


IGNORÂNCIA BRANCA¹

Charles W. Mills²

Tradução: Breno Ricardo Guimarães Santos³

Universidade de Brasília (UnB)

 <https://orcid.org/0000-0001-7223-7363>

RESUMO [N. do T.]:

Neste artigo, Charles Mills discute aquilo que ele chama de "ignorância branca", elaborando um dos temas principais do seu livro de 1997, *The Racial Contract*. Sua discussão gira em torno de uma ideia de desvantagem cognitiva com base no pertencimento a um grupo social, que não é estranha à tradição filosófica radical, e que vem sendo explorada com mais força na Epistemologia Social recente, em debates sobre injustiças epistêmicas, silenciamentos, ignorâncias intencionais, vieses cognitivos, pontos de vista epistemológicos, etc. Mills desenvolve uma "Epistemologia da ignorância branca", uma epistemologia social e racialmente situada, que se contrapõe, em larga medida, às tendências individualistas do trabalho epistemológico tradicional, mesmo sem abandonar os interesses pela objetividade e pela verdade contidos nesse trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimento; Ignorância; Branquitude; Objetividade.

ABSTRACT [N. do T.]:

In this paper, Charles Mills discusses what he calls "white ignorance", developing one of the main themes of his 1997 book, *The Racial Contract*. His discussion is concerned with the idea of a cognitive disadvantage based on membership in a social group, which is not strange to the radical philosophical tradition, and that has been explored with more vigor in the recent Social Epistemology, in debates about epistemic injustices, silencing, willful ignorance, cognitive biases, epistemological standpoints, etc. Mills argues for an "Epistemology of the white ignorance", a racially and socially situated epistemology, which contraposes itself, in a great extent, to the individualistic tendencies of the traditional epistemological work, while conserving the interests in objectivity and truth of this work.

KEYWORDS: Knowledge; Ignorance; Whiteness; Objectivity.

¹ Texto original: MILLS, Charles W. 'White Ignorance'. In: SULLIVAN, S.; TUANA, N. (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press, p. 11–38, 2007. Autorização de publicação de tradução concedida pela SUNY Press, em 15 de dezembro de 2017.

² Doutor em Filosofia pela University of Toronto. Professor do Graduate Center da City University of New York (CUNY). É autor de trabalhos como, *The Racial Contract* (1997); *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race* (1998); *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism* (2017). E-mail: cmills3@gc.cuny.edu

³ Doutor em Filosofia. Professor Colaborador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: breno.ricardo@gmail.com



Ignorância branca...
É um assunto amplo. Quanto tempo você tem?
Não é suficiente.
Ignorância é normalmente pensada como o anverso passivo do conhecimento,
o recuo sombrio antes da propagação do Esclarecimento.
Mas...
Imagine uma ignorância que resiste.
Imagine uma ignorância que revida.
Imagine uma ignorância militante, agressiva, que não deve ser intimidada,
uma ignorância que é ativa, dinâmica, que se recusa a desaparecer tranquilamente –
de modo algum confinada ao iletrado, ao sem educação, mas propagada
nos níveis mais altos da terra, de fato se apresentando despididamente
como conhecimento.

I

Classicamente individualista, e na verdade às vezes – em modo de autoparódia – à beira do solipsismo, alegremente indiferente às possíveis consequências cognitivas do posicionamento de classe, racial, ou de gênero (ou, talvez de forma mais precisa, assumindo um ponto de vista do homem branco proprietário como algo dado), a epistemologia anglo-americana moderna convencional foi, por centenas de anos a partir de suas origens cartesianas, terreno profundamente hostil para o desenvolvimento de qualquer conceito de desconhecimento⁴ estrutural com base em grupos. Os exemplares paradigmáticos do fenômeno que são prováveis de gerar uma crença equivocada – ilusões óticas, alucinações, membros fantasmas, sonhos – foram, por conta de sua própria banalidade, universal à condição humana e os remédios epistêmicos prescritos – por exemplo, rejeitar tudo menos o indubitável – foram correspondentemente abstratos e gerais. O marxismo do século XIX, com sua insistência teórica em localizar o agente individual e o conhecedor individual em uma estrutura grupal de dominação (basicamente de classe), e suas concepções de ideologia, fetichismo, “aparência” social, e perspectivas divergentes de grupo (basicamente de classe) sobre a ordem social, ofereceu um corretivo potencial para esse individualismo epistemológico. Mas, à medida que houve uma apropriação convencional dessas ideias no século XX, na forma da *Wissenssoziologie*, a sociologia do conhecimento, que tem sua genealogia em Karl Mannheim em vez de Karl Marx, foi com frequência relativista (à despeito de divisões terminológicas como o “relacionismo” de Mannheim), e esteve de qualquer modo confinada à sociologia (CURTIS e PETRAS, 1970). Então, ainda que algumas figuras, como Max Scheler e o próprio Mannheim, tenham explicitamente defendido as implicações epistemológicas de seus trabalhos, essas alegações não eram tratadas por filósofos na tradição analítica. Uma divisão aparentemente direta e clara do trabalho conceitual e disciplinar foi presumida: questões descritivas de registro e explicação sobre o que e por que as pessoas realmente acreditam poderiam ser delegadas para a sociologia, mas questões avaliativas de articulação de normas

⁴ *Miscognition*, no original. *N. do. T.*

cognitivas seriam reservadas para a epistemologia (individualista), que era um território filosófico.

Mas ainda que a filosofia e a epistemologia analítica convencionais tenham continuado a desenvolver um isolamento esplêndido por muitas décadas, a naturalização da epistemologia de W. V. Quine iniciaria uma sequência de eventos com repercussões de longo prazo insuspeitamente subversivas para a área (QUINE, 1969b; KORNBLITH, 1994b). Se articular as normas para a cognição *ideal* requeria levar em conta (de alguma maneira) as práticas *efetivas* de cognição, se o prescritivo precisava prestar atenção (de alguma maneira) ao descritivo, então sobre qual base de princípios as realidades cognitivas de um tipo *supra*-individual poderiam continuar a ser excluídas do âmbito da epistemologia? Porque isso significava, então, que o agente precisar ser localizado em sua especificidade – como um membro de certos grupos sociais, dentro de dado meio social, em uma sociedade em um período de tempo particular. Independentemente das próprias simpatias (ou falta delas) de Quine, seu trabalho abriu a caixa de Pandora. Uma epistemologia naturalizada tinha, necessariamente, que ser também uma epistemologia socializada; essa era “uma extensão direta da abordagem naturalista” (KORNBLITH, 1994, p. 93). O que tinha sido originalmente um conceito especificamente marxista, “teoria de ponto de vista”, foi adotado e desenvolvido em sua forma mais sofisticada no trabalho de teóricas feministas (HARDING, 2004), e se tornou possível em livros com títulos como *Social Epistemology* (FULLER, 2002) e *Socializing Epistemology* (SCHMITT, 1994), e para que revistas chamadas de *Social Epistemology* fossem publicadas e vistas (pelo menos por alguns) como uma parte legítima da filosofia. O desafio marxista lançado um século antes poderia ser finalmente encarado.

Obviamente, então, para aqueles interessados em perseguir tais questões, este é um ambiente bem mais receptivo do que era algumas décadas atrás. No entanto, eu penso que é óbvio que o *potencial* desses desenvolvimentos para transformar a epistemologia convencional está longe de se completar. E pelo menos uma das principais razões para essa falha é que as concepções de sociedade na literatura muito frequentemente pressupõem um grau de consentimento e inclusão que não existe fora da imaginação de acadêmicos convencionais – em um sentido, uma população social gerada essencialmente pela simples iteração daquele conhecedor cartesiano originalmente solitário. Como Linda Martín Alcoff observou ironicamente, a “sociedade” sobre a qual esses filósofos estão escrevendo geralmente parece estar composta exclusivamente de homens brancos (ALCOFF, 1996, 2, n. 1), de modo que nos perguntamos como ela pode se reproduzir sozinha. A crítica marxista é aparentemente descreditada, a crítica feminista é marginalizada, e a crítica racial sequer existe. Os conceitos de dominação, hegemonia, ideologia, mistificação, exploração, e assim por diante, que são parte da língua franca de radicais, encontra pouco ou nenhum espaço aqui. Em particular, a análise das implicações para a cognição social do legado da supremacia branca mal começou. A única referência a raça que eu pude encontrar na coleção de Schmitt (1994), por exemplo, foi uma única sentença cautelosa de Philip Kitcher (1994, 125), que eu reproduzo aqui na íntegra: “Pertencimento a um grupo étnico particular em uma sociedade particular pode interferir na habilidade de alguém de adquirir crenças verdadeiras sobre a distribuição das características que acredita-se ser importantes para o valor humano

(observe a história da craniometria do século XIX)”.

Eu esboço neste [artigo] algumas das características e a dinâmica do que eu vejo como uma forma particularmente difusa – ainda que muito pouco teorizada – de ignorância, o que poderia ser chamado de ignorância branca, conectada à supremacia branca. (Este [artigo] é então uma elaboração de um dos meus temas principais do meu livro de 1997, *The Racial Contract* [MILLS, 1997]). A ideia da desvantagem cognitiva com base no grupo não é estranha à tradição radical, ainda que não seja normalmente formulada em termos de “ignorância”. De fato, é, pelo contrário, um corolário direto da teoria de ponto de vista: se um grupo é privilegiado, no fim das contas, deve ser por comparação com outro grupo que está em desvantagem. Além disso, o termo tem, para mim, a virtude de sinalizar minhas simpatias teóricas com o que eu sei que será visto por muitos como uma estrutura intelectual deploravelmente antiquada, “conservadora”, realista, uma na qual a *verdade*, a *falsidade*, *fatos*, *realidade*, e assim por diante, não estão cercadas por aspas irônicas. A frase “ignorância branca” acarreta a possibilidade de uma “conhecimento” contrastivo, um contraste que seria perdido se todas as alegações de verdade fossem igualmente espúrias, ou simplesmente uma questão de discursos concorrentes. Do mesmo modo que *The Racial Contract* não tinha a intenção de ser uma destruição do contratualismo, como tal, mas uma desmistificação de um contratualismo que ignorou a subordinação racial, de modo similar, mapear uma epistemologia da ignorância é, para mim, uma preliminar à reformulação de uma epistemologia que nos dará conhecimento genuíno.

A abordagem metateórica que eu acho mais agradável é aquela recentemente delineada por Alvin Goldman em seu livro *Knowledge in a Social World* (GOLDMAN, 1999; ver também KORNBLITH, 1994a; KITCHER, 1994). Goldman descreve seu projeto como “um ensaio em epistemologia social verística⁵”, orientada “para a determinação da verdade”, contra o pós-estruturalista contemporâneo ou as abordagens inspiradas por Kuhn-Feyerabend-Bloor-Barnes que relativizam a verdade (p. 5). Então, ainda que o foco seja social em vez de individual, as preocupações e as suposições tradicionais da epistemologia convencional têm sido mantidas:

A epistemologia tradicional, especialmente na tradição cartesiana, foi altamente individualista, enfocando nas operações mentais dos agentes cognitivos em isolamento ou abstração de outras pessoas... [Essa] epistemologia individual precisa de uma contraparte social: *a epistemologia social*... Em que sentido a epistemologia social é social? Primeiro, ela enfoca os caminhos ou as rotas sociais para o conhecimento. Ou seja, considerando crenças tomados um de cada vez, ela olha para as muitas rotas para a crença que inclui interações com outros agentes, como contrastadas com rotas privadas ou não-sociais para a aquisição de crença... Segundo, a epistemologia social não se restringe a crenças tomados singularmente. Ela com frequência enfoca em algum tipo de

⁵ *Veritistic*, no original. Não há uma tradução consolidada desse termo em português. ‘Verística’ é uma versão de ‘verídica’ que caiu em desuso, mas que foi resgatada aqui por conta do seu uso recente em alguns trabalhos de epistemologia de língua portuguesa, e para evitar o uso de ‘verídica’, que parece supor que as teses epistemológicas atreladas à teoria são, necessariamente, verdadeiras. *N. do T.*

entidade grupal... e examina a disseminação de informação ou desinformação através do pertencimento a esse grupo. Em vez de se concentrar em um único conhecedor, como o fez a epistemologia cartesiana, ela trata da distribuição de conhecimento ou erro em um aglomerado social... A epistemologia verística (seja individual ou social) se preocupa com a produção do conhecimento, onde conhecimento aqui é entendido no sentido “fraco” de *crença verdadeira*. Mais precisamente, se preocupa tanto com conhecimento quanto com seus contrários: o *erro* (crença falsa) e a *ignorância* (a ausência de crença verdadeira). A questão principal para a epistemologia verística é: Que práticas possuem um impacto comparativamente favorável sobre o conhecimento quando contrastado com o erro e a ignorância? A epistemologia verística individual faz essa pergunta para práticas não-sociais; a epistemologia verística social a faz para práticas sociais. (GOLDMAN, 1999, 4-5, ênfases no original)

Diferentemente de Goldman, eu usarei *ignorância* para tratar tanto de crença falsa quanto da ausência de crença verdadeira. Mas, com essa pequena variação terminológica, esse é basicamente o projeto que eu estou tentando empreender: olhar para a “disseminação de desinformação”, a “distribuição de erro” (incluindo a possibilidade de “erro massivo” [KORNBLITH, 1994a, p. 97]), no “aglomerado social mais amplo”, a “entidade de grupo”, dos brancos, e as “práticas sociais” (algumas “completamente perniciosas” [KORNBLITH, 1994a, p. 97]) que as encorajam. Goldman insinua uma referência a alguma literatura feminista e sobre raça (há um total de um único item de índice para *racismo*), mas em geral as implicações da opressão social sistemática em seu projeto não são tratadas. A imagem da “sociedade” com a qual ele está trabalhando é uma que – com talvez algumas infelizes exceções – é inclusiva e harmoniosa. Desse modo, sua proposta oferece o equivalente em epistemologia social da teorização convencional em ciência política que identifica machismo e racismo como “anomalias”: A cultura política dos EUA é conceitualizada como *essencialmente* igualitária e inclusiva, com a longa história verdadeira de subordinação sistemática racial e de gênero sendo relegada ao status de um “desvio” menor da norma (SMITH, 1997). Obviamente, tal ponto de partida dificulta crucialmente qualquer epistemologia social realista, dado que, na realidade, coloca as coisas de ponta-cabeça. Machismo e racismo, patriarcado e supremacia branca, não têm sido a *exceção*, mas a *norma*. Por isso, anda que seu livro seja importante em termos de clarificação conceitual, e de algumas discussões iluminadoras de tópicos particulares, a estrutura básica é defeituosa à medida que ela marginaliza a dominação e suas consequências. Um entendimento menos ingênuo de como a sociedade de fato funciona requer a utilização da tradição radical da teoria social, na qual vários fatores que ele não considera desempenham um papel crucial na obstrução da missão da epistemologia verística.

II

Deixe-me olhar agora para a raça. Como eu notei em um artigo há mais de quinze (MILLS, 1998), e como praticamente não mudou desde então, não há literatura filosófica acadêmica sobre epistemologia da raça que se compare

remotamente em volume com aquela sobre epistemologia de gênero. (Raça e gênero não são, obviamente, mutuamente exclusivos, mas normalmente em teoria de gênero é a perspectiva da mulher branca que é explorada). No entanto, é preciso distinguir tratamentos acadêmicos de tratamentos leigos. Eu sugeriria que “ignorância branca” tem sido, de modo central ou secundário, um tema de muitos dos trabalhos clássicos ficcionais ou não-ficcionais da experiência afro-americana, e também de outras pessoas de cor⁶. Em sua introdução a uma coleção de perspectivas de escritores negros sobre a branquitude⁷, David Roediger (1998) salienta a *assimetria* epistêmica fundamental entre visões típicas de brancos sobre negros e visões típicas de negros sobre brancos: estes não são conhecedores conectados por uma ignorância recíproca, mas sim grupos cujos respectivos privilégios e subordinações tendem a produzir autoenganação, má fé, evasão, má representação, de um lado, e percepções mais verídicas do outro. Assim, ele cita o comentário de James Weldon Johnson de que “pessoas de cor nesse país conhecem e entendem melhor as pessoas brancas do que as pessoas brancas conhecem e entendem a si mesmas” (p, 5.). Frequentemente, por sua própria sobrevivência, negros têm sido forçados a se tornar antropólogos leigos, estudando a cultura, os costumes e a mentalidade estranha da “tribo branca” que tem tanto poder assustador sobre eles que, em certas épocas, podem até determinar sua vida ou morte por um capricho. (Em circunstâncias particulares, então, a ignorância branca pode precisar ser ativamente *encorajada*, por isso diz o poema popular negro americano, “Tenho uma mente para as pessoas brancas verem/A outra para o que eu sei que sou eu”⁸, ou, como na avaliação brutalmente sincera de James Baldwin, “Eu passei toda a minha vida, afinal, observando pessoas brancas e sendo mais astuto que elas, para que eu pudesse sobreviver” [BALDWIN, 1993, 217]). O que pessoas de cor rapidamente percebem – em um sentido, o princípio epistêmico primário da epistemologia social racializada das quais elas são objeto – é que elas não são de modo algum vistas. Assim, a “metáfora central” de *The Souls of Black Folk*, de W. E. B. Du Bois, é a imagem do “véu” (GIBSON, 1989, xi), e o equivalente cognitivo negro americano do momento chocante da descoberta cartesiana de uma incerteza de tudo que havia sido tomado como conhecimento é o momento em que, para Du Bois, enquanto criança na Nova Inglaterra, “Ocorreu-me com certa rapidez que eu era diferente dos outros; ou parecido, talvez em coração e vida e anseios, mas excluído do seu mundo [branco] por um vasto véu” (DU BOIS, 1989, p. 4).

Similarmente, o clássico de Ralph Ellison, *Invisible Man* (1995), geralmente considerado como o romance mais importante do século XX sobre a experiência negra, é indiscutivelmente, em aspectos centrais – enquanto um trabalho

⁶ O termo ‘*people of color*’ (no original) é comum nos EUA, sendo utilizado para fazer referência a pessoas que não são brancas. Diferentemente do que acontece com sua versão em português, o uso desse termo em inglês é pouco controverso. Manterei a tradução do termo dessa maneira, por considerar que ele expressa um tipo de coletividade particular que não tem equivalente linguístico no Brasil. *N. do T.*

⁷ ‘*Whiteness*’ (no original) faz referência a características sócio-político-culturais que estão associadas majoritariamente a pessoas de pele branca ou identificadas como brancas. Essas características estariam mais comumente atreladas a privilégios sociorraciais, como, dentre outras coisas, o acesso facilitado a direitos sociais. No Brasil, o neologismo ‘branquitude’ tem sido usado como a tradução mais comum para ‘*whiteness*’. Continuarei usando essa tradução ao longo do texto. *N. do T.*

⁸ “*Got one mind for white folks to see/Another for what I know is me*”. *N. do T.*

multidimensional, e com muitas camadas, de grande profundidade e complexidade, que não deve ser reduzido a um único tema – um romance *epistemológico*. Porque o que ele reconta é a busca do protagonista para determinar quais normas de crença são as corretas em mundo espelhado louco onde ele é um homem invisível “simplesmente porque as pessoas [brancas] se recusam a me ver... Quando elas se aproximam de mim, elas veem apenas o meu meio, elas mesmas, ou invenções da sua imaginação – de fato, tudo e nada, exceto eu”. E essa má percepção não é, claro, devida à biologia, a propriedades intrínsecas de sua epiderme ou a deficiências físicas no olho branco, mas sim à “construção dos seus olhos internos, aqueles olhos com os quais eles olham, através de seus olhos físicos, a realidade” (p. 3). As imagens de luz e escuridão, visão e cegueira, que percorrem o romance, dos soldados negros vendados na batalha real grotesca no começo até a descoberta climática de que a liderança da Irmandade (leia-se o Partido Comunista Americano) tem um olho de vidro, repetidamente levanta, contexto atrás de contexto, a questão de como alguém pode demarcar o que é genuíno a partir de um *insight* meramente aparente, o real da mera verdade aparente, mesmo na visão de mundo daqueles cuja “ciência” materialista histórica supostamente os deu uma “super visão”.

Não são apenas escritores negros que exploraram o tema da ignorância branca. Uma das consequências do desenvolvimento de estudos críticos brancos tem sido uma apreciação renovada do trabalho pioneiro de Herman Melville, com *Moby Dick* (2000) agora sendo lido por alguns críticos como uma desaprovação do começo do século XIX da obsessão nacional com a branquitude, a determinação patológica de Ahab de perseguir a baleia branca sem considerar o risco à sua tripulação multirracial. Mas é no romance curto de 1856, *Benito Cereno* (1986) – usado como a fonte de uma das duas epígrafes de *Invisible Man* de Ellison – que encontramos a investigação mais centrada das possibilidades enervantes da cegueira branca. Embarcando no navio negreiro – o *San Dominick*, uma referência à Revolução Haitiana – que, sem que Amasa Delano, o protagonista, soubesse, tinha sido tomado por sua carga humana, com a tripulação branca sendo mantida refém, Delano tem ao redor dele a evidência da insurreição negra, do terror nos olhos do titular capitão branco, o homônimo Benito Cereno, enquanto seu barbeiro negro Babo coloca a navalha contra sua garganta, até os africanos batendo suas machadinhas ameaçadoramente no fundo. Mas tão impensável é a ideia de que os negros inferiores poderia ter realizado tal coisa que Delano procura por qualquer outra explicação alternativa possível para o aparente comportamento estranho dos brancos aprisionados, não importando quão forçada fosse. Na síntese de Eric Sundquist (1993):

A explicação de Melville do “encantamento” de Delano, então, é também uma maneira de examinar as mistificações através das quais a escravidão era mantida... [A ideia de ser um show de menestréis]⁹ – em efeito, a completa apresentação das ações do conto como encenadas para Delano – é um produto, por assim dizer, de sua mente, de sua disposição para

⁹ *Minstrelsy*, no original. Essa expressão faz referência à prática comum nos Estados Unidos do século XIX, na qual pessoas brancas (em sua maioria) atuavam como se fossem pessoas negras, com seus rostos pintados de preto, de modo a humilhar e rebaixar as pessoas negras através de trejeitos e práticas estereotipadas. *N. do T.*

aceitar a performance de tipo *Sambo*¹⁰ de Babo... Paradoxalmente, Delano assiste à performance de Babo sem mesmo a vê-la... Delano participa em um ato continuado de revolta suprimida contra a crença nas aparências apresentadas a ele... [uma] autorregulação por suposições racistas e “inocência” cega. (p. 151-155, 171)

A ilusão branca de superioridade racional isola-se contra a refutação. Correspondentemente, no lado epistêmico positivo, a rota para o conhecimento negro é o reconhecimento autoconsciente da ignorância branca (incluindo sua manifestação na própria consciência negra). A imagem famosa e comumente citada de Du Bois (1989) da “dupla consciência” tem sido interpretada de modos diversos, mas certamente uma maneira plausível de lê-la é como uma prescrição para um distanciamento cognitivo crítico de “um mundo que não permite [ao negro] autoconsciência verdadeira, mas apenas o deixa ver a si mesmo através da revelação do outro mundo”, um “sentido de sempre olhar para si através dos olhos dos outros” (p. 5). A obtenção de uma “segunda visão” requer um entendimento do que há nos brancos e na situação branca que os motiva a ver negros de forma errônea. Aprendemos a ver identificando a cegueira branca e evitando as armadilhas de colocar esses óculos para a nossa própria visão.

Esse assunto não é modo algum inexplorado nos textos brancos e negros, mas, como notado, por causa da branquitude da filosofia, muito pouco tem sido feito aqui. (Uma exceção é o trabalho de Lewis Gordon [1995] sobre má fé, que é obviamente relevante para esse assunto, ainda que não esteja em um estrutura epistemológica formal). Nesse [artigo], portanto, eu aponto para algumas direções úteis de mapeamento da ignorância branca e de desenvolvimento, por sua vez, de critérios epistêmicos para minimizá-la.

III

O que eu quero definir, então, é a ideia de uma ignorância, um não-conhecimento, que não é contingente, mas no qual a raça – racismo branco e/ou dominação racial e suas ramificações – desempenha um papel causal crucial. Permita-me começar tentando esclarecer e demarcar mais precisamente o fenômeno ao qual me refiro, como também responder algumas possíveis objeções. Para começar, a *ignorância branca*, como um fenômeno cognitivo, tem que ser claramente historicizado. Eu estou tomando como certa a verdade de alguma variante do construtivismo social, que rejeita que raça é biológica. Então a causalidade nos mecanismos para gerar e sustentar a ignorância branca no nível macro é socioestrutural em vez de psicobiológica, ainda que vá operar, claro, através do psicobiológico. Supondo que o consenso crescente na teoria crítica da raça está correto – que raça em geral, e branquitude em particular, é um produto do período moderno (FREDRICKSON, 2002) – então não poderia ter havido ignorância branca nesse sentido técnico específico, digamos, no mundo antigo, porque brancos não

¹⁰ Ênfase nossa. ‘*Sambo*’ é um termo racial pejorativo, usado para se referir a homens negros durante parte da história social norte-americana. Um *sambo* era um negro que, nesse imaginário social, era subserviente, mas ao mesmo tempo um malandro em potencial. *N. do T.*

existiam naquela época. Certamente pessoas existiram as quais, nos padrões de hoje, seriam consideradas brancas, mas elas não teriam sido categorizadas assim na época, por elas ou por outras pessoas, então não teria havido branquitude para desempenhar o papel causal em seu conhecimento e desconhecimento. Além disso, mesmo no período moderno, a branquitude não teria sido universalmente, instantaneamente e homoganeamente instanciada; teria havido (para tomar emprestada uma imagem de outro campo de estudos) “um desenvolvimento desigual” no processo de racialização em países diferentes, em tempos diferentes. De fato, mesmo nos Estados Unidos, em um sentido o estado supremacista branco paradigmático, Matthew Frye Jacobson (1998) defende uma periodização da branquitude em diferentes épocas, com alguns grupos étnicos europeus apenas se tornando completamente brancos em um estágio comparativamente tardio.

Em segundo lugar, precisaríamos distinguir entre o que eu estou chamando de ignorância branca de padrões gerais de ignorância prevalentes entre pessoas que são brancas, mas em cujos estados doxásticos a raça não desempenha qualquer papel determinante. Por exemplo, em todas as épocas (como é agora) haverá muitos fatos sobre os mundos social e natural sobre os quais pessoas, incluindo pessoas brancas, não terão qualquer opinião, ou terão uma opinião equivocada, mas onde a raça não é direta ou indiretamente responsável, por exemplo, o número de planetas 200 anos atrás, a temperatura exata da crosta da terra a vinte milhas de profundidade agora, a distribuição de renda precisa nos Estados Unidos, e assim por diante. Mas nós não iríamos querer chamar isso de ignorância branca, mesmo quando ela é compartilhada por brancos, porque a raça não foi responsável por esses desconhecimentos, mas sim outros fatores.

Em terceiro lugar (complicando o exposto acima), é preciso perceber que uma vez que causalidade indireta e graus decrescentes de influência são admitidos, será às vezes muito difícil julgar quando tipos específicos de não-conhecimento são apropriadamente categorizáveis como ignorância branca ou não. O apelo a contrafactuais de maior ou menor distância da situação atual pode ser necessário (“o que eles deveriam saber e saberiam se...”), cuja avaliação talvez seja muito complexa para ser solucionável. Suponha que, por exemplo, uma generalização científica verdadeira particular sobre seres humanos, *P*, seria de fácil descoberta em uma sociedade se não fosse pelo racismo generalizado, e que com pesquisas adicionais nas áreas apropriadas, *P* poderia ser mostrado como tendo implicações adicionais, *Q*, e além disso, *R*. Ou suponha que a aplicação prática de *P* na medicina teria tido como subproduto descobertas empíricas *p1*, *p2*, *p3*. Deveriam esses princípios relacionados e descobertas factuais ser incluídos também como exemplos de ignorância branca? Quão longe progressivamente na cadeia? E assim por diante. Então será fácil pensar em todo tipo de casos complicados onde será difícil fazer essa determinação. Mas a existência de tais casos problemáticos nas fronteiras não mina as consequências dos casos mais centrais.

Em quarto lugar, a causalidade racializada que eu estou invocando precisa ser expansiva o suficiente para incluir tanto motivação racista direta quando causalidade socioestrutural mais impessoal, que pode estar operativa mesmo se o conhecedor em questão não é racista. É necessário distinguir entre as duas, não apenas como um ponto lógico, porque elas são analiticamente separáveis, mas porque na realidade

empírica elas podem com frequência ser encontradas independentemente uma da outra. Você pode ter racismo branco, em particular conhecedores brancos, no sentido da existência de crenças preconceituosas sobre pessoas de cor, sem ter (naquele momento e naquele lugar) a dominação branca daquelas pessoas de cor tendo sido estabelecida; e você pode também ter dominação branca de pessoas de cor em um dado momento e em um dado lugar sem que todos os conhecedores brancos naquele momento e naquele lugar sejam racistas. Mas em ambos os casos, a causalidade racializada pode dar origem ao que eu estou chamando de ignorância branca, diretamente para o conhecedor racista, mas também indiretamente para o conhecedor não-racista que pode formar crenças equivocadas (e.g.: de que depois da abolição da escravatura nos Estados Unidos, negros em geral tiveram oportunidades iguais às dos brancos) por causa da supressão social do conhecimento pertinente, ainda que ele mesmo não tenha preconceito. Assim, a ignorância branca não precisa sempre ter como base a má fé. Obviamente, do ponto de vista de uma epistemologia social, especialmente depois da transição da supremacia branca *de jure* para *de facto*, é precisamente esse tipo de ignorância branca que é mais importante.

Em quinto lugar, o “branca” em “ignorância branca” não quer dizer que ela tem que estar confinada a pessoas brancas. Na verdade, como a discussão anterior de Du Bois enfatizou, ela será frequentemente compartilhada por não-brancos, em maior ou menor grau, por causa das relações de poder e padrões de hegemonia ideológica envolvidos. (Esse é um ponto familiar das tradições marxista e feminista – conservadores da classe trabalhadora, mulheres que se “identificam com homens”, endossando ideologias machistas e de direita contra seus interesses). Dada a rota causal apropriada, negros também podem manifestar ignorância branca.

Em sexto lugar, e de algum modo diferente, a ignorância racial *branca* pode produzir um ambiente doxástico no qual variedades particulares de ignorância racial *negra* florescem – de modo que a causalidade racial está envolvida – mas uma que hesitaríamos subsumir à própria categoria de “ignorância branca”, pelo menos sem uma qualificação significativa. Pense, por exemplo, nas variedades “oposicionais” de determinismo biológico e teológico afro-americano: brancos como sendo deficientes de melanina e portanto inerentemente psicologicamente e fisiologicamente defeituosos, ou brancos como “demônios de olhos azuis” criados pelo cientista maligno Yacub (como na teologia negra mulçumana antiga). Na medida em que essas teorias invertem alegações de superioridade racial branca, mesmo que ainda aceitando a hierarquia racial, elas pareceriam merecer uma categoria separada, ainda que, obviamente, elas tenham sido moldadas por suposições científicas centrais e racismo branco teológico.

Em sétimo lugar, ainda que os exemplos que eu dei até agora tenham sido todos factuais, eu quero um conceito de ignorância branca amplo o suficiente para incluir ignorância moral – não meramente a ignorância dos fatos *com* implicações morais, mas desconhecimentos morais, julgamentos incorretos sobre o que é certo e o que é errado nas próprias situações morais. Para mim, a aspiração epistêmica é que a naturalização e a socialização da epistemologia deveria ter, como um componente, a naturalização e a socialização também da epistemologia *moral* (CAMPBELL; HUNTER, 2000) e o estudo dos padrões sociais difusos de cognição *moral* equivocada. Assim, a ideia é que melhorias na nossa prática cognitiva devem ter um

resultado prático no aumento da sensibilidade à opressão social, na tentativa de reduzir e ultimamente eliminar esse opressão.

Em oitavo lugar, não precisa presumivelmente ser enfatizado que ignorância branca não é o único tipo de ignorância privilegiada, com base em grupo. Ignorância masculina poderia ser analisada similarmente e claramente tem uma história muito mais antiga além de, indiscutivelmente, uma ancestralidade mais enraizada nas interações humanas, na medida em que ela data de milhares de anos atrás. Eu estou enfocando em ignorância branca porque, como mencionado, ela tem sido relativamente subteorizada na academia branca em comparação ao trabalho de teorias feministas.

Em nono lugar, falar de forma geral sobre a ignorância branca não nos compromete com a alegação de que ela é uniforme através da população branca. Brancos não são um monólito, e se a análise da ignorância branca fizer parte da epistemologia social, então o óbvio precisa ser lembrado – que pessoas têm outras identidades além das raciais, de modo que brancos serão divisíveis por classe, gênero, nacionalidade, religião, e assim por diante, e esses fatores irão modificar, por experiência e socializações diferenciais, os corpos de crença e os padrões cognitivos das subpopulações de interesse. Mas isso é, obviamente, verdadeiro para todas as generalizações sociológicas, o que nunca foi uma razão para abandoná-las, mas sim para empregá-las de forma cautelosa. A ignorância branca não é incorrigível (mesmo se às vezes pareça que seja!), e algumas pessoas que são brancas irão, por conta de suas histórias particulares (e/ou da intersecção da branquitude com outras identidades), superá-la e ter crenças verdadeiras sobre o que os outros brancos se equivocam. Desse modo, a ignorância branca é melhor entendida como uma tendência cognitiva – uma inclinação, uma disposição doxástica – o que não é insuperável. Se há uma sociologia do conhecimento, então deve haver também uma sociologia da ignorância.

Em décimo lugar, e por fim, o ponto de tentar entender a ignorância branca é, claro, *normativo* e não meramente sociológico – por isso a ênfase na continuidade com a epistemologia clássica –, é o objetivo de tentar reduzi-la ou eliminá-la. Na epistemologia individualista clássica, alguém busca não meramente eliminar crenças falsas, mas desenvolver um entendimento, uma cautela, e maneiras de evitar os processos cognitivos que tipicamente produzem crenças falsas. Para uma epistemologia social, onde o foco é em processos supraindividuais, e a interação individual com eles, o objetivo é entender como certas estruturas sociais tendem a promover esses processos crucialmente falhos, como extirpar-se pessoalmente deles (se isso for possível), e como fazer a nossa parte para miná-los na esfera cognitiva mais ampla. Então a ideia é que há maneiras típicas de errar para as quais precisamos ser advertidos sob a luz da estrutura social e das características específicas de grupo, e teremos uma chance melhor de acerto através de um reconhecimento autoconsciente da sua existência, e do autodistanciamento correspondente delas.

IV

Nos voltemos agora para os processos de cognição, individual e social, e para o exame das maneiras nas quais a raça pode afetar alguns dos seus componentes

cruciais. Como exemplos, eu irei olhar para a percepção, a concepção, a memória, o testemunho e para o interesse motivacional de grupo (em um tratamento mais longo, a experiência diferencial de grupo deveria também ser incluída). Separar esses vários componentes é difícil porque eles estão constantemente em interação uns com os outros. Por exemplo, quando o agente cognitivo individual está percebendo, eles o faz com olhos e ouvidos que foram socializados. A percepção também é em parte uma concepção, a observação do mundo através de uma rede conceitual particular. Inferência a partir da percepção envolve o apelo manifesto ou tácito à memória, o qual não será meramente individual, mas social. Como tal, será fundado no testemunho e ultimamente nas percepções e nas concepções de outros. O conhecimento de fundo que irá guiar a inferência e o julgamento, eliminando (supõe-se) as alternativas absurdas e reduzindo o conjunto de concorrentes plausíveis, irá também ser moldado pelo testemunho, ou pela falta dele, e estará ele mesmo inserido em várias estruturas conceituais, requerendo a percepção e a memória para acessá-lo. O testemunho terá sido registrado, requerendo mais uma vez a percepção, a concepção e a memória; terá sido integrado em uma estrutura e uma narrativa e, de saída, terá envolvido a seleção de certas vozes contra outras, em inclusão e exclusão (se essas outras tiverem sido autorizadas a falar, para começo de conversa). Em todos os níveis, interesses podem moldar a cognição, influenciando o que e como nós vemos, o que nós e a sociedades escolhemos lembrar, o testemunho de quem é solicitado e de quem não é, e quais fatos e estruturas são procuradas e aceitas. Desse modo, em qualquer estágio, é óbvio que uma interação de grande complexidade está envolvida, na qual múltiplos fatores afetarão uns aos outros em ciclos de respostas intrincados e de vários tipos. Então, uma separação analítica dos elementos para o isolamento e clarificação conceitual será necessariamente artificial e, em um sentido, cada elemento extraído deixará assim uma trilha fantasmagórica de todos os outros em seu rastro.

Começamos com a percepção. Um tema central da epistemologia das últimas décadas tem sido o descrédito da ideia de um “dado” perceptual cru, completamente sem mediação por conceitos. Percepções são, em geral, simultaneamente concepções, pelo menos em um nível bem baixo. Além disso, a dimensão social da epistemologia é obviamente mais saliente aqui, dado que indivíduos geralmente não inventam eles mesmos essas categorias, mas as herdamos do meio cultural. “A influência de fatores sociais começa no nascimento, porque a linguagem não é reinventada por cada indivíduo em isolamento social, nem poderia ser. Porque a aquisição de linguagem é medida socialmente, os conceitos que adquirimos são eles mesmos socialmente mediados desde o começo” (KORNBLITH, 1994a, p. 97). Mas isso significa que a matriz conceitual com a qual o conhecedor aborda o mundo precisa ela mesma ter sua adequação com o mundo examinada, para saber quão bem ela mapeia a realidade que alega estar descrevendo. Além disso, ela não é uma questão de predicados monádicos, isolados reciprocamente uns dos outros, mas sim de conceitos conectados através da interligação de suposições e conjuntos de crenças de fundo em certos complexos de ideiação que, por sua própria natureza, tendem a estabelecer certa interpretação do mundo. Então, em muitos casos os conceitos não serão neutros, mas orientados em direção a um certo entendimento, inseridos em subteorias e teorias mais amplas de como as coisas funcionam.

Na tradição da esquerda ortodoxa, esses conjunto de questões é tratado através da categoria “ideologia”; e na teoria radical mais recente, através do que Foucault chamou de “discursos”. Mas quaisquer que sejam as nossas simpatias metateóricas mais amplas, qualquer que seja a abordagem que pensamos ser melhor para investigar essas questões ideacionais, tais preocupações obviamente precisam fazer parte de uma epistemologia social. Porque se a sociedade é estruturada por relações de dominação e subordinação (como, é claro, a maioria das sociedades na história humana tem sido), então em certas áreas esse aparato conceitual provavelmente será moldado e modulado de várias formas pelos vieses dos grupos dominantes. Desse modo, conceitos cruciais podem muito bem ser enganadores na sua forma e na sua relação externa com uma arquitetura doxática mais ampla. Além do mais, o que a psicologia cognitiva tem revelado é que em vez de desafiar continuamente a adequação conceitual através do teste de desconfirmção de dados empíricos, nós tendemos a fazer o oposto – a interpretar os dados através da rede de conceitos de tal modo que percepções aparentemente desconfirmantes, ou pelo menos problemáticas, são filtradas ou marginalizadas. Em outras palavras, tendemos a encontrar a confirmação no mundo, ela estando lá ou não.

Agora aplique isso à raça: considere o princípio epistêmico que foi chamado de “normatividade branca”, a centralidade de grupos de referência europeus e euro-americanos como a norma constitutiva. Etnocentrismo é, claro, uma tendência cognitiva negativa comum a todos os povos, não apenas europeus. Mas com o crescimento gradual da Europa na dominação global, a variante europeia se torna arraigada como uma estrutura abrangente, e virtualmente intocável, uma convicção de excepcionalismo e superioridade que parece justificada pelos fatos e, por isso, moldando circularmente a percepção dos fatos. Nós governamos o mundo porque nós somos superiores; nós somos superiores porque governamos o mundo. Em seus ensaios pioneiros da década de 1950 contra o eurocentrismo, o historiador do mundo Marshall G. S. Hodgson (1993b) invoca a representação do famoso cartum de Saul Seinberg, na revista *New Yorker* de 29 de março de 1976, da “Visão do Mundo a Partir da Nona Avenida”¹¹, a visão bizarramente limitada dos Estados Unidos proporcionada pelo *Upper East Side*, e defende que as representações geográficas padrão da Europa por europeus, como na projeção do mapa *mundi* de Mecartor, não são mesmo tão diferentes.

Seria uma história significativa em si mesma traçar como ocidentais modernos conseguiram preservar alguns dos atributos mais característicos da sua imagem etnocêntrica medieval do mundo. Reformulada em linguagem científica e acadêmica moderna, a imagem ainda está entre nós... O ponto de qualquer imagem etnocêntrica do mundo é dividir o mundo em metades, nós e os outros, nós sendo o mais importante dos dois... Nós dividimos o mundo no que chamamos de “continentes”... Por que a Europa é um dos continentes, mas não a Índia?... A Europa ainda é classificada como um dos “continentes” porque nossos ancestrais culturais viveram lá. Ao torna-la um “continente”, nós damos a ela uma classificação desproporcional ao seu tamanho natural, como uma parte subordinada de nenhuma unidade maior, mas ela mesma uma das maiores partes componentes do mundo... (Eu chamo tal mapa de “projeção Jim

¹¹ “*View of the World from 9th Avenue*”, no original. *N. do T.*

Crow” porque ela mostra a Europa como maior que a África)... [A projeção de Mecartor] confirma nossas predisposições. (p. 3-5)

Essa má representação geográfica e esse exagero regional tem andado lado a lado com uma má representação e um exagero históricos correspondentes. Criticando as categorias históricas padrão dos historiadores ocidentais, Hodgson sugere que “os próprios termos que nos permitimos usar alimentam distorções”. O “resultado conveniente” é que a Europa, uma região originalmente periférica do que Hdgson chama de “complexo histórico afro-eurasiático” é retirada do seu contexto e elevada a uma entidade autocriada em si mesma, “uma divisão independente do mundo todo, com uma história que não precisa ser integrada com aquela do resto da humanidade, a não ser em termos postos pela própria história europeia” (p. 9).

A partir dessa ótica fatalmente distorcida, é claro, surgem todas aquelas teorias da superioridade europeia inata, comparada ao resto do mundo, que ainda estão entre nós hoje, mas em versões sutis e modificadas. A branquitude é originalmente coextensiva com a humanidade completa, de modo que o Outro não-branco é compreendido através de uma série histórica de conceitos cujo denominador comum é a localização de seus sujeitos em um degrau ontológico e moral mais baixo.

Considere, por exemplo, a categoria do “selvagem” e seu papel conceitual na justificação do imperialismo. Como Francis Jennings (1976) pontuou, a palavra foi “criada para os fins de conquista em vez de para os fins de conhecimento”. “Selvageria” e “civilização” foram “recíprocos” e foram “ambos independentes de qualquer correlação necessária com a realidade empírica”. O resultado conceitual foi um “mito associado” que “distorceu enormemente a percepção de americanos [brancos] acerca da realidade”, necessariamente envolvendo “a supressão de fatos” (p. 12, 10). Com efeito,

[O] inglês concebeu a forma do selvagem pra servir sua função. A palavra *selvagem* assim passou por alterações consideráveis de sentido na medida em que diferentes colonos perseguiram seus variados fins. Um aspecto do termo permaneceu constante, entretanto: o selvagem era sempre inferior aos homens civilizados... A constante da inferioridade indiana implicou na rejeição da sua humanidade e determinou os limites permitidos para sua participação na mistura de culturas. O selvagem era presa, gado, animal de estimação, ou verme – ele nunca era cidadão. Mantenedores do mito negavam que a tirania selvagem ou a anarquia selvagem poderiam ser corretamente chamadas de governo, e portanto não poderia haver justificação para a resistência indiana à invasão europeia. (p. 59)

Quando Thomas Jefferson critica duramente os “indígenas selvagens e cruéis” na Declaração de Independência, naquele momento, nem ele nem seus leitores irão experienciar qualquer dissonância cognitiva com as alegações anteriores sobre a igualdade de todos os “homens”, dado que selvagens não são “homens” em sentido completo. Presos em uma temporalidade diferente, incapazes de autorregulação pela moralidade e pela lei, eles são humanoides, mas não humanos. Falar na “igualdade” do selvagem seria então um oxímoro, dado que a própria localização de alguém nessas categorias é um indicativo de sua desigualdade. Mesmo um conhecedor sem

qualquer antipatia ou preconceito para com os nativo-americanos estará cognitivamente debilitado ao tentar estabelecer verdades sobre eles, na medida em que tal categoria e suas pressuposições associadas tenderão a forçar suas conclusões em certa direção, irão limitar o que ele pode objetivamente ver. Será experienciada uma tensão cognitiva entre descobertas possivelmente igualitárias e categorias abrangentes, à medida que “selvagem” já está inserido na narrativa, um conjunto de suposições sobre a inferioridade inata, que irá excluir certas possibilidades. “Selvagens” tendem a fazer certas coisas e a serem incapazes de fazerem outras; isso está implícito no território conceitual. Desse modo, o termo em si encoraja, se é que não determina logicamente, algumas conclusões particulares. Os conceitos nos orientam para o mundo, e é raro um indivíduo que pode resistir a essa orientação herdada. Uma vez estabelecida a mentalidade social, da sua influência é difícil de se escapar, dado que não é uma questão de ver o fenômeno com o conceito discretamente atrelado, mas ver as coisas *através* do próprio conceito. No período clássico do expansionismo europeu, se torna então possível falar, com nenhuma aparência de absurdidade, de terras “vazias” que estão na verdade repletas de milhões de pessoas, de países “descobertos” cujos habitantes já existem, porque o Outro não-branco está localizado de tal maneira na classe conceitual operante que regras diferentes se aplicam. Mesmo a percepção empírica aparentemente direta será afetada – o mito de uma nação de caçadores em contradição com a agricultura nativo-americana difundida que salvou a vida dos colonos ingleses, o mito dos selvagens sem estado em contradição a formas de governos das quais os Fundadores brancos indiscutivelmente aprenderam, o mito da natureza conservada em contradição com a paisagem humanizada transformada por milhares de anos de trabalho (JENNINGS, 1976). Em todo esses casos, *o conceito está guiando a percepção, com os brancos aprioristicamente tentando negar o que há diante deles*. Assim, se Kant famosamente disse que as percepções sem os conceitos são cegos, então aqui é a cegueira do próprio conceito que está bloqueando a visão.

Originalmente, então, conceitos fundacionais de diferença racializada, e suas ramificações em todas as esferas sociopolíticas, impedem uma percepção verídica de não-brancos e sevem como uma barreira categórica contra o tratamento moral igualitário deles. O afastamento de um racismo antiquado desse tipo não colocou, entretanto, um fim à normatividade branca, mas sutilmente transformou o seu caráter. Se anteriormente, brancos eram demarcados pela cor como sendo biologicamente e/ou culturalmente desiguais e superiores, agora através de um “daltonismo”¹² estratégico eles são assimilados como supostamente iguais em status e situação aos não-brancos em termos que negam a necessidade de medidas para reparar as desigualdades do passado. Assim, a normatividade branca se manifesta

¹² *Color blindness*, no original. No sentido médico, o termo se refere especificamente ao daltonismo, à incapacidade física de enxergar alguns padrões de cores. No contexto do debate racial norte-americano, o termo faz referência à desconsideração de questões raciais em atividades práticas, ou à aparência de desconsideração dessas questões. Pode se referir tanto a alguém que, de fato, não considera raça como algo relevante ou a alguém que finge um posicionamento racial igualitário, mas que nutre algum afeto racial negativo. Esse último sentido parece ser o pretendido por Mills. Mantive a palavra ‘daltonismo’, por infelizmente não haver uma alternativa consolidada. Mas reconheço os perigos de usar um termo médico socialmente neutro, que se refere a uma condição real das quais algumas pessoas sofrem, para tratar de um sentido pejorativo de dinâmica racial. *N. do T.*

em uma recusa branca de reconhecer a longa história de discriminação estrutural que deixou brancos com os recursos diferenciais que eles possuem hoje, e todas as suas vantagens consequentes na negociação de estruturas de oportunidades. Se originalmente a branquitude era raça, agora é ausência de raça, um status igual e uma história comum que todos compartilharam, com o privilégio branco sendo conceitualmente apagado. Woody Doane (2003) sugeriu que

A ideologia do “daltonismo” desempenha um papel importante na manutenção da hegemonia branca... Porque brancos tendem a não se enxergarem em termos raciais e a não reconhecerem a existência de vantagens que brancos desfrutam na sociedade americana, isso promove uma visão de mundo que enfatiza explicações *individualistas* para realizações sociais e econômicas, como se o individualismo do privilégio branco fosse um atributo universal. Brancos também exibem uma inabilidade geral de perceberem a persistência da discriminação e os efeitos de formas mais sutis de discriminação institucional. No contexto da ideologia racial daltônica, é mais provável que brancos vejam a estrutura de oportunidade como aberta e as instituições como imparciais ou objetivas em seu funcionamento... essa combinação suporta uma estrutura interpretativa na qual as explicações dos brancos para a desigualdade enfoca nas características culturais (e.g.: motivação, valores) de grupos subordinados... Politicamente, essa culpabilização de grupos subordinados por sua posição economicamente mais baixa serve para neutralizar demandas por iniciativas de antidiscriminação ou por uma redistribuição de recursos (p. 13-14, ênfase no original).

Na verdade, os verdadeiros racistas são o *negros* que continuam insistindo na importância da raça. Em ambos os casos, a normatividade branca sustenta o privilégio branco, no primeiro caso justificando tratamento diferenciado por raça e no segundo caso justificando formalmente tratamento igual de raça que – na sua negação dos efeitos cumulativos do tratamento diferenciado do passado – é o equivalente a continuá-lo.

O que faz com que tal negação seja possível, claro, é a administração da memória. (Desse modo, como foi enfatizado anteriormente, é importante apreciar a *interconectividade* de todos esses componentes do conhecer e do não-conhecer: esse conceito é viável na mente branca por causa da negação de fatos cruciais). Memória não é um assunto que normalmente encontramos em textos epistemológicos, mas para a epistemologia social ela é obviamente fundamental. O sociólogo francês Maurice Halbwachs (1992) foi um dos pioneiros no conceito de uma memória social coletiva, que fornecia a estrutura para memórias individuais. Mas se precisamos entender memória coletiva, precisamos também entender amnésia coletiva. Na verdade, elas andam juntas na medida em que a memória é necessariamente seletiva – fora da sequência infinita de eventos, alguns triviais, outros importantes, nós extraímos o que nós vemos como os cruciais e os organizamos em uma narrativa global. A memória social é então registrada nos livros-texto, gerada e regenerada em cerimônias e feriados oficiais, concretizadas em estátuas, parques, e monumentos. John Locke famosamente sugeriu a memória como o critério crucial para a identidade pessoal, e a memória social desempenha um papel paralelo na identidade social. O historiador John Gillis (1994b, p. 3) argumenta que “a noção de identidade

depende da ideia de memória e vice-versa... [Mas] memórias e identidades não são coisas fixas, mas representações ou construções da realidade... ‘[O] trabalho memorial’ está... inserido no complexo de classe, gênero, e relações de poder que determinam o que é lembrado (ou esquecido), por quem, para que fim. Se a memória tem suas políticas, também as tem as identidades.” À medida que o indivíduo reprime memórias vergonhosas ou infelizes, isso pode também revelar bastante sobre sua identidade, sobre quem ele é, de modo que em todas as sociedades, especialmente aquelas estruturadas por dominação, o “nós” que lembra socialmente será dividido, e a seleção será guiada por diferentes identidades, com um grupo suprimindo precisamente o que outro deseja celebrar. Dessa forma, haverá memória tanto oficial quanto contramemória, com julgamentos conflitantes sobre o que é importante no passado e o que é desimportante, o que aconteceu e importa, o que aconteceu e não importa, o que não aconteceu de modo algum. Assim, aplicando isso para raça, haverá obviamente uma relação íntima entre a identidade branca, a memória branca e a amnésia branca, especialmente sobre vítimas não-brancas.

Se supõe que Hitler tranquilizou seus generais, apreensivos sobre o início da Segunda Guerra Mundial, perguntando-os: “Quem lembra dos armênios?” Porque o Terceiro Reich perdeu, o genocídio dos judeus (ainda que bem menos dos romani) é lembrado. Mas quem lembra dos hereros, dos nama, dos beothuks, dos tasmanianos, dos pequots? (por isso, quem lembra dos armênios, exceto os próprios armênios?) Quem lembra dos congolezes? No assustador livro de Adam Hochschild (1998, cap. 19) sobre o regime de apagamento e extermínio do rei Leopoldo II, que resultou em mortes de dez milhões de pessoas no Congo belga, o capítulo final é intitulado “O Grande Esquecimento”. Através da destruição sistemática de arquivos estatais em Bruxelas – “as fornalhas queimaram por oito dias” – e a não-rememoração deliberada das vítimas africanas – “em nenhuma das vinte exposições das grandes galerias do [Museu Real de Bruxelas sobre a África Central] há qualquer indicativo de que milhões de congolezes encontram mortes não-naturais” – um “esquecimento deliberado” como um “feito ativo” foi realizado (p. 293-95), uma remoção de memória oficial tão profunda e eficiente que um embaixador belga para a África Ocidental nos anos de 1970 ficou surpreso pela “difamação” do seu país em uma passagem de um jornal liberiano fazendo referência ao genocídio: “Eu soube que houve essa campanha enorme, na imprensa internacional, dos anos de 1900 a 1910; milhões de pessoas haviam morrido, mas nós belgas não sabíamos absolutamente nada sobre isso” (p. 297)¹³. Similarmente, e mais próximo de casa, o estudo crítico de James Loewen (1996) sobre os silêncios e as má-representações dos livros-texto padrão da história americana pontua que “As guerras indígena-brancas que dominaram nossa história de 1622 até 1815, e que goza de considerável importância até 1890, tinham desaparecido da nossa memória nacional”, encorajando uma “história agradável para os brancos”: “Ao minimizar as guerras indígenas, livros-texto nos ajudaram a esquecer que nós arrancamos o continente dos nativo-americanos” (p. 133). No caso dos negros, o “esquecimento” toma a forma da

¹³ No entanto, o livro de Hochschild iniciou um debate na Bélgica que agora levou a uma apresentação no Museu Real da África Central sobre a questão: “Memória do Congo: A Era Colonial”. Historiadores belgas disputam os números e rejeitam a acusação de genocídio. Ver o *New York Times* de 09 de fevereiro de 2005, B3.

lavagem-branca¹⁴ das atrocidades da escravidão – o “mito da magnólia”, de aristocratas brancos paternalistas e negrinhos felizes e cantantes que dominou os livros-texto americanos até os anos de 1950 – e minimiza a medida na qual “a instituição peculiar” não era um problema local, mas um problema moldado pela economia, pela política e pela psicologia nacionais (p. 137-70). Du Bois se refere à “ignorância deliberadamente ensinada das escolas brancas” (1995, p. 459) e devota o capítulo climático do enorme *Black Reconstruction In America* (1998) à documentação da higienização da história da escravidão, da Guerra Civil, e da Reconstrução por historiadores brancos do sul.

Além disso, as má-representações dos livros-texto nacional têm suas contrapartes em monumentos e esculturas: memória social feita de mármore e concreto, mnemônicos nacionais da própria paisagem. Em seu estudo dos monumentos da Guerra Civil, Kirk Savage (1994, p. 130-31) argumenta que “O monumentos serviram para ancorar a lembrança coletiva”, propiciando “um programa de memória compartilhado e padronizado”, para que “a memória local ganhasse credibilidade através da sua assimilação em uma memória nacional visível”. A decisão pós-Guerra Civil de reabilitar Robert E. Lee, comandante do Exército Confederado, e desse modo “apag[ando] seu status de traidor”, significou uma reconciliação nacional branca que exigiu o repúdio de uma memória negra alternativa:

A celebração de Lee se deu sobre a supressão da memória negra, da verdade negra... [O estadista dos EUA, Charles Francis] Adams não poderia justificar um monumento para Lee sem negar a realidade de injustiça racial pós-guerra e sua incongruência com a causa Confederada. Uma “reconciliação local” desse tipo foi fundada sobre a não-conciliação de afroamericanos, e sobre sua exclusão de arenas legítimas da representação cultural. Americanos negros não tiveram seus próprios monumentos, a despeito do papel crítico que desempenharam na oscilação do balanço de poder – tanto moral quanto militar – para o norte... A celebração da Guerra Civil em memoriais físicos é no fim uma história de repressão cultural sistemática... Monumentos públicos... impõem uma memória permanente na própria paisagem na qual nós afirmamos nossas vidas. Na medida em que os monumentos tornam credíveis coletivos particulares, eles devem apagar outros. (p. 134-35, p. 143)

No nível do simbolismo e da autorrepresentação nacional, então, a negação da medida da vitimização negra e nativo-americana reforça a narrativa branca embelezada da descoberta, da colonização e da construção de uma cidade reluzente no topo da montanha. Mas a edição da memória branca também tem consequências mais concretas e práticas: como enfatizado anteriormente, ela permite uma autorrepresentação na qual o privilégio branco diferenciado, e a necessidade de corrigi-lo, não existe. Em outras palavras, a mistificação do passado subscreve uma

¹⁴ *Whitewashing*, no original. Também podendo ser traduzido por ‘embranquecimento’. Na maioria das vezes, o termo faz referência à prática de substituir pessoas e aspectos culturais não-brancos por pessoas e aspectos culturais brancos em filmes, livros, séries de TV, etc. Pode ser entendido também, nesse contexto, como a substituição de uma narrativa marcada por questões raciais por outra nas quais essas questões estão diluídas. *N. do T.*

mistificação do presente. O apagamento da história das leis de Jim Crow torna possível representar o campo de disputa como historicamente nivelado, de modo que a pobreza negra atual apenas prova o desinteresse dos negros de trabalhar. Como a memória individual é assistida através de uma memória social maior, também a amnésia individual é assistida por uma amnésia coletiva maior. Em sua pesquisa sobre a continuidade, na verdade sobre o aprofundamento, do vão entre americanos brancos e negros, Thomas Shapiro (2004, p. 75-76) comenta sobre quão frequentemente entrevistados brancos parecem “esquecer” da assistência parental extensiva que eles receberam, alegando em vez disso que eles trabalharam pelo que têm: “A memória de [X] parece acurada enquanto ela cataloga todos os tipos de apoio financeiro parental, com valores financeiros precisos... No entanto, assim que a conversa se volta para como ela e seu marido adquiriram espólio, como sua casa, seus carros e sua poupança, sua atitude muda dramaticamente... Os [Xs] se descrevem como tendo conseguido tudo por conta própria, convenientemente esquecendo que eles herdaram muito do que eles possuem”. Por isso, a noção de tomar-como-dado do sentimento de direito¹⁵ [branco]” apaga o fato de que “*espólios transformativos*”, “riqueza herdada que eleva uma família além de suas próprias realizações,” têm sido crucial para seu sucesso branco (p. 76, 10, ênfase no original) e que negros não têm em geral tais vantagens por causa da história de discriminação contra eles. Thomas McCarthy (2002, 2004) pontua a importância de uma política de memória para fechar o “vão peculiar entre a pesquisa acadêmica história e a consciência histórica pública que marca nossa própria situação” (2002, p. 641), e enfatiza que a eventual realização da justiça racial só pode ser conseguida através de uma reeducação nacional sistemática sobre a medida histórica da subordinação racial negra nos Estados Unidos, e de como ela continua a moldar nossos destinos raciais de modo diferenciado hoje.

Mas o esquecimento, seja individual ou social, não será sequer necessário, se não há nada do que se lembrar para começo de conversa. O agora clássico livro de C. A. J. Coady sobre testemunho tornou irrefutavelmente claro quão dependente nós somos uns dos outros para tantas coisas que conhecemos, e é então crucial para a elaboração de uma epistemologia social. Mesmo assim, se um grupo, ou um grupo específico de testemunhas em potencial é descreditado antecipadamente como sendo epistemicamente suspeito, então o testemunho do grupo tenderá a ser rejeitado ou sequer solicitado. A infame passagem de Kant (1960, 113, ênfase no original) sobre as visões de um “carpinteiro negro” tem sido citada com frequência e nunca fica velha: “E talvez seja que houvesse algo nisso que talvez merecesse ser considerado; mas, em resumo, esse rapaz era *bem preto*, dos pés à cabeça, uma prova clara de que o que ele disse era estúpido”. A inferioridade não-branca tem necessariamente ramificações cognitivas, que minam as alegações de conhecimento dos não-brancos que não sejam suportadas pela autoridade epistêmica europeia. Em uma carta de 1840, Daniel Butrick, um missionário entre os Cherokees, oferece uma longa lista de razões de “como os brancos tentam e falham em descobrir o que os indígenas sabem porque eles se recusam a reconhecer a humanidade ou a inteligência de povos nativos”, tendo como resultado “que tais pessoas podem passar todos os seus dias entre índios

¹⁵ *Entitlement*, no original. *N. do T.*

e ainda assim morrer ignorantes sobre seu verdadeiro caráter, quase como se eles nunca tivessem nascido” (KONKLE, 2004, p. 90, 92). Durante a escravidão, aos negros era geralmente negado o direito de testemunhar contra brancos, porque eles não eram vistos como testemunhas dignas de crédito, então quando as únicas testemunhas (voluntárias) de crimes brancos eram negros, esses crimes não eram publicitados. Em um momento, na África Germânica do Sudoeste, colonos brancos demandaram “que no tribunal apenas o testemunho de sete testemunhas africanas poderia superar a evidência apresentada por uma única pessoa branca” (COCKER, 1998, p. 317). Similarmente, narrativas escravas com frequência tiveram que ter autenticadores brancos, por exemplo, abolicionistas, como a autoridade epistêmica racialmente sustentada para escrever um prefácio, ou aparecer no palco com o autor, para confirmar que o que aquele negro digno tinha dito era de fato verdadeiro.

Além do mais, em muitos casos, mesmo se às testemunhas tivesse sido dada algum tipo de escuta relutante, elas eram aterrorizadas a silenciarem-se, por medo da retaliação branca. Uma mulher negra relembra o mundo das leis de Jim Crow e dos perigo de descrevê-lo pelo que ele era: “Meus problemas começaram quando eu comecei a comentar sobre o que eu vi... Eu insistia em ser acurada. Mas o mundo no qual eu havia nascido não queria isso. Na verdade, sua própria sobrevivência dependia do não conhecer, não ver – e certamente não dizer qualquer coisa que seja sobre como ele realmente era” (citado em LITWACK [1998, p. 34]). Se o testemunho negro poderia ser aprioristicamente rejeitado porque era provável que fosse falso, ele poderia também ser rejeitado porque era provável que fosse verdadeiro. O testemunho sobre as atrocidades brancas – linchamentos, assassinatos de policiais, ataques raciais – deveriam frequentemente ter sido transmitidos através de canais informacionais segregados, de negros para negros, explosivo demais para permitirem ser expostos à cognição branca. A memória do ataque racial de Tulsa em 1921, o maior ataque racial americano do século XX, com uma mortalidade possível de 300 pessoas, foi mantida por muitos anos na comunidade negra, muito tempo depois dos brancos a terem apagado do registro oficial. Ed Wheeler, um pesquisador branco tentando, em 1970, encontrar documentação do ataque, descobriu que os registros oficiais tinham desaparecido misteriosamente, e ele foi capaz apenas, com muita dificuldade, de persuadir sobreviventes negros a se apresentarem com suas fotografias do evento: “Os negros permitiram que Wheeler levasse as fotos apenas se ele promettesse não revelar seus nomes, e todos eles falaram apenas sob a condição de anonimato. Embora tenham se passado cinquenta anos, eles ainda temiam retaliação se eles falassem” (HIRSCH, 2002, p. 201).

Mesmo quando tais medos não são um fator, e negros se sentem livres para falar, a presunção epistêmica contra sua credibilidade permanece de um modo diferente do que para as testemunhas brancas. Contratestemunho negro contra a mitologia branca sempre existiu, mas teria sido originalmente dificultado pela falta de capital material e cultural disponível para sua produção – testemunho oral de escravos analfabetos, panfletos efêmeros de pequena circulação, e trabalhos autopublicados como aqueles do autodidata J. A. Rogers (1985), documentando laboriosamente as realizações dos homens e mulheres de cor para se contrapor à mentira branca da inferioridade negra. Mas mesmo quando propagados em veículos mais respeitados – por exemplo, as revistas acadêmicas negras fundadas no começo

do século XX – eles era epistemicamente segregados pelas práticas intelectuais Jim Crow da academia branca. Como Stephen Steinberg (1995) pontua, os Estados Unidos e suas ciências sociais brancas têm “se fingido de mortos” sobre as questões de raça e divisão racial (ix), de modo que – na famosa imagem de Du Bois, de negros em uma caverna tentando desesperadamente se comunicar com o transeunte branco, antes de perceberem gradualmente que eles estão silenciados por trás da versão atualizada do véu, “alguma placa de vidro grossa invisível, mas horrivelmente tangível” – “[críticos negros] de qualquer afiliação política... eram simplesmente recebidos com ouvidos moucos”. O testemunho dos acadêmicos negros dizendo a coisa errada (quase uma declaração analítica!) não seria registrado. “[A] marginalização de vozes negras na academia foi facilitada por uma linha divisória racial ‘invisível, mas horrivelmente tangível’ que relegou quase todos os acadêmicos negros a ensinar em faculdades negras bem distantes da academia convencional” (p. 51). Considere, por exemplo, uma antropologia fundada na verdade “óbvia” da hierarquia racial. Ou uma sociologia falhando em confrontar o fato social central da dominação branca. Ou uma história higienizando o registro da subjugação aborígene ou da exploração negra. Ou uma ciência política representando racismo como uma anomalia em uma política basicamente inclusiva e igualitária. Ou, por fim – na nossa própria disciplina – uma filosofia política que prospera há trinta anos e que está supostamente dedicada à elucidação da justiça que faz praticamente nenhuma menção da centralidade da *injustiça* racial à “estrutura básica” dos Estados Unidos e assume, em vez disso, que será mais apropriado teoricamente começar a partir de uma suposição da “teoria ideal” de que a sociedade é fruto de um empreendimento não-explorador acordado de dividir os benefícios e os encargos de modo equitativo – e que isso vai, de algum modo, iluminar os problemas morais particulares de uma sociedade que tem como base a colonização exploradora branca. Em qualquer disciplina que é afetada por raça, o “testemunho” da perspectiva negra e seus *insights* conceituais e teóricos particulares tenderão a ser apagados. Brancos irão citar outros brancos em um círculo fechado de autoridade epistêmica que reproduz desilusões brancas.

Por fim, o papel dinâmico dos *interesses do grupo branco* precisa ser reconhecido e identificado como um fator causal central na geração e na sustentação da ignorância branca. Psicólogos cognitivistas distinguem, de forma padrão, entre mecanismos “frios” e “quentes” de distorção cognitiva, aqueles atribuíveis a dificuldades intrínsecas de processamento e aqueles envolvendo fatores motivacionais, e na filosofia analítica da mente e na psicologia filosófica há um corpo de trabalho amplo e bem estabelecido sobre autoenganação e sobre irracionalidade motivada, ainda que localizadas dentro de uma estrutura individualista (MCLAUGHLIN e RORTY, 1998; MELE, 2001). Assim, alegar que existe uma conexão entre cognição e interesse não é algo de modo algum novo nesse campo. Mas, por causa do seu enquadramento no individualismo, e por causa claro da exclusão apriorística em qualquer caso das realidade da dominação de grupo *branca*, a generalização para interesses raciais não foi feita.

O que precisa ser feito, eu sugiro, é extrapolar algumas dessas literaturas para um contexto social – um contexto informado pelas realidades da raça. Por causa de sua marginalização da opressão social, a epistemologia social existente tende a

ignorar ou minimizar tais fatores. Por outro lado, na tradição de esquerda, essa foi precisamente a tese clássica: dominação e exploração (de classe) foram as fundações da ordem social, e como tais elas produziram não diferenças meramente materiais de riqueza na esfera econômica, mas também consequências cognitivas deletérias na esfera ideacional. A análise particular marxista da exploração, se apoiando na teoria do valor-trabalho, provou ser fatalmente vulnerável. Mas obviamente isso não nega o valor do próprio conceito, adequadamente renovado¹⁶, nem corta a plausibilidade *prima facie* da alegação de que se relações socioeconômicas são de fato fundacionais para a ordem social, então isso provavelmente terá um efeito moldante fundamental na ideação social. Em outras palavras, podemos separar do pano de fundo de classe uma alegação “materialista” marxista sobre a interação entre exploração, interesse de grupo, e cognição social, e aplicá-la com muito mais plausibilidade dentro de um pano de fundo de raça. Eu defendi em outros trabalhos que a *exploração racial* (como determinada por padrões liberais convencionais) tem sido normalmente bastante clara e inequívoca (pense na expropriação nativo-americana, na escravidão africana, nas leis de Jim Crow), não exigindo – diferentemente da exploração no sentido técnico marxista – qualquer aparato teórico elaborado para discernir, e que pode ser facilmente mostrada como central na história dos EUA (MILLS, 2004). Desse modo, o interesse investido do grupo branco no status quo racial – os “benefícios da branquitude”, na adaptação de David Roediger (1999) da famosa frase de Du Bois em *Black Reconstruction* (1998) – precisa ser reconhecido como um fator importante no encorajamento das distorções cognitivas brancas de vários tipos.

Tal “irracionalidade motivada” também não está confinada ao período de racismo escancarado e da segregação legal. Uma pesquisa atitudinal recente, feita por Donald Kinder e Lynn Sanders, sobre questões de políticas públicas conectadas à raça, revela “uma divisão racial profunda e que talvez esteja se alargando, [que] faz com que a descoberta de um ponto de vista comum e de uma concordância entre raça sejam perspectivas remotas”, e que para moldar a opinião branca, no fim das contas, sua percepção sobre os interesses do grupo é essencial: “as ameaças que os negros parecem impor ao bem estar coletivo dos brancos, não ao seu bem estar pessoal” (KINDER e SANDERS, 1996, p. 33, 85). Raça é a principal divisão social nos Estados Unidos, esses dois cientistas políticos concluíram, e brancos em geral veem os interesses dos negros como opostos aos seus próprios. Inevitavelmente, então, isso irá afetar a cognição social branca – os conceitos favorecidos (e.g.: o “daltonismo” atual), a recusa em perceber discriminação sistemática, a amnésia conveniente sobre o passado e seu legado no presente, a hostilidade ao testemunho negro sobre o privilégio branco continuado e a necessidade de eliminá-la para alcançar a justiça racial. Como enfatizado no começo, então, esses componentes cognitivos analiticamente distinguíveis estão na verdade todos interligados e estão determinando reciprocamente uns aos outros, contribuindo conjuntamente para a cegueira do olho branco.

Em seu maravilhosamente batizado *States of Denial*, Stanley Cohen (2001) argumenta que “[s]ociedades completas podem cair em modos coletivos de negação”:

¹⁶ Ver Ruth J. Sample (2003) para uma atualização kantiana recente do conceito e uma defesa de trazer o conceito de volta para o centro de nossas preocupações.

Além das negações coletivas do passado (tais como as brutalidade contra povos indígenas), pessoas podem ser encorajadas a agir como se elas não soubessem sobre o presente. Sociedades completas estão fundadas em formas de crueldade, discriminação, repressão ou exclusão que são “conhecidas”, mas nunca abertamente reconhecidas... Na verdade, distorções e autoenganações estão mais frequentemente sincronizadas... Sociedades completas possuem regras mencionáveis e não-mencionáveis sobre o que não deve ser falado abertamente. Você está sujeito a uma regra sobre obedecer essas regras, mas está regido também por uma meta-regra que dita que você deve negar o seu conhecimento da regra original. (p. 10-11, 45)

A ignorância branca tem sido capaz de florescer todos esses anos porque uma epistemologia da ignorância branca a protegeu contra os perigos de uma negritude e uma vermelhidão¹⁷ iluminada, protegendo aqueles que, por razões “raciais” precisaram não saber. Apenas ao começarmos a quebrar essas regras e meta-regras é que podemos começar o longo processo que irá levar à eventual superação dessa escuridão branca e à realização de um esclarecimento que é genuinamente multirracial.

¹⁷ *Redness*, no original. Mills usa o termo para aparentemente contrapor à branquitude sua alternativa nativo-americana. *N. do T.*

Referências bibliográficas

- ALCOFF, Linda. *Real knowing: New versions of the coherence theory*. Cornell University Press, 1996.
- BALDWIN, James. *Nobody knows my name*. New York: Vintage International, 1961.
- CAMPBELL, Richmond; CLARK, Andy. Moral epistemology naturalized. 2000. *Canadian Journal of Philosophy*, n. 26. Calgary, AB: University of Calgary Press.
- COADY, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- COCKER, Mark. *Rivers of Blood, Rivers of Gold: Europe's Conflict with Tribal Peoples*. Vintage, 1998. London: Jonathan Cape.
- COHEN, Stanley. *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. John Wiley & Sons, 2013.
- CURTIS, James E.; PETRAS, John W. (Ed.) *The Sociology of Knowledge: A Reader*. New York: Praeger, 1970.
- DOANE, Ashley W.; BONILLA-SILVA, Eduardo (Ed.). *White out: The continuing significance of racism*. Psychology Press, 2003.
- DOANE, Woody. Rethinking whiteness studies. White out: The continuing significance of racism. In: DOANE, Ashley W.; BONILLA-SILVA, Eduardo (Ed.). *White out: The continuing significance of racism*. p. 3-18, 2003.
- DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books, 1989 [1903].
- DU BOIS, W. E. B. "The Souls of White Folk". In: LEWIS, David Levering. *W. E. B. Du Bois: A Reader*. New York: Henry Holt, 1995 [1920], p. 453-65.
- DU BOIS, W. E. B. *Black Reconstruction in America, 1860-1880*. New York: The Free Press, 1998 [1935].
- ELLISON, Ralph. *Invisible Man. 1952*. New York: Vintage, v. 19, 1995.
- FREDRICKSON, George M. *Racism: A Short History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- FULLER, Steve. *Social Epistemology*. 2ed. Bloomington: University of Indiana Press, 2002.
- GIBSON, Donald B. "Introduction." In: DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books, vii-xxxv, 1989.
- GILLIS, John R. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994a.
- GILLIS, John R. "Memory and Identity: The History of a Relationship." In GILLIS, John R. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 3-24, 1994b.
- GOLDMAN, Alvin I. *Knowledge in a social world*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- GORDON, Lewis R. *Bad faith and antiblack racism* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995.
- HALBWACHS, Maurice. *On collective memory*. University of Chicago Press, 1992.
- HARDING, Sandra G. (Ed.). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 2004.
- HIRSCH, James S. *Riot and remembrance: The Tulsa race war and its legacy*. New York: Houghton Mifflin, 2002.

- HOCHSCHILD, Adam. *King Leopold's ghost: A story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*. Houghton Mifflin Harcourt, 1998.
- HODGSON, Marshall GS. *Rethinking world history: essays on Europe, Islam and world history*. Cambridge University Press, 1993a.
- HODGSON, Marshall GS. "The Interrelations of Societies in History." In: HODGSON, Marshall GS. *Rethinking world history: essays on Europe, Islam and world history*. Cambridge University Press, p. 3-28, 1993a.
- JACOBSON, Matthew Frye. *Whiteness of a different color*. Harvard University Press, 1998.
- JENNINGS, Francis. *The invasion of America*. New York: W.W. Norton, 1976.
- KANT, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1960.
- KINDER, Donald R.; SANDERS, Lynn M. *Divided by color: Racial politics and democratic ideals*. University of Chicago Press, 1996.
- KITCHER, Philip; SCHMITT, F. F. Contrasting conceptions of social epistemology. In: SCHMITT, Frederick F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Rowman & Littlefield, p. 111-34, 1994.
- KONKLE, Maureen. *Writing Indian Nations: Native Intellectuals and the Politics of Historiography, 1827-1863*. Univ of North Carolina Press, 2004.
- KORNBLITH, Hilary. "A Conservative Approach to Social Epistemology." In SCHMITT, Frederick F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Rowman & Littlefield, p. 93-110, 1994.
- KORNBLITH, Hilary. *Naturalizing Epistemology*. 2ed. Cambridge: MIT Press, 1994b.
- LITWACK, Leon F. *Trouble in mind: Black southerners in the age of Jim Crow*. Alfred a Knopf Incorporated, 1998.
- LOEWEN, James W. *Lies My Teacher Told Me: Everything Your American History Textbook Got Wrong*. New York: Touchstone/Simon & Schuster, 1996.
- MCCARTHY, Thomas. Vergangenheitsbewältigung in the USA: On the Politics of the Memory of Slavery. *Political Theory*, v. 30, n. 5, Parte I: Political Theory 30. P. 623-48., 2002.
- MCCARTHY, Thomas. *Vergangenheitsbewältigung in the USA: On the Politics of the Memory of Slavery*. *Political Theory*, v. 30, n. 5, Parte II: Political Theory 32: p. 750-72., 2002.
- McLaughlin, Brian P., and Amelie Oksenberg Rorty, eds. 1988. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MCLAUGHLIN, Brian P.; RORTY, Amélie (Ed.). *Perspectives on Self-deception*. Univ of California Press, 1988.
- MELVILLE, Herman. "Benito Cereno". In: BUDD, Billy. *Sailor and Other Stories*, New York: Viking Penguin, p. 159-258, 1986.
- MELVILLE, Herman. *Moby Dick, or, The Whale*. New York: Modern Library, 2000.
- MILLS, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- MILLS, Charles W. "Alternative Epistemologies." In: ALCOFF, Linda M. *Epistemology: The Big Questions*, Malden, MA: Blackwell, p. 392-410, 1998.
- MILLS, Charles W. "Racial Exploitation and the Wages of Whiteness." In: YANCY, George. *What White Looks Like: African American Philosophers on the*

Whiteness Question, New York: Routledge, p. 25–54, 2004.

QUINE, Willard Van Orman. *Ontological relativity and other essays*. Columbia University Press, 1969a.

QUINE, Willard Van Orman. “Epistemology Naturalized.” In: QUINE, W. V. O. QUINE, Willard Van Orman. *Ontological relativity and other essays*. Columbia University Press, p. 69–90, 1969b.

ROEDIGER, David R. *Black on White: Black Writers on What It Means To Be White*. New York: Schocken Books, 1998.

ROEDIGER, David R. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. New York: Verso, 1999.

ROGERS, J. A. *100 Amazing Facts about the Negro with Complete Proof: A Short Cut to the World History of the Negro*. St. Petersburg, FL: Helga M. Rogers, 1985.

SAMPLE, Ruth J. *Exploitation: What it is and why it's wrong*. Rowman & Littlefield, 2003.

SAVAGE, Kirk. “The Politics of Memory: Black Emancipation and the Civil War Monument.” In: GILLIS, John R. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 127–49, 1994.

SCHMITT, Frederick F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Rowman & Littlefield, 1994.

SHAPIRO, Thomas M. *The hidden cost of being African American: How wealth perpetuates inequality*. Oxford University Press, USA, 2004.

SMITH, Rogers M. *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

STEINBERG, Stephen. *Turning Back: The Retreat from Racial Justice in American Thought and Policy*. Boston: Beacon Press, 1995.

SUNDQUIST, Eric J. *To Wake the Nations: Race in the Making of American Literature*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1993.

Autor(a) para correspondência: Breno Ricardo Guimarães Santos, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Campus Universitário Darcy Ribeiro, CEP 70910-900, Brasília - DF, Brasil. breno.ricardo@gmail.com