencia de Kant e demais iluministas, assumindo que o sujeito da razão é uma criança humana, cujo corpo só pode ser mantido vivo por meio do cuidado de outros, cujas necessidades só podem ser satisfeitas se em relação e diálogo direto com o contexto em que se inserem, e cujo *self* só pode desenvolver-se dentro da comunidade humana em que nasce (Machado; Simões; Verbicaro, 2020).

Nessa perspectiva, a criança humana torna-se um *self*, quando aprende a interagir numa comunidade humana e o *self* torna-se um indivíduo porque é um ser social, com habilidade de linguagem, interação e proposição de conhecimento, possibilidades essas que não são apenas universais no sentido humano, mas dependem de uma relação situada, a qual não dialoga com as hierarquizações humanas dispostas no plano de fundo das teorias advindas da modernidade (Benhabib, 2021, p. 37).

A concepção iluminista do *self* desencarnado não é suficiente para o desenvolvimento dos processos contingentes de socialização, através dos quais uma criança complementa seu crescimento moral, ético, social e intelectual e se torna pessoa, desenvolvendo linguagem, razão, sentido de justiça e autonomia, o que lhe permite a capacidade de projetar uma narrativa no mundo do qual é não só intérprete, mas também escritora.

Compreender as reivindicações da razão prática em marcos interacionistas é o caminho para se trabalhar com a razão enquanto a realização contextual de seres humanos linguisticamente socializadas, finitos e encarnados. Assinala-se assim, a mudança da racionalidade legislativa para a racionalidade interativa, modificando estruturalmente a contextualização do ponto de vista moral.

Segundo Benhabib (2021), o ponto de vista moral articula um certo estágio no desenvolvimento do ser humano linguisticamente socializado quando ele começa a raciocinar sobre as regras gerais que conduzem sua vivência mútua do ponto de vista de um hipotético questionamento que perpassa pelas condições, é assim que podemos dizer que essas regras gerais de ação são válidas, porém não simplesmente porque é o que se foi educado a acreditar ou porque a comunidade o diz, mas porque elas são justas e imparciais, no interesse mútuo de todos. O ponto de vista moral obedece ao estágio de raciocínio obtido pelos sujeitos para os quais insurge uma disjunção entre a validade social das normas e dos arranjos institucionais normativos por um lado, e sua hipotética validade a partir do ponto de vista de algum padrão de justiça e imparcialidade do outro.

Portanto, os elementos básicos do universalismo interativo pensado pela filósofa correspondem a um universalismo reestruturado, possível e pós-metafísico.

Ainda, para Benhabib, o *self* corporificado e o enraizamento do sujeito são inseparáveis, pois a “concretude e corporificação do sujeito remetem à relação da dependência, cuidado e mutualidade com concepções de autonomia e justiça” e, a filósofa pensa essa questão através do trabalho que Carol Gilligan desenvolve sobre “o lugar da vulnerabilidade corpórea e do cuidado em teorias do desenvolvimento moral e da justiça” (Cyfer, 2018, p. 53-54).

A centralidade da discussão de Gilligan se assenta na “distinção entre uma ‘orientação ética para a justiça e direitos’ e uma ‘orientação ética para o cuidado e a responsabilidade pelo outro’”, apontando que o modelo hierarquizante desenhado até então, baseado em teorias do desenvolvimento moral que colocavam as mulheres como menos capazes do que os homens, estavam incorretos (Cyfer, 2018, p. 54).

As críticas fomentadas por Gilligan e adotadas por Benhabib, quando da reelaboração do seu modelo universalista, considera elementares o apontamento e a caracterização das relações de dominação presentes na sociedade e influenciadoras da formação do *self* quando da concepção do auto-respeito e do respeito mútuo aos demais sujeitos sociais. Assim, a filósofa espelha “as concepções de corpo, vulnerabilidade e cuidado de Gilligan a fim de

integrá-las a seu modelo crítico, articulando-as a uma concepção narrativa de *self*” que admite influência na “teia de relações humanas” de Arendt (Cyfer, 2018, p. 56).

Continuando, assim, a ampla mudança filosófica da razão legislativa para a razão interativa iniciada pela obra de Jürgen Habermas em particular, Benhabib (2021) se distancia da versão de um discurso ou de uma ética comunicativa de formas importantes, uma vez que busca enfatizar e até modificar os aspectos originários da ética discursiva que são universalistas sem ser racionalistas e que buscam entender o consenso de todos como sendo uma ilusão utópica quando não são sensíveis às diferenças de identidade, necessidades e modos de raciocínio, sem, no entanto, apagá-los por trás de alguma concepção de autonomia moral racional uniforme.

Há, então, três objetos de interesse decisivos em torno dos quais Benhabib (2021, p. 54-55) se propõe a salvar a ética discursiva dos excessos de seu próprio legado racionalista do iluminismo. Eles estão circunscritos na conceituação do ponto de vista moral à luz da reversibilidade das perspectivas, do cultivo, nos termos arendtianos, do pensamento representativo para produzir o sujeito do raciocínio moral, não para relativizar as reivindicações morais, mas para torná-las sensíveis e conhecedoras das diferenças de gênero e também, o desenvolvimento de uma fenomenologia rudimentar do juízo moral, com a finalidade de mostrar como uma moral de princípio universalista e sensível ao contexto pode se encaixar no processo de se pensar a uniformidade da ética, do direito, da autonomia e liberdade humana.

Para a filósofa, ainda, respeito moral universal e reciprocidade igualitária são condições para uma argumentação moral, no entanto, no que se refere a universalização, não pode ser compreendida como um saber intuitivo, demandando um passo que não é unicamente formal, o que a diferencia da ética do discurso habermasiana, pois além de procurar compreender as pressuposições do discurso, Habermas entendia o próprio princípio da universalização como estritamente formal (Lopes, 2019, p.141).

O caminho percorrido pela autora para pensar tal formulação substantiva das pressuposições do discurso, se dá através da objeção hegeliana ao formalismo do princípio universal kantiano, como resume Lopes (2019, p. 142):

Hegel objetou que o imperativo categórico seria tautológico (ou circular) -e, portanto, vazio – ou inconsistente – e, portanto, dogmático. Por um lado, o imperativo categórico seria tautológico porque qualquer máxima de ação poderia assumir a forma da lei universal, contanto que se respeitasse o princípio de não-contradição. Com isso, o imperativo categórico seria vazio e não responderia pela correção de qualquer norma de ação, pois, qualquer

norma, desde que respondesse pelo princípio de não-contradição, poderia ser universalizada. Por outro lado, Hegel teria também apontado que só seria possível gerar normas a partir do imperativo categórico caso fossem introduzidas premissas ocultas, de natureza material, no procedimento de universalização. Assim, o imperativo categórico seria incompatível com a pretensão de formalismo da teoria kantiana, a qual exigiria a abstração de toda particularidade em vista de um horizonte de imparcialidade.

Existem, assim, premissas que foram ocultadas no pensamento kantiano e que na construção narrada possuem um valor universal, o que fez com que o pensamento benhabibiano seguisse uma premissa diferente, mais próxima daquilo que o pensamento habermasiano expôs quando do sentido de recuperação em termos comunicativos do procedimentalismo kantiano. Nas palavras de Lopes (2019, p. 142-143):

Em linhas gerais, de acordo com a leitura da teoria moral kantiana, a moralidade de uma máxima de ação seria respondida por um procedimento de universalização que não prescreveria um conteúdo moral, mas estaria baseado em um critério para a geração ou o teste de máximas que poderiam ser reconhecidas por todos. O imperativo categórico exigiria a abstração de qualquer conteúdo particular ou contextual na geração ou no teste de normas válidas, e, com isso, procuraria garantir a imparcialidade e a justiça das normas, de modo que elas não fossem derivadas ou estivessem vinculadas a qualquer contexto particular. A ética do discurso substitui o monologismo do procedimento kantiano por um procedimento dialógico intersubjetivo. Este é um ponto importante na resposta às objeções de tipo hegeliano, pois no modelo discursivo ‘atores *reais* tomam parte de um processo *efetivo* de deliberação sobre questões morais’.

Existem incoerências na interpretação habermasiana do discurso das quais Benhabib (1992) discorda, pois “[...] há um compromisso igualitário-universalista que remete ao horizonte normativo da modernidade, e, por outro lado há uma restrição que não foi justificada do domínio da moralidade e agentes adultos considerados moralmente” capazes, relacionando-se neste ponto questões de justiça (Lopes S, 2019, p. 148).

O princípio de universalização defendido em sua teoria entende as regras do discurso como pressupostos éticos fortes, compostos por um conteúdo substantivo que possui compromisso igualitário-universalista e se encontra na composição hermenêutica da modernidade, e, “[...] devem estar contidos também as perspectivas e vozes de atores moralmente relevantes que não empreendem uma argumentação nos moldes pressupostos pela pragmática ou pelas considerações sobre o desenvolvimento do juízo moral” (Lopes, 2019, p. 151).

A filosofia de Benhabib considera que a dificuldade do dogmatismo ou da imposição de uma forma de vida específica e privilegiada não está em projetar uma neutralidade de valores, mas sim em qualificar seu ponto de vista como aquele que parte de um aspecto que detém conteúdo universalista, pois “esta perspectiva não prescreve conteúdos de ação ou se baseia em uma teoria específica da boa vida, mas tem limites claros quanto ao que é ou não moralmente aceitável” da mesma forma que demonstram a existência de restrições no respeito moral universalista e na reciprocidade igualitária liberal (Lopes, 2019, p. 171).

Assim, sob a compreensão filosófica analisada até aqui, a autora defende um universalismo interativo composto primariamente por um princípio da universalização que prioriza a conversação, recusando a conversação forte disposta por Habermas em que as pressuposições do discurso decaem sob premissas unívocas, cuja cadeia de justificação é única, recusando, também, que apenas agentes morais tidos como competentes possam estar no campo público, institucional e jurídico (Lopes, 2019, p. 172).

O pensamento benhabibiano adota também “as categorias arendtianas da natalidade, pluralidade e narratividade e o procedimento da mentalidade alargada contra o monologismo kantiano”, elaborando o pensamento de que ponderar o ponto de vista dos outros demanda partilhar a cultura pública na qual todas as perspectivas devem ser levadas em consideração, pois “o cultivo da imaginação moral de uma pessoa prospera nessa cultura em que a perspectiva centrada em si mesmo do indivíduo é constantemente desafiada pela multiplicidade e diversidade de perspectivas” as quais formam a existência pública (Frateschi, 2014, p. 382).

Há, então, necessidade de se pensar que “o mundo público, no qual a ação e o discurso acontecem, é constituído por distintas perspectivas e o cultivo da mentalidade alargada é o que nos prepara para lidar com a pluralidade”, seguindo o alargamento da cidadania democrática, o que a teoria benhabibiana faz a partir da verificação da indispensabilidade da modificação da visão liberal do universalismo, oferecida pelo pensamento arendtiano, o qual permite a Benhabib a possibilidade de trabalhar com um *ethos* mais democrático (Frateschi, 2014, p. 382).

O objetivo é situar a razão e o *self* moral de forma mais categórica em contextos de gênero e comunidade, enquanto credita ao poder discursivo dos indivíduos a provocação de seus *selves* em nome de princípios universalistas, identidades futuras e comunidades ainda não descobertas.

Assim, trabalha-se com a possibilidade de um universalismo não apenas menos utópico, mas também menos desigual, limitado e hierarquizante, o qual busca transpor o

eurocentrismo presente no universalismo das luzes e que por mais bem intencionado que tenha sido, não se furtou de colocar o sujeito masculino, branco, europeu em um patamar à frente do resto da humanidade.

As bases da crítica fomentada ao funcionamento do Estado de direito, através da problematização das subjetividades plurais à razão universal, pilar à existência do direito e ao funcionamento político moderno na visão da autora, concebem a possibilidade de se buscar na teoria do universalismo interativo a resposta possível a crítica apontada pelas três teorias que fomentaram a sua reflexão, feminismo, comunitarismo e pós-modernismo, pois no modelo esquematizado pela filósofa, o universalismo, com base também na moralidade kantiana, se constrói em cima da exigência à apreciação dos contextos individuais, levando em conta os subjetivismos.

Nesse viés, compreender a ideia moderna, com base no pensamento liberal, ao conceber um universalismo moral e político, é central para o aprofundamento da crítica, pois, as concepções de liberdade e igualdade formuladas nesse período destituem de suas bases, e assim do espaço público, a incorporação de grupos subordinados social e historicamente, permitindo que a universalização proposta não leve em consideração apenas o pensamento e os interesses de um grupo homogêneo específico, incapazes de articular um espaço público inclusivo, suscetível de ser efetivamente democrático. Não é possível insistir em um modelo de razão universal desagregadora, mas é importante problematizar e repensar um modelo de universalização multifacetado.

O interesse de Benhabib nesse sentido é produzir significado em um universalismo apto a se tornar não excludente com grupos vulnerabilizados, mais detidamente com mulheres, enquanto grupo invisibilizado no espaço público, utilizando, para tanto, a racionalidade interativa como ferramenta para a sustentação da universalidade interativa.

É nesse sentido que a teoria benhabibiana baseia seu pensamento em uma racionalidade discursiva, razão pela qual o modelo discursivo da ética Habermasiana torna-se ponto de partida de elementar importância para a construção de tal crítica, pois a argumentação discursiva e narrativa detém a capacidade de fornecer os pilares para os raciocínios de seres humanos concretos, situados em seu tempo e sua vivência, capazes de articular seus processos discursivos de elaboração moral. Reese-Schafer (2012, p. 64) descreve a ética do discurso de Habermas como:

[...] busca dar a ética um fundamento racional através da ideia de que a reflexão sobre os pressupostos da comunicação interpessoal permite

identificar os princípios morais realmente irrenunciáveis que devem ser a base de toda convivência humana: o reconhecimento do outro, a não coação da comunicação e a disposição para a solução de problemas e a fundamentação de normas através do discurso livre e igual.

Através da ética do discurso, Habermas (1999, p. 16) propõe que “[...] as únicas normas que têm o direito de reclamar a validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático”, implicando a necessidade da cooperação da autonomia como formação coletiva de vontade. Isso significa que as regras pragmáticas de teor normativo, estão na base de uma ética universalista, para a qual não há importância a vivência contextual.

Habermas (1999), assim como Kant, traz relevância ao agente moral, porém, reitera que o uso particular da razão do sujeito deve residir na intersubjetividade das ações cooperativas, de maneira a proporcionar no âmbito do discurso prático, a conquista da autonomia. Nessa concepção, o universalismo abstrato não se mostra competente para abarcar as complexidades dos problemas práticos morais, esse fato relembra a importância de se substituir a razão legisladora, por uma razão comunicativa.

Benhabib (2021), tomando por base tal entendimento e pensando criticamente a respeito de tais pretensões morais, descritas nas diversas formas de vida, assume a possibilidade de uma ética universalista para além de uma situação ideal de fala que atenua a situação do agente moral.

Ao reconstruir o modelo habermasiano de discurso público, a filósofa inclui todos, inclusive os marginalizados, isso porque “a teoria discursiva da legitimidade do espaço público transcende então a tradicional oposição entre política da maioria *versus* garantias liberais dos direitos e liberdades básicas” desde que, nesse contexto, as condições normativas do discurso sejam “como direitos e liberdades básicos, regras do jogo que podem ser contestadas dentro do jogo desde que se aceite obedecer a elas e se aceite jogar o jogo de fato” (Benhabib, 2021, p. 230-231).

Nessa perspectiva, a simples presença na vida pública torna-se válida para que se leve em conta os interesses de tais indivíduos, permitindo que corresponda “à realidade do debate democrático e do discurso público em democracias reais muito mais do que o modelo liberal de convenções constitucionais” (Benhabib, 2021, p. 231). Assim, dá-se relevância a desigualdades estruturais e demonstra-se claramente a impossibilidade de uma neutralização moral no espaço público, sendo esse um dos pilares do universalismo sensível as diferenças, proposto.

Assim, a participação pública culmina como ferramenta a destinar o tom da discussão sobre o espaço público para a autora, assim como também fora para Habermas¹¹ (1999). Porém, Benhabib (2021, p. 226-227) pretende descortinar o entendimento de participação pública como além das institucionais, sendo composta também por dinâmicas sociais de formação da vontade, pois, para ela, não se separa a ética da política, ao contrário, engloba-se a contextualização da política à cultura e interseccionam-se as relações econômicas, jurídicas, padrões sociais e demais marcações como relevantes para um desenho da pluralidade a ser refletida no espaço público.

Resulta dessa análise o problema de legitimação dos discursos, da ocupação de espaços, das representações políticas e até das apresentações de interesses, culminantes também na formulação da concepção de direitos, também viciados em uma única perspectiva. Reside nesse pensamento o início de uma problematização importante e necessária para a revitalização do universalismo enquanto ferramenta possível a concretização democrática, e, inclusive do direito.

2.2 O PROBLEMA DA NEUTRALIDADE APONTADO POR BENHABIB NA TEORIA DO ESPAÇO PÚBLICO LIBERAL

Ao analisar a teoria liberal, Benhabib explicita a preocupação com o princípio da neutralidade que impõe uma contenção adicional ao modelo liberal de espaço público, uma vez que norteia as relações políticas na mesma medida das relações jurídicas, pois “o justo em sociedades modernas, diz-se, dever ser neutro em relação aos pressupostos fundamentais sobre a boa vida”, no entanto, os pressupostos de boa vida são mutáveis e em muitos momentos são os propulsores das lutas sociais que cobram a reanálise daquilo que é ou não bom, justo, moral, legal, público e privado, desafiando os históricos acordos de poder firmados em Estados modernos (Benhabib, 2021, p. 213).

A neutralidade é usada para gerar uma coexistência de divergências ao espaço político, restringindo o diálogo e proporcionando o afastamento de grupos minoritários do espaço público, pois para ela o liberalismo “é uma forma de falar sobre o poder e publicamente justificá-lo, uma cultura política de *diálogo público*, baseada em certos tipos de *restrições*

¹¹ Benhabib (2021, p. 163) descreve essa ênfase na participação política e na mais ampla democratização dos processos de tomada de decisão na vida social, como uma crítica que a teoria de Jürgen Habermas compartilha com a tradição geralmente referida como a de “virtude republicana ou cívica”, que se estende de Aristóteles a Maquiavel, para os humanistas renascentistas, para Jefferson, Rousseau e Hannah Arendt.

conversacionais” e essa restrição torna clara a conexão que existe entre poder, espaço público, legitimidade e discurso público (Benhabib, 2021, p. 202).

A partir desse entendimento, rever as regras regentes do campo público parece indispensável, em virtude de a participação nos discursos morais e políticos, não vincular determinados sujeitos. Diante disso, compreende-se que “a justificação pragmática da ‘restrição conversacional’ não é moralmente neutra; essa justificativa supera certas concepções da vida boa” ao não permitirem que estejam na agenda pública no estado liberal (Benhabib, 2021, p.205).

É central no pensamento descrito a importância da luta pela inclusão de pautas na agenda pública, passíveis de contemplar os grupos pluralizados de indivíduos que compõem as sociedades ocidentais, em razão de se entender a reivindicação por tal participação, como reconhecimento de uma luta por justiça e liberdade. Não há distinção entre o social e o político “não porque toda a política se tornou administração e porque a economia se tornou o ‘público’ por excelência, como Hannah Arendt pensava, mas principalmente porque a luta para tornar algo público é uma luta pela justiça” (Benhabib, 2021, p. 206).

Assim, o princípio da neutralidade dialógica liberal confina eficazmente o diálogo político, impedindo que os sujeitos vulnerabilizados pelo sistema tenham voz ativa no espaço público. Não podemos esquecer também que as reivindicações políticas transformativas sempre têm início no âmbito privado, justamente porque esse é o local ao qual os sujeitos oprimidos e as pautas marginalizadas são preteridos.

A política, portanto, não atua em campo neutro. Existe, no entanto, com o destino de desafiar as dicotomias entre bom/justo, moral/legal e privado/público. Essa seria a forma possível de viabilizar uma política democrática, com capacidade de leitura dos compromissos históricos de poder contidos nas batalhas pela ocupação, limitação e manipulação do campo público.

A neutralidade dialógica, “enquanto expressa um dos princípios fundamentais do sistema jurídico moderno, é demasiadamente restritivo e insensível em sua aplicação às dinâmicas das lutas de poder nos processos políticos reais” (Benhabib, 2021, p. 215). Não é possível conduzir uma vida pública de acordo com um princípio pensado para cercear a dimensão multifacetada da política, pois ao restringir-se a pluralização da conversa pública, se está restringindo os interesses de grupos oprimidos.

Benhabib faz uma leitura da visão liberal como uma concepção legalista do espaço público que se mostra incompleta em virtude de a estrutura constitucional liberal funcionar apenas para garantir participação universal e a cidadania daqueles cuja garantia dos direitos

civis, políticos e direitos de consciência, sejam uma condição preliminar, pertencente, portanto, a uma parcela específica já atuante politicamente.

Considerando-se que tanto o paradigma agonístico, quanto o legalista de espaço público não deram conta de incorporar as múltiplas realidades das sociedades modernas que são compostas por altas doses de pluralismo, a saída é mesclar ambas, combinando o que as duas dimensões são capazes de somar e, no entendimento benhabibiano, “o espaço público discursivo é o correlato sociológico essencial do conceito de legitimidade do discurso” (Benhabib, 2021, p. 223).

Essa formulação, para a filósofa corresponde à realidade do debate democrático e do discurso público nas democracias reais muito mais do que o modelo liberal de convenções constitucionais. Na política democrática, todas as pautas estão dentro da agenda do debate público, porém, as regras fundamentais do discurso existem como reguladoras. Nessa conformidade, tais regras não padecem de suspensão ou revogação através de procedimentos majoritários. Desse modo, do modelo de discurso do espaço público provém um papel mais efetivo no debate democrático do que a versão liberal.

Então, ao reconstruir o modelo habermasiano de discurso público a partir das críticas feministas, a filósofa entende que o pensamento de Habermas a respeito da esfera pública centra-se nas alegações de que a justiça constitui o domínio do debate. Habermas estaria, portanto, alinhado com as premissas do liberalismo de que a justiça constitui o escopo legítimo da esfera pública quando faz separações rígidas entre “‘justiça’ e ‘a boa vida’, ‘necessidades’ e ‘interesses’, ‘valores’ e ‘normas’” (Benhabib, 2021, p. 223).

No entanto, a análise de Habermas foi pela dilação da esfera de participação pública, possível pelo modelo discursivo de espaço público, justamente onde repousa o interesse benhabibiano, pois é essa análise que permite entender o deslocamento do conceito de participação política para um mais amplo, o de formação discursiva da vontade, que vem ancorado nas transformações que a ocupação de espaços institucionais, públicos, políticos, vem promovendo nas interpretações de si que os sujeitos sociais vêm desenvolvendo ao acompanhar essas mudanças. É por esse motivo que “a legitimidade da tradição repousa agora, em suas apropriações criativas e engenhosas, tendo em vista problemas de significação no presente”, assim, em cada quesito, seja na sociedade, na personalidade, na cultura, no meio institucional, o valor crítico advindo da reflexão de indivíduos, é central para as mudanças (Benhabib, 2021, p. 224).

O espaço público a partir desse novo quesito interpretativo é “visto democraticamente como a criação de procedimentos por meio da qual aqueles afetados pelas normas sociais

gerais e pelas decisões políticas coletivas têm uma voz ativa na sua formulação”, estipulação e adoção, o que diferencia da concepção de público liberal, pois aqui, o diálogo não acontece sob a batuta da neutralidade, mas sim, a partir da ideia de “discurso prático” (Benhabib, 2021, p. 226).

À vista disso, a esfera pública é ampliada para um entendimento que comporta a ideia de que “a esfera pública passa a existir quando e onde todos os afetados pelas normas sociais e pelas políticas gerais de ação se envolvem em um discurso prático, avaliando a sua validade”, no entanto, isso não acontece apartado da procedimentalidade exigida pelo modelo discursivo de legitimidade do espaço público, isso porque, são esses requisitos que conservam as barreiras aos resultados de políticas majoritárias, pois há uma preocupação entre os teóricos do discurso, “entre o desejo de que o diálogo sem restrições não seja sujeito às tradicionais restrições liberais, por um lado, e o desejo de que procedimentos de decisão da maioria não corromam os direitos e as liberdades civis” (Benhabib, 2021, p. 226-228).

O problema, para Benhabib do cenário narrado acima, reside no fato de que essas “restrições normativas dos discursos práticos ocupariam o mesmo lugar nas teorias discursivas de legitimidade e do espaço público que os direitos e as liberdades básicas rawlsianos, especificados no primeiro princípio de justiça”, o que força a autora a se diferenciar dessas formulações, levando-a a repensar justamente essa questão do procedimento (Benhabib, 2021, 229).

Com a teoria discursiva da legitimidade e do espaço público ultrapassando a tradicional oposição entre política e os direitos e liberdades liberais, na medida em que as condições normativas do discurso são, como direitos e liberdades básicos, regras do jogo passíveis de contestação, essa concepção se aproxima mais de uma realidade democrática real em maior dimensão do que a liberal, constituída por “convenções constitucionais” (Benhabib, 2021, p. 230).

Benhabib, portanto, desafia as suposições liberais sobre a justiça, alegando primordialmente que isso exclui do campo público naturalizado o gênero, como construto social necessário para as mulheres, circunscrito nesse contexto nas relações domésticas e de cuidados com os filhos. Dessa forma, o liberalismo falha em acomodar esse processo porque constrói um modelo de homens políticos autônomos e econômicos que restringem as questões de justiça à liberdade econômica e à liberdade da consciência moral e religiosa, diretamente ligadas à construção do binarismo de gênero feminino/masculino. Segundo Benhabib, nesse quesito Habermas também falhou em capturar o impacto negativo das relações de poder e das

audiências plurais no raciocínio moral pós-convencional em contextos públicos (Benhabib, 2021, p. 232).

A preocupação do pensamento de Benhabib encontra-se, então, em incluir aqueles cujos interesses não sejam formuláveis na linguagem aceita nos discursos públicos. Nessa perspectiva, a simples presença na vida pública torna-se válida para que se leve em conta os interesses de tais indivíduos. Dar relevância às desigualdades estruturais desafia a neutralização moral no espaço público e é, então, um dos pilares do universalismo sensível às diferenças que possui vantagem, face ao modelo habermasiano, ao incluir aqueles que não possuem protagonismo em tal esfera.

A participação pública é a ferramenta que dá o tom da discussão sobre o espaço público para a filósofa, em moldes semelhantes, embora não idênticos, dos de Habermas¹² (1999b). Porém, Benhabib pretende questionar o entendimento de participação pública como além das institucionais, sendo concebida também por dinâmicas sociais de formação da vontade. Engloba-se a contextualização da política à cultura, assim como se opera uma inclinação política na ética do discurso. Marcações interseccionais como as relações econômicas, jurídicas e de padrões sociais também são relevantes para um desenho da pluralidade refletida no espaço público analisado pela filósofa.

Resulta dessa reflexão o problema de legitimação dos discursos, da ocupação de espaços, das representações políticas e até das apresentações de interesses, culminantes também na formulação da concepção de direitos viciados em uma única perspectiva.

Assim, na visão crítica desenvolvida por Benhabib (1987, p. 92), opor o espaço público e o privado, promove uma marginalização de assuntos centrais e determinantes, quando estamos pensando sobre práticas universalistas. Dentre os inúmeros exemplos a serem explorados nesse sentido, o mais intenso e paradigmático para a autora revela-se no cerceamento das mulheres às relações privadas, provenientes da formação familiar histórica, cujo edifício se constrói no modelo patriarcal de dominação e opressão. Se tais interesses, provenientes das mulheres, cuja ocupação gira em torno da metade dos sujeitos sociais, não entram na pauta pública ocupando o mesmo campo político que os interesses dos homens, como, então, falar em algum modelo de universalização moral, política ou discursiva?

Ao repensar o universalismo, Benhabib compreendeu que há possibilidade de construir um modelo moral e político que não descarte o contexto de cada indivíduo, ao

¹² Benhabib (2021) descreve essa ênfase na participação política e na mais ampla democratização dos processos de tomada de decisão na vida social, como uma crítica que a teoria de Jürgen Habermas compartilha com a tradição geralmente referida como a de “virtude republicana ou cívica”, que se estende de Aristóteles a Maquiavel, para os humanistas renascentistas, para Jefferson, Rousseau e Hannah Arendt.

mesmo tempo em que se opera uma razão universal no domínio público, usando como ferramenta para sua análise a compreensão de mentalidade alargada de Hannah Arendt.

Garantir um espaço público capaz de perceber valor nos modelos de socialização e cultura dos sujeitos, admitindo a percepção de que questões de justiça e vida boa são interligadas é a forma que o pensamento benhabibiano encontra de transcender as limitações teóricas do modelo kantiano, habermasiano, arendtiano e liberal de interação e vivência do campo político.

2.3 A DISCUSSÃO A RESPEITO DA DICOTOMIA ENTRE ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO EM BENHABIB

Redefinir a divisão do espaço público e do espaço privado é uma das chaves do pensamento de Benhabib, apontando inclusive a incapacidade de Habermas (1999) de compreender as implicações de tal movimento, pois “ao não considerar o gênero em nenhum momento de sua elaboração, Habermas apresenta um panorama onde a realidade empírica não aparece” (Matos, 2017, p. 17) e a impossibilidade histórica das mulheres de participação na esfera pública e sua exclusão ao âmbito privado, não constam com importância tanto nas teorias liberais, quanto na discursiva e também demais teorias da modernidade. O procedimentalismo pensado pela autora considera que “não deve haver distinção fixa entre o âmbito público ou privado, bem como entre questões de justiça e vida boa.” (Matos, 2017, p.57).

Logo, a crítica benhabibiana pressupõe que os assuntos referentes ao universo ao qual mulheres foram circunscritas, delimitadas a atividades referentes a reprodução e ao cuidado na vida doméstica, foram entendidos como questão de vida boa, do campo privado, inacessível frente às pautas públicas do Estado liberal, e, ainda, tratadas a partir de um olhar estereotipado, o que as tornaram ainda mais irrefletidas e intratáveis na análise discursiva (Benhabib, 2021, p. 232).

O entendimento que as tradições modernas dão a privacidade, aos direitos privados e a esfera privada incluem três análises que se complementam para excluir. A primeira diz respeito ao fato de que a “privacidade foi compreendida como esfera da consciência moral e religiosa”, ignorando como os dogmas religiosos e o desenvolvimento dos valores sociais se relacionam para gerar uma consciência moral que termina impressa na forma como o Estado trabalha, como as leis são produzidas, como a moral é socialmente estabelecida e vigiada e

como todo esse pacote de regras de conduta impactam a vida das mulheres e as perspectivas de mundo que a elas se impõe (Benhabib, 2021, p. 233).

O segundo modelo de privacidade imposto, a partir do surgimento da modernidade tradicional, foi o de direitos de privacidade, acompanhando a ascensão dos mercados, o processo de desenvolvimento do capitalismo, dos mercados nacionais, da defesa das liberdades econômicas e da estruturação da economia capitalista, “nesse contexto, ‘privacidade’ significa, em primeiro lugar, a não interferência pelo Estado político no livre fluxo das relações de *commodities*”, e em específico, a não interferência no livre mercado da força de trabalho (Benhabib, 2021, p. 233).

O terceiro e último modelo de privacidade é o do campo particular, “esse é o domínio do lar, da satisfação das necessidades diárias da vida, da sexualidade e da reprodução, do cuidado com as crianças, doentes e idosos”, é aqui que a autoridade patriarcal se estabelece, impondo relações de domínio, que, por sua vez, eram estabelecidas em moldes não consensuais e não igualitários (Benhabib, 2021, p. 233-234).

É na análise do combo dessas exclusões que Benhabib compreende que “as questões de justiça eram, desde o início, restritas à ‘esfera pública’, enquanto a esfera privada era considerada fora do domínio da justiça”. Foi apenas a partir das revoluções lutadas por mulheres, as quais buscavam justamente direitos que garantissem de forma clara a sua entrada no espaço público e político, como o direito ao voto, que alguma transformação foi desencadeada (Benhabib, 2021, p. 234).

Entretanto, ainda assim, a teoria política e moral permanece marginalizando essas questões e ignorando o fato de que a contínua assimilação recíproca entre as liberdades religiosas e econômicas e a liberdades da intimidade, seja sob o signo de privacidade ou questões de boa vida, ou da vida privada, desencadearam como consequências o fato de que as relações de poder no âmbito privado foram silenciadas, e, também, as teorias normativas políticas morais e contemporâneas, mesmo a do discurso habermasiano, são “cegas ao gênero”, ignorando tais diferenças quando da propositura de suas análises (Benhabib, 2021, p. 234-235).

O olhar que se atravessa sobre “conceitos como ‘intimidade’ não permite que se veja que o trabalho da mulher na esfera privada, como o cuidado das crianças e a administração da casa, não é remunerado”, não obstante toda a movimentação que as mulheres vêm provocando através de seus movimentos de resistência e manifestações, provocam uma renovação “ao tematizar as relações de poder assimétricas em que a divisão sexual do trabalho entre os gêneros repousa, está tornando o que antes era considerado assunto ‘privado’, de boa vida, em

questões públicas de justiça”, impondo, dessa maneira, uma renegociação desses limites (Benhabib, 2021, p. 235).

A filósofa busca deixar claro que os debates políticos contemporâneos, no qual enquadra também Habermas, se furtaram de levar para a sua reflexão esses fatos e toda a contestação política que essa leitura social impõe, perpetuando, dessa forma, um discurso de dominação que legitima a subalternização feminina no campo da esfera doméstica.

No entanto, o princípio do discurso, por estar assentado na norma de igualdade recíproca fundamental, buscando a fidelização democrática das regras sociais, “não pode impedir a democratização das normas familiares e também das normas que regulam a divisão de trabalho com base no gênero dentro da família”, pois ou se permite a real abertura das pautas de conversação, permitindo uma análise crítica de todo e qualquer assunto de interesse dos sujeitos, ou então o jogo democrático jamais será tão democrático quanto se pretende (Benhabib, 2021, p. 236).

É por esse motivo que, se utilizando do aparato crítico com e contra Habermas, típica da formulação do pensamento benhabibiano, a filósofa propõe que “o tipo de discurso sobre a família e a divisão do trabalho com base no gênero iniciada pelo movimento das mulheres é uma instância de democratização da esfera pública e por que o modelo discursivo pode acomodar esses desafios a distinção do público/privado”, posto que a teoria discursiva está ancorada em princípios como o da autonomia, consentimento e voluntariedade que asseguram a consciência moral individual e o espaço para que, se desejarem, possam desafiar qualquer consenso (Benhabib, 2021, p. 240-241).

No sentido que a filósofa preconiza, transformar questões de interesse privado em públicas as acessibiliza a formação discursiva da vontade, coadunando tanto os valores dos princípios discursivos que Habermas propôs, quanto as críticas da filosofia feminista que desafiou a imposição de se determinar tais pautas ao espaço privado, isso resulta na democratização do espaço público.

Os modelos de espaço público excessivamente legalistas que funcionam quando os indivíduos pertencentes aos debates, agem apenas como sujeitos de direitos¹³ e não como “*selfs* concretos”¹⁴ transforma o “diálogo político de empoderamento em um discurso jurídico

¹³ Benhabib (1992, p.157) compreende que há uma carência nesse modelo de espaço público, em razão de “uma forte teoria deontológica que vê a justiça como o centro da moralidade restringir desnecessariamente o domínio da teoria moral e distorcer a natureza das experiências morais”.

¹⁴ Para a autora a disputa sobre o conceito de self e deontologia pode ser distinguida em aspectos morais e políticos. Na teoria moral, a deontologia implica que as concepções de justiça devem preceder as da boa vida, tanto no sentido de limitar o que pode ser legitimamente defendido como a boa vida, quanto no sentido de que as

sobre liberdades e direitos básicos de forma rápida demais”, o que limita a possibilidade de quebra de paradigma entre a dicotomia público/privado (Benhabib, 2021, p. 246).

Esse modelo de pensamento, hesitante entre a formulação jurídica de vida pública e a de atuação democrática deixa de apontar os enfrentamentos de conflitos, provenientes das concepções de vida boa e justiça. Esse contraste é analisado da seguinte forma, como afirma Valmorbida (2017, p. 116):

De um lado o âmbito da economia, da política e do sistema jurídico, nos quais todos podem participar de modo igualitário como agentes econômicos, cidadãos políticos e pessoas jurídicas; de outro lado, o domínio das particularidades do âmbito doméstico. Enquanto o funcionamento do espaço público é guiado pelo princípio da justiça da neutralidade — característica central das decisões públicas, na medida em que garantiria que nenhuma concepção particular de bem seja sobreposta às demais — o espaço privado se caracteriza por aquilo que é exclusivo, particular e baseado em laços afetivos não universalizáveis entre os indivíduos. Dessa divisão moderna entre público-privado resulta não só a estrutura institucional da sociedade ocidental moderna, mas tem formado nelas a concepção dominante de razão e racionalidade.

Nesse prisma, a racionalidade é deontológica quando capaz de se nortear por normas. Por conseguinte, a ética deontológica se constitui de maneira reservada aos assuntos que dizem respeito a ação correta ou justa, as quais não determinam todas as questões de boa vida. Há, na construção implementada pela autora, uma “crítica as implicações epistemológicas e normativas das concepções de razão e racionalidade dominantes. Isso porque, na visão da filósofa, a racionalidade deontológica tende a desconsiderar a experiência das mulheres” promovendo o apagamento de suas vivências do ponto de vista do desenvolvimento moral, “além de obliterar a motivação da ação. Tal razão deontológica é representada nas teorias políticas e morais modernas pelo ponto de vista do ‘outro generalizado’”. Ademais, o âmbito da justiça é percebido como o domínio no qual seres racionais independentes dialogam, “sendo o sujeito moral e político um ser ‘desembaraçado’ e ‘desincorporado’: essa concepção do sujeito reflete aspectos da experiência masculina”. A imagem do estado de natureza presente nas teorias contratualistas deixa evidente o sujeito moderno e abstrato que estrutura o campo político, discursivo, moral e público (Valmorbida, 2017, p. 117-118).

Assim, o modelo de espaço público construído com foco nos direitos, não leva em conta a participação nos discursos públicos como um procedimento de formação moral dos

concepções de justiça podem ser justificadas independentemente de concepções particulares do bem e da boa vida (BENHABIB, 2021).

agentes envolvidos¹⁵. A consolidação de estruturas democráticas nesse sistema, acontece justamente por meio da mediação promovida no espaço público, tornando-o passível de alimentar o espaço para a presença pluralizada dos sujeitos, enquanto cidadãos participativos.

É importante, portanto, restabelecer os limites impressos na ética do discurso habermasiana, sendo justamente a atividade com a qual Benhabib se ocupa por acreditar que “as relações convencionais e as expectativas de papéis sociais, como as entre ‘esposa’ e ‘marido’, ‘pais’ e ‘filhos’, são abertas para questionamento, renegociação e redefinição” (Benhabib, 2021, p. 237-238).

É por esse motivo que Benhabib traz para o centro normativo de sua utopia concreta a solidariedade e a associação de necessidades “sem a qual a realização das promessas universalistas perderia ancoramento porque estaria afastada das atividades de indivíduos situados histórica e socialmente”. Justamente nesse núcleo normativo da utopia, em consonância com as normas universalistas reside “as bases para uma preocupação com a política institucional, de modo a projetar também uma visão democrática e participativa da vida pública” (Lopes, 2019, p. 198).

Para a filósofa, os discursos práticos são importantes justamente porque são transformadores e como “marca da inflexão política, a autora reconecta a ética do discurso com o ‘ethos público democrático’ e abre a ética do discurso para uma concepção democrática e participativa da vida pública”. O embasamento do modelo de democracia deliberativa pensado por ela reside exatamente na abertura dessa proposta (Lopes, 2019, p. 200).

A conceitualização das subjetividades funciona, então, como ferramenta para manter a noção de agência e autonomia individual “como papel da memória e recuperação das vozes silenciadas do passado em vista da transformação futura” (Lopes, 2019, p. 201). Permite-se, através da elaboração de uma filosofia prática, a ocupação do espaço público que acontece justamente pela capacidade de se subverter os pressupostos que marcaram a divisão entre o campo político e o doméstico.

É no procedimentalismo radical, que dá espaço aos discursos práticos das mulheres que, por sua vez, desafiam as categorias impostas de boa vida, valores, interesses, experiências, moralidade e todo e qualquer outro conceito apreendido do meio social em que se encontram e que colaboram para a construção do *self* tanto de maneira universal, quanto

¹⁵ Benhabib (2021, p. 236) entende que o discurso passa a ser uma conversação moral sem enunciações prévias, pelo contrário, as normas podem ser debatidas no centro da conversação, já que o consenso não é o foco desse projeto, mas sim, ordenar um acordo razoável. O princípio de universalização é compreendido nesse ponto como reversibilidade de perspectivas e os agentes são morais ao mesmo tempo em que são sujeitos políticos.

contextualizada, que Benhabib deposita a possibilidade de transformação do espaço público e emancipação das pautas deslocadas sempre ao privado.

2.4 O OUTRO GENERALIZADO E O OUTRO CONCRETO

Para que as pretensões sobre a mudança no espaço público almejadas sejam alcançadas, é necessário realocar as subjetividades e “manter a pretensão normativa e universalista sem negar a contextualização do juízo moral, Benhabib reivindica que os indivíduos sejam vistos em duas perspectivas: a do ‘outro concreto’ e a do ‘outro generalizado’” (Frateschi, 2014, p. 370), pois, dessa forma, o formato universal se torna abrangente às realidades e aos conflitos de interesses presentes nas sociedades.

Ao repensar o universalismo, o pensamento benhabibiano compreendeu que há uma possibilidade de construir um modelo moral e político que não descarte as subjetividades validadoras à essência e vivência de cada indivíduo, ao mesmo tempo em que se opera uma razão universal no domínio público, usando como ferramenta para sua análise a compreensão de mentalidade alargada de Hannah Arendt, a qual Frateschi (2014, p. 366), ao estudar o assunto, descreve como:

A sua proposta de uma reformulação procedimental do princípio de universalização a partir do modelo da conversação moral - para o qual é fundamental a capacidade de reversão das perspectivas e a disposição para raciocinar a partir do ponto de vista dos outros - parte da leitura que Arendt faz do ‘pensamento alargado’ de Kant.

Superar o dissenso causado pela colisão de interesses diversos é a grande essência da proposta da filósofa. Porém, existe aqui uma preocupação latente em fazer uma leitura da sociedade que leve em conta as amarras sociais, muitas vezes invisibilizadas e provedoras de naturalizações que marcam um tipo de consenso forçado, imposto a determinados grupos de indivíduos. Nem de longe esse é o interesse do universalismo criado por Benhabib, pois o entendimento buscado a partir de sua perspectiva é norteado por acordos que são capazes de fazer essa leitura mais pluralista da sociedade. Frateschi (2014, p. 369) assim explica:

[...] a razão que é incapaz de se tornar consciente das suas aplicações e origens contingentes na sociedade se torna instrumento de dominação. Para não recorrer em falácia racionalista, a ética comunicativa não deve desconsiderar as contingências que envolvem os discursos, tais como as desigualdades estruturais entre as partes e as emoções envolvidas, afinal, as desigualdades relativas à riqueza, poder e status podem impedir o

reconhecimento recíproco, assim como a carga emocional do conflito pode obstruir a continuidade do discurso. Consequentemente essas questões não devem ser vistas como externas à teoria, que não se restringe ao momento da justificação moral de normas e princípios, mas se pergunta também pelas condições de aplicação do ideal discursivo em situações reais.

Garantir um espaço público capaz de enxergar valor nos modelos de socialização e cultura dos sujeitos, admitindo a percepção de que questões de justiça e vida boa são interligadas é a forma que Benhabib encontra de transcender as limitações teóricas do modelo impresso na tradição filosófica que busca dialogar e reconstruir. Porém, não sem ressaltar que endossar o englobamento da genealogia dos indivíduos não torna a sua teoria relativista.

Perceber a dupla perspectiva do outro, enquanto concreto e generalizado é a ferramenta que a filósofa adota para não ser taxada como racionalista, assegurando assim, a universalidade, porém, vinculada a necessidade de contextualização do *self*.

Benhabib preleciona o outro generalizado como aquele a quem podemos espelhar os direitos e deveres que possuímos, uma vez que os compreendemos como um ser racional, possuidor de seus próprios interesses. Assim, assume-se que o outro, como nós, é um ser com necessidades concretas, desejos e vontades, mas o que constitui a sua dignidade moral não é aquilo que nos diferencia, mas sim aquilo que temos em comum enquanto seres que falam e agem racionalmente. A nossa relação com o outro é sustentada por normas de igualdade formal e reciprocidade.

O ponto de vista do outro concreto em contraste requer que percebamos cada ser racional como um ser individual com uma história, identidade e construção afetiva e emocional próprias. Supostamente admitindo esse ponto de vista, nós estaríamos focando na individualidade e deixando de fora o que nos é comum. A nossa relação com o outro é governada por equidade e reciprocidade complementar, cada um se sente reconhecido e respeitado como ser concreto. As nossas diferenças nesse caso nos tornam mais próximos ao invés de nos afastar.

A relação do outro generalizado com o outro concreto segue o modelo de um *continuum*. Existe o compromisso universalista de apreciar cada indivíduo como um ser merecedor de respeito moral universal. Essa norma, compartilhada pela tradição liberal, é institucionalizada em um regime democrático por meio do reconhecimento de direitos civis, legais e políticos, os quais refletem a moralidade do direito ou, os princípios de justiça de um regime bem ordenado. Em contraposição, o ponto de vista do outro concreto está implícito naquelas relações éticas nas quais nós estamos imersos no mundo da vida. Ser membro de uma família, uma mãe ou um pai, um cônjuge, uma irmã ou um irmão, significa saber como

raciocinar a partir do ponto de vista do outro concreto. Não se pode agir nesses relacionamentos éticos, da maneira que nos é exigido agir nesse tipo relacionamento, sem que se seja capaz de pensar a partir do ponto de vista de nossa filha ou filho, cônjuge, irmã ou irmão, mãe ou pai. Fazer parte desse tipo de relacionamento ético significa que, enquanto indivíduos concretos, sabemos o que é esperado de nós em virtude do tipo de vínculos sociais que nos unem uns aos outros (Frateschi, 2014).

Benhabib busca demonstrar a importância de contextualizar o universal para que ele conviva com o particular, assim como critica a tradição universalista que afirma a neutralidade na composição da razão legisladora, como se ela não fosse generificada e historicamente incapaz de lidar com a multiplicidade dos contextos. É por esse motivo, como discutimos na subseção acima, que acontece a escolha pela escuta, pela ética discursiva e a habilidade de firmar acordos, uma vez que para Benhabib a universalidade não pode ser alcançada quando se ignora as diferenças entre as pessoas e suas vivências sociais.

Através da resignificação da universalidade, estruturada por Benhabib, elabora-se a crítica às teorias universalistas que elevam as características do outro generalizado, pondo-as acima do outro concreto, pois pensam ser institucionalmente a forma eficaz de se assegurar o juízo moral. Porém, o diálogo entre a dignidade moral constituída através dos traços em comum e da identidade particular são o que garantem o reconhecimento do indivíduo como um ser racional com iguais direitos e deveres, mas também, como individual com experiências e aspirações particulares, sendo, portanto, complementares (Benhabib, 2021, p. 328).

São os traços racionais que desenvolvemos de forma compartilhada por sermos humanos que estabelece a dignidade moral, “nessa perspectiva, nossas relações com os outros são governadas pela *igualdade e reciprocidade formal* e as normas de interação são primeiramente públicas e institucionais” (Frateschi, 2014, p. 370). No que concerne ao outro concreto, toma-se por base a individualidade passível de distinguir tudo que compõe o outro, em razão da complexidade da sua vivência, como necessário para moldar suas necessidades e “nesse caso, a relação é governada pela norma da *reciprocidade complementar*, ou seja, cada um espera ser reconhecido como um ser concreto e individual com necessidades, talentos e capacidades específicos” (Frateschi, 2014, p. 370).

A ética do discurso é onde os dois modelos de ser abrigam conciliação. Ao permitir esse acontecimento, Benhabib constrói um novo caminho possível para a universalidade, sem, contudo, atravessar a importância e a necessidade da escuta do outro, do desbravamento do

espaço público e da capacidade de integração de subjetividades ao se compor também o direito.

É desse modo que o universalismo interativo pretende reconciliar pontos de vista morais universalistas com julgamentos morais contextualmente sensíveis, já que o importante no universalismo interativo não é o conteúdo do discurso público, mas o modelo procedimental que não predetermina o que constitui uma questão de debate público, acomodando todos no procedimento que admite o questionamento reflexivo de todas as demandas e de todos aqueles afetados por suas consequências previsíveis, assim como o reconhecimento do direito de questionar.

No entanto, pensar toda essa lógica unicamente sob o prisma de gênero a faz incompleta. Portanto, embora Benhabib esteja correta em mostrar o caráter supressor e antidemocrático das teorias universalistas modernas, adotadas e perpetuadas pelo cânone filosófico, que comprometem o *self* localizando-o exclusivamente ao outro generalizado e à irrealidade de um sujeito descontextualizado, não obstante, perpetua metodologia similar a da desincorporação do sujeito quando trata de forma insuficiente a questão da raça na construção das exclusões sociais e, conseqüentemente, do outro concreto.

No momento em que a categoria gênero é hipervalorizada, sem que a constituição completa do *self* acompanhe de construções como a da raça, as pautas e reivindicações podem tornar-se mais distantes da ética discursiva com procedimento radical de inclusão do diálogo na esfera pública, do que a filósofa gostaria. Assim, ao passar ao largo da experiência de mulheres negras, grupo constituidor de um contexto com o qual iremos dialogar nesse estudo, Benhabib corre o risco de reincidir no modelo de universalismo substitucionalista, aproximando experiências de um grupo específico de sujeitas, como paradigma para as demais, o que não duvidamos que não tenha sido seu desejo ao reconstruir o legado da modernidade para torná-lo apto a sociedades contemporâneas que avançam positivamente na inclusão das pautas políticas e sociais emancipatórias das mulheres.

No entanto, o substitucionalismo pode se fazer presente no modelo de pensamento elaborado por Benhabib quando esta identifica o que seriam as questões de gênero, ou feministas, na postura com a qual ela observa as lutas e desejos contextualizadas ao seu redor, com olhar incompleto, uma vez que não se permite descortinar a aliança histórica do feminismo liberal com o racismo; na luta pelo direito ao trabalho e pela saída da esfera do lar, sem atentar, por exemplo que as mulheres negras, em sociedades historicamente escravagistas e moldadas sob a ótica dessa diferenciação, não estiveram vinculadas na esfera privada do lar nos mesmos moldes que as mulheres brancas, já que sempre trabalharam sob condições de

extrema violência e objetificação, distorcendo nesse sentido a linha divisória entre o privado e o público com a qual trabalhou-se até aqui.

Limitar a identidade corporificada do *self* ao sistema sexo-gênero, no mesmo período em que uma grande quantidade de filósofas e sociológicas feministas negras atuavam, desenvolvendo teorias bastante sofisticadas para mostrar que a formação da identidade das pessoas negras em sociedades violentamente racistas é perpassada por uma combinação voraz dos marcadores gênero, raça, classe, sexualidade etc., demonstra o limite da teoria de Benhabib. Se houvesse um diálogo com as autoras negras, o pensamento benhabibiano teria a chance de refletir sobre o enquadramento de sua experiência e a possível limitação a que ele se impõe, trabalhando com mais profundidade a disposição para o alargamento da mentalidade, imprescindível, segundo ela mesma, para um universalismo interativo.

Isso acontece porque para a teoria feminista que Benhabib interpreta, o problema está centrado no sistema sexo-gênero que de acordo com esta interpretação, não é um modo contingente, mas um modo constitutivo no qual a sociedade é organizada, simbolicamente dividida e experiencialmente vivida, pois “não é como se a diferença sexual fosse meramente um fato anatômico. A construção e interpretação da diferença anatômica são em si mesmas um processo social e histórico” (Benhabib, 2021, p. 391).

O sistema sexo-gênero é a grade através da qual o *self* desenvolve uma identidade corporificada, um certo modo de ser em um corpo e de se viver o corpo, uma vez que “identidade sexual é um aspecto da identidade de gênero. Sexo e gênero não se relacionam entre si como natureza e cultura” (Benhabib, 2021, p. 391).

O *self* se torna um eu na medida em que se apropria, a partir da comunidade humana, de um modo de experienciar física, social e simbolicamente sua identidade corporificada. O sistema sexo-gênero é a estrutura através da qual sociedades e culturas reproduzem indivíduos corporificados.

Há, no entanto, restrição quando se reduz a identidade corporificada do *self* ao sistema sexo-gênero; e, ao não tratar de outros fundamentos constitutivos desse *self*, mais especificamente a raça enquanto fator historicamente integrante da formação das diferenças entre pessoas brancas e não brancas, cuja as relações sempre foram de tensão, domínio, poder e disputa, a autora recai sob a possível delimitação de determinada alteridade do outro, o que prejudica sobremaneira a sua interpretação sobre o *continuum* do outro generalizado e do outro concreto.

Como bem expõe Benhabib (2021, p. 350-351):

Nem a concretude nem a alteridade do ‘outro concreto’ podem ser conhecidas na ausência da *voz* do outro. O ponto de vista do outro concreto emerge como um ponto de vista distinto apenas como um resultado de autodefinição. É o outro quem nos torna cientes tanto de sua concretude como de sua alteridade. Sem engajamento, confrontação, diálogo e até mesmo uma ‘luta por reconhecimento’, no sentido hegeliano, tendemos a constituir a alteridade do outro por meio de projeção ou fantasia ou ignorá-la na indiferença.

Desse modo, para se construir a crítica à forma como as relações de poder se desenvolvem, e impactam a formação dos sujeitos, é necessário dialogar com aqueles que possuem um ponto de vista descritivo empírico cunhado sob efeito do intercruzamento de marcadores sociais diferentes, que resultam naquilo que Sueli Carneiro, bem antes da Kimberle Crenshaw cunhar o termo interseccionalidade em 1989, chamada de tríplice opressão¹⁶, ainda em 1985.

Diante dessa consideração, a sensibilidade para escutar o outro quando ele se coloca no lugar de narrar e identificar a si mesmo, suas necessidades e experiências - que o pensamento benhabibiano defende quando busca se afastar do *self* sem corpo e sem contexto do universalismo substitucionalista, da neutralidade do espaço público e todos os demais conceitos pensados a partir do prisma do ser desencarnado e a-histórico - pode ficar prejudicada se não acompanhada de uma crítica eminentemente antirracista.

Para aprofundar tal questão, no próximo capítulo apontaremos a filosofia pensada por Sueli Carneiro, a fim de mostrar que a formação da identidade das pessoas negras em sociedades violentamente racistas, como a brasileira, é atravessada por uma combinação demasiadamente complexa dos marcadores gênero, raça, classe, sexualidade etc., o que revela um déficit tanto teórico, quanto da prática política, que possibilite integrar as diferentes expressões que constituem o *self* de mulheres negras em sociedades multirraciais e pluriculturais.

Na ótica de mulheres negras, a consciência sobre o domínio, a opressão e a exclusão do espaço público ocorre em primeira instância pela identificação racial, é por esse motivo que “essa necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guarida histórica, pois a ‘variável’ racial produziu gêneros subalternizados, tanto no

¹⁶ Para Sueli Carneiro, a tríplice opressão, de maneira muito breve, é uma forma de reagir. Para ela, a tradição marxista de um lado tende a super valorizar o marcador social classe com recorte econômico, e, isolar o marcador social classe como se ele fosse o marcador por excelência, ou, a única opressão nas relações capitalistas, e, de acordo com a teoria marxista mais ortodoxa, isso significa que se a classe é o elemento central, realmente estruturante da opressão, então, as outras formas de opressão são secundárias ou giram em torno da classe, ou são epifenômenos do capitalismo, e tendem a pensar portanto, o racismo e o sexismo como epifenômenos, de tal modo que resolvida a opressão de classe, as outras formas de opressão como racismo e sexismo estariam resolvidas em consequência.

que toca a uma identidade feminina estigmatizada” referente as mulheres negras, como “a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas)” (Carneiro, 2003, p. 119).

É em resposta a essas duas vias de subvalorização que se torna adequada a “afirmação de que o racismo rebaixa o *status* dos gêneros. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes”. É por esse motivo que “para as mulheres negras atingirem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancos significaria experimentar uma extraordinária mobilidade social”, que não é vislumbrada na realidade fática (Carneiro, 2003, p. 119).

Assim, o “racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advém da exploração e exclusão dos gêneros subalternos. Institui para os gêneros hegemônicos padrões que seriam inalcançáveis numa competição igualitária” (Carneiro, 2003, p. 119). O que significa que adotar um prisma dual que se resume a sexo-gênero, pode não produzir o resultado esperado por Benhabib, quando da elaboração do universalismo interativo.

A partir do modelo de reflexão sobre determinada tradição filosófica, implementado pela própria Benhabib buscamos formular esse problema, pois a ética benhabibiana, que se assenta no universalismo sensível aos contextos, o qual é precursor do *continuum* entre o outro generalizado e o outro concreto, quando interconectada com a crítica racial, pode, ela própria, sanar essa lacuna.

3 A LIMITAÇÃO DE UM *SELF* QUE SE CONSTITUI SEM A ANÁLISE DE RAÇA

Existem diversas formas de se analisar a exclusão de sujeitos sociais. Sem dúvida nenhuma, conforme discorremos na seção acima, a construção dos parâmetros que generificam esses sujeitos são absolutamente imprescindíveis nessa reflexão, uma vez que demarca um padrão de inferiorização em razão do gênero pelo qual somos determinados, produzindo fortemente um caminho específico para homens e mulheres nas sociedades.

Apesar desse arquétipo de identificação ser um marco reflexivo e crítico, não é o único padrão de desigualdade que precisa ser analisado de maneira fundamental quando se estuda as diferenciações impostas pelas sociedades capitalistas, que, em resposta à modernidade, caracterizam a formação do *self* pela percepção de um corpo físico, processos de pensamento e de uma experiência consciente de que alguém é único e se diferencia dos outros, o que envolve a representação mental de experiências pessoais que se encontram solidificadas na percepção universal que temos sobre a humanidade.

De forma mais simples, é necessário entender que existe no processo de subjetivação humana do sistema capitalista a captura de um único ponto de vista existencial, que se desenvolve em cima de diversas camadas de desigualdades raciais substanciais, a constituição do nosso *self* e de tudo aquilo que se estende a partir desse núcleo formativo.

Cumprido informar que a desigualdade nesse ponto é fruto de diversos marcadores sociais complexos, isso porque não limita a simples existência econômica dos sujeitos nas sociedades capitalistas. A desigualdade funda a hierarquização humana em diferenciações tão profundas que servem como um molde social, desenhando sob aspectos excludentes os limites daquilo que uma pessoa, seu corpo e existência podem ou não ser em um meio social. Quais lugares esses corpos podem ocupar, quais papéis podem desempenhar, quais vozes serão ouvidas, quais serão sistematicamente silenciadas? A percepção da existência e da inexistência humana é valorada pelos aspectos, ou regras, que a desigualdade social ensina, determinando conjuntamente uma série de diretrizes que devem ser seguidas de forma inquestionável, pois são constitutivas da ordem à qual todos nós estamos submetidos e pela qual fomos subjetivados.

É sobre esse diagnóstico que filósofas críticas do feminismo negro, como Sueli Carneiro (2020) debruçam as suas análises, apontando para todos aqueles que estão fora do centro violento do racismo, o quanto a existência social é fundada em um sistema de desigualdades que a despeito da capilaridade evidente de violências e injustiças, concentra a sua força central na edificação de uma desigualdade bastante específica, ainda que complexa,

aquela que privilegia um corpo branco, e por consequência a sua existência, em detrimento de um corpo negro.

Muito embora possamos falar de multiplicidade de violências estruturais, constituição hierarquizada e hierarquizante de diferenças e estruturação institucional de diferenciações sociais baseadas em marcadores sociais tais como gênero, sexualidade, classe, territorialidade, religiosidade e quaisquer outras categorias de diferenciação que pudermos pensar, existe, para a crítica formulada pelo pensamento de Carneiro (2023), o qual nos interessa em particular neste estudo, a centralização da raça, e do gênero, como constituições de diferenciação humanas, moldando aspectos constitutivos do nosso ser.

A exclusão social perfaz uma clara divisão em aspectos políticos, econômicos e sociais financeiros. É, sobretudo, uma desigualdade estrutural, criada sob aspectos inerentes a tudo que forma uma sociedade, resultado de interações sociais vinculadas a performances de poder. A edificação dessa diferença é histórica, cuidadosamente alimentada e moldada em séculos de opressão e violência, de desumanização, de objetificação, de subalternização, de silenciamento, de apagamento. Não é simplesmente entender por que há uma diferença entre sujeitos sociais que permanecem ocupando os espaços, principalmente o público, de forma subalterna, apesar de resistente.

Aqui, é preciso entender que toda essa hierarquização foi promulgada como uma forma de socialização humana que dita as regras existenciais, inclusive daquilo que nos forma, que entendemos que nos faz humanos, que chamamos em determinado momento de racionalidade, de valores, de ética, de percepção da nossa existência no mundo, justamente o que supostamente nos diferencia dos demais seres viventes.

É na formação do nosso ser que mora a diferenciação que fazemos uns dos outros, e é nesse lugar que mora a nossa subjetivação, que como já vimos, não é ocasional, é centrada em valores e vontades específicas, em uma percepção hegemônica daquilo que é bom, belo, superior. É na constituição dessa percepção que as diferenças raciais se constituem, moldando a nossa forma de existir e de criar um outro. Esse outro tem raça, tem cor de pele, tem história e existência situada. Nesse percurso, estão sempre marcados e construídos sobre aquilo que o ser hegemônico criou como percepção e a partir do binômio superior/inferior.

A história única da humanidade, aquela contada pelos vencedores eurocentrados, promove uma grande lacuna existencial que aguça o questionamento sobre as bases da universalização humana, posto que traz um único traço de identidade, de leitura humana, montando signos que compõe um código comportamental excludente e por pressuposto inferiorizante.

Para se compreender o quanto a tradição moderna promulgou e sustentou a base do seu pensamento político, filosófico e existencial no lugar de segregação, é preciso olhar para a diferenciação que se faz dos sujeitos para além da questão da diferenciação dos gêneros, observando também a distinção racial que determinou um padrão humano por meio da branquidade¹⁷ com as mesmas ferramentas que utilizou para inscrever a negritude¹⁸ em um lugar de estereótipo subjetificado. Os processos de exclusão pelo qual as pessoas negras foram submetidas tornam-se via do contínuo escamoteamento que o racismo perpetua, funcionando como alicerce da formação humana na modernidade.

A raça é, portanto, um elemento estrutural que anuncia as desigualdades e, nesse sentido, racialidade é “uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação constitui um dispositivo de poder” (Carneiro, 2023, p.44).

Assim, torna-se inestimável centralizar a crítica ao universalismo, tal com nos ensina Seyla Benhabib (2021), sob os aspectos formacionais do ser moderno, porém, para que essa seja uma filosofia política possível ao cenário de uma nação colonizada, como é o caso do Brasil, da mesma forma que é o caso dos Estados Unidos, país em que a filósofa Benhabib (2021) reside, faz-se necessário discutir criticamente as históricas diferenciações de raça, que constituíram o dispositivo de racialidade e o contrato racial, utilizando, para tanto, o biopoder e o epistemicídio como armas sociais para a exclusão, como mostra Sueli Carneiro.

O pano de fundo dessa tomada e manutenção de poder é a suposta neutralidade que a universalização permite às pessoas brancas, dando a elas uma humanidade gratuita, a qual permite que a sua existência não seja condicionada, limitada ou mesmo questionada em nenhuma instância, garantindo então a cidadania e a coisa pública aqueles que preenchem o ser, enquanto ao não-ser, mantém-se a leitura do estado de natureza, da selvageria, daquilo que não se quer que exista e deve ser negado em todas as jurisdições.

¹⁷ Conceito definido por Bento (2009) como característica da identidade do branco brasileiro, a partir das ideias sobre branqueamento. Aprofundando esse sentido, Cardoso (2017) afirma que o negro representava um problema que a sociedade moderna brasileira gostaria de esquecer, sendo a forma escolhida, para tanto, a do apagamento, a partir da miscigenação e da elevação dos privilégios dos não negros, fazendo com que o povo negro estivesse na categoria de outro, em relação ao branco como ser universal.

¹⁸ Aqui utilizado sob a leitura de Aimé Césaire (2020), baseando-se na concepção de que há um vínculo cultural compartilhado por africanos negros e seus descendentes onde quer que eles estejam no mundo. Os primeiros proponentes da Negritude, Césaire e outros intelectuais negros que faziam parte do mesmo círculo de amizade e troca intelectual, enfatizavam, como pontos capitais no movimento: a reivindicação, por parte do negro, da cultura africana tradicional, visando à afirmação e definição da própria identidade; o combate ao eurocentrismo advindo do colonialismo europeu e da educação ocidental prevalecente; a valorização da cultura negra no mundo, em razão de suas contribuições específicas do ponto de vista cultural e emocional as quais o Ocidente, materialista e racionalista, nunca apreciou devidamente.

A proveniência dessa negativa ativa daquilo que é do solo da negritude, potencializou o racismo como arma de subjetivação, sob a qual a raça circunscreve o privilégio daqueles que podem exercer autonomia, pois tem a liberdade de denominar a si mesmos, como bem nos ensina Neuza Santos Souza (2021, p.45), pois “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade”. Ou seja, os brancos elegeram unicamente a si próprios como os civilizados que podem ditar quem é o ser universal.

Não é sob qualquer argumento que uma ordem se funda de maneira tão bem orquestrada e com raízes tão profundas, há muito empenho para uma diferenciação que se determina tão densa e modeladora, ditando aqueles que supostamente saíram do estado de natureza e aqueles à quem a ela ainda se aprisiona.

Essa ideia provém justamente desse espaço determinado que se instituiu ao negro, atrelando a ele a representação imaginária que o mantém no não lugar, o outro, que a ideologia branca construiu. É o que Neuza Santos (2021, p. 54) chama de “convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas” incrustada na nossa formação, sob a qual é necessário o rompimento da identificação.

Nesse sentido, a marca da diferença imposta às pessoas negras constitui a formação da qual devemos nos afastar, pois a figura que esse pensamento desenha é a do “irracional, o feio, o ruim, o sujo, o superpotente e o exótico” tornando-se a grande representação do mito negro ao qual Neuza Santos (2021, p. 57) se refere e nos adverte como formadoras do imaginário social racista a passar “uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da ‘natureza negra’ enquanto rejeita a contradição política e a história em suas múltiplas determinações”.

A representação dessa percepção sobre os partícipes sociais, construída na fala mítica que reduz o ser negro e “o cristaliza à instancia biológica”, é justamente o que “exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar de onde é possível compartilhar o mundo simbólico e passar da biologia à história”, nesse mundo de autoridade branca (Souza, 2021, p. 58).

Esse é o mesmo terreno em que Carneiro (2023) cultiva a crítica ao dispositivo de racialidade, o qual engloba ditos e não-ditos determinantes para a construção do conjunto múltiplo de desigualdades ao qual o ser negro é empurrado. É na implementação de muitos elementos de diferenciação e subalternização que confrontam a existência negra que a filósofa desenvolve o conceito.

3.1 DISPOSITIVO DE RACIALIDADE

Dispositivo de racialidade para Carneiro (2023, p. 27) é aquele que divide o campo ontológico entre o ser e o não-ser, entre o eu hegemônico e o outro. A filósofa utiliza a compreensão de Foucault sobre dispositivo para embasar o conceito, demarcando que dispositivo é uma conexão com o poder em frentes diversas, pois esse poder está presente em todas as instâncias que sustentam as relações humanas, sendo inclusive uma força bastante visível nas instituições, seja essa instituição a familiar, a jurídica, a filosófica, a científica, ou mesmo nos discursos.

Isso significa que há um poder explícito, que pode ser facilmente apontado e escrutinado, mas, para além dele, que é de fácil constatação, há a construção do poder sob as percepções mais complexas e justamente por esse motivo, de menor visibilidade e maior dificuldade de questionamento. É nesse lugar interno que se forma a determinação daquilo que pode e deve existir e aquilo que tem menor validade. É nas entrelinhas, nos interdiscursos, nos desvãos entre o dito e o não-dito, que se encontra a operacionalização do dispositivo.

A função estratégica que o dispositivo permite em razão da sua pluralidade e presença multifacetada servem como um guia teórico para a apresentação da complexidade daquilo que a racialidade e o racismo criaram nas sociedades em termos de divisão, exploração, subalternização e violência, seja taxativa, seja tácita. Na percepção de Carneiro interessa ressaltar que ao fundar uma nova arena de “racionalidade em que as relações de poder, práticas e saberes se articulam, um dispositivo instaura uma divisão que tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos através da enunciação sobre o Outro”, (Carneiro, 2023, p. 28).

A ruptura que o dispositivo institui na vivência humana, na ontologia do ser, se concentra justamente na criação de um novo centro referencial, “cujo núcleo se aloja uma nova identidade padronizada, e, fora dele, uma exterioridade oposta, mas essencial para a afirmação daquela identidade nuclear” (Carneiro, 2023, p. 28). Ao desenvolver esse pensamento, Foucault baseia a sua reflexão na análise da loucura como o rompimento com aquilo que existe no campo do dever ser, que é construído sobre a negatividade daquilo que não se quer ser. Esse estabelecimento se assenta pela diferença marcada em relação ao outro, permitindo, como nos disse Santos (2021) que apenas um lado nesse jogo binário possua o poder de se autodeterminar.

Esse processo de negação é reiteradamente analisado nos estudos negros, por filósofos como Fanon (2020) que percebem o complexo de interiorização, ou epidermização, do lugar de inferioridade do negro instituído por uma hierarquia pautada na raça. Assim como Santos (2021, p. 53), ao argumentar que a pessoa negra é conduzida “a vestir o figurino do branco”, a fim de adquirir inserção e aceitação social, o que, por sua vez, demanda uma perda inestimável de si, pois implica na negação em duplicidade, tanto enquanto corpo, quanto a pertencente a um contingente social/racial.

Nessa via crítica, apostamos que aqui é possível se inserir a análise também sob a lente daquilo que Benhabib (2021) denomina de outro generalizado e outro concreto, em caminho muito aproximado daquilo que Carneiro (2023) insere no campo do ôntico e do ontológico. Seja por qual desses prismas estejamos analisando o cenário, todos confluem para a ideia de que há uma diferença sendo travada e, no caso das pessoas negras, isso acontece desde a formação do ser, sendo essa diferença encontrada em toda e qualquer camada constitutiva do homem que se pretenda analisar.

Por esse mesmo motivo, pensadoras como Santos (2021, p. 53), assim como Foucault ao elaborar o dispositivo, olham para a negação como um marco de angústia. No entanto, nesse caso, produzida pela discriminação racial, pois entende-se que o preço do reconhecimento ao negro ocorre baseado na intensidade da sua negação, razão pela qual, mesmo as exceções, apenas servem para confirmar a regra. O que corrobora com o encadeamento de ideias que Carneiro (2023, p. 29-30) criou para chamar atenção ao fato que demarca a identidade na Modernidade com aquela vinculada ao processo político burguês, “estratégia essa que engendrou um investimento específico sobre o corpo feminino e sobre a mulher na família burguesa”, marcando também o lugar do corpo negro nesse desenho social, pois a “concepção sobre a construção do corpo burguês sinaliza para as repercussões que o dispositivo de sexualidade irá produzir no campo ontológico”, estruturando esse corpo como o paradigma da humanidade.

Dessa forma, o ideal de ser é pensado e desejado por aqueles que são tratados como os outros, outras classes, a partir do imaginário sobre o corpo que cria uma fronteira através do conjunto de significações da classe hegemônica. Para além do dispositivo da sexualidade, essa operação acontece através, também, do dispositivo de racialidade, sob o qual a cor da pele detém um significado próprio.

Carneiro (2023, p. 31) adverte que o velado, aquele que faz parte do discurso para além da palavra, o não dito, presente na análise foucaultiana de dispositivo de sexualidade, reside justamente nesse mesmo arranjo, presente no dispositivo de racialidade, que estaria

costurado ao dispositivo de sexualidade, existindo em comum acordo e “abrangendo um segundo território, mais vasto que o da sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele”.

Produz superioridade aquele que hegemonicamente detém o local de poder e cria a regra, assim, habilmente detém a capacidade de se afastar ao máximo daquele que é determinado como exceção, como secundário. Essa demarcação do eu hegemônico se desdobra, para Carneiro (2023, p. 31), nos seguintes moldes:

Interessa demarcar aqui que a abordagem de Foucault abre a possibilidade de uma análise que, focando no domínio da racialidade, investiga os atributos supostamente essenciais do Eu hegemônico – branco, portanto – e do Outro. Lembrando que o Eu é dotado de razoabilidade porque produziu o louco; é dotado de normalidade porque produziu o anormal; é de vitalidade porque inscreveu o Outro no signo da morte.

O encontro desse Eu que a filósofa demarca usando a filosofia foucaultiana para tanto, com a racialidade, e todas as violências que o racismo produz, determina o tom de superioridade “pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade”, sendo o branco e as relações de poder que ele produz a partir dessa demarcação a constituição da ontologia do ser, utilizando para essa finalidade a diferença que demarca para o negro, pois passa a ser parâmetro para cultura, moral, sabedoria, belo, bom, justo e demais manifestações da razão, das ideias, da ética, da moral e da civilização, criada unicamente por esse prisma (Carneiro, 2023, p. 31).

A hierarquização depende dessa demarcação da humanidade sob o signo da brancura, que dimensiona aquilo que é humano, ou mais humano, em contrário aquilo que se afasta dos parâmetros desejados, graduando as pessoas de acordo com a aproximação ou afastamento da cartilha definida.

Como resultado, há a produção do ser ideal, que Carneiro (2023, p. 32) demarca como impactante nas duas formas aqui tratadas, da sexualidade e da racialidade:

Desse modo, branco torna-se ideal de Ser para os Outros, e a mulher branca, uma mística para os não brancos. Essa forma de afirmação da burguesia instituiu para todos o padrão estético desejável, a forma de amor e de sexualidade, a moral correspondente, sendo o corpo a expressão da autoafirmação, afinal, ‘o corpo funciona como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente, corpo é um signo.

Mais uma vez, nesse viés, temos a possibilidade da autoafirmação como um norte de humanidade, permitido a corpos bastante específicos, pois para “tornar-se consistente, ela precisa demarcar a diferença entre a nova subjetividade e as demais”, é nessa encruzilhada

que se estabelece a interpretação da realidade cotidiana, subscrevendo a valoração humana branca como maior que a valoração humana destinada aos corpos negros, sustentada pela repetição irrefletida da experiência cultural que tem colocado as pessoas negras exclusivamente nesse lugar, utilizando para tanto esse exercício de poder.

Para Carneiro (2023, p. 33), Foucault localiza a constituição dessas valorações no que ele vai chamar de sociedade disciplinar, presente a partir do século XVIII. Porém, a filósofa argumenta que a composição do dispositivo de racialidade reporta a passagens anteriores ao do nascimento da sociedade disciplinar, na qual, no entanto, adquirirá novos sentidos. Para tanto, ampara-se na teoria do contrato racial de Charles Mills.

É na teoria de Mills que Carneiro (2023, p. 34) concebe um diálogo entre a genealogia que Foucault faz sobre dispositivo, usando para tanto a perspectiva da sexualidade, e a estruturação da racialidade como dispositivo de poder a partir do posicionamento que Mills oferece, ao situar a formulação do contrato racial no final do século XV, com as colonizações e o imperialismo europeu, gerando, como consequência, um contrato racial que suscita condição de possibilidade para o dispositivo de racialidade.

As navegações promovidas pelas expedições europeias fizeram “emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos: homens, nativos, brancos, não brancos”. Nessa ordem, a supremacia branca também ditou o sistema político, inserido no paradigma democrático, liberalista, representativo que permitiu ao mundo moderno a ascensão ao que é hoje. Todo esse desenvolvimento aconteceu soterrando as questões de raça ao apanhado de matéria secundária, isso porque a filosofia política tradicional é feita por homens brancos apenas, os quais refletem exclusivamente sob o prisma da branquitude sobre todos os acontecimentos.

Essa compreensão é o que leva Mills, na visão de Carneiro (2023, p. 35) a reconhecer que não apenas existe uma supremacia branca, que exerce o poder de maneira bastante consciente, mas, para além disso, essa supremacia é nela mesma uma norma política de poder que edifica todo o resto, seja o privilégio de classe, sejam os direitos, seja a moral. Desse contrato são signatários apenas aqueles que importam nessa imagem, os brancos, homogêneos, já que “a violência racial em relação aos racialmente diferentes é um elemento de sustentação do próprio contrato, que desloca os diferentes para o estado de natureza”.

Aqueles que são os outros, constam nesse contrato como sujeito subalterno, subjugado. Esse contrato só é possível porque o clássico contrato social, teoricamente neutro, de Hobbes, Rousseau, Locke e Kant, estabeleceu os parâmetros para que o contrato racial fosse possível, porquanto além de instrumento normativo, no contratualismo clássico, o

acordo social que instaura a égide da relação Estado e sociedade está atrelado a abstração que se faz dos sujeitos que assinam tacitamente o contrato social, ignorando aqueles à quem essa chance nem é dada, posto que não figuram no polo de sujeitos, impedidos de ter um assento a mesa de negociações daquilo que vai constar como direito, cultura, costume e valores, no tal contrato.

Aqui também, à semelhança daquilo que marcou Foucault quanto à capilaridade heterogênea que define o dispositivo como hábil ao controle do poder, justamente por deter uma série de meios diferentes para conformar a subjetivação humana, o contrato racial só é possível por causa das inúmeras estruturas legais que autorizam os seus desdobramentos, sancionando a sua extensão por meio do silêncio que os signatários do contrato racial se autoimpõe, ao concordarem em usufruir de todos os benefícios proporcionados por esse contrato, ainda que para isso, saibam, ou desconfiem, que estão explorando, desumanizando o outro, aqui circunscrito em um tom de pele bastante específico.

Por esse motivo, o “dispositivo de racialidade beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e as práticas que justificam a constituição de senhores e escravos” o que ganha contornos próprios no século XIX (Carneiro, 2023, p. 38).

Carneiro (2023, p. 38) informa ainda que compreender o dispositivo de racialidade sob o prisma do colonialismo perpassa por entender como outra ferramenta, a ideologia, opera no campo das representações, pois foi um instrumento político necessário ao imperialismo europeu que permitiu fecundar determinadas potencialidades em detrimento da aniquilação de outras, perpetuando ideias de superioridade que corroboram para a crítica a supremacia branca.

Nesse universo, Arendt (2012, p. 520) oferece uma moldura conceitual do significado de ideologia que confere suas possibilidades ao período totalitário, e que interessam para o contexto em questão, permitindo uma analogia bastante interessante com a aplicação da racialidade. O diferenciador fundamental que categoriza pessoas está pautado no estabelecimento da ideologia como embasamento de ação. Para muito além de mera opinião, a ideologia é o que a palavra indica, ou seja, a lógica de uma ideia, funciona como uma máquina intelectual que produz consequências a partir de princípios, da postura que arquiteta o pensamento.

À vista disso, Arendt (2012, p. 522) compreende que as noções lógicas de processos históricos ou naturais, são vigorosos como operadores de ideologias que enquadram ou desprezam o confronto com a realidade no plano do ajustamento e do controle da vida,

nessa noção de processo como lógica de uma ideia, gera-se a possibilidade de criar novas percepções e instituições que moldadas sob a validade do homem branco e de “raças superiores” permitiram que uma ideologia racial fosse criada, alimentando esse sistema com mais uma camada de diferenciação humana.

É imperioso ressaltar nesse ponto que Arendt (2012, p. 525) enxerga a ideologia como resultado de “três elementos totalitários” que quando conjuntamente presentes, formam a estrutura para que uma ideologia tome forma. O primeiro diz respeito ao conhecimento histórico que permite a elaboração da habilidade de prever o que acontecerá a frente na história, uma vez que os elementos do passado corroboram para essa reflexão.

O segundo elemento se refere “a fuga da realidade para a ficção” que determina que a explicação, por ser total, é “mais verdadeira” do que outras. Assim, é autônoma em relação aos novos acontecimentos, apontando às vezes para significados ocultos ou mesmo teorias da conspiração. A ideologia tem privilégio sobre os eventos históricos e sobre a verdade factual. Se a realidade a contradisse, alguma explicação oculta é necessária (Arendt, 2012, p. 625).

O terceiro elemento é a organização lógica da ideologia, não há incerteza, mas também não há liberdade de pensamento, posto que não há espaço para contradição a partir do encadeamento perfeitamente lógico. Essa proposição informa que toda realidade é compreensível, nada fica de fora, em consonância com a “lógica de uma ideia”. Em razão da falta de liberdade, cria-se uma “camisa de força lógica” (Arendt, 2012, p. 626), que não permite nada novo. A profundidade da realidade é substituída por um conforto raso, posto que irreal. Molda-se, em resultado a esse contexto, uma lógica que apesar de descolada da realidade, é dotada de credibilidade social, o que para a autora tem maior potencial político que uma simples mentira.

Assim, as estruturas racionais oferecidas pela lógica tradicionalista, estão embasadas sempre em critérios criados pelos homens brancos, detentores do poder que possibilitou a criação do dispositivo, do modelo de racionalidade adotado na modernidade, da ideologia e das demais formas de convivência relacional humana, que em sociedades ocidentais significa, segundo o pensamento estudado até aqui, a elaboração da racialidade como *modus operandi* humano.

Para Carneiro (2023, p. 38) “interessa notar que para Arendt, a ‘ideologia racial, e não de classes, acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações europeias até se transformar em arma que destruiria essas nações”. Isso é resultado de tudo aquilo que foi visto na colonização e no imperialismo, os quais determinaram os padrões sob os quais as pessoas deveriam existir, colocando a racialidade no centro dessa estruturação.

Arendt (2012, p. 525), nesse sentido, informa que o racismo como ideologia não se limita a uma opinião equivocada, mas passa a ser admitido com coerente, posto que enquadrado nessa forma complexa de hierarquização humana que dita todas as regras. Significa, portanto, que a dominação de uma raça e a subalternidade de outra passam a ser vistas como propulsoras da história.

3.2 A LIMITAÇÃO DO SISTEMA SEXO/GÊNERO

A questão da desigualdade gerada pela histórica hegemonia não está centralizada unicamente na questão masculina e no combate ao dispositivo enquanto instrumento opressivo de gênero, mas, também, está vinculada a exclusão visceral que o racismo causou a esse ordenamento humano, sob o qual todos nós estamos circunscritos. A racialização estabeleceu a inferiorização dos negros em relação aos brancos, operando também como fator de bifurcação na luta das mulheres, pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero.

Carneiro (2023, p. 39) afirma que “se o sexo, conforme Foucault mostra em *História da sexualidade*, é o demarcador de uma verdade sobre o sujeito que define a sua normalidade ou anormalidade, a raça é, outro demarcador para apreensão dessa verdade”, uma vez que é justamente por meio da raça enquanto uma medida de humanidade criada nesse sistema que se afere a normalidade de cada um ou a maior proximidade com a anormalidade, conforme se aproxima na escala racista daquele que é negro, retinto.

A partir dessa conceituação o “saber sobre o negro é considerado como prática discursiva de diferenciação social segundo a racialidade, que permite a distinção social de cada indivíduo por discursos de raça produzidos no interior das relações de poder”, ou seja, é indispensável olhar para a raça como esse formulador central de diferenças que caracterizam a exclusão de forma metodológica, tanto quanto é necessário olhar para a violência de gênero enquanto diferenciação fundamental que privilegia o ser masculino, mas não qualquer ser masculino, o ser branco masculino (Carneiro, 2023, p.39).

Tanto o gênero quanto a raça pressupõem perspectiva teórica, mas também, uma perspectiva política, pois demarcam as relações desiguais e as possibilidades de transformação, partindo-se primariamente da reorganização que Carneiro (2023) considera necessária, no sentido de colocar raça ao centro da análise que também perfaz a discussão sobre gênero.

É esse o motivo pelo qual a concordância desse estudo com o que preleciona Benhabib (2021) é enviesada pelos ensinamentos de Carneiro (2023). Embora seja indiscutivelmente necessário, como demonstra Benhabib (2021, p. 483), “revelar o subtexto de gênero que os ideais da razão e do Esclarecimento possuem expondo a universalidade pressuposta dessas ideais”, não é apenas aqui que a revisão se centraliza: esse núcleo disputa espaço com a mesma crítica voltada para a questão racial, que em certa medida, partilha de caminhos de análise bastante aproximados.

Assim como para Benhabib (2021, p. 482) nas questões de gênero “a visão da teoria feminista é ‘duplicada’, um olho vê o que a tradição o treinou a ver, o outro busca por aquilo que a tradição lhe disse que nem valia a pena procurar”, igualmente deveria constar a análise histórica e filosófica que a racialidade opera sobre as suas vítimas, principalmente porque as vítimas que mais são expurgadas nesse cenário são as mulheres que foram racializadas segundo o signo da subalternidade, as mulheres negras.

Há concordância indubitável com o argumento de Benhabib (2021, p. 513) de que a dialética da modernidade é irônica, isso porque trata da liberdade como um legalismo abstrato ou a busca egoísta por satisfação econômica, da mesma maneira que a subjetividade, teoricamente pensada como meio de emancipação humana, na realidade cria um outro como espantalho ao qual o sujeito central não quer ser associado, utilizando a alteridade como instrumento de mediação das rupturas que esse sistema opera para os sujeitos subalternizados e impondo um senso de superioridade àqueles que são sacrificados pelo sistema, para que eles em momento algum revertam a condição a que estão impostos.

Nenhum mecanismo opera com maior sucesso do que a desarticulação proporcionada pelo tratamento dessas demandas enquanto questões separadas. O quanto antes isso se tornar perceptível, mais chance a articulação crítica tem de surtir os efeitos esperados por pensadoras como a própria Benhabib (2021), muito preocupada em transformar a condição a qual mulheres são impostas, mas ainda distante de utilizar o aparato crítico filosófico para o fazer abarcando a racialidade como foco igualmente central dessa celeuma.

Raça nesse contexto possui a mesma dupla perspectiva que gênero, pois “enquanto instrumento metodológico, pretende compreender as relações desiguais entre os diferentes grupos humanos, mais especificamente as desigualdades de tratamento” dispensadas as pessoas negras, e, enquanto prática discursiva, os estudos buscam “modificação das relações sociais que produzem discriminação e assimetrias raciais” (Carneiro, 2023, p. 40).

No entanto, não se pode deixar de demarcar que existe uma discrepância fundamental no que se refere a gênero e raça no âmbito da ocupação crítica acadêmica, isso porque a

identidade vinculada a disputa sobre o gênero foi reivindicada por feministas promovendo um saber que ocupou um espaço, mesmo secundário, no cenário europeu e norte-americano, o que, para Carneiro (2023, p. 40) difere da raça, pois “essa identidade entre sujeito e objeto constrói, para as feministas, a autoridade de fala ou da prática discursiva feminista, diferente do que ocorre com o saber produzido sobre o negro”, pois esse saber foi construído a maior parte do tempo ignorando a cultura e epistemologia negra, as suas existências, demandas e pautas. Portanto, não obstante haja a probabilidade de se presenciar em muitas teorias e estudos a busca pela transformação das desigualdades sociais, apenas aquelas demarcadas como um estudo negro, partindo de um ou uma pensadora negra, preocupa-se com a complexidade que a raça traz ao debate.

O absentismo das pessoas negras nas práticas discursivas é um fenômeno que embora venha sofrendo mudanças, ainda está em franca disputa, ainda que se criem áreas de estudo para “conhecer o outro”, para estudar a diferença investigando produções de saber que não estão na tradição, a disputa permanece desigual, posto que na pirâmide da hierarquização desenhada, a produção de conhecimento a respeito da racialidade sofre constante silenciamento, pois é fruto da histórica inacessibilidade não apenas a campos de poder, como aos campos de saber legitimados (Carneiro, 2023, p. 41).

A utilização das categorias e conceitos que traduzem a experiência da intelectualidade negra são deslegitimadas, inclusive em muitos dos “conceitos centrais para a reflexão teórica de gênero – como os conceitos de poder, dominação, ideologia e discurso” (Carneiro, 2023, p. 41).

Outro instrumento utilizado nessa perspectiva com função subalternizante é o biopoder, que instrumentaliza a raça corroborando para a hierarquização humana. Aqui gênero e raça demandam resultados específicos, articulando-se por meio da biopolítica, o que importa compreender que “no que diz respeito ao gênero feminino, evidencia-se, por exemplo, a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino evidencia-se a violência” (Carneiro, 2023, p. 61).

O biopoder presente nas sociedades disciplinares sobre as quais Foucault reflete, interessam a Carneiro (2023, p. 62) quando da discussão sobre racialidade porque regulamentam os corpos de acordo com a lógica da tecnologia do poder, utilizando técnicas de disciplinamento dos corpos humanos que na biopolítica “agem sobre a multiplicidade de homens (no ‘homem espécie’), ou seja, sobre as massas e as populações. Não se trata, na verdade, da substituição da disciplina do indivíduo pela regulamentação da população”, mas

da sua integralização, já que a técnica disciplinar, aquela que vigia, treina e pune os corpos, não demonstra ser mais satisfatória para gerir o corpo econômico e político social que responde aos processos de aumento demográfico e industrialização.

Em uma segunda virada histórica, a tecnologia do poder incide sobre a vida e não exclusivamente sobre o corpo, podendo, ambos, serem articulados fazendo com que a sociedade seja composta tanto pelo efeito da disciplina do corpo quanto da regulamentação da vida. É no seio dessa sociedade que surge também o direito de matar determinados corpos, circundados pelo poder político que os corpos autorizados exercem sobre aqueles considerados desviantes, “é aí que intervém o racismo, que embora já existisse muito antes do século XIX, foi inserido nos mecanismos internos do Estado pela emergência do biopoder”. É o racismo que passa a resguardar os corpos de quem deve viver e torna alvo os corpos de quem pode morrer (Carneiro, 2023, p. 63).

Dessa maneira, branquitude e negritude possuem condicionantes divergentes quanto ao viver e morrer, “sob a égide do biopoder no polo subordinado da racialidade, as desvantagens se manifestam desde a infância em que se acumulam fatores genéticos com condições desfavoráveis de vida para inscrever a negritude sob o signo da morte” (Carneiro, 2023, p. 67). A contra dimensão cabe a branquitude valorada de maneira diferente, o que resulta em acesso privilegiado aos bens sociais disponíveis, ocasionando uma expectativa de vida totalmente diferente para as pessoas brancas.

Se essa é a lógica implementada e tanto o racismo, quanto o sexismo, operam como meios de exclusão profunda, mas para além disso como signo de subalternidade, de vida e de morte, não é possível dar andamento a uma reflexão conceitual e teórica que não centraliza as duas vertentes, pois se assim o fizermos, passaremos ao largo do quanto os corpos das mulheres negras, nessa ordem disciplinar e regulamentar, se tornam o alvo preferido do sistema.

Para ilustrar essa reflexão crítica, Carneiro (2023, p. 69) demonstra o quanto a morte de mulheres negras são preveníveis e evitáveis na sociedade brasileira. No entanto, a circunscrição do dispositivo de racialidade como esse juiz que valoriza a vida das pessoas a partir do poder, saber e subjetivação aqui discutidos, não dá a essas existências a mesma importância que deposita num corpo branco, incidindo sobre essas mulheres uma onda de descaso contínuo com as questões que as atravessam, seja de saúde pública ou de segurança, o que instrumenta o abandono dessas pessoas de maneira diferenciada.

A desqualificação da importância dada a vida em resposta a imposição da racialidade resulta na negação das especificidades que as mulheres negras possam ter, à exemplo no quesito saúde, Carneiro (2023, p. 70) aponta:

Os dados disponíveis permitem dizer que as mulheres negras portam maior predisposição biológica para a hipertensão arterial (a primeira causa de morte materna no Brasil) e que no período da gravidez essa predisposição biológica, em condições adversas, desfavorecem as mulheres negras. E que essas predisposições biológicas precisam ser conhecidas para diminuir o efeito das condições desfavoráveis. Condições biológicas aliadas a condições sociais desfavoráveis potencializam-se para inscrever as mulheres negras num círculo vicioso de incidência superior ao risco de morte materna. O descaso em relação ao parto é parte de uma dinâmica negativa em relação à racialidade negra que enreda essas mulheres num círculo vicioso de violação sistemática de seus direitos reprodutivos.

Essa experiência traz à tona o racismo como dispositivo na aplicação da saúde pública, enquanto uma prática institucional que opera pela desumanização de mulheres negras através de um projeto social arquitetado em razão da cor, ainda que em articulação com o gênero.

Assim, compreende-se que análises como essa comprovam muito claramente a coerência das tecnologias de biopoder aplicadas a população negra, resultando na amplificação das diferenças que se perpetuam sobre corpos brancos e negros, mas mais especificamente sobre corpos de mulheres negras.

Há na conjugação do racismo com sexismo “uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais”, assim como em uma minoração da expectativa de vida de “cinco anos em relação à das mulheres brancas; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração” (Carneiro, 2011, p. 127-128). As desigualdades por mais complexas que sejam também para as mulheres brancas, encontram nas mulheres negras um modo de operação demasiadamente brutal.

As consequências políticas e ideológicas desse processo estão presentes em todas as instâncias que permeiam a vida dessas mulheres, uma vez que “a lógica racista e machista determina que, assim como o racismo estabelece vantagens sociais para o grupo branco em geral, a ideologia machista, de maneira similar, garante vantagem aos homens” mantendo o benefício constante aos segmentos masculinos também dos grupos estigmatizados racialmente (Carneiro, 2020, p. 41).

Assim cria-se um paradoxo que permite pequenas vantagens sociais dos homens negros em detrimento das mulheres negras, o que dá um significado muito específico ao

machismo e ao sexismo, ainda que estejamos discutindo tal efeito em um povo subalternizado pela raça. No entanto, é apenas através da compreensão sobre o poder da subjetivação da racialidade e do gênero e o impacto dos signos de poder que tais formulações estruturais impõe às mulheres negras, que somos capazes de compreender por exemplo essas vantagens como alienadoras da comunidade negra, ocasionando o comportamento de preferência do homem negro por mulheres brancas, em resposta a valorização colonial estética perpetrada pela racialidade (Carneiro, 2020, p. 44).

Ou seja, a soma das desvantagens que atingem as mulheres negras é múltipla e “tem retardado o surgimento de quadros femininos negros atuantes politicamente na escala e proporção que a luta do negro exige”. No entanto, “o combate à ideologia machista diz respeito a homens e mulheres negras em geral, pois a opressão que tal ideologia promove sobre as mulheres em geral, entre negros, tem significado especial” (Carneiro, 2020, p. 45).

A condição da mulher negra a vulnerabiliza de maneira distante em muitos pontos das violências perpetradas contra as mulheres brancas, ainda que tais questões possam se aproximar quando da crítica a formulação de gênero, mas sem nunca perder o norte que a condição de subalternização da mulher negra acontece primariamente pela raça. Carneiro (2020, p. 45-46) nesse sentido enfatiza:

Assim como define o poeta negro Arnaldo Xavier, ‘o machismo é, por excelência, o espaço de solidariedade existente entre homens negros e brancos’ e o resultado principal de tal ‘solidariedade’ é a ampliação dos níveis de exploração sobre a mulher negra, pois o homem negro só se beneficia concretamente dela diante da mulher negra, já que quando está em questão a disputa pelas melhores oportunidades de mercado de trabalho, os mais altos dividendos gerados socialmente, a coisa se torna ‘briga de brancos e/ou asiáticos’, onde negro não entra, seja homem ou mulher.

Ou seja, destinar às mulheres o mesmo perfil de discriminação é fazer uma leitura míope da realidade. E, quando essa demarcação crítica não é bem pontuada, o resultado acaba sendo o da universalização das violências, exclusões, silenciamentos, dores e processos de inferiorização que a categoria mulheres é submetida, demarcando por razões de dominação racial sobre qual corpo feminino se está realmente falando, dado que “as desigualdades apontadas entre negras e brancas antecipam por si só as tensões que política e ideologicamente acarretam, colocando brancas e negras em contradição politicamente”, a despeito do construto sobre o feminino (Carneiro, 2020, p. 47).

Não é possível a desvalorização de tal questão ou a sua relativização, posto que esse desvalor prejudica a evidenciação de conteúdos originais presentes em parcelas expressivas da

sociedade, o que estabelece para a mulher negra a necessidade de privilegiar a questão racial diante da questão de gênero como estratégia de combate as violências que recaem sobre si.

Ainda, o processo de escravidão moldou condições de diferenciação bastante próprias para o povo negro, não permitindo ao homem negro o exercício da opressão paternalista sobre a mulher negra, dispositivo esse muito utilizado pelo homem branco com a mulher branca. No mesmo caminho reflexivo, percebe-se que as violências que os homens brancos perpetraram contra as mulheres negras não se assemelhavam aquelas que eles destinavam as mulheres brancas.

Na formação patriarcal que fora institucionalizada sob os parâmetros raciais, “a constituição da família negra nos moldes da família nuclear burguesa ou monogâmica é fenômeno historicamente recente e não totalmente consolidado, expressando antes um ideal de padrão familiar a ser atingido” diante da representação ideológica que mantém um indicador social e não uma real estrutura, em razão das difíceis condições de existência da comunidade negra (Carneiro, 2020, p. 50).

Assim, resta evidente que “as mulheres negras advêm de uma experiência histórica diferenciada, marcada pela perda do poder de dominação do homem negro por sua situação de escravo, pela sujeição ao homem branco opressor” e como resultado, pela necessidade de utilizar distintas táticas de resistência, ocupação do espaço e sobrevivência. Sob a mesma ótica, “a relação convencional de dominação e subordinação social da mulher tem como complementariedade a eleição do homem como provedor, temos o homem negro castrado de tal poder enquanto escravo” (Carneiro, 2020, p. 50).

A reivindicação das mulheres negras quanto a condição racial diferenciá-las das experiências das mulheres brancas repousa também na denúncia das mulheres negras sobre a manutenção de privilégio racial que os movimentos feministas historicamente silenciaram, isso porque ao centralizar gênero, sem permitir a mesma centralização a raça enquanto formação primária das violências estruturais, permite-se que as pessoas brancas, todas elas, homens e mulheres, perpetuem as prerrogativas raciais.

Carneiro (2020, p. 51) enfatiza “que a luta da mulher branca pela sua equiparação ao homem ante os meios de desenvolvimento do pensamento e ação a diferencia da mulher negra” pelo fato de ser permitida à mulher branca alguma flexibilidade vertical social, distanciando-se nesse ponto da realidade da mulher negra, e, também, do homem negro, na aceção de que “a liberdade pleiteada pela mulher branca implica visceralmente na exclusão da mulher negra, já que esta não está identificada com a outra pelo sistema valorativo rácio-etnocêntrico que delega à mulher negra as tarefas mais ínfimas” (Carneiro, 2020, p. 51).

No que diz respeito a própria ordem laboral, “a divisão sexual do trabalho configurou papéis à mulher que o Movimento Feminista busca questionar e redefinir, a divisão racial do trabalho instaura papéis e funções diferenciadas no interior do grupo” das mulheres negras (Carneiro, 2020, p. 52).

Assim, as categorias e divisões ideológicas que a crítica feminista perpetrrou sobre a condição das mulheres é incapaz de alcançar por si só o quanto a vivência das mulheres negras se desenvolve em moldes de opressão racial, para muito além da de gênero, pois esta última “não atuou sobre o aparato ideológico machista e racista naquilo em que ele, ao instituir a mulher branca como padrão estético e ideal feminino, se constitui na forma de opressão para as mulheres não brancas em geral” o que mantém uma possibilidade de atuação imperialista contínua sobre essas mulheres (Carneiro, 2020, p. 52).

No que diz respeito a sociedade brasileira especificamente, conjugar gênero e raça nos retorna ao confronto com a realidade histórica de que o Brasil nasceu do “estupro colonial perpetrado pelos senhores brancos portugueses, sobre negras e indígenas, está na origem de todas as construções da identidade nacional” fazendo-se ampla e profundamente presente nas hierarquizações de raça e gênero (Carneiro, 2020, p. 151).

Aqui, a superioridade racial foi circunscrita também na subordinação feminina como componente adjacente, regada a demarcação colonialista que utilizou os corpos das mulheres negras para demarcar a diferença social e racial que desumanizou essas mulheres através dessas duas frentes de ação. Carneiro pontua que se está “diante de um *continuum* histórico que, passando de mucama à doméstica, mantém a tradição de uso e abuso sexual da mulher negra”, o que impede categoricamente o desprezo pela “variável racial na temática gênero, pois é deixar de aprofundar a compreensão de fatores culturais racistas e preconceituosos determinantes nas violações dos direitos humanos das mulheres no Brasil”, absolutamente imbricados com a percepção racialista de que alguns seres humanos tem maior valor do que outros, corroborando com a ideia de que à essas pessoas sejam destinados uma menor abrangência de direitos (Carneiro, 2020, p. 165).

Por esse motivo, a filósofa defende que o fundamento da opressão que atinge mulheres negras encontra-se primariamente na questão racial, ainda que esteja indiscutivelmente interconectado com o gênero. No entanto, uma análise crítica que use fundamentos feministas, nesse pensamento, ao ser construída em contextos de sociedades multirraciais e pluriculturais, como é o caso do Brasil e dos EUA, de onde vivem e pensam criticamente Benhabib (2021) e Carneiro (2023), tem que ter como eixo principal o racismo como articulador também central da reflexão sobre a opressão contra mulheres.

3.3 RAÇA COMO CORPORIFICAÇÃO DO *SELF* NARRATIVO

Cumprir lembrar neste ponto que a reflexão sobre a contextualização do *self* de Benhabib (2021), em análise nesse estudo, está conectada ao modo universal como uma forma de reciprocidade igualitária, a qual torna explícita as normas incorporadas no discurso cotidiano, partindo-se do pressuposto de que o diálogo é possível para aqueles que pretendem chegar ao entendimento.

Para Benhabib (2021, p. 36-40) “o ‘self’ se torna um indivíduo na medida em que torna um ser ‘social’ capaz de linguagem, interação e cognição” isso permite que a filósofa desloque a sua posição sobre o universalismo para um momento pós-metafísico que abriga o conceito discursivo e comunicativo de racionalidade. Assim, “a identidade do *self* é constituída por uma unidade narrativa que integra o que ‘eu’ posso fazer, fiz e farei com aquilo que você espera ‘mim’”, os processos contingentes de socialização sob o prisma do universalismo são, então, interacionistas, e estão conectados a “concepção de um *self* humano corporificado e inserido, cuja identidade é constituída narrativamente”, essa é a concepção ampla de *self* com a qual a filósofa está preocupada.

É justamente por a própria filósofa afirmar que seu objetivo é “situar a razão e o *self* moral de maneira mais decisiva nos contextos de gênero e comunidade, ao tempo que insiste no poder discursivo dos indivíduos para contestar essa situacionalidade”, utilizando para tanto os princípios universalistas e outras identidades, que insistimos na premissa de que a raça é uma contextualização absolutamente imprescindível para se pensar de maneira alargada, permitindo uma conversação que trabalha com a “comunicação antecipada com os outros com quem sei que devo finalmente chegar a um acordo” (Benhabib, 2021, p. 46).

Benhabib (2021, p. 47) insiste na remodelação da universalização a partir da reversibilidade de perspectivas e do desenvolvimento do pensamento alargado, permitindo assim que a identidade do *self* moral possa ser reconceitualizada. Essa realocação proporciona questionar as “pressuposições do ‘universalismo legalista’ que, de Kant a Rawls, privilegiaram uma determinada noção de *self* moral. Para que se possa pensar a universalização como reversibilidade de perspectivas” buscando alcançar a existência do outro, aqui abrangendo o outro generalizado e o outro concreto, ou seja, o universal e o contextual, ou como talvez prefira Carneiro (2023), o ôntico e o ontológico.

Para tanto, o *self* é trabalhado dentro do modelo narrativo, o qual, como já dito em outros momentos nesse estudo, reflete sobre o processo de formação do sujeito em sociedades

pós-modernas. Para que consigamos avançar na reflexão sobre a formação desse *self* necessitar abranger de maneira fundamental a raça, passaremos pelo debate sobre a corporificação do *self* na teoria de Benhabib, inspirando-nos na atenção que Cyfer (2018, p. 45-65), no artigo “Razão, Narrativa e Corpo no modelo de Self de Seyla Benhabib”, traz para essa questão, mas propondo como meio para atravessar esse deslocamento teórico não a corporificação de Beauvoir, mas sim, a racialidade de Carneiro (2023).

Ao perguntar sobre a corporificação na teoria benhabibiana, Cyfer (2018, p. 48) enfatiza “que a relação entre corpo, subjetividade e autonomia deve ser pensada como uma forma de síntese particular que combina corpo, mente, razão e emoção, sem estabelecer nenhum tipo de hierarquia entre tais elementos”, pois para a defesa que a teórica faz, localizar um núcleo de *self* não faz sentido, sendo mais interessante utilizar a demanda por corporificação para se compreender como situar esse *self*.

Assim, o ponto central nesse debate é “como formular um modelo de *self* que emerge de uma síntese entre diferentes aspectos da experiência humana corporificada e enraizada, sem prejuízo de uma concepção de autonomia?” (Cyfer, 2018, p. 49). O argumento primário de Cyfer é que o modelo narrativo de *self* benhabibiano já está circunscrito nessa síntese, muito embora ainda não esteja teorizado.

Cyfer (2018, p. 49) pontua que Benhabib articulou tal questão sob a ética do cuidado de Carol Gilligan, no entanto, esse aparato teórico não seria suficiente para a complexidade que a noção de corpo exige ao se pensar o *self* narrativo, pois aqui o corpo aparece invariavelmente associado à vulnerabilidade e à dependência, e apesar de importantes, não são extensivas o bastante para agregar a corporificação do *self* em teorias morais e políticas.

Segundo Cyfer (2018, p. 57), para além do cuidado, o *self* benhabibiano demanda “uma concepção de corporificação capaz de aglutinar sua dimensão física a uma experiência vivida intersubjetiva, experiência esta que ao mesmo tempo restringe e viabiliza nossa ‘habilidade de fazer sentido’”.

Nesse contexto, a capacidade de ação do sujeito é o que Benhabib define como a habilidade de fazer sentido, posto que a identidade não se circunscreve apenas a minha aptidão para tomar decisões, mas concerne à concretude das minhas escolhas, isto é, como eu, “enquanto indivíduo finito, concreto e corporificado formulo e moldo as circunstâncias do meu nascimento e de minha identidade familiar, linguística, cultural e de gênero, em uma narrativa coerente com a minha história de vida” (Benhabib, 2021, p. 335).

A fundação da capacidade de fazer sentido está incrustada nas convivências humanas que por sua vez são socialmente localizáveis e contextualmente existentes, portanto, estando

presentes antes mesmo de o sujeito elaborar alguma habilidade de percepção sobre si. Tanto a percepção sobre gênero, quanto a de raça se enquadram nessa reflexão.

Por consequência, a habilidade de fazer sentido está contingenciada às narrativas construídas “em redes incrustadas nesses códigos, e não uma capacidade de um sujeito desenraizado, com pleno controle de suas narrativas e imune às desigualdades de gênero subjacentes a valores sociais hegemônicos”. Além disso, a teoria benhabibiana enfatiza que os tecidos de interlocução não são indiferentes a importância da corporalidade do *self*, sendo mais do que mero discurso, pois “materializado em um corpo vulnerável, que exige cuidados para sua sobrevivência. Assim, aos condicionantes históricos, culturais e dialógicos da narrativa, somam-se aqueles relacionados à vulnerabilidade do corpo”, presente nessa ordem. É principalmente para tratar da vulnerabilidade corpórea do *self* que a teoria de Benhabib (2021) utiliza o pensamento de Carol Gilligan e Cyfer o de Beauvoir (Cyfer, 2018, p. 52-53).

No entanto, como mencionado acima, para os fins aos quais esse estudo se destina, será utilizada a teoria da racialidade de Carneiro (2023) para que seja possível não apenas corporificar o *self*, mas promover a habilidade de fazer sentido da teoria benhabibiana, que como já observado, retrata as concepções de corpo, vulnerabilidade e cuidado, utilizadas nesse arco crítico, por meio da compreensão das interdições que subjetificam o ser.

Carneiro (2023, p. 121) demarca que as interdições pulsionadas pelo dispositivo de racialidade são inúmeras, travadas sob o aspecto da desumanização a qual impede que o ser negro seja sujeito, tanto de direitos, quanto moral, político e cognoscente, sob esse aspecto, “a interdição é um operador de procedimentos de exclusão, presentes tanto na produção discursiva como nas práticas sociais derivadas da inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão”, esse é o cenário que perpetua a subalternidade das pessoas negras.

É sob esse código de conduta que tudo aquilo que diz respeito ao negro enquanto sujeito é mistificado, naturalizado enquanto diferente, exótico, distante, o que transforma a existência negra em algo distinto do comum, presente ordinariamente no imaginário e nas concepções sobre o corpo, a autodeterminação e a narrativa.

Nesse sentido, o corpo negro é identificado como ruim, inferior, sempre oposto ao corpo branco, detentor de grandes propriedades humanas. Essa inscrição revela “construções culturais que assujeitam o corpo negro para além da invalidação científica do conceito de raça empreendida contemporaneamente pelos avanços da genética, determinando o imobilismo cultural que leva a condenação social persistente”. Essa visão atrelada a da construção do outro como ameaça desloca a sua humanidade para o lugar de animalidade, “inscrevendo-o,

no dizer de Foucault, no gabarito de inteligibilidade do monstro que é”, o qual aprisiona a apreensão sobre o corpo negro nessa consciência racista (Carneiro, 2023, p. 122).

A incompletude humana destinada ao sujeito negro está presente em todas as formas que as pessoas brancas enxergam e retratam as pessoas negras, é por esse motivo que Carneiro (2023, p. 123) afirma:

O monstro sexual, de fato, invariavelmente está associado à figura de um ‘negão’. Aliás, no imaginário social a maioria dos negros são ‘negrões’ tenham o tamanho que tiverem. Joel Rufino, no artigo ‘Vera, Clara do Anjos, Iládio’, analisa uma passagem de *Dão-lalalão (o devente)*, de Guimarães Rosa, descrevendo, através de Iládio, a força desse imaginário sobre os negros e a que ele se presta na forma de punição(...) Para Rufino, ‘temos nessa história magnífica a sùmula do que o negro significa para o branco – sujeira-luxúria e perigo. Numa situação de sexualidade, o negro surge como inconsciente do branco. Rufino pergunta ao leitor como se resolve essa história. E ele mesmo responde: ‘Pela submissão’(...)

Além dessa, a outra forma de subjetivação subalternizante que extrapola o discurso e resvala na corporificação também imposta aos negros está na figura do “indivíduo a ser corrigido”, construída pelo imaginário moldado sob a ótica da diferença, a qual traz a convicção de que os sujeitos negros são incorrigíveis e sempre suspeitos, impondo a eles um modo de convívio social determinado pelas formas de controle e punição (Carneiro, 2023, p. 124).

Sob esse enfoque, a interdição se estabelece sob a apreensão geral destinada sob essas pessoas de que sempre vão estabelecer uma relação de inferioridade a tal ponto que basta a “convicção íntima de culpa” para que aqueles que detém “autoridade de fala enquanto dimensão do pertencimento a institucionalidades qualificadas para enunciar a verdade sobre um objeto ou um outro qualquer” (Carneiro, 2023, p. 125).

Por esse motivo, no caso do sujeito negro, “a cor opera como metáfora de um crime de origem da qual a cor é uma espécie de prova, marca ou sinal que justifica essa presunção de culpa”, o que resulta em uma vigilância infundada e constante sobre os corpos negros, punindo as suas existências de forma sistemática, como reais tecnologias de controle racial (Carneiro, 2023, p. 125).

O resultado é um desdobramento constante de suspeição e punição ao corpo negro, seja pela via da animalização, sexualização promiscua, incapacidade cognitiva, violência, morte. Cada uma dessas fragmentações representa formas de interdição que servem a desumanização perpetrada por meio da racialidade que pune e subjetiva esses sujeitos em todas as dimensões possíveis da vida social, negros e brancos necessitam exprimir em sua

“existência o que se atribui às suas respectivas racialidades, tornando-se imperiosa a produção dessas realidades para a legitimação das hierarquias sociais, saberes e poderes que a racialidade engendra” (Carneiro, 2023, p. 127).

Quanto a realidade psíquica dos sujeitos negros, contemporizadas pelo racismo, utiliza-se a negritude como marcação de tudo aquilo que o ser negro é, transformando o sujeito negro na redução da sua própria existência, aquela que fora marcada, descrita e fundada sob a ótica branca que em contrapartida é plural e livre em sua autonomia para se autodenominar, determinar e narrar.

É por esse motivo que Carneiro (2023, p. 129-130) insiste:

Como já apontamos em relação ao ôntico de Heidegger, o dispositivo de racialidade opera a redução e/ou a negação dos eus nas relações. A diversidade humana e a multiplicidade de identidades que atravessam os indivíduos, em suas diferentes características – profissão, gênero, classe etc. – desaparecem quando entra em jogo o fator negro. O negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza. Todas essas dimensões do indivíduo negro têm que ser resgatadas a posteriori, isto é, depois da averiguação, como convém os suspeitos a priori. E mesmo após a averiguação ele será submetido a diferentes testes para provar que seja algo além do que é um negro.

A racialidade oferece ainda um controle da mobilidade social que impede as pessoas negras, inferiorizadas, de movimentarem-se com liberdade, impondo uma constante inadequação e a perpetuação do mecanismo de vigilância as pessoas negras, que nessa estrutura devem sempre demonstrar subserviência, se pretenderem manter-se vivos.

Instaura-se por meio do dispositivo de racialidade a divisão ontológica que depende da complexa negação que o branco perpetua em tantas e tantas camadas ao negro. As múltiplas interdições descritas excluem a autonomia negra no seio social tanto no que diz respeito a moralidade, quanto a política, ao direito e a própria humanidade. Isso significa que a corporalidade que institui o *self* no que diz respeito a constituição de *self* das pessoas negras, promove a experiência vivida intersubjetiva de uma forma bastante específica.

Os códigos que contingenciam as narrativas construídas nessas redes de relações humanas situam o *self* em interações intersubjetivas mediadas por contextos históricos e culturais que limitam nossa capacidade de variar o código imposto, assim como, a capacidade dos sujeitos hegemônicos de ler todas essas interdições que corporificam os sujeitos negros a partir daquilo que a branquitude elegeu para eles como o não ser, como o oposto do que é institucionalmente constituído como positivo.

Sob essa análise, a habilidade de fazer sentido, disposta pela teoria benhabibiana, que versa sobre a capacidade de ação do sujeito, só é possível, no que se refere aos sujeitos negros, quando estes ocupam o lugar de resistência e marcam para si e para o código relacional o lugar de ser que desejam ocupar, não como um outro, mas como indivíduo concreto e corporificado que se reconhece a partir da sua própria autodeterminação.

Conforme ensina Carneiro (2023, p. 14) “é da força da autoestima, do reconhecimento da própria autonomia, dos exemplos, da conquista, da memória e da ação coletivas que se extrai a seiva da resistência” e se potencializa a busca por emancipação.

O processo de resistir acontece “em primeiro lugar, nas estratégias de sobrevivência física, já que o anjo da morte do biopoder do racismo impõe, para a racialidade dominada, o manter-se vivo como primeiro ato de resistência”, o qual permite que outras modalidades de luta para emancipação sejam possíveis, como a conservação da sua capacidade cognitiva crítica a todo o processo de inferiorização ao qual é submetido (Carneiro, 2023, 138).

A dimensão discursiva e de ação política registrada pelas pessoas negras em desarranjo com os destinos traçados para elas pelo dispositivo de racialidade consideram que “onde existe poder, existe resistência”, o que permite um processo de construção de identidade divergente cujo propósito é enfrentar o racismo e a discriminação, assim como, “libertar a razão sequestrada, estabelecer a ruptura com a condição de refém dos discursos de dominação racial” (Carneiro, 2023, p. 139).

A resistência ao modo de subjetivação imposto é o que permite uma corporificação do *self* narrativo às pessoas negras, as quais resistem aos processos de assujeitamento, ainda que tenham vivido, e sido socializadas, sob o modo de subjetivação da racialidade.

A institucionalização da criação de um outro a partir da negação do indesejado não pode ser apartada do contexto da modernidade que contraditoriamente perpetua ideais de autonomia que não alcançam essas pessoas, uma vez que o racismo inscreve as pessoas negras exclusivamente na sua existência ôntica, enquanto o ser humano está inscrito na dimensão ontológica que trata justamente dos aspectos humanos da nossa existência.

Ao fazer do particular hegemônico o universal do outro, o eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse outro a partir do não-ser, é por esse motivo que Carneiro (2023, p. 19) afirma ser “a ideia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua especificidade. Em contrapartida, é a ideia de particularidade que o aprisiona, reduzindo o seu ser a essa particularidade que aprisiona o indivíduo negro ao seu grupo específico”.

No entanto, o *continuum* proposto por Benhabib (2021) entre universal e contextual, dialogando com as perspectivas de resistência propostas por Carneiro (2023), permitem que a

raça seja corporificada no *self* narrativo de forma emancipadora, posto que reestruturante e compromissada com as premissas que formam uma concepção ampla de razão, *self* e sociedade, permitindo que a racionalidade legisladora da modernidade seja substituída pela racionalidade interativa. No entanto, para que tal proposta seja possível, é necessário tematizar a raça no *self* de modo a evidenciar que toda a percepção e autoidentificação humana que ocorre após a modernidade passa pela racialização do sujeito nos termos da exclusão dos corpos negros de ambas as dimensões, universal e contextual, apontadas nessa seção.

4 AUTODETERMINAÇÃO NEGRA E A REIVINDICAÇÃO POR EPISTEMOLOGIAS RACIALIZADAS

O universalismo excludente que a modernidade instituiu aos sujeitos negros, tratando-os como desviantes do ideal de humanidade e razão, estrutura o distanciamento dessas pessoas da dimensão ontológica e epistemológica criada pela modernidade. É nesse *locus* que toda a metodologia de dominação, inferiorização e subalternização se desenrola. Por esse motivo, entender como sujeitos concretos racializados navegam e constroem em um campo que tanto os hostiliza, é de grande importância para esse estudo.

Nesse sentido, cabe pontuar que centralizar raça na formação do *self* nos permite enxergar os desabonos que a história da modernidade os impôs, assim como a resgatar as possibilidades de autodeterminação dessas pessoas. É necessário recuar e assisti-las narrar a sua história, cultura, autoidentificação que se afastam daquela pensada pela branquitude moderna.

Para tanto, é necessário lembrar que a centralidade que o sujeito branco europeu construiu na história impôs a ideia de racionalidade teleológica que torna o homem sujeito de direitos, indivíduo burguês que consolida a sua noção subjetiva na individualidade, como uma projeção ideal de metafísica do sujeito que aborda os problemas de forma transcendental e idealística, como se fossemos de fato sujeitos abstratos e sem contexto. Diferentemente, a autodeterminação dos sujeitos negros costuma ser coletiva, embasada em uma sociologia que não é individual (Vaz. L; Ramos. C, 2021, p. 39).

À exemplo, Livia Sant'Anna e Chiara Ramos (2021, p. 38) no livro “A justiça é uma mulher negra” ensinam que na tradição bambara a subjetivação dos sujeitos acontece a partir do mandamento “‘maa ka maaya ka ca a yere kono’ que ao ser traduzido significa ‘as pessoas da pessoa habitam a pessoa’. Maa é a pessoa no singular, ou seja, a sua existência física, corpórea”. Aqui, o homem não detém a universalidade que a modernidade estrutura, mas sim a ideia de que “o homem é um universo menor”, isso porque “maa é tudo em um, sendo impossível terminar de conhecer a totalidade da pessoa, que não se fecha sobre si” permitindo uma conexão com tudo e todos ao seu redor.

A forma de se perceber no mundo parte de um local completamente diferente e se conecta não com o antropocentrismo, fator central da evolução moderna e colonialista eurocêntrica, mas com o coletivo e com a natureza que o envolve, o que diverge da noção de natureza como objeto de exploração do ser humano. Assim, só é possível pensar sujeitos concretos racializados se nos defrontarmos com o processo de construção do indivíduo

moderno burguês que ao mesmo tempo em que bradava, no período da revolução burguesa, sobre liberdade, igualdade e fraternidade, colonizava e objetificava os corpos negros, impedindo qualquer concretização desses sujeitos, que não pela ótica do outro inferior.

É por esse mesmo motivo que Césaire afirma “ser preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra”, pois todas as ações envoltas nas mais diversas violências que serviram para afirmar a sua autodeterminação e centralizá-lo como sujeito no mundo, utilizaram o ódio racial para tanto, causando “uma regressão universal” (Césaire, 2020, p. 17).

Para ser compreendida, é necessário se defrontar com a ideia de que a colonização “desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende”, isso porque “o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende a objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal” (Césaire, 2020, p. 23).

A coisificação que a colonização imputou ao colonizado destruiu a cultura, as instituições, as religiões, as artes e as possibilidades de existência autônoma daqueles que foram violentamente desumanizados, a quem foi imposto relações de dominação e submissão, e inculcados o medo, o complexo de inferioridade disfarçados de movimento civilizatório, o qual, para Césaire (2020, p. 25) é, no entanto, apenas movimento de proletarianização e mistificação.

Foi esse processo de colonização que “adicionou o abuso moderno à antiga injustiça; o racismo odioso à velha desigualdade”, trazendo consigo a inferiorização das pessoas negras em todos os âmbitos, ao promulgar a ideia de que tudo que vem do aprendizado negro é irrelevante, temível e inferior. Há a implementação de um projeto humano que não apenas não inclui o saber negro, mas explicitamente o exclui, marcando-o como problemático e inválido (Césaire, 2020, p. 27).

Nesse sentido, “a modernidade e o colonialismo negaram a humanidade às pessoas negras por meio de uma ficção ético-jurídica, que as igualou a animais e legitimou incomensuráveis formas de violência contra seus corpos, suas mentes e suas almas”, o que foi possível justamente porque o racionalismo moderno responde as exigências emancipatórias de progresso moral, ético e político sob a perspectiva do já mencionado antropocentrismo, que centraliza o homem, mas aqui compreendido apenas como homem branco, tornando tudo a sua volta, servo de seus ideais e vontades (Vaz. L; Ramos. C, 2021, p. 41).

Sob essa perspectiva, que norteia a produção de conhecimento do gênero humano a partir do período da modernidade, utilizando para tanto apenas a ótica do colonizador, o progresso decorre da combinação do desenvolvimento do conhecimento teórico branco e da apropriação técnico-pragmática da natureza, ambos utilizados em benefício da dimensão ético-moral do ser humano, esta última compreendida em alusão a valores como autonomia, dignidade e justiça, que não perpassam pelo sujeito negro, com isso, fica franqueada a perspectiva de uma instrumentalização das condições de existência humana excludente.

O sistema descrito impõe ao sujeito negro uma experiência dicotômica que atribui a ele a necessidade de branquear-se para que possa se aproximar da condição humana, ou desaparecer, quando insiste em manter a sua subjetividade não branca em um mundo que cria todas as formas possíveis para apagá-la, como afirma Fanon (2020, p. 127) “o negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Os negros, de um dia para o outro, passaram a ter dois sistemas de referência em relação aos quais era preciso se situar. Sua metafísica, seus costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidas”, uma vez que não foram construídas sob a mesma perspectiva daquela imposta à eles pela colonização.

Não há permissão no mundo criado pelo sujeito branco para a existência humana das pessoas negras enquanto ser, enquanto sujeito contextual, individual, ou mesmo enquanto ontológico, participe da universalidade moderna que é, sobretudo, branca, pois “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de incerteza” o que leva a exclusão do reconhecimento individual e coletivo desses sujeitos (Fanon, 2020, p. 126).

O racismo apresenta-se, portanto, como elemento estrutural das sociedades colonizadas e colonizadoras, sob o argumento de autoridade que justifica a subalternização de determinados seres humanos para atender a suas expectativas de hierarquização e expansão econômica. No entanto, essa empreitada só é eficiente quando se alcança o patamar que destitui o *self* dos sujeitos negros, fazendo com que eles não tenham contato com aquilo que os forma enquanto tais.

Nesse mesmo sentido crítico, ao mapear a analítica da racialidade, Denise Ferreira da Silva (2022, p. 19) diagrama o papel determinante da racialidade no pensamento pós-iluminista, ao que se refere de texto moderno, contribuindo para uma crítica onto-epistemológica à teoria do reconhecimento, a qual produziria necessariamente um sujeito transparente e autodeterminado, o *homo modernus*, diante de um outro racial, colonial e afetável. A autora compreende que o racial organiza o espaço global, pois a diferença racial

transubstancializa os efeitos de mecanismos coloniais de expropriação em defeitos naturais, intelectuais e morais que são sinalizados por diferenças físicas, práticas e institucionais.

A escavação da representação moderna, a que se propõe, tanto no campo histórico, quanto no científico demonstra como a autodeterminação do sujeito construída por esse arsenal de conhecimento, aqui compreendido pela filósofa como a analítica da racialidade, pressupõe e postula a eliminação de seus outros, a partir da ideia que questiona de que forma o pensamento moderno produz sujeitos que podem ser excluídos da universalidade jurídica sem desencadear qualquer crise ética (Ferreira da Silva, 2022, p. 19).

Na compreensão da filósofa, “o problema ontológico não resolvido que assombrou a filosofia moderna desde o início do século XVII até o começo do XIX: como proteger o *homem* – o ser racional – dos poderes restritivos da razão universal” tem conexão direta com a formulação do sujeito enquanto histórico e autodeterminado, que se origina do momento em que o homem se torna objeto do conhecimento científico (Ferreira da Silva, 2022, p. 19).

O fator subsequente que promoveu o uso da diferença racial como atributo constitutivo do humano, confirma como as ciências do homem e da sociedade abordaram esse problema ontológico fundamental, o que para a autora resulta em (Ferreira da Silva, 2022, p. 20):

(...) criar o enunciado central da subjugação racial: ainda que as ferramentas da razão universal (as ‘leis naturais’) produzam e regulem as condições humanas, em cada região global elas estabelecem mentalmente (moral e intelectualmente) tipos de seres humanos distintos, isto é, o sujeito autodeterminado [*self-determined*] e seus ‘outros’ exteriormente determinados [*outer-determined*], aqueles cujas mentes estão submetidas às suas condições *naturais* (em seu significado científico).

O ponto central para a filósofa é o de que nas relações raciais, “as causas da subordinação dos ‘outros da Europa’ residem em suas características físicas e mentais (moral e intelectual), e a afirmação de que a solução para a subjugação racial” demanda a abolição da diferença racial, o que significa que há necessidade urgente de trabalhar outro modelo de autodeterminação para esses sujeitos (Ferreira da Silva, 2022, p. 20).

Na esteira daquilo que ela nos traz, é necessário questionar por que “após um século de enunciados moralistas que rejeitam qualquer influência do racial na existência moderna”, continuamos vivendo em um cenário global que não questiona as consequências da força que a política racial exerce sobre os sujeitos (Ferreira da Silva, 2022, p. 20-21):

Toda mobilização do racial articula o atributo exclusivo do homem, isto é, a autodeterminação, assim como cria e repudia aquilo que significa *Outra-mente*, anunciando a necessidade de sua eliminação. Por seguir essa

articulação ontológica, não surpreende o fato de o atual relato predominante que explica a subjugação racial ser usado para explicar superficialmente as mortes violentas de pessoas não brancas – justamente porque as infinitas provas científico-sociais as tornaram tanto esperadas (como consequência da exclusão jurídica e econômica) quanto justificadas (como o óbvio e lógico fim da trajetória de uma consciência determinada pela exterioridade). Ouça a pergunta: “Como o conhecimento científico social justifica o assassinato de pessoas não brancas?” Minha resposta é: “Como o seu arsenal explica isso?”

Nesse sentido, os significantes de racialidade criados pela modernidade, instituem sujeitos que até o presente momento permanecem existindo de maneira diferenciada na contemporaneidade, tanto do ponto de vista jurídico, quanto econômico, autodeterminado e apesar de serem diversos os fatores que promovem esse cenário, como as articulações históricas e científicas que criam a onto-epistemologia que agrega uns e exclui outros, o fator de apagamento deliberado de tudo aquilo que tem capacidade de autodeterminar o sujeito negro, precisa ser levado em consideração também como instrumento central para a elaboração de todo esse sistema.

O epistemicídio, nesse sentido, desenvolve a tarefa de afastar os sujeitos negros de si mesmos, alavanca a criação das máscaras brancas a qual Fanon (2020) se refere, impede o contato dos sujeitos negros com a possibilidade de uma autodeterminação, ou mesmo de uma percepção ontológica divergente daquela que a branquitude moderna desenhou para eles.

Nesse prisma, o dispositivo de racialidade funciona, a partir daquilo que ensina Carneiro (2023, p. 87), como edificador de “uma rede de elementos bem definida pelo contrato racial e que determina tanto as funções e as atividades no sistema produtivo quanto os papéis sociais”, isso significa que o epistemicídio é um elemento central do dispositivo de racialidade que impede a formação do *self* das pessoas negras a partir da autodeterminação racializada, assim como, bloqueia o acesso as epistemologias negras e a percepção de que aquilo que compreendemos por ontológico e universal, diz respeito apenas a percepção branca do mundo e dos sujeitos, razão pela qual o epistemicídio é de grande importância para esse estudo.

4.1 O EPISTEMICÍDIO COMO FERRAMENTA DE EXCLUSÃO

O conceito de epistemicídio utilizado por Carneiro (2023, p. 87), deriva do ensinamento de Boaventura de Sousa Santos que o pontuou como arma dinâmica da “dominação étnica e racial pela negação da legitimidade do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros, que passam a ser ignorados como

sujeitos de conhecimento”, exatamente o processo que impulsiona a transformação de sujeitos racializados em outros, cuja existência, subjetivação, formação do *self*, está submetida a imposição civilizatória desenhada pelo colonialismo na modernidade.

Eliminar o corpo não foi a única métrica utilizada pelo sistema colonial. Foi necessário para a implementação da ontologia moderna branca, excluir qualquer possibilidade de existência ou expansão do conhecimento, da cultura e da autoidentificação negra. Para isso, como observa Carneiro (2023, p. 88), o contrato racial desempenhou papel elementar:

É possível detectar o nexos entre essa concepção de epistemicídio e o estatuto do Outro na tradição filosófica ocidental, mais especificamente a forma pela qual essa tradição exclui a diversidade reservando um destino para o Outro. Há ainda um nexos entre a concepção de epistemicídio de Boaventura de Sousa Santos, o estatuto do Outro na tradição filosófica ocidental e o modelo de sociedade projetado pelo contrato racial descrito por Charles Mills, que pressupõe a integração subordinada dos negros ou a profecia autorrealizadora da ideologia do racismo. O que está em questão é a possibilidade ou a impossibilidade de ruptura com o paradigma de exclusão e com um tipo de integração que significa um adentrar subordinado dos Outros mantidos na condição de colonizados, tutelados e dependentes.

O fator primordial que sustenta essa inabilitação do conhecimento desses povos é a promoção da ideia de pobreza cultural que é impressa aos sujeitos subalternizados e que traz com ela diversos artifícios para deslegitimar o pensamento negro, utilizando como instrumento central para comprometer a autoestima e autopercepção dessas pessoas, a discriminação recorrente no processo educativo, assim como a privação desse processo, “isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes” (Carneiro, 2023, p. 89).

Por ser um processo imanente, promove uma constante inferiorização intelectual que nega a viabilidade dos processos contingentes da socialização interacionista, que trabalha a partir do *self* corporificado e inserido narrativamente, mas cuja narrativa é processada a partir da metodologia de autoidentificação, a qual o contexto do epistemicídio rouba desses sujeitos.

Isso significa que promover esse apagamento destitui das pessoas negras as condições “para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjogado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido”, já que ocorre diante do desprezo pela racionalidade do outro e pela apropriação cultural imposta (Carneiro, 2023, p. 89).

Diante dessa construção limitadora que o cenário social impõe aos sujeitos negros, Carneiro (2023, p. 91) reflete:

A negação da plena humanidade do Outro, o seu enclausuramento em categorias que lhe são estranhas, a afirmação de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a destituição da sua capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não Ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não Ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala”.

O contrato racial é imposto e traz nele normas obrigatórias impassíveis de questionamento, são simplesmente sancionadas pela autoridade epistêmica branca, o que determina a execução de um parâmetro epistemológico decretado por procedimentos que dizem respeito a realidade criada para atender os desejos e expectativas dos sujeitos brancos, o que determina também a organização social sob o parâmetro racial, e implica em uma visão única de mundo que gera a falsa sensação de segurança e de que esse conjunto de convicções equivocadas será validado também ao sujeito negro (Carneiro, 2023, p. 93).

É por esse motivo que Carneiro afirma haver “quem perceba o racismo e as práticas discriminatórias como fruto da ignorância, já que a inversão epistemológica que ele opera (o falseamento do Outro) não é nada mais do que a perversão”. O epistemicídio é fruto desse contrato racial que prega uma epistemologia inversa, uma vez que “o contrato requer que a autoridade epistêmica sancione uma série de mitos e representações falsas a respeito dos não brancos e de suas capacidades políticas, morais e cognitivas” (Carneiro, 2023, p. 93-94).

Assume-se dessa maneira a postura social, estrutural, cultural e institucional que extermina o conhecimento do dominado, promovendo a hegemonia cultural da modernidade, sendo ela quem possui nesse jogo legitimidade epistemológica para demarcar aquilo que é ciência, filosofia, cultura, e, por conseguinte, apontando para tudo que foge dessa lógica como sendo primitivo, subdesenvolvido, e, portanto, hierarquicamente inferior. Aprisiona-se o horizonte de possibilidades do conhecimento em uma pequena caixa que possui o poder de destruir os corpos, mentes e espíritos que não cabem dentro dela.

Localizar o uso desse aparato em nações como o Brasil nos permite rescindir o paradigma teórico moderno que até aqui se privou de olhar para a prática, para o desenvolvimento das relações sociais tal como realmente foram, o misto de violência,

exercício de poder e homogeneização do conhecimento, determinantes para a construção de tudo aquilo de que temos conhecimento.

Compreender a formulação e o exercício do epistemicídio implica refletir sobre a prática que a colonização determinou sobre os sujeitos negros e, para isso, Carneiro (2023) se debruça sobre a realidade histórica brasileira, traçando um paralelo claro entre as exclusões presentes no sistema social/educacional e o racismo, pedra angular de toda a vivência que se desenrola nesse solo.

A escola nesse cenário tem o papel central por reproduzir a percepção de sociedade determinada pelo poder econômico, intelectual e político do país que hierarquizam as camadas sociais e “nessa concepção, raça e cultura são categorias estruturais que determinam hierarquias que só podem ser plenamente legitimadas se puderem – por meio da repetição sistemática e internalização de certos paradigmas (dos quais as teorias racistas são decorrentes)”, formar e naturalizar a consciência de supremacia (Carneiro, 2023, p. 99).

Para esse entendimento, fazer uma sociedade prosperar do ponto de vista civilizatório implica em condicionar o saber a raça branca, já que “o dispositivo de racialidade, assim, demarca e distribui de forma maniqueísta o bem e o mal entre as raças. Tal concepção buscará abarcar toda a experiência negra africana ou da diáspora”, relativizando experiências diaspóricas especialmente aquelas que contrastam com os “princípios irremovíveis que asseguram a incapacidade crônica de africanos e seus descendentes para a civilização, a sua menoridade e conseqüente necessidade de tutela”, artificios despendidos para promover o controle branco e a total exclusão negra (Carneiro, 2023, p. 101).

O período após a abolição da escravidão no Brasil constitui um padrão de desigualdades entre sujeitos negros e brancos utilizando o epistemicídio como principal estratégia, visando assegurar que o mapa da educação, desagregada por cor, demonstra duas paralelas sem projeção que se aproximam com o tempo, implicando em uma cisão firme que visou negar qualquer mínima garantia de oportunidade de ocupação do espaço público para pessoas negras, mas além disso, criou toda a rede de impedimento possível para que os sujeitos negros acessassem a ontologia do seu povo (Carneiro, 2023, p. 104).

A arquitetura do dispositivo de racialidade, então, assegura privilégios promovendo o controle do acesso a educação, de modo que se consiga também exercer o poder de acordo com os interesses daqueles que dominam. Assim, houve uma definição tanto explícita quanto implícita de que quem dispõe do ônus social que decorre da ideia da inferioridade cultural dos povos africanos e seus descendentes e da metodologia de primitivização a que foram

sobrepujados são as pessoas negras, estigmatizadas ao subdesenvolvimento (Carneiro, 2023, p. 107).

Se a educação possui esse parâmetro tão primordial para a equivalência racial e para a mobilidade social, por óbvio o sistema criou uma contínua distribuição de oportunidades educacionais apenas para aqueles que interessavam ao sistema, materializando o branqueamento do poder e da renda e a despolitizando a temática racial, dificultando que essa evoluísse para uma discussão aberta, o que também foi uma tática bastante sagaz para a perpetuação da exclusão, pois aquilo que não se torna evidente do ponto de vista político, permanecerá intocado (Carneiro, 2023, p. 108).

Assim, o epistemicídio se desdobra por meio das inúmeras ações que se associam promovendo a impossibilidade de ingresso e permanência nas escolas e universidades de pessoas não brancas, utilizando a falácia da incapacidade, fruto da histórica animalização racista dessas pessoas, como desculpa para promover exclusão racial e controle.

No Brasil esse fenômeno se associa especialmente ao da queda de qualidade do ensino público que ocorre no mesmo período em que a classe média branca passa a se diferenciar através do pagamento de uma educação privada, aqui compreendida como de maior qualidade, tornando-se um marco do processo de diferenciação dessa classe em relação às classes populares nomeadamente negras (Carneiro, 2023, p. 109).

Para que esses mecanismos de dominação racial se desdobrem no Brasil, a ferramenta do mito da democracia racial funciona como aparato estratégico, pois o silenciamento sobre o racismo como uma questão estrutural na educação funciona como ferramenta fundamental para a perpetuação dos privilégios brancos, utilizando a falácia da meritocracia como discurso de igualdade de condições e oportunidades.

Os fatos históricos coloniais que envolvem a estruturação do Estado brasileiro de forma diferente do que pretende demonstrar o referido mito. As instituições nascem à luz de uma organização social alicerçada em privilégios e preconceitos, com dominação exclusivamente branca. Embora essa seja a realidade substancial da existência brasileira, a máscara pensada para disfarçar os benefícios dos dominantes e a execução do poder, toma corpo e se difunde no imaginário social. Fingir a existência de uma isonomia entre brancos e negros no Brasil é a principal forma de alimentar o pacto racista, cuja naturalização serve aos interesses dos privilegiados.

A branquitude torna-se, dessa forma, o escudo protetor dos privilégios e a arma perpetradora da violência desumanizante que vê no colonialismo o seu berço de nascimento,

quando cria as diferenciações de raça determinantes para a padronização da dominação e da exploração, por meio da “colonialidade do poder¹⁹” (Quijano, 2005, p.118).

A auto concessão de privilégios para o sujeito branco, configura-se, assim, como base de sustentação para o racismo, quando utiliza a “manutenção da vantagem estrutural da identidade racial branca” (Jesus, 2017, p. 81), para a execução de uma hierarquização social, pensada para responder ao desejo da elite que não tolera abdicar do poder usurpado para si, a partir da exploração de corpos negros.

É na experimentação desse contexto que Gonzalez (1988) cunha o conceito América Ladina²⁰, afirmando a denegação do racismo brasileiro como ação a “se voltar justamente contra aqueles que são testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não fazer (‘democracia racial’ brasileira)” (Gonzalez, 1988, p. 69). Essa lógica de alijamento se traduz na forma como se diminui a importância de todas as contribuições negras à formação da identidade brasileira.

Ao se negar o racismo estrutural, se nega não apenas a sustentação histórica da construção fundacional brasileira, como também a estratificação social fortemente desenhada desde o período da colônia e reabastecida em todos os outros períodos políticos do Brasil, pois essa característica de categorização social, marcada pelo exercício de vantagens dos homens e em proporção diferente, também das mulheres brancas, jamais deixou de existir e de ganhar força. Nesse sentido, ao tratar sobre a negação do racismo, Gonzalez (1984, p. 226) descreve:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com suas feições tão finas... Nem parece preto.

Assumir a existência de uma sociedade brasileira pacificadora, garantindo ao corpo negro igualdade, é adotar toda lógica mitológica caracterizadora da “neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 224) que não admite em voz alta a ideologia do

¹⁹ Quijano (2005, p.119) entende que o sistema capitalista de poder na modernidade fornece uma percepção histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração constitutiva da estrutura hierárquica de poder nas sociedades colonizadas.

²⁰ Gonzalez (1988) entende que o Brasil, apesar de se encontrar na América Latina, usa um discurso de formação histórico-cultural eurocentrado, porém, tal discurso não representa a formação do país que é na realidade uma América Africana, com o racismo como um sintoma de denegação da sua fundação. Pelo fato de o Brasil negar a sua latinidade, Gonzalez (1988, p. 69) sugere a troca “do *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina*”.

branqueamento. É através dessa negação dos privilégios materiais, sociais, individuais e coletivos que o mito da democracia racial vigora, alimentando a normatização do racismo e do sexismo, sobrepostos e interconectados às demais categorias de diferenciação que cortam as vias formacionais que atingem os sujeitos negros.

Por essa mesma lógica, Lugones (2014, p.936), ao estudar o cenário latino-americano, acrescenta a “colonialidade de gênero” vivida nas américas, como conceito primordial para se entender o nascimento e desenvolvimento dessas sociedades colonizadas. Recorre, então, a uma construção relacional, racializada, baseada em uma perspectiva desumanizante aos ditos colonizados, pois se universalizou o colonizador através de perspectivas eurocêntricas e dicotômicas. As categorias de opressões combinadas permitem à raça, gênero e classe formar uma plataforma de dominação, construída para não oportunizar a legitimação das epistemologias dos sujeitos encontrados no centro das opressões cruzadas. É preciso, na concepção formada pela pensadora, descolonizar o gênero, mas antes, conhecer profundamente a complexidade da colonialidade que o forma.

Da mesma forma, buscando penetrar a realidade de exclusão das mulheres negras na sociedade brasileira, Gonzalez (1984, p. 225) perpassa pela reprodução de estereótipos propagados ostensivamente, os quais elenca em três figuras representativas de uma mesma imagem: a mulata²¹, a doméstica²² e a mãe preta²³. Isso acontece porque os estereótipos são também fonte de marginalização das mulheres negras no espaço educacional e público, influenciando nas diferentes práticas de representação social e política. Porém, a filósofa o faz com a finalidade de realocá-las, usufruindo de um viés de resistência para sair do plano estigmatizado, a fim de mostrar via de combate ao poder instituído e assumir lugar de destaque na influência cultural brasileira. Assim, toma-se a ressignificação dessas figuras como meio para resistir a objetificação imposta e ao epistemicídio.

²¹ No que diz respeito à doméstica, Gonzalez (1984, p. 225) chama a atenção para a permanência das atribuições vinculadas ao período escravista e ao exercício de funções vinculadas à casa grande, incluindo a exposição à violência sexual. A doméstica representaria a mucama permitida, e, em função disso, reside no cotidiano que enxerga as mulheres negras, como empregadas domésticas, independentemente da classe social e profissão.

²² A mulata acolhe dois significados, o tradicional, resultante da mestiçagem; e outro, atualizado pela exploração econômica, o qual é representada mercadoria ou produto de exportação. A percepção da mulata como invenção do português, nos remete à instituição da raça negra como objeto pelo colonizador. Nesse caso, a "mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele". Portanto, a invenção da mulata objetifica os negros, de modo geral, e a mulher negra, de modo particular (Cardoso, 2014, p. 55).

²³ A mãe preta representa o esperado da mulher negra pela sociedade branca e classe média: resignação, passividade diante das situações de violência e opressão. A figura simpática, amorosa e inofensiva da mãe preta realiza a aceitação sem resistência do poder instituído, da escravidão, dissimulando, inclusive, os horrores do período escravista para as mulheres negras escravizadas e/ou libertas. A função desse estereótipo reside em negar o agenciamento das mulheres negras, ou seja, a sua existência histórica (Cardoso, 2014, p. 56).

À vista disso, a ideologia do branqueamento funciona como elemento para a manutenção do mito da superioridade branca e a sua consequente universalização de valores e identidade, diminuindo assim, através de todos os mecanismos institucionais e sociais possíveis, o saber e a ontologia negra.

Na lógica descrita, a meritocracia se desenha como meio de aquecer a negação de reconhecimento do racismo fundacional, já que “por esse pensamento, o racismo deixa de operar de modo estruturante e institucionalizado, passando a ser confundido com discriminação pontual e não como algo sistemático” (Miranda, 2017, p. 60), levando os sujeitos brancos a acreditar que se não ofendem de forma direta, violenta e verbal um corpo negro, não pactuam com nenhuma prática excludente, opressiva, violenta, desrespeitosa.

Assim, “mesmo quando o negro alcança o domínio dos paradigmas da razão ocidental, ele está sujeito ao epistemicídio pela afirmação da incapacidade cognitiva inata dos negros, pela ausência de alternativa a esse campo epistemológico hegemônico”, pela destruição de todas as suas formas de conhecimento, mas mais do que isso, pelo total afastamento educacional que o sistema promove nas mais diversas vias, inclusive quando promove um modelo de autodeterminação para as pessoas negras que visa afastá-las da percepção sobre o dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023, p. 113).

É por esse motivo que Carneiro (2023, p. 113) afirma que existe um paradoxo que paira sobre a aproximação dessas pessoas do meio acadêmico, pois os sujeitos negros apesar de serem capazes de alcançar excelência em qualquer área de conhecimento, tendem a se distanciar da vida intelectual e acadêmica por ser permeada por um processo cumulativo de dúvidas a respeito da própria capacidade intelectual, o que, como “aponta bell hooks, manifesta uma atitude anti-intelectual como tática para evitar a realização da profecia autorrealizadora que termina por confirmá-la. Bell hooks assinala nesse contexto a função estratégica que o trabalho intelectual desempenha” ao promover uma ruptura com toda rede de exclusão das pessoas negras do espaço educacional (Carneiro, 2023, p. 113).

À vista disso, o afastamento da vida intelectual e educacional espelha a assimilação “da ideia de estar fora de lugar: é como assumir a atitude da raposa diante das uvas que estão fora do seu alcance e, com desdém declarar: ‘elas estão verdes’, justamente para aplacar o sentimento de inadequação, de não pertencimento” (Carneiro, 2023, p. 114).

Todas essas ferramentas de exclusão são fruto do cenário colonialista, racista e epistemicida que consolidam o espaço público, social, educacional, político e interrelacional presentes na sociedade brasileira, ocasionando o fenômeno da perpetuação dos parâmetros estruturais da sociedade nas bases daquilo que a modernidade criou como regra. Esse cenário

impõe aos sujeitos negros uma negação de sua ontologia, de sua cultura, de sua existência, sempre que esses sujeitos buscam a afirmação de si a partir de parâmetros de conhecimento que se distanciam daqueles impostos a eles, tratando-os como outros, subalternos.

É nesse contexto que resistir implica não se submeter a uma formação do *self* que contextualize o eu universal e concreto sem a disputa da percepção racial. A possibilidade para autodeterminação dos sujeitos negros não é dada, é tomada quando essas pessoas conseguem ter contato com a cultura e autoafirmação da existência dos saberes ancestrais que advém do conhecimento daqueles que de forma teimosa persistiram na manutenção da sua racialidade negra em todas as camadas, ainda que tenham sempre sido empurrados pelo epistemicídio ao embranquecimento.

Para lidar com essa situação é necessário combater o afastamento do sujeito negro do espaço político e educacional e para isso faz-se necessário utilizar ferramentas para além do plano reflexivo filosófico, mas contingentes da esfera prática. Combater o epistemicídio à exemplo, requer ocupar as escolas e universidades com saber negro, com estudantes e professores negros. Assim, a política de cotas em nações como a brasileira, possui importância primordial para a reflexão filosófica proposta nesse estudo.

4.1.1 Cotas raciais para educação e a possibilidade de combate ao epistemicídio

Raça foi um conceito criado para instituir e justificar a escravidão, a dominação, a subalternização e a exploração de um grupo racial sobre o outro, como já explicitado nas seções anteriores, recebendo, para tanto, da filosofia moderna, um aporte importante que baseou as contínuas teorias sociais, filosóficas e científicas que sustentaram a superioridade do grupo racial branco sobre o grupo racial negro.

A consequência de tal estruturação foi o afastamento forçado das pessoas negras do espaço decisório, interrelacional e político. Para tanto, o mecanismo mais efetivo utilizado foi justamente o impedimento de acesso a educação, mas não apenas, somado a interdição que as pessoas negras sofreram de estar nesses espaços, também está o embargo ao conhecimento negro, a extinção da sua sabedoria, o aniquilamento de tudo aquilo que o forma.

Esse processo epistemicida que negou a realidade social da raça, como fator de afastamento das pessoas negras, empurrando-as a exclusão e perpetuando os privilégios das pessoas brancas e da ideologia que os produziu, precisa ser levado em consideração quando discutimos filosoficamente a formação do *self*, isso porque, para que sejamos capazes de pensar sobre essa constituição humana, precisamos entender o contexto histórico que se aplica

sobre ela, uma vez que integrar e interagir com o ambiente social, colabora firmemente para o processo de formação da nossa percepção no mundo e da nossa capacidade de autodeterminação.

É por esse motivo que Carneiro (2020) defende a política de cotas raciais para entrada em ambientes escolares, como o universitário, em países como o Brasil. Primeiro porque entende que não há como se pensar filosoficamente de maneira distante da realidade social que se apresenta, pois como demarca Frateschi existe uma intensa afinidade entre a filosofia política pensada por Carneiro e a sua existência política, portanto, “seria um erro de interpretação operar pela tradicional separação entre teoria e prática que atrapalha o trabalho do intérprete de filosofia no Brasil” (Frateschi, 2023, p. 9).

O cânone tradicional filosófico conecta a rigidez reflexiva e analítica “à camisa de força de um método que separa o tempo lógico do tempo histórico e cria a ficção de que a obra é alheia aos fatores que lhe impulsionam e dão vida – como se o contexto histórico, político e a própria biografia da autora” não fossem construtivos e essenciais as lentes interpretativas que dão à ela a capacidade de viver, sentir e enxergar o mundo, afastando o hermeneuta da impossível abstração sobre aquilo que aprecia (Frateschi, 2023, p. 9).

Em oposição a essa construção, Carneiro (2023) busca a conexão entre a filosofia e a realidade prática, moldando uma “arquitetônica conceitual situada” fruto do assujeitamento racial a que foi individualmente submetida ao longo da vida, seja como sujeito político moldado pela resistência a esse violento modelo de subjetivação, seja pela sua análise social universal, razão pela qual não se furta de utilizar exemplos práticos de vivência social para ilustrar as suas reflexões filosóficas (Frateschi, 2023, p. 9).

É precisamente por esse motivo que se faz necessário trazer a discussão da política de cotas para um trabalho que aborda a construção do *self* a partir também do aspecto racial, uma vez que pautar o reingresso dos sujeitos negros ao espaço educacional, é também resgatar o seu aspecto de exercício político e de reencontro com a sua narratividade, já que “a Universidade foi e é eurocêntrica. Foi criada para ser um espaço de produção e reprodução de uma elite acadêmica, à moda europeia e norte americana. Não tem interesse e não oferta conhecimento de povos fora desse espectro” e, portanto, não colabora para subjetivar os seres humanos em outro aspecto que não seja o domínio racial branco e masculino (Santos, 2020, p. 440).

Assim, é importante ressaltar que o sistema contém o acesso dos sujeitos negros à Universidade como ferramenta para impedir a ampliação do conhecimento, já que a Universidade é o meio central de mobilidade social e implementação de ocupação do espaço

público, onde as regras de coexistência são traçadas, sempre visando reservar as oportunidades sociais mais privilegiadas as pessoas brancas, utilizando para tanto todo o aparato que o racismo e a supremacia racial imposta oferecem.

Assim, ensinar a pensar negro, a partir de referências diaspóricas, das experiências históricas, dos saberes sepultados, assujeitados e discriminados contribui para o combate a centralização que o epistemicídio provoca ao utilizar uma via única de saber epistemológico e de construção ontológica. Para tanto, é necessária a aplicação de uma metodologia para tomada de espaço e não resta dúvida de que a aplicação da política pública de cotas para ingresso nesses espaços educacionais tem e teve ao longo dos últimos anos no Brasil o condão de diminuir o distanciamento imposto aos sujeitos negros.

É, por exemplo, a partir desse ingresso e das ações realizadas pelos movimentos negros, que o processo de desmistificação da democracia racial brasileira, nos moldes apresentados por Lélia Gonzales, como já tratado no tópico anterior, teve início no meio acadêmico e difusão no meio social, assim como, a discussão a respeito das desigualdades estruturais e do quão forte é o apagamento dos teóricos, pensadores, filósofos que há décadas, quiçá século, refletem sobre o assunto.

Além disso, as propostas dessas ações afirmativas que visam corrigir um legado histórico racista, também mobilizaram a hegemonia branca, uma vez que “teve que assumir seu racismo, sair em defesa de seus privilégios. A luta pelas cotas provoca paradoxos: tirou os brancos da sua zona de conforto, o racismo se manifestou com toda a sua virulência. O poder da branquitude se revelou quando ameaçado” o que implicou em finalmente se conseguir assumir o legado racista e excludente que firma o conhecimento no país (Santos, 2020, p. 443).

Ainda que o processo de ingresso por cotas esteja em constante debate na esfera pública, justamente porque o privilégio branco não aceita abrir mão de nenhuma porcentagem das suas vantagens sociais e econômicas, o que já foi conquistado até aqui permitiu aos sujeitos negros reivindicar o pertencimento a sua comunidade de destino, enquanto “produtores e herdeiros de um patrimônio cultural construído nos embates da diáspora negra com a supremacia branca em toda parte”, desenhando sempre vias de resistência ao apagamento da ontologia negra (Santos, 2020, p. 444).

A conquista de um pensar negro, ou seja, de uma perspectiva afrocentrada para desvelamento e enfrentamento dos desafios a concretização da cidadania aos sujeitos negros brasileiros só é possível quando o deslocamento dessas pessoas por todas as camadas sociais, por todo o espaço público e representativo for possível e como já restou claro, isso não

acontecerá por inércia. É necessário forte movimento de enfrentamento a manutenção do *status quo*, em todos os âmbitos da sociedade brasileira, mas enfaticamente, naquele que cria a porta de entrada para os demais setores, ou seja, o educacional e formativo.

É por esse motivo que Carneiro (2023) questiona o dispositivo de racialidade construído nas sociedades coloniais, especificamente a brasileira, utilizando a filosofia dos dispositivos de Michel Foucault, e a tecnologia do biopoder para pensar os processos de disciplinarização ou eliminação dos corpos negros, uma vez que todo aparato educacional é utilizado para manter esse distanciamento do conhecimento, potência e vivência diaspóricas, daquilo que a sociedade brasileira se esforçou para perpetuar como conhecimento e como sujeitos de direitos.

Adveio dessa necessidade e urgência em construir novos imaginários para os sujeitos negros, a reiterada reivindicação para superar os mecanismos de insegurança da produção acadêmica das pessoas negras, e nesse ponto, em especial das mulheres negras, que lidam com uma demora ainda maior e mais profunda para o atendimento das devidas reparações históricas que são necessárias, tendo em vista todo o aparato de violência que a opressão patriarcal e colonial depositou em suas existências e que formularam organismos de impedimento para a produção acadêmica das mulheres negras.

As cotas raciais promovem uma certa democratização de acesso para pessoas negras ao nível universitário e tornam esses espaços “um espetáculo inédito de diversidade racial e étnica apesar dos desafios para o acesso, permanência e sucesso dos cotistas, bem como desafio da diversificação da presença negra” as cotas raciais são uma política pública exitosa e necessária para o combate ao epistemicídio e a promoção do resgate das epistemologias e ontologia negra (Santos, 2020, p. 444).

4.2 FORMAÇÃO RACIAL COMO FERRAMENTA PARA UMA FILOSOFIA PRÁTICA PENSADA PARA O BRASIL

O processo de assujeitamento produzido pelo dispositivo de racialidade em sociedades como a brasileira, opera no sentido de postergar ou anular a emergência do negro como sujeito político e desqualificar a sua prática. Esse fato é fundamental para que se aloque o sujeito negro como o não ser, e, portanto, aquele que fundamenta o ser, branco.

Para romper com essa lógica de dominação imposta, é necessário primeiro reconhecê-la, o que implica entender que raça tem sido constitutiva do *self* das pessoas negras. Ao nos afastarmos do mito da democracia racial, encontramos o histórico de apagamento e violência

que a colonização legou a formação humana negra, roubando dessas pessoas a constituição desses saberes, na tentativa de fazê-los desaparecer para que assim, fosse possível subjugar-los não apenas corporalmente, mas em toda complexidade daquilo que nos forma enquanto humanos e que nos insere como corpo e experiência no meio social.

O *self*, como nos ensina Benhabib (2021, p. 27), é maior do que um sujeito abstrato e descorporificado que age consigo e com os outros a partir de uma razão substitucionalista. O *self* é um indivíduo, porque é um ser sociável que interage a partir da linguagem e cognição, mas para além disso, constitui sua identidade por meio da possibilidade de autoidentificação e narratividade que produzem a identidade pessoal através da inserção social.

Em sociedades como a brasileira, a constituição de um *self* negro que não imponha a esses sujeitos máscaras brancas, como ensinou Fanon (2020), só é possível quando se confronta a racialidade enquanto dispositivo. Há afastamento a emergência do negro enquanto sujeito, utilizando-se para tanto, “a internalização da tutela pelo branco como tática ou cautela, como comprometimento involuntário da autonomia, ou expressão de cooptação”. Isso acarreta dificuldade para que esses sujeitos se encontrem enquanto sujeitos coletivos, universais, justamente por serem moldados enquanto o outro, por meio de uma conotação negativa de si (Carneiro, 2023, p. 342).

Corroborando com essa interpretação o ensinamento de Ferreira da Silva (2022, p. 325), quando discorre sobre o *homo modernus* e o quanto ele se afasta dos significantes de racialidade:

A versão da autoconsciência que surgiu na representação moderna novecentista, o *homo modernus* – isto é, a consciência *global/histórica* –, a figura produzida através da mobilização dos significantes científicos e históricos nos relatos modernos ontológicos (...) demonstra por que a opção pela historicidade *benévola* e a desconsideração do racial como ferramenta científica ‘falsa’ (*malévola*) para realizar as promessas da universalidade são premissas bastante limitadas para projetos de emancipação global.

Isso porque “o arsenal da racialidade assegura o lugar da mente e configuração social da Europa pós-iluminista na transparência, ao passo que escreve ‘os outros da Europa’ numa dimensão não abarcada pela transcendentalidade” o que implica em um tratamento desses outros como subalternos, sem, no entanto, provocar a “crise ética esperada pelas pessoas que argumentam que a subjugação racial contradiz princípios éticos modernos” (Ferreira da Silva, 2022, p. 326).

É necessário enxergar que os processos históricos e sociais produzem corpos violados e transformam vida em objetos, utilizando para essa façanha elementos constitutivos do pensamento e incorporados à nossa percepção de sujeitos humanos. Existe então uma

necessidade de se delinear uma ontologia social capaz de contestar com maior eficácia as epistemologias impostas e as suas representações, especialmente quando estamos falando de sociedades como a brasileira.

Nesse sentido, “o texto nacional captura um *homo modernus* inteiramente moldado, um espécime do *homo historicus* que existe como outro espécime do *homo scientificus* diante dos *Eus afetáveis* instituído pelo racial” que no contexto dos agentes político simbólicos da configuração contemporânea exigem reconhecimento da sua racialidade (Ferreira da Silva, 2022, p. 327).

Para que as condições de possibilidade de um reconhecimento negro sobre si sejam diferentes da imposta pela estigmatização moderna branca, é necessário que as pessoas negras tenham acesso a uma educação emancipatória que desconstrua as imagens estereotipadas impostas e para tanto é necessário avanço teórico e experiência prática, como pontua Carneiro (2023, p. 343):

Num contexto social em que os negros são permanentemente postos em dúvida com sujeitos cognoscentes, Fátima Oliveira apresenta-se com produtora de conhecimento em áreas científicas das quais os negros se encontram tradicionalmente alijados e o faz com a convicção e a certeza de que está tanto ensinando os produtores do saber do campo da genética e da bioética, como oferecendo à opinião pública e aos movimentos sociais (notadamente os de mulheres e negros) as ferramentas para o monitoramento e a defesa em relação às possíveis articulações entre as produções científicas nesses campos e a tecnologia do biopoder, particularmente no que diz respeito ao seu potencial eugenista. É o sujeito político e de conhecimento aportando às ciências as dimensões por ela desconhecidas ou relegadas. Portanto, ela se confronta com o biopoder num de seus nascedouros.

Essas contestações sobre o poder instituído na produção do conhecimento demandam resistência e perpassam pela apropriação da produção de saberes. As disputas são corroboradas por uma ética a serviço do respeito à dignidade humana. Nela, “o desalojamento dos cientistas de suas ‘redomas de vidro’, para dialogar e negociar com a sociedade parâmetros éticos para pesquisas com seres humanos, são elementos estratégicos” (Carneiro, 2023, p. 345).

Do mesmo modo, deve a filosofia desalojar-se do parâmetro único utilizado até aqui, justamente aquele que fundamenta a subjetivação humana em paradigmas outros que não perpassam pela raça. Gênero entra nessa questão como um paradigma também fundamental da formação do *self*, posto que permeada pela lógica da opressão e da exclusão, porém em historicidade e consequências distintas das da raça.

A filosofia assim deve possuir um viés também transformador, razão pela qual precisa transcender a mera reflexão e tornar-se aplicada, a partir da interpretação do mundo que se apresenta diante dos nossos olhos, é por esse motivo que Carneiro (2023) traça uma dimensão propositiva através da análise dos depoimentos de Edson Cardoso, Sonia Maria Pereira do Nascimento e Fátima Oliveira, quando discute as consequências do dispositivo de racialidade.

É também por essa mesma razão que Carneiro (2023, p. 361) sustenta que “o olhar do Eu hegemônico institui o Não ser. Um olhar educador, que carrega e explicita a verdade sobre o Outro, o nada que o constitui. E que nossa resistência permanentemente desmente”, mostrando a constante necessidade de se firmar um novo paradigma de observação, reflexão e interpretação, que leva em consideração o *self* das pessoas negras.

Há necessidade de viabilizar a ontologia do povo negro, fazendo-a compor a universalidade, para que assim, contraponha os saberes dominantes e permita a real pluralização da categoria sujeito de direitos, ser humano, humanidade, com a qual trabalha-se filosoficamente.

É por esse motivo que a arquitetura conceitual de Carneiro (2023) nasce da necessidade de demonstrar o quanto a experiência da opressão moldada sob aparatos racistas e colonialistas, desempenha dois papéis no Brasil. O primeiro é a elaboração de um retrato profundo da realidade brasileira que é fruto das opressões estruturais de raça, gênero e classe. O segundo é o fornecimento de “um quadro normativo que a um só tempo orienta tanto a crítica quanto a ação transformadora do presente, ou seja, que serve de baliza para a luta política com vistas à *emancipação para todos*”, isso porque não é, para a filósofa, possível a continuidade de um pensamento filosófico que ignore toda essa prática racista que muitas vezes fez uso da própria filosofia como arma para a sua justificação e perpetuação (Frateschi, 2023, p. 6).

Em solo brasileiro, o contrato social é antes perpassado por um contrato racial, moldado pelo dispositivo de racialidade. Isso significa que é impossível pensar a filosofia política, do ponto de vista de Carneiro (2023), apartada da prática.

Portanto, não há mais espaço para os não ditos e não percebidos filosóficos que se apoiam no epistemicídio, possibilitando a negação da autodeterminação negra que reivindica a possibilidade de epistemologias racializadas como acréscimo ao saber filosófico e para a universalização, a qual permite um processo de universalidade concreto, quando traz sujeitos pluralizados para composição pretendida, respeitando as especificidades da constituição de cada um.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho pudemos analisar a concepção de *self* que baseia a teoria do universalismo interativo de Seyla Benhabib demonstrando que para interpretar de maneira aprofundada o processo de subjetivação humana e a teoria do universalismo em sociedades advindas do processo colonial, como a brasileira, é necessário, para além da ênfase em gênero, como novo paradigma de centralização humana, que também trabalhe-se com outro dispositivo igualmente constitutivo do *self*, o dispositivo de racialidade, apresentado por Sueli Carneiro.

É no contexto da dinâmica da liberdade para alguns e dominação para outros que se fazem as diferenciações humanas, as quais respaldaram a filosofia moderna para a criação de conceitos como sujeito, universalidade, ser e outro, moldados pela diferença que tanto gênero quanto raça determinam e que implicam em uma leitura da humanidade a partir apenas do sujeito branco masculino.

Assim, na tradição da filosofia ocidental, a mente, codificada como branca e masculina, é privilegiada sobre o corpo, codificado como feminino ou uma significação da negritude, criando uma falsa prática desencarnada e abstrata, fruto de inúmeros trabalhos filosóficos que simplesmente ignoraram as mulheres e as pessoas negras lidas como sub-humanas, subalternas, desimportantes.

Nesse ponto, há a perpetuação do problema quando mesmo filósofas críticas como Seyla Benhabib elaboram uma percepção desconstrutiva sobre como a subjetivação opera sobre os *selves*, sem, no entanto, levar em consideração a questão racial em todas as suas implicações de silenciamento e apagamento.

Benhabib desenvolve o pensamento de que enquanto seres humanos, somos equanimemente merecedores de respeito e dignidade, ressaltando que somos diferentes uns dos outros por causa de nossas concretas histórias psicológicas, habilidades, características de gênero e que isso precisa ser preservado, pois é a nossa concretude contextual que nos situa e nos permite, em um *contium* com a nossa universalidade, adentrar a categoria humana. Para a filósofa, ética e política são sobre negociar essa identidade em diferença através das divisas que nos sustentam em nossas particularidades e é isso que assegura uma universalização não excludente.

Benhabib elabora um modelo de correção para o universalismo substitucionalista, preocupada em assegurar uma relação continuada entre o outro generalizado e o outro concreto, pois para ela, o excesso de racionalismo, ou mesmo o substitucionalismo, da

tradição universalista, que passa por Hobbes, Kant, Habermas e Rawls é excludente e não integra mulheres em seu cerne reflexivo.

Ressaltamos que no nosso entendimento Benhabib está correta em sua análise, assim como é perspicaz a sua criação da ferramenta de dupla perspectiva do *self* que a faz dialogar com o generalizado e o concreto, pois tudo que se relaciona com a formação do sujeito moral e do sujeito político, passa pelos procedimentos de formação do juízo, dos processos decisórios, moldando um aprendizado que se comunica em ambos os sentidos, tanto o geral/universal, quanto o contextual/concreto.

O sistema sexo/gênero é a grade através da qual o *self* desenvolve uma identidade corporificada, uma maneira de ser o corpo e de se viver o corpo e ao aproximar a formação do *self* ao sistema sexo/gênero, a filósofa atrelou a experiência do próprio corpo a esse sistema, o que é uma inovação, pois tira do lugar de abstração um sujeito que é vivo, presente, situado, diferente daquele pensado pela tradição universalista da qual a autora se distancia e que construiu todo o projeto universal em cima de um mito, uma ficção, que é a de um *self* descorporificado, de um *self* degenerificado.

No entanto, esse corpo aqui circunscrito através do gênero, tendo a sua exclusão política e pública desenhada quando esse gênero é feminino, apesar de ser considerado um outro para o sistema moderno, quando condicionado apenas pelo gênero sofre uma forma de subjetivação e controle, no entanto, quando determinado por gênero e raça sofre outra completamente diferente, o que eleva o parâmetro de exclusão desse outro ao patamar do “não ser” que não foi observado pela filósofa.

Para Benhabib há ainda uma preocupação com o silenciamento que a neutralidade do cânone filosófico provoca, pois é usada como ferramenta para forçar a restrição do diálogo entre grupos sociais diferentes, o que proporciona o afastamento de grupos minoritários do espaço público, representativo e educacional, espaço esse que foi firmado em parâmetros liberais, que justificam a cultura política de diálogo público, baseada em certos tipos de restrições conversacionais e essa restrição torna clara a conexão que existe entre poder, espaço público, legitimidade e discurso público, conseqüentemente também sobre autodeterminação, autopercepção e leitura interrelacional social.

Desse modo, chamar atenção para a neutralidade com a qual a sociedade moderna opera é importante, posto que é em cima dessa visão que se constrói o ser central e os outros, também a compreensão ontológica dos seres humanos e as epistemologias aceitas para figurar como norte do conhecimento. Essa neutralidade possui papel central para as relações políticas em formato excludente, posto que o justo em sociedades modernas, diz-se, dever ser neutro

em relação aos pressupostos fundamentais sobre a boa vida. No entanto, os pressupostos de boa vida são mutáveis e em muitos momentos são os propulsores das lutas sociais que cobram a reanálise daquilo que é ou não bom, justo, moral, legal, público e privado, desafiando os históricos acordos de poder firmados em Estados modernos que vinculam todos esses conceitos e pressupostos apenas a existência de um único sujeito, que não é mulher e, também, não é negro.

É por esse motivo que há necessidade de rever as regras regentes do campo público, pois a participação nos discursos morais e políticos não vincula determinados sujeitos. É central no pensamento descrito a importância da luta pela inclusão de pautas na agenda pública, passíveis de contemplar os grupos pluralizados de indivíduos que compõem as sociedades ocidentais, em razão de se entender a reivindicação por tal participação como reconhecimento de uma luta por justiça e liberdade.

Ao repensar o universalismo através do apagamento de gênero, demonstrando as falhas das teorias universalistas que não levam em consideração as críticas endereçadas pelos movimentos de comunitaristas, feministas e pós-modernistas, as quais questionam a elaboração de uma razão legisladora que parte de um ponto de vista ideal de fala, bem como o questionamento a respeito do ideal abstrato e desencarnado do ego masculino e, por fim, a inabilidade da razão legisladora universalista em trabalhar com a existência da pluralidade de contextos e o quanto essas individuações são determinantes para a formação do *self*, Benhabib promove uma necessária mudança no paradigma da filosofia política.

No entanto, o que o trabalho em questão também evidenciou foi que o avanço benhabibiano encontrou limitação quando não constituiu a raça na correção teórica e prática que visou, isso porque ao não o fazer, deixou de fora grupos de mulheres que são atravessadas e formadas em um parâmetro de exclusão e silenciamento historicamente violentos.

Apesar da filósofa compreender que vivemos em sociedades racistas e que a história da discriminação, dominação e disputas de poder que atingem os outros concretos são muitas vezes desenhadas por meio do ponto de vista do outro generalizado, já que, dentro da tradição da filosofia ocidental, a mente, codificada como branca e masculina, é privilegiada sobre o corpo, codificado como feminino ou racializado; deixou de refletir e discutir sobre os parâmetros de formação sobre os outros a partir dos processos históricos de colonização, escravidão e racismo que impuseram as pessoas negras uma visão de outro bastante violenta.

É na busca pelo cumprimento da proposta que a própria Benhabib impôs a si mesma, ao se desafiar a reelaborar o universalismo moral e político de suas falhas históricas, que trouxemos para essa discussão a centralidade da raça, quando a busca é por situar o *self*,

distanciando-o da perspectiva moderna que desenhou os sujeitos como aqueles que possuem raciocínio moral endereçado por uma razão legislativa, sem corpo, sem gênero e também, sem raça.

Diante dessa consideração, a sensibilidade para escutar o outro quando ele se coloca no lugar de narrar e identificar a si mesmo, suas necessidades e experiências, que o pensamento benhabibiano defende quando busca se afastar do *self* desordenado, do universalismo substitucionalista, da neutralidade do espaço público e todos os demais conceitos pensados a partir do prisma do ser desencarnado e a-histórico, ficam prejudicadas se não acompanhadas de uma crítica enfaticamente antirracista.

Ao demonstrar tal limitação, apresentamos como a filosofia pensada por Sueli Carneiro demarcou que a formação da identidade das pessoas negras em sociedades violentamente racistas, como a brasileira, atravessa uma combinação demasiadamente complexa dos marcadores gênero, raça e classe, o que despontou um déficit tanto teórico, quanto da prática política, impossibilitando a integração das diferentes expressões que constituem o *self* de mulheres negras em sociedades multirraciais e pluriculturais.

Na interpretação de Sueli Carneiro, a consciência sobre o domínio, a opressão e a exclusão do espaço público e, conseqüentemente educacional, ocorrem em primeira instância pela identificação racial, é por esse motivo que a necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra lugar histórico. A variável racial produziu gêneros subalternizados, tanto no que se refere a uma identidade feminina estigmatizada, referente as condições de ser mulher, como a subjetivação racial, referentes as condições de violência pelo grupo racialmente dominante.

É, em resposta a essas duas vias de subvalorização, que se torna adequada a afirmação de Carneiro de que o racismo rebaixa inclusive o *status* dos dois gêneros, feminino e masculino, posto que ao homem negro a violência racial também é imposta. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes. É por esse motivo que para as mulheres negras atingirem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancas significaria experimentar uma admirável flexibilidade social, inexistente na realidade fática brasileira.

Por esse motivo, e aproveitando o modelo de reflexão sobre a tradição filosófica moderna, implementado por Benhabib, em que ela se aproxima dos pontos positivos desse pensamento e se afasta daqueles que considera insuficientes para o aperfeiçoamento da crítica ao universalismo, colocando-se a favor e, ao mesmo tempo, contra o cânone filosófico, que

apontamos o problema do déficit racial em sua análise, pois a ética benhabibiana que se assenta no universalismo sensível aos contextos, o qual é precursor do *continuum* entre o outro generalizado e o outro concreto, necessita ser interconectada com a crítica racial para sanar a lacuna descrita.

Assim, a questão que o trabalho levantou é a de que o *self* precisa ser fundamentado na grade racial tanto quanto necessita fundamentar-se na grade de gênero, pois essa é uma maneira de corporificarmos corretamente os sujeitos, levando em consideração os seus contextos, sua identidade e mais do que isso, abrindo as portas para a sua habilidade de autodeterminação ôntica e ontológica.

O processo de destituição do ser das pessoas negras não pode ser deixado de fora dessa reflexão, posto que são formacionais para as condições de possibilidade que edificam a supremacia branca, constituinte do Eu hegemônico branco, historicamente central na arquitetura conceitual filosófica clássica.

As experiências de opressão, desvalorização, apagamento e interdição das pessoas negras em geral, mas especialmente das mulheres negras, serve não apenas como contraponto necessário a uma visão que generifica uma pessoa sem racializá-la, mas também como marco do desenho da violência estrutural e institucional que moldou o espaço público e o educacional para que esses seres humanos fossem constantemente levados a exclusão.

Assim, a percepção da limitação de um *self* que se constitui sem a análise de raça encontra reforço quando se compreende que a dupla acepção entre particular e universal, ôntico e ontológico é negada às pessoas negras, posto que há redução do seu ser, pelos processos racistas, ao ôntico, negando a elas as determinações da dimensão humana inscritas no aspecto ontológico. Nesse ponto, Carneiro enfatiza que é necessário inscrever os sujeitos negros nesse espaço que lhes é negado, posto que resistir aos processos de racismo não é uma escolha, mas uma necessidade para o povo negro, os fazendo reivindicar o universalismo que lhes foi negado, através da ênfase as particularidades da sua cultura, identidade e autoafirmação que igualmente lhes foram roubadas.

O que restou demonstrado pela filósofa foi que só é possível pensar sujeitos concretos racializados se nos defrontarmos com o processo de construção do indivíduo moderno burguês que ao mesmo tempo em que bradava, no período da revolução burguesa, sobre liberdade, igualdade e fraternidade, colonizava e objetificava os corpos negros, limitando a concretização desses sujeitos através da ótica do outro inferior.

Um dos fatores primordiais que sustentou a inabilitação do conhecimento desses povos foi a promoção da ideia de pobreza cultural, estampada aos sujeitos subalternizados.

Como apresentado no trabalho, diversos foram os artifícios utilizados para deslegitimar o pensamento negro, no entanto, a discriminação e privação recorrentes no processo educativo foram centrais para essa segregação individual e coletiva das pessoas negras, taxadas continuamente como intelectualmente inferiores, como corpos e mentes dissonantes do espaço educacional criado para atender a manutenção dos privilégios brancos.

A postura social, estrutural, cultural e institucional que extermina o conhecimento do dominado, promovendo a hegemonia cultural da modernidade, sendo ela quem possui nesse jogo legitimidade epistemológica para demarcar aquilo que é ciência, filosofia, cultura, e, por conseguinte, apontando para tudo que foge dessa lógica como sendo primitivo, subdesenvolvido, e, portanto, hierarquicamente inferior, aprisiona o horizonte de possibilidades do conhecimento em uma pequena vertente que destrói os corpos, mentes e espíritos dos sujeitos negros.

Esse processo epistemicida negou a realidade social da raça, como fator de afastamento das pessoas negras, empurrando-as ao silenciamento, perpetuando os privilégios das pessoas brancas e da ideologia que os produziu. Esse é um fator central da autodeterminação humana em sociedades coloniais e precisa ser levado a sério quando discutimos filosoficamente a formação do *self*, isso porque, para que sejamos capazes de pensar sobre essa constituição humana, precisamos entender o contexto histórico que se aplica sobre ela, uma vez que compor e conviver no ambiente social, colabora firmemente para o processo de formação da nossa percepção no mundo e da nossa capacidade de identidade e subjetivação.

O desvelamento e enfrentamento dos desafios a concretização da cidadania aos sujeitos negros brasileiros é possível quando o deslocamento dessas pessoas por todas as camadas sociais, por todo o espaço público e representativo também é possível. É necessário forte movimento de enfrentamento aos privilégios instituídos e isso perpassa pela reivindicação dos saberes e conhecimentos negros, assim como a ocupação do espaço educacional em toda a sua complexidade. Carneiro cultiva a crítica ao dispositivo de racialidade, justamente porque esse engloba ditos e não-ditos determinantes para a construção do conjunto múltiplo de desigualdades ao qual o ser negro é empurrado. É na implementação de muitos elementos de diferenciação e subalternização que esse conceito se desenvolve.

Para que as diferenciações de raça, que constituíram a supremacia sob o dispositivo de racialidade e o contrato racial prosperassem, o epistemicídio foi utilizado como arma social para a exclusão. E, nesse sentido, desenvolveu a tarefa de afastar os sujeitos negros de si mesmos, funcionando como construtor dos parâmetros sustentados pelo contrato racial que

determinou de forma impositiva os papéis sociais, funções e atividades do sistema produtivo, bloqueando o acesso as epistemologias negras e a percepção de que aquilo que compreendemos por ontológico e universal, diz respeito apenas a percepção branca e masculina do mundo e dos sujeitos.

Impedir a perpetuação do epistemicídio é um meio extremamente importante para se lutar contra a conservação de uma história uníssona, que resulta na leitura também única da humanidade, a qual constrói as diversas vias para a manutenção do impedimento de que pessoas negras consigam se ler e localizar para além das imposições que o racismo determina à elas.

Portanto, é necessário resistir aos processos de embranquecimento forçado e reivindicar a autodeterminação negra por meio da entrada de epistemologias negras que tem a possibilidade de desenhar tanto para os sujeitos negros, quanto para os sujeitos brancos, uma ontologia diversa, multifacetada. É nessa construção que o dispositivo de racialidade é combatido enquanto aquele que anula o sujeito negro, permitindo espaço para que a formação racial aconteça para além da limitação que a modernidade impôs, deflagrando as pessoas negras uma leitura de si descolada da de outro, de não ser. Para tanto, é necessário utilizar-se das ferramentas disponibilizadas não apenas pela filosofia teórica, mas também pela filosofia prática, atenta a realidade fática que envolve os sujeitos.

Nesses termos, o que fica evidente é que há necessidade de se pensar para além de classe e gênero quando da reflexão sobre o universalismo e os novos paradigmas que devem ser levados em conta para que haja pluralidade nessa categoria, pois os fatores históricos e sociais evidenciados denotam que o dispositivo de racialidade se estrutura por meio de um padrão de violência e dominação que forma a subjetividade humana, após todos os processos de colonização e subalternização desencadeados durante a modernidade, ocasionando um processo próprio de identificação humana que não pode mais sofrer apagamento e silenciamento, posto que a premissa de se reanalisar e reconstruir os parâmetros filosóficos perpassa pela necessidade de evolução e mudança.

6 REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BENHABIB, Seyla; CORNELL Drucila. **Feminismo como crítica da modernidade**: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987.

BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm and utopia**: a study of the foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, Seyla. Feminism and Postmodernism. IN: BENHABIB, Seyla *et. al.* **Feminist contentions**: a philosophical exchange. New York: Routledge, 1995.

BENHABIB, Seyla. Para quem fala a filosofia? Entrevista concedida a George Yancy, traduzido por Felipe Kantor. *LavraPalavra*, jun 2016. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2016/06/03/para-quem-fala-a-filosofia-entrevista-com-seyla-benhabib/>. Acesso em 28 de novembro de 2022.

BENHABIB, Seyla. **Situando o self**: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.

BENHABIB, Seyla. **Situating the Self**: gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routerledge, 1992.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Silva Aparecida (Orgs.). **Psicologia social do racismo**: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. Disponível em: <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>. Acesso em: 02 de novembro de 2019.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no brasil In: **Psicologia social do racismo. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil** / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras). Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 25-58. Disponível em: <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>. Acesso em: 02 de novembro de 2019.

CARDOSO, Lourenço. O branco não branco e o branco-branco. In: MULLER, Tania; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017, p. 175-196.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo: SP – USP, v.17, n 49, nov 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Zs869RQTMGGDj586JD7nr6k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30, nov 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CYFER, Ingrid. Razão, narrativa e corpo no modelo de self de Seyla Benhabib. **Dissonância**, Campinas, SP: Unicamp, v. 2, número especial, jun. 2018. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&ret=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiZ_9n24ub3AhUgiJUCHcsHAUMQFnoECAQQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.ifch.unicamp.br%2Findex.php%2Fteoriacritica%2Farticle%2Fdownload%2F3208%2F2718&usq=AOvVaw1dUz2t-OMD0g69oEN3arAR. Acesso em: 13 maio 2022.

DOS SANTOS, R. LEONEL. **Retorno a Kant: Ética, Estética e Filosofia Política**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, S.A, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **Homo modernus: para uma ideia global de raça**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

FRATESCHI, Y. A. SEYLA BENHABIB COM HANNAH ARENDT CONTRA A FILOSOFIA DO SUJEITO. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 33, p. e020016, 2020. DOI: 10.9771/ccrh.v33i0.35519. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35519>. Acesso em: 15 maio. 2022.

FRATESCHI, Yara. O universalismo de Sueli Carneiro. **Dissertatio**, Pelotas, RS: Universidade Federal de Pelotas, volume suplementar 12, p. 5-12, jun. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/24816>. Acesso em: 03 ago. 2023.

FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. **Ethic@**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-385, jul/dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2014v13n2p363>. Acesso em: 30, jun. 2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1988, n. 92/93, jan., jun., p. 69-82. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lesia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 04 nov. 2022.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. **Revista em Ciências Sociais Hoje**, Caxambu, MG, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20Lélia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 04 nov. 2022.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

JESUS, Camila Moreira. A persistência do privilégio da branquitude: notas sobre os desafios da construção da luta antirracista. In: MULLER, Tania; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017. p. 69-90.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, Edusf, 2016.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. Lisboa: Edições 70, 1990.

LOPES, A. C. Norma e Utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Estadual de Campinas. São Paulo. 2019.

LOPES, Ana Cláudia. Norma e utopia: a transformação ética do discurso na teoria crítica de Seyla Banhabib. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/334761>. Acesso em 15 mar. 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, 2014, vol. 22, nº 3. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 22 jan. 2023.

MACHADO, Juliana Pantoja; SIMÕES, Sandro Alex de Souza; VERBICARO, Loiane Prado. O UNIVERSALISMO INTERATIVO DE SEYLA BENHABIB COMO UMA RESPOSTA À CRISE POLÍTICA MODERNA APONTADA POR SIMONE DE GOYARD-FABRE. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, v. 18, n. 29, p. 28-48, set. 2020. ISSN 2447-6641. Disponível em: <https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/3151>. Acesso em: 16 maio 2022.

MACHADO, Juliana. Do universalismo utópico kantiano ao universalismo possível de Seyla Benhabib. IN: LIMA, Antônio Ismael da Silva; VILÃO, Carolini Dellavalle; GUIMARÃES, Sandra Suely Moreira Lurine. (Orgs.). **Filosofia e Pensamento Crítico do Norte e Nordeste**. Goiânia: Editora Phillos Academy, 2021.

MATOS, Adriana P. Diálogos entre a teoria e a prática social: Seyla Benhabib e a fundamentação normativa da crítica. **Dissonância**, Campinas, SP: Unicamp, v. 1, n. 2, dez. 2017. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewjhre7L4ub3AhUxs5UCHYY5C_YQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Ffojs.ifch.unicamp.br%2Findex.php%2Fteoriacritica%2Farticle%2Fdownload%2F2998%2F2267&usq=AOvVaw2Y-FQm5ILVSFOqrgh-ppt. Acesso em: 03 maio 2022.

MIRANDA, Jorge Hilton de Assis. Branquitude invisível – pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia?. In: MULLER, Tania; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017. p. 53-68.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 02 nov. 2022.

REESE-SCHAFER, Walter. **Comprender Habermas**. 4 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

Santos, A. M. A Luta Permanece: entrevista com Sueli Carneiro. **Abatirá** - Revista De Ciências Humanas e Linguagens, 2020. v.1, p. 439–448. Disponível em: <https://www.homologacao.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/8832>. Acesso em: 03ago. 2023.

SANTOS, Neuza S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

VALMORBIDA, Jéssica Omena. Benhabib e um espaço público para sujeitos concretos.

VAZ, Livia; RAMOS Chiara. **A justiça é uma mulher negra**. Belo Horizonte, MG: Casa do Direito, 2021.