

[illegible]

(org.)



NEI

Injustiças Epistêmicas em Foco

Evelyn Erickson,
Allysson Rocha
e Leonardo Ruivo
(org.)



Coleção Rumos da Epistemologia, v. 23
Núcleo de Lógica e Epistemologia (NEL/UFSC)
Florianópolis, 2025

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Reitor: IRINEU MANOEL DE SOUZA

Vice-Reitora: JOANA CÉLIA DOS PASSOS

Departamento de Filosofia

Chefe: FRANCIELE BETE PETRY

Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL)

Coordenadora: MILENE CONSENSO TONETTO

NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica

Coordenador: ALEXANDRE MEYER LUZ

Sub-Coordenador: GUSTAVO CAPONI

Coleção Rumos da Epistemologia

Editor-Chefe: JAÍMIR CONTE

Editor Associado: RAONI ARROYO

Conselho Editorial:

ALBERTO CUPANI (UFSC)	JONAS ARENHART (UFSC)
ALEXANDRE LUZ (UFSC)	JOÃO MARCOS (UFSC)
ANTÔNIO COELHO (UFSC)	JOSÉ ANGOTTI (UFSC)
ARTHUR BUCHSBAUM (UFSC)	LUIZ HENRIQUE DUTRA (UFSC)
CELSO BRAIDA (UFSC)	MARCO FRANCIOTTI (UFSC)
CÉZAR MORTARI (UFSC)	MAURÍCIO DE OLIVEIRA (USP)
DÉCIO KRAUSE (UFRJ)	NEWTON DA COSTA (<i>in memoriam</i>)
GUSTAVO CAPONI (UFSC)	PAULO VIEIRA (UFSC)
IVAN DA CUNHA (UFSC)	RAONI ARROYO (UFSC/CLE)
JAÍMIR CONTE (UFSC)	SARA ALBIERI (USP)

nel.ufsc.br/rumos-da-epistemologia

nel@cflh.ufsc.br

Copyright © Os Autores, 2025

1a Edição

Editoração: EVELYN ERICKSON

Projeto gráfico: RAONI ARROYO

Diagramação: EVELYN ERICKSON

Capa: REBECCA ERICKSON

Ficha catalográfica

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

156

Injustiças epistêmicas em foco [recurso eletrônico]
/ organização, Evelyn Erickson, Allysson Rocha,
Leonardo Ruivo. - Florianópolis : NEL/ UFSC, 2025
247 p. - (Rumos da epistemologia ; v. 23)

E-book (PDF)

ISBN: 978-85-8328-440-6

1. Epistemologia. 2. Justiça (Filosofia). 3.
Conhecimento. I. Erickson, Evelyn. II. Rocha, Alysson.
III. Ruivo, Leonardo. IV. Série.

CDU: 165.2

Elaborada pela bibliotecária Dênira Remedi – CRB-14/1396

UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NEL. Caixa Postal 476, Bloco D, 2º andar, sala 209. Florianópolis, SC, 88010-970.

(48) 3721-8612
nel@cfh.ufsc.br
nel.ufsc.br



Acesso aberto: Este material está sob a licença *Creative Commons*, Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

A todas as pessoas que ousam ser *conhecedoras*,
ainda que não reconhecidas.

SUMÁRIO

Apresentação	i
Autoras e autores	viii
1 Injustiça epistêmica estrutural: uma genealogia <i>Manoel Pereira Lima Junior</i>	1
2 Injustiça epistêmica e poder/conhecimento <i>Catarina Dutilh Novaes, Solmu Anttila e Merel Talbi</i>	42
3 Injustiça hermenêutica: uma reconstrução a partir de Fricker, Medina e Mills <i>Kariane Marques</i>	66
4 Justiça social, justiça epistêmica e agência sob opressão <i>Ariadne Fernandes Lacerda</i>	88

5	Pode a mulher negra testemunhar?	
	<i>Milena Oliveira Pires</i>	107
6	Masculinidades negras e formas de reprodução da opressão epistêmica	
	<i>Patricia Ketzer e Robson Peres da Rocha</i>	130
7	Um ensaio sobre a opressão epistêmica do Novo Ensino Médio	
	<i>Douglas Castro de Jesus</i>	152
8	Além da virtude epistêmica: uma resposta institucional à injustiça e à ignorância construída	
	<i>João Marcelo Saraiva</i>	169
9	Injustiça testemunhal e apelo falacioso a especialistas: quando o Direito erra com um tipo bem específico de inocente	
	<i>Michael Guedes</i>	186
10	Decidir com máquinas: virtudes epistêmicas na Justiça Ciborgue	
	<i>Carolina Soares Castelliano Lucena de Castro e Marcio Ferreira Rodrigues Pereira</i>	203

APRESENTAÇÃO

Evelyn Erickson,
Allysson Rocha e
Leonardo Ruivo

Este livro é sobre epistemologia social. É sobre epistemologia porque o objeto de investigação principal é o *conhecimento*, e é social pois se interessa principalmente a indagar *quem* sabe e *quem* tem o direito de saber. A exata demarcação das diferentes áreas de epistemologia é um trabalho a parte, mas fato é que a publicação de *Epistemic Injustice*,¹ de Miranda Fricker, é um marco a partir do qual pode-se delimitar o intenso debate em Epistemologia Social acerca das interações entre os diversos sujeitos de conhecimento e o que lhes é cabível conhecer. Este livro ainda é, mas não somente, uma reverberação do conceito que o nomeia.

Erickson, E.; Rocha, A.; Ruivo, L. Apresentação. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17413322.

¹ Publicado originalmente em 2007 e no Brasil em 2023.

O termo *injustiça epistêmica* é cunhado por Miranda Fricker já em 1998,² embora ainda carecendo de uma exata definição. Ainda que não por esse termo, o fenômeno nomeado por Fricker já permeava debates nos movimentos sociais e entre intelectuais, tanto no Sul quanto no Norte Global, principalmente entre feministas negras. Quando introduzimos as normas idealizadas de práticas racionais ao mundo compartilhado por intersubjetividades e dotado de uma história natural, notamos que existe uma problemática interação entre normas epistêmicas e o poder social. Nem toda pessoa é tida como conhecedora competente ou testemunha crível; e quando ainda nos faltam esquemas conceituais para comunicar a complexidade das nossas experiências vividas, há conhecimento que não pode ser relatado. No nosso mundo não ideal, precisamos de uma epistemologia que nos forneça critérios para identificar e corrigir práticas epistêmicas que infringem a dignidade das pessoas que ainda carecem, do ponto de vista coletivo, o direito de ser agentes do conhecimento.

Ao reunir os trabalhos aqui apresentados, almejamos exatamente isso: discutir as injustiças epistêmicas, mas não somente no escopo do proposto por Fricker. Na confluência teórica dos trabalhos coletados, ouvimos bell hooks, Charles Mills, Elizabeth Anderson, Frantz Fanon, Gaile Pohlhaus Jr., Gayatri Spivak, Grada Kilomba, Jennifer Lackey, José Medina, Kristie Dotson, Lélia Gonzalez, Patricia Hill Collins, e Sueli Carneiro.

O aspecto mais social deste livro começa em 2023, quando foi realizado o 1º Injustiças Epistêmicas em Foco, agregando os recentes trabalhos realizados sobre o tema no Brasil. O evento também celebrou a tradução de Breno R. G. Santos de *Injustiça Epistêmica* (Edusp, 2023). O 2º Injustiças Epistêmicas em Foco, visava seguir nesta linha, mas desta vez com foco na tradução de Breno R. G. Santos e Janaina Matida do livro de Jennifer Lackey, *Injustiça Testemunhal Criminal* (Marcial Pons, 2024), e com a participação de mais pessoas que começaram a se engajar com o tema. Entre tempos e contratempos, o evento foi adiado e aproveitamos essa oportunidade para que o presente volume se concretizasse. Estamos às vésperas do evento, e numa ordem lógico-temporal

² Miranda Fricker (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, v. 98, pp. 159–177.

não bem-fundada, o livro está pronto para ser lançado durante o evento que o instigou.

Apresentamos então este volume, que é o primeiro livro com textos originais dedicado exclusivamente ao tema no Brasil. Ficamos felizes e orgulhosos, se é que nos cabe, das pesquisas aqui expostas. Os capítulos atestam a maturidade crítica e criatividade conceitual com que nossas autoras e autores entrelaçam a as injustiças epistêmicas tais quais concebidas por Fricker, com temas, contextos e conceitos que expandem o potencial da epistemologia como ferramenta de transformação política. Os capítulos estão organizados em uma ordem dialógica, em que cada capítulo segue do anterior por afinidade temática.

Em “Injustiça epistêmica estrutural: uma genealogia”, **Manoel Pereira Lima Junior** critica a noção de *injustiça estrutural* de Fricker por ser uma injustiça que não possui sujeito da ação, e que dessa forma não pode ser responsabilizado. Dialogando com as genealogias de Charles Mills (sobre o contrato racial), Edward Craig (sobre a origem do conhecimento), Bernard Williams (sobre as virtudes da verdade) e Friedrich Nietzsche (sobre a moral e a consciência), o autor apresenta uma genealogia da injustiça epistêmica estrutural e demonstra como ela tem agentes empíricos identificáveis. A análise busca demonstrar como o apagamento do sujeito epistêmico e a exclusão de grupos da construção de conceitos são atos fundacionais que levam à marginalização epistêmica e à própria ideia de injustiça estrutural.

“Injustiça epistêmica e poder/conhecimento”, de **Catarina Dutilh Novaes, Solmu Anttila e Merel Talbi**, traz a frente uma genealogia das práticas de testemunho no sistema jurídico penal, seguindo Michel Foucault, para interpor na epistemologia social analítica uma investigação acerca da intersecção entre poder e conhecimento. Focando na injustiça testemunhal, especialmente no contexto do sistema jurídico penal dos Estados Unidos, os autores propõem que o déficit ou excesso de credibilidade atribuído a indivíduos, pode ser melhor entendido de uma perspectiva foucaultiana. Antes de ser uma situação de inquérito em busca da verdade, práticas de testemunho podem ser entendidas como uma oportunidade que servem para manter e perpetuar estruturas de opressão racial e controle social.

Em “Injustiça hermenêutica: uma reconstrução a partir de Fricker, Medina e Mills”, **Kariane Marques** apresenta uma reconstrução do debate acerca da acomodação do conceito de *ignorância branca* de Charles Mills dentro da distinção de Fricker entre *injustiça testemunhal* e *injustiça hermenêutica*. José Medina e Charles Mills enquadram a ignorância branca como um tipo de injustiça hermenêutica, pois afeta os recursos hermenêuticos compartilhados, além de causar dano material aos marginalizados e ser, portanto, culpável. Fricker, no entanto, não admite a culpabilidade da injustiça hermenêutica, pois isso traria a baixo a taxonomia entre seus dois tipos de injustiça epistêmica. Fricker resolve a disputa acomodando a ignorância branca como uma forma de injustiça testemunhal, preservando rigorosamente a injustiça hermenêutica como uma categoria estrutural não-culpável. Ao articular a disputa em questão, a autora ilustra como o *programa de pesquisa* de Fricker está suscetível tanto a uma heurística positiva quanto a uma heurística negativa.

Em “Justiça social, justiça epistêmica e agência sob opressão”, **Ariadne Fernandes Lacerda** traz à tona críticas às idealização dos agentes epistêmicos, que supostamente seriam capazes de corrigir seus próprios vieses e exercitar virtudes intelectuais. A autora nos mostra como agentes que estão em posição privilegiada em relação a preconceitos identitários frequentemente sofrem de “ignorância privilegiada” e vieses inconscientes, que não podem ser corrigidos do ponto de vista da autonomia individual. Diante disso, propõe-se uma mudança de perspectiva, alinhando a justiça epistêmica com a justiça social tridimensional de Nancy Fraser (que inclui distribuição, reconhecimento e representação) e enfatizando a agência sob opressão como motor da mudança social.

Em “Pode a mulher negra testemunhar?”, **Milena Oliveira Pires** investiga como o silenciamento estrutural compromete a agência epistêmica das mulheres negras, limitando seu reconhecimento e suas contribuições no campo do conhecimento. Partindo dos conceitos de *injustiça testemunhal preventiva* e *objetificação epistêmica* de Fricker, juntamente com os modelos de Dotson sobre *aquietação* e *sufocamento testemunhal*, a autora demonstra que esses mecanismos são estruturais, políticos e inerentemente prejudiciais. Em última instância, o

capítulo introduz o conceito de *asfixia epistêmica* para nomear a deslegitimação da posição das mulheres negras como sujeito do conhecimento.

Em “Masculinidades negras e formas de reprodução da opressão epistêmica”, **Patricia Ketzer** e **Robson Peres da Rocha** exploram como a opressão epistêmica atua na manutenção da masculinidade hegemônica. Comentando sobre a limitada discussão acerca das masculinidades dentro dos estudos de gênero, assim como notando a frutífera abordagem feminista à epistemologia social, os autores buscam preencher a lacuna teórica entre masculinidades e injustiças epistêmicas. Argumentando que a hegemonia de um certo conceito de masculinidade é sustentada por uma arquitetura epistêmica que sistematicamente inferioriza e marginaliza masculinidades produzidas nas intersecções de raça, classe e sexualidade, os autores nos mostram, no contexto escolar brasileiro, as formas particulares em que os imaginários sociais descredibilizam a intelectualidade negra e como isso afeta às masculinidades negras como co-nhecedoras.

Em “Um ensaio sobre a opressão epistêmica do Novo Ensino Médio”, **Douglas Castro de Jesus** aprofunda a discussão acerca da opressão epistêmica nas escolas. Avaliando a recente reforma do Ensino Médio brasileiro, que veio a ser chamada de Novo Ensino Médio (NEM), o autor argumenta que com sua ênfase na formação técnica e profissionalizante em detrimento de disciplinas humanísticas como a Filosofia, o NEM prejudica a autonomia e a agência epistêmica dos estudantes, especialmente aqueles em vulnerabilidade social. Ao focar na flexibilização e na escolha de “projetos de vida” como solução para o alto grau de evasão escolar, sem abordar a principal causa desse fenômeno (a necessidade de trabalhar), a reforma viola o direito de conhecer dos alunos, mantendo-os ignorantes sobre as desigualdades sistêmicas e levando-os a se auto culpar por eventuais fracassos, que ocorreria devido a “escolhas erradas”.

Em “Além da virtude epistêmica: uma resposta institucional à injustiça e à ignorância construída”, **João Marcelo Saraiva** explora as críticas de que a solução baseada na virtude individual proposta por Fricker para a injustiça epistêmica ainda é demasiadamente idealizada. Baseando-se na epistemologia não-ideal de Elizabeth Anderson e Robin McKenna, que apontam para a ineficiência da virtude individual em superar a ignorância ativa e os vieses im-

plícitos enraizados na psicologia e nas estruturas sociais, o autor defende que o combate à injustiça epistêmica requer uma resposta institucional e estrutural, redesenhando coletivamente as instituições para mitigar os vieses de forma mais realista e eficaz do que esperar a perfeição dos agentes.

Em “Injustiça testemunhal e apelo falacioso a especialistas: quando o Direito erra com um tipo bem específico de inocente”, **Michael Guedes** expõe como a *injustiça testemunhal* se manifesta no sistema legal, particularmente através do excesso de credibilidade concedido a especialistas, que reflete um descrédito injusto às narrativas dos acusados. Apresentando diversos exemplos que demonstram como a sobrevalorização de premissas científicas pode levar a erros judiciais, o autor argumenta que esse uso equivocado da ciência não se deve apenas à ignorância, mas serve a propósitos específicos, resultando em condenações injustas, especialmente de indivíduos pertencentes a grupos marginalizados, como mulheres, negros e pobres.

Em “Decidir com máquinas: virtudes epistêmicas na Justiça Ciborgue”, **Carolina Soares Castelliano Lucena de Castro e Marcio Ferreira Rodrigues Pereira** exploram a emergência da *justiça ciborgue*, adjetivando o termo de Donna Haraway para descrever a crescente integração de ferramentas de inteligência artificial (IA) no sistema judicial, e suas implicações para as virtudes epistêmicas necessárias à tomada de decisão. Apresentando-nos às diferentes formas em que IA está sendo incorporada ao serviço público e a ampla utilização dessas tecnologias nos tribunais brasileiros, os autores questionam se é possível cultivar práticas associadas às virtudes epistêmicas neste sistema julgador híbrido. Evitando os extremos da IA benevolente e da IA apocalíptica, propõe-se que a justiça ciborgue deve ser entendida como um arranjo socio-técnico precário e situado, no qual a responsabilidade e o conhecimento são redistribuídos entre humanos e não-humanos.

Por fim, agradecemos a todas as pessoas autoras que nos confiaram seus textos, ao editor-chefe da Coleção Rumos da Epistemologia, Professor Jaimir Conte, que prontamente acolheu nosso livro, a Raoni Arroyo pelo impecável trabalho de diagramação no $\text{\LaTeX}$, e ao GT em Epistemologia Analítica da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) por ter sido, em particular, terreno fértil para o desenvolvimento de muitas das pesquisas aqui

publicadas. Agradecemos também a Kariane Marques, Milena Oliveira Pires e Patricia Ketzer pelo companheirismo ao longo da organização do 2º IEEF. Evelyn Erickson reconhece também apoio do Institut Wiener Kreis, da Universidade de Viena, por viabilizar as condições de trabalho para a edição deste volume.

São Luís e Viena, outubro de 2025

AUTORAS E AUTORES

Ariadne Fernandes Lacerda. Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Filosofia, UFSC. Florianópolis, Brasil.

Carolina Soares Castelliano Lucena de Castro. Doutora em Direito pela UFRJ; Defensora na Defensoria Pública da União. Rio de Janeiro, Brasil.

Catarina Dutilh Novaes. Doutora em Filosofia pela Universidade de Leiden; Professora na Universidade Livre de Amsterdã. Amsterdã, Países Baixos.

Douglas Castro de Jesus. Professor substituto no Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação da UFMT. Cuiabá, Brasil.

João Marcelo Saraiva. Doutorando no Programa de Pós Graduação em Filosofia, UFSC. Florianópolis, Brasil.

Kariane Marques. Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Filosofia, UFSC. Florianópolis, Brasil.

Manoel Pereira Lima Junior. Doutor em Filosofia pela UFBA; Professor na rede estadual do Estado da Bahia. Salvador, Brasil.

Marcio Ferreira Rodrigues Pereira. Doutor em Direito pela Universidade de Queens; Professor na Universidade Federal do Ceará; Defensor na Defensoria Pública da União. Fortaleza, Brasil.

Merel Talbi. Doutorando em Filosofia na Universidade Livre de Amsterdã. Amsterdã, Países Baixos.

Michael Guedes. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Direito, PUC-Rio; Professor na Universidade São José. Rio de Janeiro, Brasil.

Milena Oliveira Pires. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFMG. Belo Horizonte, Brasil.

Patrícia Ketzer. Doutora em Filosofia pela PUCRS. Professora colaboradora do PPGFIL da PUCRS e da UFMA. Porto Alegre, Brasil.

Robson Peres da Rocha. Doutorando em Sociologia na UFRGS. Porto Alegre, Brasil.

Solmu Antilla. Doutoranda em Filosofia na Universidade Livre de Amsterdã. Amsterdã, Países Baixos.

CAPÍTULO 1

A INJUSTIÇA EPISTÊMICA ESTRUTURAL: UMA GENEALOGIA

Manoel Pereira Lima Junior

Neste trabalho, pretendo traçar uma genealogia da *injustiça epistêmica estrutural*. A intuição intelectual para essa pesquisa veio até mim, primeiro, a partir do conceito de contrato racial de Charles W. Mills, que demonstrou como a injustiça e opressão, de maneira geral, na Modernidade, foram construídas com base no contrato social. A questão da injustiça epistêmica não ficou de fora da demonstração de Mills, uma vez que o contrato racial exige também um contrato epistêmico como forma de perceber e entender o mundo. Esse contrato epistêmico inclui um *pacto* da branquitude para perceber

Lima Junior, Manoel Pereira. Injustiça epistêmica estrutural: uma genealogia. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17301859.

o mundo de maneira *errada*, isto é, ignorando os mecanismos que os privilegiam a partir do processo de racialização, preconceitos, estereótipos negativos e a autopercepção de superioridade em relação aos não brancos. Mills nos deu, como ele mesmo disse, a origem do Estado e da política moderna. Em segundo lugar, a ideia de produzir uma gênese sobre o problema em questão está também relacionada à leitura da *genealogia* de Nietzsche e às genealogias de Edward Craig, Bernard Williams e Miranda Fricker, cada um com textos e genealogias independentes, gerando novos conceitos no campo da epistemologia social.

Nessa origem descoberta por Mills, eu identifiquei um mal epistêmico — para além do que Mills já havia identificado. Esse mal epistêmico é um tipo de injustiça hermenêutica que nos conduz à injustiça epistêmica estrutural na Modernidade: o nascimento do “poder sem sujeito”. Tal poder (tem lugar e tempo: Europa Moderna — e tem grupo social) será responsável pelo que se tem chamado de “injustiça estrutural”. No entanto, eu defendo que a “injustiça estrutural” — ou puramente estrutural como diz Fricker (2023) — é um nome com sentido muito vago e que por isso dificulta o processo de responsabilização. Por assim dizer, as várias injustiças que rastreiam e perseguem pessoas e grupos submetidos aos interesses dos “poderosos” formam a base do que, hoje, se chama de “injustiça estrutural”. São injustiças palpáveis e concretas, mas, no entanto, seus perpetradores foram diluídos nas práticas de poder social. Tal diluição foi operada conceitualmente ao retirar de cena os sujeitos empíricos e colocar em seus lugares um conceito metafísico (“injustiça estrutural”) que, em certa medida, ao responsabilizar todos (inclusive as vítimas) não responsabiliza ninguém — e essa é a grande armadilha hermenêutica-conceitual, porque é paradoxal: as vítimas das injustiças participam das injustiças “estruturais” porque fazem parte desse todo que lhes constituem e ultrapassa, mas que, ao mesmo tempo, faz com que as próprias vítimas reproduzam as condições de perpetuação de tais injustiças (e ainda mais grave: quando as vítimas tentam escapar dessa lógica, desenvolvendo novos conceitos e formas de ler e interpretar a realidade, são desacreditadas e desestabilizadas em sua autoconfiança como bons leitores e intérpretes de seus próprios mundos). Na minha opinião, a “injustiça estrutural”, quer dizer, as injustiças política, econômica,

moral, etc., tem autores, são passíveis de identificação dos sujeitos empíricos. Assim, o grupo dominante, que exerce o poder social, encontrou uma forma de escamotear isso, criando o conceito de “injustiça estrutural” para atribuir as injustiças provocadas e produzidas pelo grupo social hegemônico a sujeito nenhum, pois, segundo a lógica da “injustiça estrutural”, haveria uma prática autônoma que está para além das “vontades” dos indivíduos. É essa armadilha epistêmica que precisa ser desfeita. Mas ela só será desfeita mediante uma construção (reconstrução) conceitual do que se entende por “injustiça estrutural”. Por isso, esse é um problema de injustiça hermenêutica que precisa, a partir da sua gênese, retrazar o caminho e identificar, na origem, de onde surge o tipo de injustiça que será chamada de *estrutural*.

Outro aspecto relevante na busca do sujeito do poder é recorrer a genealogias¹ que foram mais longe no tempo histórico (ou fictício) e no espaço geográfico, pois, assim a investigação terá maior alcance quanto à origem do problema, a saber: *a gênese da injustiça epistêmica estrutural*. Para avançar nessa direção, recorrerei às genealogias de Edward Craig (sobre a origem do conceito de conhecimento) e de Bernard Williams (sobre a origem das virtudes da verdade). Considero as contribuições de ambos relevantes para meu propósito, visto que tanto a origem do conceito de “conhecimento” quanto a origem do conceito de “verdade” importam para identificar o sujeito empírico que está na base das injustiças chamadas de “estruturais”. Além disso, são genealogias que me servem de modelo metodológico na investigação.

Por fim (ou por primeiro), trago aquele que foi o ponto de partida das investigações genealógicas em filosofia moderna: Nietzsche. *A Genealogia da moral* de Nietzsche (2009) é, claramente, a inspiração para o texto de Williams (2002) e também o que me indicou um caminho para a minha própria investigação —

¹ Utilizo a genealogia como método de investigação filosófica. Isso não é novidade em filosofia. Nietzsche e Foucault foram genealogistas que ganharam notoriedade na modernidade, mas não podemos esquecer que os *modelos contratualistas* são também genealógicos. Mais recentemente, filósofas e filósofos contemporâneos retomaram o modelo genealógico. Entre esses estão Miranda Fricker (2023), Edward Craig (1990) e Bernard Williams (2002) — podemos ainda remontar a David Hume no *Tratado sobre a natureza humana*, onde ele descreve uma genealogia da virtude da justiça. Chamo atenção para o fato de que as genealogias podem ser factuais ou ficcionais. O que está em jogo é o poder explicativo delas.

o texto de Craig (1990) é de inspiração contratualista, mas está em diálogo com Mills (2023) e Fricker (2023). Nietzsche ao buscar a gênese da “consciência” e da “má consciência” mostra um caminho naturalista para se chegar à origem das relações de dominação na sociedade. Portanto, uma origem para as relações de poder social (que importam, como bem notou Fricker, para julgamentos de crédito epistêmico). Na genealogia de Nietzsche, o método de investigação é do meu interesse, a abordagem naturalista (ou com pretensões naturalistas) e a identificação do “sujeito do poder” também são do meu interesse. Acredito que dá para conciliar a origem genealógica do poder na genealogia de Nietzsche com a origem genealógica do poder nas genealogias contratualistas. Assim, terei a origem do sujeito do “poder estrutural” sem precisar manter as formulações de inspirações metafísicas do poder, quer dizer, sem recorrer a um conceito de poder que não dependa de sujeito empírico concreto.

1 Uma origem para o conceito de conhecimento: Edward Craig

Nesta seção focarei no trabalho inovador de Edward Craig no livro *Knowledge and the State of Nature* (1990). Meu objetivo, aqui, é identificar, na genealogia de Craig, uma passagem de um igualitarismo epistêmico para a opressão e marginalização epistêmicas. Como consequência, identificar também o “sujeito do poder” nesse deslocamento do estado de natureza para a sociedade civil, já que o modelo genealógico de Craig é claramente contratualista. Mostrarei como isso parecerá na genealogia de Craig como objetificação epistêmica, onde objetificar é uma injustiça epistêmica que retira o sujeito epistêmico da condição de conhecedor. Isso se dá na passagem do conceito de “bom conhecedor”, que é o parente mais antigo do conceito de “conhecimento” na genealogia de Craig, para o conceito moderno/contemporâneo de “conhecimento”. Assim, espero ter alcançado, no mínimo, a origem da injustiça epistêmica estrutural e o processo de abstração que faz os sujeitos empíricos “desaparecerem”.

Em *Knowledge and the State of Nature* (1990), Edward Craig desenvolve, de

maneira original e inovadora, uma investigação em busca da origem do conceito de “conhecimento”. Craig busca chegar ao conceito de “conhecimento”, supondo que ele surge a partir de necessidades epistêmicas básicas, como adquirir informação correta sobre o meio ambiente em que se vive, ou reconhecer bons informantes, por exemplo. Segundo Fricker (2023, p. 173-174),

[...] na genealogia de Craig, a pergunta norteadora diz respeito a por que temos o conceito de conhecimento – por que, além da ideia de que as pessoas podem possuir e transmitir crenças verdadeiras, temos um conceito adicional que permite falar sobre pessoas conhecendo coisas e transmitindo conhecimento? Para responder a esta pergunta, Craig usa a concepção do estado de natureza para construir não apenas um cenário, mais, além disso, um conceito – que seja, o conceito de “bom informante”. Esse é um conceito que é mostrado, à medida que emerge da concepção do estado de natureza, como surgindo naturalmente das necessidades epistêmicas humanas mais básica. Qualquer sociedade humana desenvolverá esse conceito.

Algumas coisas são do meu interesse, aqui, de modo particular: a) a ideia de que o conceito de conhecimento emerge a partir de necessidades epistêmicas humanas básicas; b) e a concepção de que esse conceito seria desenvolvido em qualquer sociedade humana. A primeira coisa porque pensa o conceito de “conhecimento” como (a) um fenômeno natural, que emerge de causas naturais, conduzindo ao segundo ponto (b) que é a afirmação de que isso aconteceria em qualquer sociedade humana. Essas duas afirmações são bem características das teorias contratualista — e aqui se pode perceber ecos do contratualismo inglês. A questão de fundo, aqui, é a suposição de igualdade entre todos no estado de natureza. Mas, como não se trata de um contratualismo político, o igualitarismo, aqui, é epistêmico — pelo menos como ponto de partida. Isso reforça a percepção de Mills (que eu trouxe mais acima) de que o contrato social e o contrato racial também são contratos epistemológicos (Mills 2023, p. 43), pois, na medida em que havia uma suposição de igualdade epistêmica e

moral no estado de natureza, com o passar do tempo tal igualdade foi suprimida pela ideia narcísica de supremacia branca. Como tal passagem se deu é o que pretendo mostrar.

Segundo Craig (1990, p. 2), o “conhecimento” é um conceito muito especial e surge por necessidades muito gerais do pensamento humano. Para que o conceito de conhecimento surgisse foi necessário um alto grau de complexidade mental (Craig 1990, p. 4). Nas palavras de Craig (1990, p. 5), “[n]ós devemos procurar por características da psicologia humana que podem, plausivelmente, ser possuídas por todos os homens, preferivelmente aquelas em que há alguma razão independente para supor que são possuídas por todos os humanos”. De fato, Craig pensa o estado de natureza epistêmico como um lugar e ambiente de seres em iguais condições epistêmicas — seja lá onde for esse lugar. Assim como Mills, Craig está suprimindo uma lacuna epistêmica do contratualismo político e como nas teorias contratualistas, aqui também a igualdade é uma suposição adequada.

No primeiro momento do estado de natureza, o conhecimento primitivo é uma questão de sobrevivência (e ainda é assim hoje). Obviamente, não há um conceito de “conhecimento” como temos hoje. Mas há a necessidade da obtenção de crenças verdadeiras a partir de comportamentos espontâneos que mais tarde vão solicitar sinais que tal e tal pessoa é um “bom conhecedor”. De acordo com Craig (1990, p. 11),

[o]s seres humanos necessitam de crenças verdadeiras sobre seu ambiente, crenças que podem servir para guiar suas ações para um resultado bem-sucedido. Sendo assim, eles precisam de fontes de informações que os levarão a acreditar em verdades. Eles têm fontes integradas, olhos e ouvidos, poderes de raciocínio, que lhes dão um estoque primário de crenças. Será extremamente vantajoso para eles se eles puderem também explorar os estoques primários de seus companheiros.

É importante notar, aqui, como não há vantagem natural de uns sobre os outros, pois, todos têm suas “fontes integradas” de conhecimento, que são os

próprios olhos e ouvidos. No entanto, há um tipo de vantagem em poder “explorar” as fontes primárias de informação dos companheiros sem, no entanto, considerá-los informantes,² mas somente fonte de conhecimento. Sei que Craig não empregou o termo “explorar” em sentido de exploração negativa, mas de *poder contar com*. Contudo, inevitavelmente, a ideia de ter uma vantagem ao poder recorrer às fontes primárias do outro, gerará a condição de explorado epistemicamente. Alguém, em um determinado momento, por várias razões, inclusive o preconceito, passará a ser explorado epistemicamente sem que suas palavras sejam levadas em conta, isto é, a pessoa é reduzida a mera fonte de informação. E aí começa-se o processo de objetificação epistêmica.

Teoricamente, no estado de natureza todos têm o aparato natural para obter informação e agir de forma bem-sucedida. Mas, por vezes, será necessário contar com os olhos e ouvidos do outro. Para isso, esse outro deve mostrar algum sinal perceptível de que é um “bom informante”. Então, ele passa a ter a credibilidade de um “bom informante”. O problema é que mesmo no estado de natureza nem todos receberão marcadores de credibilidade de bons informantes. Segundo Fricker (2023, p. 174-175), é possível já no estado de natureza encontrar preconceito de identidade:

Já observamos que, mesmo no estado de natureza, esse mecanismo pode estar sujeito a preconceitos básicos, de modo que devemos esperar encontrar nele [no estado de natureza] um equivalente original do fenômeno real da injustiça testemunhal. O cenário de Craig agora nos permite acrescentar a isso o ponto relacionado de que uma forma significativa da injustiça no estado de natureza (como eu elaborei) ocorre quando o preconceito, manifesta no que

² Craig fez uma distinção entre “informante” e “fonte de informação”, sendo que o primeiro geraria o conceito de “conhecedor”, enquanto o segundo seria apenas “usado” como fonte de informação sem precisar consultá-lo. O “informante”, se fosse “bom informante”, evoluiria para conhecedor, pois passaria a ter credibilidade. O problema é que o uso de terceiro como apenas “fonte de informação”, leva a crenças equivocadas e a falso conhecimento, já que esse terceiro não seria consultado. Em alguma medida, isso já é um processo de produção de estereótipo negativo no modelo genealógico de Craig.

chamei de marcadores de confiabilidade, leva, inicialmente, a uma tendência de alguns grupos simplesmente não serem consultados para a coleta de informação. Agora, essa exclusão epistêmica mais direta – entrada proibida à comunidade de informantes – são obviamente também uma característica crucial das políticas da vida real epistêmica. De fato, a exclusão marca uma forma comum de injustiça testemunhal: os grupos sociais sujeitos a preconceitos de identidade e, portanto, suscetíveis a déficits injustificados de credibilidade, pela mesma razão tendem a simplesmente não ser requisitados a compartilhar seus pensamentos, seus julgamentos, suas opiniões.

No estado de natureza de Craig, para ser um “bom informante” são necessários três requisitos básicos: (1) está certo sobre o que alguém quer saber; (2) ser comunicativo e sincero; (3) e possuir propriedades indicadoras de que é um “conhecedor. A citação acima faz referência ao terceiro requisito básico — possuir propriedades indicadoras de ser um conhecedor. Fricker chama isso de marcador de confiabilidade. No entanto, como ela mesma diz, é possível que tal marcador de confiabilidade seja opacificado por preconceito básico de identidade no próprio estado de natureza. Nesse caso, o preconceito de identidade (sobre ser um “conhecedor” ou não) está presente desde o estado de natureza — quando se exclui certos grupos/pessoas por uma *identificação* negativa de “não-conhecedor” — e, assim, grupos são excluídos do processo de construção do próprio conceito de conhecimento. Isso não seria a origem genealógica mais “estrutural” em termos de injustiça epistêmica? Creio que sim. A exclusão de qualquer que seja o grupo da construção do conceito de “conhecimento” com base em preconceito (seja lá de qual for o tipo: gênero, raça, credo, etc.) é, já na origem, um preconceito que gera “injustiça epistêmica estrutural”, pois, no nascimento do conceito que “diz” o que é “conhecer” e o que é ser “bom conhecedor” alguns (pessoas e grupos) são impedidos de dá contribuições epistêmicas para a formulação de um conceito que é central para a vida em sociedade. Desse modo, um conceito que organiza em torno de si uma série de outros conceitos relacionados às práticas socialmente aceitas do que é “conhecer” (entender, interpretar, analisar, refletir, compreender, etc.)

“estrutura” uma noção de “conhecedor” (desde a origem hipotética no estado de natureza), no mínimo, etnocêntrica — um “nós” como “bons conhecedores” e um “eles” (o outro) como “não-conhecedores”. Isso parece apontar para a origem genética que eu procurava.

Craig centraliza a responsabilidade de identificar o “bom conhecedor” no ouvinte/receptor. Quer dizer: se o ouvinte/receptor for inábil em identificar as propriedades indicativas de um conhecedor, ele pode praticar injustiça testemunhal.³ Ou ainda, se o conhecedor não demonstrar sinais perceptíveis de que é um conhecedor, mas ainda assim for um “bom conhecedor”, as regras básicas de Craig tendem a fracassar. Essas são brechas para o preconceito fazer morada já no estado de natureza. O ouvinte/receptor de Craig, no final das contas, é a autoridade epistêmica que decide quem apresenta as tais propriedades de conhecedor. Vejamos como Craig (1990, p. 85) descreve tais propriedades:

Ele deveria estar acessível para mim aqui e agora. Ele deveria ser reconhecido por mim como alguém que provavelmente estaria certo sobre *p*. Ele deveria estar tão certo sobre *p* quanto minhas preocupações exigem. Os canais de comunicação entre ele e eu deveriam estar abertos.

Desse modo, parece-me que aqui ocorre uma prefiguração do modelo de autoridade epistêmica que ensaja as condições para os vícios epistêmicos no ouvinte/receptor, já que todas essas propriedades, ou condições, podem fracassar — e o próprio Craig aponta isso no texto. Esse é um cenário em que pode aparecer a ocasião para a “ignorância branca”, ou mais apropriadamente, a cegueira e a surdez epistêmicas. Nesse caso de o conhecedor não ter sua dignidade de conhecedor reconhecida pelo ouvinte/receptor antes mesmo dele se manifestar, pois, seu interlocutor não considerou a possibilidade de ouvi-lo porque não percebeu sinais sensíveis das propriedades que ele elegeu como

³ Conferir Fricker (2023). Neste livro, Fricker desenvolve os conceitos de injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica, sendo que o primeiro é um tipo de injustiça epistêmica sobre pessoas a partir de preconceito de identidade e estereótipo negativo, enquanto o segundo é um tipo de preconceito associado a lacunas conceituais que levam à marginalização epistêmica de grupos sociais com base também em identidade.

as mais apropriadas para reconhecer um conhecedor, o tipo de injustiça epistêmica provocada leva ao silenciamento e à consequente objetificação epistêmica.

Esse tipo de injustiça testemunhal ocorre no silêncio. Ocorre quando o preconceito do ouvinte realiza seu trabalho antes de uma possível troca de informações: ele antecipa essa troca. Vamos chamá-lo de injustiça testemunhal preventiva. A credibilidade de tal pessoa quanto a determinado assunto já está suficientemente em déficit em razão do preconceito, dado que seu testemunho potencial nunca é solicitado. Desse modo, a falante é silenciada pelo preconceito de identidade que mina antecipadamente sua credibilidade. Assim, operações puramente estruturais de poder identitário podem controlar quais contribuições potenciais se tornam públicas e quais não (Fricker 2023, p. 175)

Nessa passagem, é possível notar que o que se chama de “injustiça estrutural”, que está atrelada a “operações puramente estruturais de poder identitário”, nada mais é do que uma injustiça praticada já na origem das práticas sociais que levam aos conceitos, quando se exclui grupos dessas práticas por não considerar as opiniões dos seus membros relevantes e o fator para tal exclusão é o preconceito identitário. Isso é uma forma básica e, portanto, “estruturante” que traça o “perfil” do que é conhecimento e conhecedor. Assim, é uma injustiça de tipo epistêmica que produz e mantém lacunas epistêmicas ao privar os silenciados da participação na construção dos conceitos. Esse tipo de injustiça não pode ser somente testemunhal. Ela é necessariamente hermenêutica e “estrutural”, no sentido de atingir todo um grupo com a marginalização e silenciamento epistêmicos — quem estiver familiarizado com os conceitos de “marginalização e silenciamento epistêmicos perceberá que faço um uso particular dos mesmos.

A genealogia de Craig vai deixar transparecer o processo de apagamento do sujeito epistêmico empírico. Isso se dá por meio do processo de abstração, que Craig chamou de “objetivação do conceito”. Eu identifico um duplo apa-

gamento no processo de “objetivação do conceito”: primeiro, o apagamento dos silenciados e marginalizados epistemicamente; depois, o apagamento dos próprios agentes epistêmicos com seus marcadores de credibilidade. Ele pensa em descrever um princípio a partir da prática comum (natural) de buscar informação. Para enfrentar esta dificuldade, “[...] precisamos de nos afastar do conceito de conhecimento e também do de um bom informante, para olharmos para um princípio muito geral, amplamente envolvido na formação de conceitos. É o que chamarei de princípio da objetivação” (Craig 1990, p. 83).

Como eu disse, esse processo de objetivação do conceito esboçado por Craig em sua genealogia dá uma ideia bem clara de como se chega a noções de “poder sem sujeito” e de “injustiça estrutural”. Craig descreve o processo de construção do conceito de “cadeira”. Ele mostra como alguém pode sentir necessidade de sentar (isso é uma necessidade natural e o conceito nasce disso) “aqui e agora” e querer satisfazer tal necessidade. Para isso, essa pessoa considera somente objetos próximos. Mas ela passa a considerar objetos que não estejam presentes, pois, eventualmente pode querer sentar-se depois. Por esse motivo, ela se interessará pela opinião de outras pessoas sobre onde encontrar um “objeto” em que possa se sentar (cf. Craig 1990, p. 85). Assim, nasce um conceito “objetivo” de cadeira: a partir de uma necessidade e vai ganhando um alto grau de abstração até não depender mais de nenhum informante (sujeito empírico), nem do conceito de conhecimento. Esse processo descreve o que Craig chamou de “objetivação do conceito”, que, para ele, é o que vai dar origem ao conceito moderno de “conhecimento”.

Fricker tem uma leitura sobre isso e diz o seguinte: “Esse exemplo pretende mostrar um caso cotidiano de uma tendência geral para a objetivação exibida por conceitos enquanto tais — uma tendência para que os conceitos se tornem conceitos de algo objetivo, de algo independente das necessidades e capacidades do sujeito” (Fricker 2023, p. 190). Mais adiante, Fricker ainda acrescenta as pressões sociais

[...] forcem o conceito de bom informante a assumir uma forma cada vez mais objetiva, de maneira que é possível haver um bom informante que não pode ser reconhecido como tal pelo inquiridor e, além disso,

que não pode ser reconhecido como tal por ninguém próximo e, ainda mais, não pode ser reconhecido por ninguém em lugar nenhum — ainda assim, ele sabe. (Fricker 2023, p. 191)

É exatamente esse processo de “independência” do sujeito que origina noções como “injustiça sem sujeito (estrutural)” e “poder sem sujeito” como conceitos puros que operam por si mesmos, pois, bastaria saber os significados dos termos abstraindo dos significantes. Os conceitos ganhariam autonomia e objetividade em detrimento dos sujeitos empíricos. O problema é que noções como “poder sem sujeito” e “injustiça estrutural” não têm a mesma funcionalidade que o conceito de cadeira, a “objetivação” não funciona da mesma maneira. Os efeitos morais, epistêmicos e políticos provocados por uma “injustiça sem sujeito” são muito grandes e, por isso, é preciso retornar à gênese desses conceitos para redescobrir os sujeitos, ou o sujeito de tais injustiças. Como Fricker mostrou na citação acima, chega-se a um ponto em que o conhecimento (saber) basta-se a si mesmo.

Mas esse processo de abstração dos conceitos tem origem em um dado grupo social que detém algum “poder social” a partir do qual atribui-se autoridade epistêmica e exclui outros grupos desse processo de construção dos conceitos. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche diz que foram os *fortes* que inventaram a linguagem. Embora eu ainda não vá tratar especificamente da genealogia nietzschiana aqui, a ideia dele está em consonância com a de Craig em alguma medida. Sendo assim, a genealogia de Craig ajuda-nos a identificar dois tipos de apagamentos que geram “injustiça epistêmica estrutural”: 1) quando alguém não tem a opinião consultada por não parecer ser um conhecedor — o que Fricker identificou como “forma preventiva de injustiça testemunhal” (Fricker 2023, p. 189). No entanto, eu divirjo de Fricker no sentido de que isso não é somente uma “injustiça testemunhal”, mas sim uma “injustiça testemunhal estrutural”, quer dizer, essa é uma injustiça que irá rastrear várias dimensões da vida de todas as pessoas que tiverem o mesmo estereótipo da pessoa preventivamente injustiçada (isso “estrutura” um modo de perceber determinados indivíduos no que tange às capacidades epistêmicas). Desse modo, a “injustiça preventiva” tem alcance maior do que o previsto por Fricker. Mas

ela está totalmente certa ao afirmar, na mesma passagem, que tais pessoas e grupos são conduzidas ao silenciamento. E esse é o primeiro apagamento do sujeito como agente epistêmico já na origem da formação dos conceitos — o que torna a injustiça um problema de injustiça hermenêutica também, pois, os excluídos, oprimidos e marginalizados epistemicamente terão dificuldade em expressar suas vivências. 2) o segundo tipo de apagamento refere-se a próprio agente epistêmicos enquanto autoridade epistêmica. A abstração conceitual chega a tão alto grau que exclui até mesmo os criadores dos próprios conceitos. Esse alto grau de abstração, certamente, é o responsável pela *metaficização* dos conceitos que faz o conhecimento não mais depender de sujeito nenhum em todo e qualquer lugar. Esse é o terreno fértil onde brota “poder sem sujeito” e “injustiça sem sujeito”, porque o conceito de conhecimento foi substantivado.

Mas não quero ser leviano e afirmar que tudo isso acontece de maneira intencional. Não direi isso. Boa parte desse processo se dá, até certo ponto, de maneira inconsciente. Essa prática linguística que até certo ponto é inconsciente cabe no que Mills (2018) chamou de “ignorância branca”, ou no que Kilomba descreveu em *Memórias da plantação* (2019) como o “medo que o branco tem de ouvir o negro falar” e por isso impunham-lhe máscaras (a máscara não precisa ser física) como forma de silenciá-lo — embora quebrar o silenciamento também seja um meio de gerar consciência. Esse histórico (real, ou fictício) da construção do conceito de “conhecimento” exibido na genealogia de Craig e mais as observações que eu trouxe sobre o duplo apagamento dos sujeitos epistêmicos estão também na origem de porquê a noção de *sensibilidade testemunhal* de Fricker tende a fracassar. Fracassa mais pelo fato de um dos polos da troca epistêmica está excluído das trocas epistêmicas de maneira injusta, por um lado, e por outro polo ignorar (inconscientemente, ou não) os mecanismos a partir dos quais foi gerado o conceito de “conhecimento” e suas consequentes injustiças epistêmicas associadas a toda uma família conceitual que gravita em torno do que se entende como “conhecimento”. Esse fato é o motivo pelo qual os oprimidos e excluídos epistemicamente sentem “necessidade” — no mesmo sentido empregado por Craig — de criar conceitos a partir de suas vidas práticas, objetivando suas experiências vividas, eliminando a “injustiça epistêmica estrutural” (no campo hermenêutico). Isso é uma necessidade básica e prática

da vida comum. Veremos na próxima seção como isso dialoga com as virtudes da verdade da genealogia de Bernard Williams.

2 Necessidade epistêmica no estado de natureza: Bernard Williams

No livro *Truth and truthfulness: an essay in genealogy* (2002), Bernard Williams desenvolve uma investigação sobre as “virtudes da verdade”: acurácia e sinceridade. Segundo Williams, essas duas virtudes são usadas instrumentalmente, mas têm valor intrínseco enquanto virtudes. Nessa sessão, pretendo associar os dois conceitos desenvolvidos por Williams à minha concepção de “injustiça epistêmica estrutural”. Williams escreveu uma genealogia para alcançar a origem da acurácia e da sinceridade, enquanto virtudes. Eu também tenho a pretensão de desenvolver a genealogia da injustiça epistêmica estrutural. Nesse sentido, vou relacionar a ideia de “necessidade básica” das virtudes da verdade formulada por Williams e defender que a dissolução da noção de “injustiça estrutural” também é uma necessidade epistêmica básica do nosso modo de vida contemporânea e que os conceitos de “acurácia” e “sinceridade” podem ajudar na defesa dessa tese.

O livro de Williams (2002) está em diálogo direto com o livro de Edward Craig (1990), *Knowledge and the state of nature*. Como já sabemos, Craig desenvolve uma genealogia para encontrar, no estado de natureza, a origem prática da necessidade de desenvolvermos o conceito de “conhecimento”. Williams, sob influência de Craig — mas não somente este, pois, no livro ele faz referências a outros genealogistas como David Hume, Friedrich Nietzsche e Robert Nozick, por exemplo — também desenvolve uma genealogia. Para Williams (2002, p. 20), “uma genealogia é uma narrativa que tenta explicar um fenômeno cultural, descrevendo a forma como este surgiu, ou poderia ter surgido, ou poderia ser imaginado que teria surgido”. Essa definição que Williams dá sobre “genealogia” é fundamental, pois, eu me coloco na mesma linhagem investigativa e recorro à genealogia como método investigativo para alcançar a origem da injustiça epistêmica estrutural. Como foi ressaltado acima, uma genealo-

gia poder ser “real”, ou “imaginada”. O que importa é a força explicativa da genealogia. Toda genealogia pretende retornar à origem de algum fenômeno. No caso de Williams, ele remonta à origem das virtudes da “sinceridade” e da “acurácia”, pois, considera que são virtudes da verdade com valores intrínsecos na busca da verdade.

Fricker faz uma distinção entre as genealogias de Craig e Williams que considero importante. Ela diz que Williams

[...] concebe o estado de natureza, no entanto, não com o objetivo de caracterizar nossas necessidades políticas mais básicas, mas sim nossas necessidades epistêmicas mais básicas, com o objetivo de iluminar os conceitos de verdade e veracidade. Sua concepção ecoa a de Edward Craig em *Knowledge and the State of Nature*, embora seu propósito seja diferente. O projeto de Craig [...] é iluminar o conceito de conhecimento por meio de uma explicação prática de por que temos esse conceito. O principal objetivo de Williams é iluminar o conceito de veracidade por meio de uma explicação prática de por que a veracidade é uma virtude e como ela se torna um valor intrínseco. (Fricker 2023, p. 147)

Tudo isso para dizer que o que importa para mim, aqui, é a noção de se chegar à origem da formação de alguns conceitos e práticas conceituais a partir da prática, quer dizer, das necessidades básicas, da maneira como as pessoas vivem, sentem e percebem o mundo. Esse modo naturalista e não intelectualizado de pensar a origem dos conceitos é do meu interesse e acredito que o método genealógico é uma boa maneira de iluminar tais conceitos. No meu caso, penso que a vida prática contemporânea tem demonstrado que é uma necessidade básica dissolver a noção de “injustiça estrutural” e de “poder sem sujeito” de nossa prática linguística conceitual. Isso tem gerado o que Fricker chamou de lacuna hermenêutica e causado injustiça hermenêutica que conduz à marginalização epistêmica.

Williams (2002, p. 38) diz que:

Ao expor a minha própria história sobre o Estado

de Natureza, invocarei algumas necessidades e limitações humanas muito básicas, nomeadamente a necessidade de cooperação e considerarei as formas como elas estão relacionadas com a descoberta e a divulgação da verdade. O objetivo é derivar dentro da história valores relacionados com essas atividades. Uma questão central será como os valores derivados podem ser considerados intrínsecos, em oposição a instrumentais.

Essa necessidade de cooperação alegada por Williams vai exigir uma espécie de divisão do trabalho epistêmico que momentaneamente coloca algumas pessoas em condição de “vantagem posicional”, quer dizer, um tipo de vantagem momentânea em função do lugar em que a pessoa está no estado de natureza. Por exemplo, alguém que está em cima da árvore tem vantagem para informar se o tigre está vindo, ou já estava na fonte de água — Williams emprega o mesmo exemplo dado por Craig e eu resolvi mantê-lo aqui. Tal divisão do trabalho epistêmico é natural e espontânea, pois, depende inteiramente do local em que a pessoa está no estado de natureza e isso gera uma “vantagem posicional”, que em outro momento não será mantida. Nas palavras do próprio Williams (2002, p. 42):

É incontroverso que uma função básica da linguagem é a comunicação, onde esta inclui, nomeadamente, dizer a outros utilizadores competentes da língua coisas que eles não sabem. Para concretizar isto, deveríamos incluir logo de início a ideia do que pode ser chamado de vantagem puramente posicional. Esta é a ideia de que um falante pode contar a outra pessoa sobre uma situação porque ele está ou esteve nela, enquanto seu ouvinte não está ou não esteve.

Mas, isso gera duas necessidades para o falante em decorrência da pressão social que trabalha para a estabilização da verdade, pois, ao informar a alguém sobre aquilo que não se sabe ainda, gera-se uma suposição de sinceridade e precisão sobre o assunto informado. Esta vantagem posicional do informante traz consigo a ideia de que

[..] uma pessoa pode, numa determinada ocasião ou

de forma mais geral, fazer melhor nisto do que outra, e que as pessoas podem ser desencorajadas ou encorajadas, sancionadas, envergonhadas ou recompensadas com relação a isso. Uma forma significativa de estes processos funcionarem é através do incentivo às disposições individuais para fazerem bem estas coisas. Uma vez que estamos a considerar pessoas que têm crenças, desejos e intenções, e que podem ou não expressar as suas crenças, já que é natural pensar que estas disposições se enquadram em dois tipos diferentes. Um tipo de disposição aplica-se, em primeiro lugar, à aquisição de uma crença correta e ao transporte dessa crença de uma forma confiável para o reservatório. As outras disposições desejáveis – isto é, desejáveis do ponto de vista social daqueles que utilizam a informação reunida – são necessárias porque as criaturas reflexivas terão a oportunidade, dentro desta estrutura, de enganar e ocultar (Williams 2002, p. 44).

Mesmo no estado de natureza é possível enganar e agir a partir do interesse próprio, por isso que há uma pressão social desde o estado de natureza para estimular, nos indivíduos, as disposições para a sinceridade e acurácia como virtudes da verdade. “A distinção entre estes dois tipos de disposições não é apenas natural, mas também, penso eu, básica para questões sobre a veracidade [...] Chamarei Precisão e Sinceridade as duas virtudes básicas da verdade” (Williams 2002, p. 44), sendo que, para Williams, a “Sinceridade” está mais para uma virtude ética e a “Acurácia” está mais para uma habilidade. Mas, no final das contas, ele reduz as duas à vontade e, assim, as torna virtudes.

Fricker argumenta com Williams que

A Acurácia e a Sinceridade são, de fato, virtudes genuínas e não apenas habilidades, uma vez que ambas estão sob a competência da vontade. Obviamente, isso é verdade quanto à Sinceridade, mas também é verdade quanto à Acurácia, como observa Williams, pois a questão de se uma pessoa é Acu-

rada ou não no que relata aos colegas investigadores depende, por exemplo, de quanto se esforça, de quão tenaz ela é em ultrapassar meras aparências, de quanto cuidado ela toma e de muitos outros aspectos da conduta epistêmica (Fricker 2023, p. 150).

É interessante notar, aqui, o fato de ambas as virtudes nascerem da vontade, isto é, do esforço pessoal, mas ao mesmo tempo como um esforço do indivíduo em função de certa pressão coletiva para que ele não seja insincero, nem impreciso, pois, isso afetaria o grau de credibilidade e de confiança epistêmica nas trocas epistêmicas. Essas disposições tanto são estimuladas nas trocas epistêmicas, quanto nascem nelas de modo natural e necessário.

Mostrar que duas *virtudes* intelectuais cardinais nascem diretamente das necessidades epistêmicas absolutamente básicas, é mostrar que essas duas virtudes *devem* surgir na sociedade humana. Então, quando se trata de Acurácia e Sinceridade, temos apenas não naturalismo, mas também universalismo. (Fricker 2023, p. 150)

Isso é extremamente revelador, pois, faz-nos ver como esse tipo de prática seria natural em qualquer sociedade, ou povo. Essa é uma das vantagens da explicação genealógica sobre outras abordagens, já que lida com a origem natural dos fenômenos. E nesse sentido, todos os povos tiveram necessidade de desenvolver práticas de conhecimento e gerar virtudes como a “Sinceridade” e a “Acurácia”. Daí a afirmação de Fricker sobre o alcance universal da explicação na genealogia de Williams.

Mas a cautela será necessária e o cuidado com as sutilezas também, porque, a um só tempo, a genealogia de Williams mostra as condições de possibilidade para a universalização das virtudes da verdade como práticas comuns da espécie humana e as condições de possibilidades para os preconceitos, na medida em que ele afirma que essas disposições (Sinceridade e Acurácia) podem ser encorajadas, desencorajadas, sancionadas e envergonhadas, quer dizer, já na origem estão postas as condições para gerar “sub-conhecedores”, ou se preferirmos, como disse Fricker, gerar um tipo de preconceito epistêmico preven-

tivo que leva ao silenciamento antes mesmo de qualquer troca epistêmica. O fundamento de tal preconceito também seria explicado naturalmente, já que, no estado de natureza, também há ocasião para o engano e a maledicência com base no preconceito de identidade, pois, como disse Williams (2002, p. 44) as “[...] criaturas reflexivas terão a oportunidade, dentro desta estrutura, de enganar e ocultar”. A injustiça epistêmica é tão antiga quanto a origem do conhecimento como apresentado nas genealogias apresentadas aqui. Vencê-la torna-se também uma necessidade epistêmica básica.

Enfim chego ao ponto que me interessa de maneira mais direta na genealogia de Williams. Os conceitos de “sinceridade” e “acurácia” desenvolvidos por ele como virtudes da verdade podem ajudar a neutralizar a “injustiça epistêmica estrutural”. Agora, acredito que estamos em condições de pensar nessa tentativa de neutralização, pois, o “sujeito do poder” já sua silhueta traçada nos capítulos e seções anteriores e as condições sob as quais ele surge e desaparece também. Cito Williams, então, para mostrar aonde quero chegar:

Se [...] o orador for sincero, responsável, e assim por diante, e estiver convencido de que estava errado, então não afirmará a mesma coisa a ninguém, incluindo pessoas que não sabem que isso é falso, e ele pode, em algumas circunstâncias, experimentar esta relutância como uma necessidade – que ele não pode dizer a esta pessoa (pelo menos) o que ele acredita ser falso. (Ele tem, em uma de suas formas, a virtude da sinceridade. Novamente, se ele afirmar o que acredita ser falso e for descoberto ao fazê-lo, ele será, muitas vezes, embora nem sempre, objeto de crítica; num caso extremo, ele ficará envergonhado, se ele for capaz de ficar envergonhado e isso pode dar um sentido social às ideias de força e compulsão (Williams 2002, p. 70).

Fiz essa longa citação para mostrar como a pressão social é fundamental na estabilização das disposições que Williams chama de virtudes da verdade. Mas elas só se estabilizam por conta da forte pressão social que mobiliza as funções psicológicas do agente epistêmico. Assim, sinceridade e acurácia passam

a ser centrais também no combate a estereótipos negativos de identidade e no combate ao preconceito identitário, pois, força a reflexão e, de certa forma, a conduta correta do ponto de vista epistêmico. Bem, aqui, já dá para perceber que mesmo a sinceridade e acurácia tendo surgido como necessidades básicas da vida epistêmica, para elas funcionarem como componentes que ajudam na neutralização de injustiças epistêmicas, elas precisam passar pela dimensão da reflexão e da consciência até chegar (quem sabe?) àquilo que Fricker chamou de *sensibilidade testemunhal*⁴ e tornarem-se hábitos, voltando, assim, a espontaneidade. De todo modo, o fato de podermos contar com virtudes intelectuais como sinceridade e acurácia abre a possibilidade de, no mínimo, exigirmos responsabilidade epistêmica de quem fala. A reponsabilidade epistêmica do falante é o outro lado da injustiça epistêmica, pois, as trocas epistêmicas supõem falante e ouvinte. No caso dos conceitos desenvolvidos por Fricker, as injustiças são produzidas a partir de quem ouve e não dá crédito epistêmico ao falante, baseando seu julgamento de credibilidade no preconceito e no estereótipo negativo de identidade. Nesse caso, do ouvinte virtuoso epistemicamente, a sensibilidade testemunhal deve ser espontânea. Mas no caso do falante virtuoso epistemicamente a sua fala deve ser consciente e refletida. Como isso, quero dizer que na origem, no estado de natureza, o preconceito de identidade não parte do ouvinte, mas do falante, pois, recordemos, o tipo de preconceito preventivo não dá nem a chance do outro falar, ele é silenciado antes mesmo de qualquer troca epistêmica. Sendo assim, no estado de natureza tem um problema de injustiça epistêmica, genealogicamente, anterior ao que Fricker percebeu: a responsabilização epistêmica de quem fala. Isto está na origem na injustiça epistêmica estrutural porque, mais uma vez, aqueles que detêm o poder social são os mesmos que têm o poder de fala e constroem os conceitos que, na gênese, causa injustiça epistêmica hermenêutica, privando grupos de participarem das construções de conceitos que podem dar sentidos às suas vivências. Afirmo, aqui, que é uma necessidade epistêmica básica a construção

⁴ Fricker desenvolveu o conceito de sensibilidade testemunhal como uma forma de o ouvinte ficar mais atento ao que diz o falante. Isso minimizaria julgamentos epistêmicos com base em preconceitos de identidade.

de conceitos que preencham as lacunas epistêmicas desde o estado de natureza.

3 Confiança, consciência e epistemologia na genealogia nietzschiana

Nesta seção, antes de ir diretamente ao ponto que me interessa, precisarei fazer uma digressão para explicar como Nietzsche compreendeu o processo de formação da consciência. Essa digressão será importante para a origem comum, que pretendo estabelecer, entre a confiança moral e a confiança epistêmica. Pretendo, aqui, mostrar a relação entre o surgimento da consciência moral e da noção de confiável. Penso que há uma gênese comum entre estes dois termos que, não coincidentemente, são de ordem moral. E a partir daí, mostrar como termos, conceitos e definições correlatos ou derivados ao que é “confiável” forjam a noção do que é justo e/ou injusto. Nessa gênese, pretendo flagrar o momento em que um termo moral (confiável), passa a ter um valor epistêmico. Para isso, precisarei recorrer à *Genealogia da Moral* de Nietzsche. Mas também irei recorrer ao pensamento de Hume como origem do modelo que influenciará Nietzsche, chegando a Craig, Williams e Fricker como principais genealogistas que trago em meu texto. Isso tudo para mostrar as conexões e relações internas entre o método genealógico que emprego, o problema da injustiça epistêmica e a noção de (ou conceito) de contratualismo.

O tema da consciência em Nietzsche é algo que se refere à noção de sujeito ou do “eu”. O trabalho filosófico de Nietzsche consiste em desconstruir a noção cartesiana de sujeito ou eu como algo subjetivo, isto é, como uma consciência que pertence ao sujeito, como um atributo interno causado pelo eu. Schlimgen diz que:

O conceito filosófico de consciência, em sua acepção moderna, remete a Descartes, que restringe o significado da palavra latina *conscientia* (com-ciência [*Mitwissen*] e consciência moral [*Gewissen*]), eliminando o elemento ético presente no significado, ao

mesmo tempo que, no entanto, amplia suas funções: conscientia no sentido de com-ciência, consciência [*Bewußtsein*], se torna índice de subjetividade de todo ato cognitivo, que assim é identificado, enquanto indubitavelmente subjetivo, pertencente a um sujeito, como um ato epistêmico, volitivo, imaginativo e sensível (Schlimgen 1999, p. 1)

Para Nietzsche, esse é um problema grave, porque toma-se por dada a noção de que o sujeito é a causa e fundamento do pensamento, sem se perguntar, por exemplo, o que é pensar. Nesse cenário cartesiano, a consciência é um produto interno da mente do sujeito. Nasce aí um tipo de relação causal em que o sujeito é a causa e a consciência o efeito de um processo reflexivo fundante dos estados internos. Mas, para Nietzsche, a investigação filosófica está olhando para a direção errada: para dentro do sujeito, quando, na verdade, deveria olhar para fora.

Nietzsche vai inverter o processo de investigação da formação da consciência humana. Aliás, ele vai identificar a própria noção de humano (humanidade) com o desenvolvimento da consciência. O que Nietzsche percebeu foi que a consciência foi formada a partir das relações sociais (e naturais) e que a reflexão e a vida interna no ser humano são produtos tardios na história da humanidade. De acordo com Gori (2017, p. 28):

[...] Nietzsche critica, na filosofia do seu tempo, a tendência para procurar um sujeito entendido como causa dos pensamentos. No seu entender, esse sujeito perde-se nos meandros dos processos fisiológicos que se encontram numa dimensão inferior, acabando por se identificar com eles.

Dá a necessidade de refazer os passos que podem nos conduzir até a origem da consciência.

Desse modo, o que Nietzsche faz é naturalizar o processo de desenvolvimento da consciência. Ele desfaz a inversão produzida pela filosofia pretérita (de Descartes a Kant, por exemplo) e funda uma nova perspectiva filosófica em relação à consciência, ao eu e ao sujeito – é claro que antes de Nietzsche já

havia precedentes nessas perspectivas: os estudos de Langer, Fechner e Mach (Gori 2017). Mas foi Nietzsche quem deu forma a esse conteúdo disperso e caleidoscópico. Esse desenvolvimento passa pela linguagem e pela capacidade de reflexão que o animal humano vai desenvolver nos processos de interação social.

De acordo com Nietzsche, na *Genealogia da moral* (2009), tudo vai se dar em função de no animal humano ter surgido uma capacidade: a de fazer promessas. Esta capacidade de prometer gera nesse animal algumas capacidades cognitivas: lembrar, querer, cumprir, projetar o futuro e tornar-se confiável são algumas delas. Para isso, o animal humano precisa tornar-se constante, regular, previsível. Mas como se faz isso? Faz-se isso por meio da internalização dos costumes e das normas sociais. Nasce aí o homem sociável, que perde a sua animalidade e capacidade de esquecimento para se tornar um animal confiável e capaz de prometer. O problema é que a socialização desse animal gera também um mal-estar: o que Nietzsche chamou de má-consciência animal. Essa má-consciência surge em decorrência de o animal humano ter, agora, de inibir seus instintos mais fortes, suas pulsões mais fortes em nome da regularidade e da confiança que a sociabilidade precisa. Esse é o primeiro sintoma do nascimento da consciência moral no ser humano. Digo sintoma porque para Nietzsche o nascimento dessa consciência tornou o ser humano artificial e raso — como uma doença.

O próximo passo será tornar isso uma consciência moral. Aqui, já se supõe a formação do estado — seja lá qual for a forma de governo. O estado aqui tem a ver com o regramento dos instintos animais e a internalização dos costumes e hábitos desenvolvidos e estimulados pela comunidade. O indivíduo deve inibir a sua própria força e vontade e se deixar guiar pelo interesse da coletividade. Mas isso não é algo fácil de se rastrear, pois passa por dois conceitos que quase tiveram seus rastros apagados ao longo da história: *credor* e *devedor*. Esta relação entre credor e devedor está na origem da consciência moral, uma vez que é por meio do conceito de dívida que se chega ao conceito de culpa (e de má consciência). Primeiro, o indivíduo tem uma dívida com a comunidade que o protege e, portanto, tem obrigações morais e responsabilidade com esta mesma comunidade. Segundo, essa mesma comunidade tem uma dívida com

seus ancestrais que deram origem a este núcleo social e ainda podem influenciar a vida dos vivos. E terceiro, os ancestrais são volatizados a tal ponto que se tornam divindades (ou mediadores entre os vivos e os deuses) e têm poderes sobre-humanos, de modo que os castigos ou as recompensas dos vivos dependem dessa relação tripartite: vivos, ancestrais e divindades.

De maneira simples, o que ocorre é o seguinte: o animal humano (antes da humanização – segundo Nietzsche) descarrega sua agressividade no outro sem culpa ou remorso. Quando as relações entre credor e devedor têm origem nisso é modificado drasticamente. O credor passa a ter “o direito” de punir como quiser aquele que não pagou sua dívida (essa ainda é uma forma de dar vazão à agressividade animal). Mas, à medida que a sociabilidade se refina aqueles castigos e punições públicas passam a não ser mais aceitáveis. E o que acontece, então, com a vontade e os instintos agressivos que estão envolvidos na relação credor-devedor? Eles são internalizados. Tornam-se costumes, hábitos, lei, fé. Flagramos aí o nascimento do mal-estar animal, passando à consciência moral.

Uma vez estabelecido isso, posso dizer, juntamente com Nietzsche, que a origem da consciência está nas relações entre credor e devedor. Essas relações que eram puramente comerciais (por assim dizer) vão sendo moralizadas até atingirem seu ponto máximo: a má-consciência. Esse processo está relacionado à agressividade: primeiro voltada para fora, para o outro; depois, voltada para dentro, para si mesmo. O que importa aqui é perceber que a consciência moral surge a partir do castigo, que era um aspecto da vida totalmente externo à consciência. O castigo estava ligado à satisfação e prazer do credor, à sua superioridade. A partir do castigo, nessa relação credor-devedor, pode-se encontrar um rastro do que tardiamente tornou-se uma concepção de justiça: equilíbrio entre dano e dor. E mais tardiamente ainda, torna-se culpa (má-consciência). Grosso modo, esse foi o caminho percorrido pela investigação nietzschiana acerca da consciência. Agora vou avançar na direção do conceito de injustiça epistêmica.

Como se pôde notar acima, foi a partir da relação credor-devedor que surgiu, digamos, um protótipo do conceito de “justiça”. A medida da “justiça” era o credor — e por consequência da injustiça também. Dessa relação também nasce o conceito de confiança (e suas variações: confiável, confiante, con-

fiar, etc.). O que está em jogo, aqui, é um tipo de poder social que determina quem é confiável e quem não é confiável do ponto de vista de trocas comerciais. Isso vai implicar, diretamente, na formulação dos conceitos de “justiça” e de “injustiça”. O padrão para o “justo” e o “injusto” será dado pelo credor, isto é, aquele que detém o poder social e a capacidade de agir sobre o outro (estou usando o termo “poder social” da maneira que Fricker o empregou). Esse “poder social” de determinar quem é confiável e quem não é confiável, torna-se um marcador de credibilidade que mais tarde abrange todas as esferas da vida tanto do credor, quanto do devedor. Assim, o conceito de “confiável”, que antes era usado moralmente, passa a também ter valor epistêmico. E, aqui, podemos flagrar a passagem de um uso não epistêmico de um termo, para um uso epistêmico. Podemos notar também como aquele, ou o grupo, que detém o “poder social” determina moral e epistemicamente quem pode e quem não pode ser confiável. Ambos usos do termo confiável têm a mesma genealogia.

4 Genealogia da injustiça epistêmica

Agora voltemos ao ponto principal. Antes de tudo, quero dizer que existe uma longa herança do método genealógico na história da filosofia moderna que se perdeu (ou quase foi perdida), remontando a David Hume (2009) e aos contratualistas e seus “estados de natureza”. O método genealógico de Nietzsche ganhou tanta força que fez parecer nunca ter havido genealogias nas filosofias contratualistas e no empirismo. Contemporaneamente, ao se falar de genealogia em filosofia é comum mencionar Nietzsche e Foucault — este como herdeiro direto daquele. Mas antes mesmo destes dois últimos filósofos citados, David Hume já havia feito uma genealogia sobre a origem da virtude artificial da justiça em seu (2009) *Tratado sobre a natureza humana* —⁵ primeiro ponto de

⁵ Eu não irei aprofundar sobre a genealogia de Hume. Só a mencionei para efeito de registro e com o objetivo de fazer a conexão, mais à frente, com Nietzsche. Acho, no entanto, que vale à pena comentar que em uma troca de email com Miranda Fricker, ela confirma minha hipótese acerca da relação entre a genealogia desenvolvida por ela (sobre a injustiça testemunhal) e a genealogia desenvolvida por David Hume.

conexão. O curioso é pensar que indiretamente Hume influencia Nietzsche e todos os genealogistas posteriores.

Como se sabe, Nietzsche tinha um amigo chamado Paul Rée e foi através dele que Nietzsche, indiretamente, sofreu alguma influência humeana. Matthieu Queloz, um filósofo alemão, em seu livro *Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (2021) faz essa relação ao afirmar que Hume influenciou Darwin e este chegou a Nietzsche através de Rée (Cf. Queloz 2021). Segundo Queloz (2021, p. 8), “[...] Nietzsche se apresenta como aperfeiçoando o método dos ‘genealogistas ingleses’ sobre o qual ele leu em sua cópia extensamente anotada de História da Moral Européia de W. E. H. Leckys (1869), um livro que notavelmente descreve as visões de Hume”. Como se pode perceber, se Nietzsche pretende aperfeiçoar o método dos “genealogistas ingleses” é porque o método já era empregado pelos filósofos ingleses, incluindo aí Hume.

O próprio Nietzsche, no prólogo da sua *Genealogia da Moral*, faz referência direta a Paul Rée e a Darwin:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz — e maroto —, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu [...] O título do livro era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée; o ano de aparecimento, 1877. (Nietzsche 2009, p. 3, grifo meu)

Nessa primeira citação, Nietzsche deixa evidente que ele foi inspirado por Rée a desenvolver uma genealogia da moral, visto que, ele discordava do conteúdo do texto de Rée e sua influência inglesa. No entanto, mais adiante, no prólogo §7, Nietzsche admite a fecundidade do método genealógico e adota-o também. Mas não sem críticas:

Em suma, desde que para mim se abriu essa perspectiva, tive razões para olhar em torno, em busca de

camaradas doutos, ousados e trabalhadores (ainda olho hoje). O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral que realmente houve, e que realmente se viveu com novas perguntas, com novos olhos: isso não significa praticamente descobrir essa região? [...] Se para isso pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas [...] meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! — O dr. Rée não sabia de sua existência; mas ele havia lido Darwin — e assim, em suas hipóteses, de maneira no mínimo divertida, a besta darwiniana e o moderníssimo, modesto fracote moral dão-se graciosamente as mãos (Nietzsche 2009, p.5).

Aqui, pode-se perceber que, de fato, Rée exerceu forte influência sobre Nietzsche, ao ponto de estimulá-lo (involuntariamente) a desenvolver um método genealógico. Nietzsche viu coisas que Rée não havia percebido e, assim, teve de construir todo um novo caminho na busca da origem da moral. Com seu estilo irônico ele faz a pergunta retórica “isso não significa praticamente descobrir essa região?”. Certa forma, Nietzsche está dizendo que ele descobriu o lugar correto onde lançar o olhar e descobrir a origem da moral. Rée o despertou, mas estava demasiadamente influenciado pelos ingleses para perceber que encarou o problema como não deveria: com imparcialidade. Mas Rée havia lido Darwin. Que isso quer dizer? Quer dizer que tinha tudo para trilhar um caminho dentro da perspectiva do naturalismo e narrar uma história da moral “como ela realmente ocorreu”. Faltou a Rée o que sobra em Nietzsche: habilidade para formular novas perguntas para velhos problemas — e é isso que Nietzsche pensa e diz de si mesmo. Sendo assim, coube a Nietzsche de-

envolver uma nova genealogia da moral que, em boa medida, é herdeira do naturalismo inglês por influência direta de Darwin e indireta de Hume. Eis a relação de continuidade e de familiaridade entre o método genealógico na filosofia inglesa (que chegará até a filosofia analítica) e o método genealógico na filosofia continental.

Importante notar que desde Hume, passando por Nietzsche, Craig, Williams, Fricker e chegando a Quélou há um fio condutor comum que é tentar responder questões teóricas — da filosofia moral à filosofia política, chegando à epistemologia — a partir da explicação do desenvolvimento prático dos conceitos, isto é, essas genealogias têm o traço característico de rastrear a origem prática dos conceitos.⁶ Mais do que isso, no caso de Nietzsche. Eu diria que no caso da genealogia nietzschiana há um esforço em demonstrar a origem de certos conceitos como algo biológico, que dizer, como uma exigência biológica do organismo humano e suas forças e pulsões e instintos mais primitivos — de todo modo, não seria isso uma questão prática?

Bem, Nietzsche pretende que sua genealogia seja construída a partir da história real — e eu estou de acordo com ele —, pois uma das críticas mais contundentes que ele fez aos ingleses foi acusá-los de falta de senso histórico:

Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica. (Nietzsche, 2009, p. 7).

Essa é uma passagem do segundo parágrafo da primeira dissertação e nela

⁶ Acho que vale à pena destacar uma passagem do livro de Quélou que se aproxima do que eu disse acima: “Escrutinando a história da filosofia através das lentes metodológicas da genealogia pragmática, revelam-se aspectos subestimados e continuidades nas obras de Hume, Nietzsche, Craig, Williams, Fricker e, por implicação, outros [...]” (Quélou 2021, p. 18). Encontrar o livro de Matthieu Quélou foi um dos maiores achados na minha pesquisa, pois, pude verificar o quanto eu estava certo no que eu estava pensando. Deu-me novo fôlego. Devo esse achado ao Professor André Itaparica, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, que esteve na minha qualificação e mencionou o livro de Quélou.

Nietzsche faz-nos enxergar como é comum em filosofia pensar de maneira a-histórica. Uma genealogia que proceda assim não tem o mesmo vigor explicativo das genealogias calcadas na história e nos fatos. Tal história e tais fatos podem ser reais, ou fictícios, ou ainda híbridas — um misto das duas coisas. Craig e Williams constroem cenários de estado de natureza que são fictícios, mas não perdem a perspectiva histórica e, com isso, conseguem um grau elevado no valor explicativo de suas teorias. Mills, por sua vez, não faz diferente, pois, parte da teoria do contrato social clássico e refaz o caminho desse contrato até encontrar suas disfunções epistêmica e racial, que dão origem ao contrato racial. Fricker⁷ diretamente influenciada por Williams e Craig traça uma genealogia sobre as injustiças epistêmicas e para isso recorre, conscientemente, à literatura como forma de exemplificar casos de injustiça testemunhal. Mas recorre aos fatos históricos para exemplificar a injustiça hermenêutica.

Quero mostrar com isso o fio de continuidade nessas genealogias, às quais me filio na tentativa de explicar que “injustiça estrutural” é um termo vazio e deve ser abandonado; quer dizer, assim como Nietzsche, estou dizendo que estão olhando para a direção errada e que deve-se olhar para outro lugar que, se não há, devemos inventá-lo. E no lugar dessa lacuna hermenêutica deve ser pensando um conceito que não perca de vista a historicidade dos fatos e fenômenos sociais, que, de fato, estão atrelados ao poder social. Eles têm sujeitos históricos e reais com virtude e vícios, com emoções e sentimento e que influenciam e são influenciados. É preciso olhar para a “necessidade”, a “prática” social que levou a forjar a noção de “injustiça estrutural” e a partir dessa prática, dessa necessidade, pensar as práticas e necessidades conceituais do tempo presente. Isso não pode ser feito a partir de uma perspectiva a-histórica e individualista.

Agora, quero aprofundar um pouco mais a questão. Bernard Williams (2002) ao se referir à formação do ressentimento na genealogia de Nietzsche

⁷ Uma curiosidade sobre Fricker mencionada por Queloz (2021, p. 8): “[...] existem relações bastante diretas de influência entre os genealogistas que discuto. Miranda Fricker explicitamente utiliza ideias craigueanas e willianas em sua injustiça epistêmica e sua dissertação em Oxford em 1990 foi supervisionada em conjunto por Sabina Lovibond e Bernard Williams. Ela lembra de Williams entregando-lhe sua cópia de *Conhecimento e Estado de Natureza* de Craig e recomendando-o fortemente”.

diz que há um elemento psicológico que parece ser individual quando é, na verdade, coletivo. “Nietzsche está tentando explicar um novo tipo de razão coletiva, a consciência partilhada da moralidade, e há um problema sobre o papel desempenhado nessa explicação pelo que é aparentemente um tipo de reação psicológica individual” (Williams 2002, p. 37). Williams defende que essa formação do ressentimento não tinha como ser consciente, “[...] pois ninguém poderia chegar a esse resultado reconhecendo esse caminho para ele” (Williams 2002, p. 37). Eu tendo a concordar com Williams sobre o processo de formação do ressentimento como algo inconsciente. E vou além. Acho que essa inconsciência da razão a Nietzsche de acusar os moralistas ingleses de falta de “espírito histórico”. O ressentimento não é um tipo de coisa que nasce primeiro em um indivíduo e depois torna-se coletiva. Williams mais uma vez acerta ao dizer que se trata de uma razão coletiva — só faltou dizer que isso foi uma exigência ligada a um tempo histórico específico e por isso Nietzsche pôde rastreá-lo.

Quero tomar essa noção de “razão coletiva” surgida de maneira inconsciente para dizer que a noção de “injustiça estrutural” do nosso tempo também é um tipo de conceito coletivo produzido inconscientemente — estou empregando o termo “inconsciente” em sentido frouxo, pois, não quero vinculá-lo à psicanálise. Não é à toa que tal noção permite que as pessoas aceitem, sem maiores estranhamentos, o uso de um termo para se referir a um tipo de injustiça que não tem “sujeito”.

Em alguma medida já expliquei como isso se deu quando tratei do conceito de “objetivação” de Craig. A objetivação é o processo pelo qual um conceito é construído e atinge um alto grau de abstração ao ponto de não depender mais de sujeito algum e ainda assim há conhecimento. Evidentemente, isso nada tem a ver com inconsciente. Mas tem a ver com o processo prático de formação dos conceitos e de nossas práticas conceituais. No caso do ressentimento na genealogia de Nietzsche tem outro elemento que pode estar relacionado à moderna noção de inconsciente: o esquecimento. Na primeira dissertação, no primeiro parágrafo, Nietzsche diz o seguinte:

Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstruir a gênese da

moral — em si mesmos eles representam um enigma nada pequeno; e é como enigmas em carne e osso, devo admitir, que eles têm uma vantagem essencial sobre seus livros — eles são interessantes! Esses psicólogos ingleses — que querem eles afinal? Voluntariamente ou não — estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos desejaria encontrá-lo (por exemplo, na *vis inertiae* [força de inércia] do hábito, na faculdade do esquecimento, numa cega e causal engrenagem ou trama de ideias, ou algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido). (Nietzsche 2009, p. 6)

É uma longa citação, mas importante para entendermos o papel do esquecimento na vida orgânica do ser humano. O que Nietzsche está mostrando é que certas coisas no organismo humano, do ponto de vista biológico, deveriam ficar ocultas, guardadas e esquecidas. Os moralistas ingleses lançam luz nessas sombras. Esse animal humano, em algum momento, passou a sentir necessidade da normatividade da moral.⁸ O problema é que trazer tais coisas à consciência gera o sentimento da “vergonha” e, por consequência, o sentimento de culpa — a má-consciência na perspectiva de Nietzsche.

Mas esse não seria o caso também de quem mente, ou afirma algo que sabe que é falso na perspectiva genealógica de Williams? Sim, seria. Mas ainda assim, Williams faz a defesa da acurácia e da sinceridade como virtudes da verdade. E Charles Mills não defendeu que há uma epistemologia invertida na qual a branquitude não entende os mecanismos opressivos e raciais que ela

⁸ Há uma ampla discussão sobre moralidade nas teorias contratualistas. De um lado, Hobbes e aqueles que o seguem defende que no estado de natureza não há moralidade, por isso seria uma guerra de todos contra todos e seria necessário o surgimento da sociedade civil e do estado para “salvar” a espécie do egoísmo destruidor. No outro lado, Locke (2014) e Rousseau (2009), por exemplo, que defendem que a natureza mesma é o fundamento da moral (uma espécie de direito natural) de onde todas as normas sociais deveriam derivar. Eu não vou me aprofundar nesse ponto. Não é minha questão.

mesma constrói para dominar e oprimir os não brancos? Sim, defendeu. Ele chamou isso de “ignorância branca”, que pode ser entendida como uma espécie de esquecimento deliberado, ou talvez inconsciente, daquilo que poderia causar vergonha: o racismo, a exploração, a opressão e a marginalização de outros seres humanos, causando-lhes injustiças de várias ordens. Então, suponha que as teorias do estado de natureza, apresentadas aqui, e a genealogia de Nietzsche revelam-nos uma necessidade orgânica e ao mesmo tempo prática de apagamento, por meio do esquecimento ou agindo inconscientemente, do “sujeito do poder” da “injustiça estrutural” como forma de poupar sofrimento emocional e psíquico nesse “sujeito coletivo”.

Ao trazer à consciência do “sujeito da injustiça estrutural” as injustiças e danos causados aos seus desiguais e gerar nele culpa e obrigação moral e, portanto, algum tipo de ressentimento e vergonha - quer dizer, se esse sujeito coletivo e individual for capaz de sentir tais coisas. Grada Kilomba já havia mencionado essa questão a respeito da branquitude: “Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/o terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em confrontação desagradável com as verdades da/o ‘Outra/o’” (Kilomba 2019, p. 41).⁹ Essas pessoas oprimidas e marginalizadas epistemicamente precisam falar. Mais do que isso. Precisam ser escutadas como forma de trazer à consciência seus opressores. Não precisa ser “má-consciência”. Mas precisa ser um tipo de estado psicológico que, talvez, leve àquilo que Fricker chamou de *sensibilidade testemunhal*. Mas não tem como se gerar algum tipo de sensibilidade testemunhal quando os indivíduos agem inconscientemente. No entanto, como já mostrado, esse não é um problema do indivíduo. Essa questão é coletiva e diz respeito a dois lados: o lado dos opressores e o lado dos oprimidos. Mas isso não é tarefa fácil, pois, o processo de abstração dos conceitos em questão aqui leva a crenças que não correspondem a conhecimento genuíno, mas causam grandes danos em pessoas e em grupos coletivos. Outro modo de mostrar como a origem da marginalização epistêmica pode ser demonstrada a partir das genealogias apresentadas aqui é recorrer à explicação de Nietzsche sobre a origem da própria consciência.

⁹ Eu já empreguei essa passagem em outro lugar nesse texto. Mas achei importante trazê-la novamente para reforçar o que eu quis dizer acima.

Só que agora empregando fatos da vida social mais do que aspectos da vida psíquica.

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (2009, p. 22), Nietzsche narra a origem da *responsabilidade*. Narra como um processo, ao mesmo tempo, material e biológico nos indivíduos. Em algum momento, na sua genealogia, a vida prática levou as pessoas a sentirem necessidade de desenvolver a *memória* e, com isso, capacidade de prometer. A memória aí tem um valor puramente funcional para que as pessoas possam pensar sobre suas questões futuras e aquilo que podem manter e sustentar como promessas. Segundo Nietzsche (2009, p. 22),

Esta é a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável [...] com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável.

Essa é uma interessante origem do “homem confiável” na genealogia de Nietzsche. Aqui, exatamente, parece surgir, pela primeira vez a polarização entre dominador e dominados. Na perspectiva nietzschiana, toda a moralidade foi um meio para se chegar ao homem confiável, isto é, aquele que pode fazer promessa, o homem forte, autônomo e livre. Esse homem é o da boa consciência, que vai definir o seu oposto como fraco, ressentido e de “má-consciência”. Nietzsche coloca esse processo como um resultado natural, quer dizer, as coisas se tornaram o que elas deveriam ser. Isso supõe tanto uma superioridade natural, quanto uma inferioridade natural. O homem forte, então, teria naturalmente direito sobre o mais fraco. E isso pode ser demonstrado. Isso não é também um tipo de contratualismo? Vejamos.

A meu ver, a genealogia de Nietzsche também é um tipo de teoria do estado de natureza, onde alguns acordos — contratos — são firmados. Na segunda dissertação, quando ele começa a descrever o processo de formação da

consciência, isto é, da “boa consciência”, ele também determina o lugar social dos “senhores” e dos “servos”. Todo o sangrento processo de formação da memória com fins de forjar o homem responsável e, portanto, confiável é um processo de hierarquização social. E, de fato, Nietzsche descreve uma espécie de contrato social natural que está na origem do “sentimento de culpa”, mas foi forjado a partir da relação credor-devedor. A noção, ou o sentimento de justiça nasce de forma espontânea dessa relação entre devedor e credor. Mas não em uma forma jurídica e sim como compensação e prazer em causar dor.

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’? [...] Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado — e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador. De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez ineradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’. (Nietzsche 2009 p. 24)

Aqui teríamos uma série de questões a fazer, como por exemplo, como foi estabelecida essa hierarquia “credor-devedor”, a antiguidade da existência de “pessoa jurídica” e por aí vai. Assim como Nietzsche, tomemos isso como um dado. Porque o que me importa, aqui, é nessa noção contratualista que legitima o direito de causar um dano ao outro por uma questão já identitária: o devedor é sempre *inferior*. Essa inferioridade é definida por Nietzsche como um não igual, isto é, uma diferença, que bem pode ser moral, mas também pode ser étnica.

Sendo assim, esse credor, de partida, já ocupa uma posição social que lhe dá o poder de punir e castigar como forma tanto de equivalência, quanto forma de sentir *prazer* em dar vazão à sua raiva. No estado de natureza nietzschiano está o protótipo daquele que cria uma *identidade* entre sua vontade e a lei, ou a norma, ou a regra universalizável. Esse homem forte e confiável é quem vai determinar quem é confiável e quem não é confiável. Ele só aceita a palavra de seu igual, pois ele é homem “supramoral” e da

[...] vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* — e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do *livre-arbítrio*, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele ‘merece’ as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem ‘livre’, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra seus iguais, os fortes e confiáveis [...]. (Nietzsche 2009, p. 22-23)

Quanto de fantasia e delírio há nessa descrição de Nietzsche não sei dizer. Mas, com toda certeza, esse modelo de estado de natureza cabe bem no processo que gera o privilégio branco descrito no contrato racial de Mills. Como se pode notar, o modelo descrito por Mills tem precedente na genealogia nietzschiana. O poder e o direito nascem da “vontade” e do arbítrio de alguém que se toma a si mesmo como soberano. O estado de natureza nietzschiano, não há igualitarismo moral como no contratualismo clássico. A diferença é posta desde o

início e, juntamente com ela, o direito de exploração e de humilhação como forma de afirmação da vontade. Essa clareza e afirmação da própria vontade, Nietzsche chamou de “consciência”.

Mas esse não é um tipo de consciência moral que conduz à culpa, vergonha ou arrependimento. Isso é para os seres *fracos* e que, portanto, podem ser escravizados, explorados e marginalizados. Esse é o ideário supremacista na origem, no nascedouro. Lembremos: esse homem forte é “supramoral”, está além do bem e do mal e como tal, toma a si mesmo como “a medida de todas as coisas” — essa máxima sofista. E para não fugir ao que me propus, quero mostrar que na genealogia nietzschiana a vontade do soberano vem de tão longe que lhe dá poderes inclusive de nomear e conceituar as coisas:

(O direito senhorial de nomear vai tão longe, que nos permitiremos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas). (Nietzsche 2009, p. 7)

E isso não pode ser percebido como uma origem para a exclusão hermenêutica daqueles silenciados e excluídos do processo de nomeação pela tirania do “senhor”? Como dar vazão aos sentimentos e vivências tendo sido excluído já na origem do processo de formação da linguagem? A origem da injustiça epistêmica estrutural aparece, clara como o dia, na genealogia de Nietzsche. Mas é preciso ainda demonstrar outra transição: como a confiança moral pôde tornar-se confiança epistêmica.

No parágrafo 8 da segunda dissertação, Nietzsche descreve o modo como o conceito moral de “dívida”, tornou-se o conceito moral de “culpa”. A origem está nos significados do termo alemão *Schuld*,¹⁰ que tem vários significados, entre eles obrigação, dívida e, enfim, culpa. Nas relações e trocas comerciais, o comprador adquiriria uma obrigação com o credor e em caso de não pagamento este teria o direito de castigá-lo da forma que bem entendesse, gerando uma equivalência entre *dano* e *dor*. Essa é a primeira forma de contrato social

¹⁰ Esses usos e sentidos também são comuns na língua portuguesa. Basta notarmos a oração cristã do “pai nosso”, onde o termo “pecado” é substituído por “dívida”.

no estado de natureza nietzschiano. Aqui, ainda não se trata de justiça como a entendemos hoje, embora possa ser um esboço daquilo que, mais tarde, configurará a culpa moral e a justiça em sentido jurídico.

Como o castigo está na base da formação da memória, da responsabilidade e da confiança, posso afirmar com Nietzsche que o castigo gerou a confiança material, isto é, econômica. Como o homem precisava se mostrar confiável para obter crédito econômico, isso moldou, nele, uma psicologia moral que o fez se tornar constante e previsível, criando as condições para a confiança moral. Assim, o bom pagador era duplamente confiável: economicamente e moralmente. E o contrário também se dava: o homem não confiável economicamente não era confiável moralmente. No caso deste último, a falta de confiabilidade atribuída a ele gerava culpa. A culpa estava associada à “dívida”. A dívida era um dano econômico e era paga com castigos físicos. A culpa moral estava relacionada a outro tipo de dano imaterial, mas ligado aos sentimentos e deveria ser pago através da autopunição infligida pelo sentimento de culpa — o culpado castigando a si mesmo.

Esse já é um processo de aceitar jogar utilizando as regras do adversário, pois, ao assumir a culpa toma para si toda a carga emocional e psíquica das ferramentas conceituais criadas pelo credor sem a participação do devedor. E isso passa a ser percebido como justo. Mas não é. Nesse sentido, quero voltar a atenção para o problema da injustiça epistêmica envolvida aí: um problema de injustiça hermenêutica, pois, impõe o vocabulário do opressor ao oprimido, retirando-lhe a possibilidade de significar sua experiência. Assim, vou pensar de maneira análoga a Nietzsche e dizer que o conceito de crédito epistêmico deriva da mesma origem material do crédito econômico, que, em um primeiro momento, torna-se crédito moral e crédito epistêmico — como um conceito gêmeo. Essa parece ser uma origem razoável para a origem tanto do crédito, quanto do descrédito epistêmico, considerando tudo que já foi dito até aqui. Tendo chegado até aqui, o próximo passo seria uma investigação sobre a atribuição de “culpa” ou de “responsabilidade” a tal sujeito. Como isso demandaria mais tempo, reservo essa investigação para um trabalho posterior.

Considerações final

Bem, com este trabalho pretendi, por meio da investigação genealógica, investigar a noção de “injustiça estrutural”. No entanto, fiz uma investigação epistemológica e com isso quis demonstrar que a “injustiça estrutural” é epistemologicamente um conceito vazio, quer dizer, não tem um sujeito empírico e que, por isso mesmo, fala-se que é um tipo de injustiça que não é causada por ninguém. Logo, torna-se impossível (ou muito difícil) responsabilizar ou culpabilizar o sujeito praticante de uma injustiça estrutural – embora possa-se responsabilizar, individualmente, sujeitos praticantes desse tipo de injustiça. Mas isso não resolve o problema.

No decurso do processo de pesquisa, percebi que precisaria ir “em busca” do sujeito de tipo metafísico que pratica a assim chamada de injustiça estrutural, já que é comum afirmar-se que essa injustiça é “sem sujeito”. Isso, para mim, é inconcebível. Assim, a minha investigação teria que ser, necessariamente, genealógica, visto que eu precisaria retornar ao ponto em que o “sujeito do poder” desapareceu.

Primeiro, percebi que o “Contrato racial” de Charles W. Mills, por meio de uma também genealogia, havia apontado o caminho através do qual o sujeito do poder tornou-se hegemônico e onipresente na Modernidade. Um sujeito que, alquimicamente, fica subsumido dentro das teorias contratualista. Os diferentes contratos sociais supõem um “estado de natureza”, onde há igualdade e não se fala em diferença étnico-racial. O estabelecimento do contrato e do pacto social muda o cenário e os atores, dando início ao modelo ainda vigente de exploração, escravidão e colonização por meio do discurso europeu. Tudo isso sustentado por uma espécie de ignorância ou cegueira branca como afirmou Mills.

Segundo, Edward Craig trouxe uma brilhante contribuição ao investigar a origem e desenvolvimento do conceito de “conhecimento”. Através de Craig pudemos notar que já no estado de natureza uma parte dos interlocutores fica de fora do processo de formação dos conceitos, pois, seriam tratados como meras “fontes de informação”, ao invés de “informantes”, isto é, conhecedores. Isso, segundo Fricker, é resultante de uma espécie de preconceito preventivo

contra os falantes: antes mesmo que eles falem são percebidos como irrelevantes epistemicamente. Primeiro pecado original epistêmico na genealogia de Craig. Depois, com o processo de objetivação dos conceitos os testemunhos dos “conhecedores”, os marcadores de credibilidades dos conhecedores perdem-se no tempo e no espaço, de modo que os conceitos ganham autonomia e passam a “valer” por si mesmo. Nesse ponto, perdem-se tanto os falantes (conhecedores), quanto ouvintes (sem lugar de fala). Segundo pecado original da genealogia de Craig.

Terceiro, Bernard Williams também desenvolve uma excepcional genealogia sobre as “virtudes da verdade”: sinceridade e acurácia. Para Williams, essas são necessidades epistêmicas básicas que valores intrínsecos à verdade. Práticas e comportamentos devem ser estimulados em favor dessas virtudes da verdade, pois, elas geram estabilidade social e confiança entre os membros de um grupo. No entanto, mesmo no estado de natureza é possível enganar e escamotear sentimento, vontades, etc. Então, deve haver uma pressão social sobre os indivíduos para que todos sejam verazes. Caso alguém não seja veraz, deve ser constrangido a, pelo menos, sentir vergonha da falta de sinceridade. Esse mecanismo só pode ter efeito se ele for um produto social e coletivo, isto é, sentir remorso ou vergonha por ter enganado, mentido, ou não ter sido sincero só tem efeito prático quando faz parte da consciência coletiva, pois, não funciona bem sendo práticas individualizadas. Por isso precisam ser estimuladas.

Quarto, eu trouxe Nietzsche e sua *Genealogia da moral* para reforçar a minha hipótese de que se podia chegar ao sujeito do poder — a origem dele. Além disso, todas as genealogias apresentadas dialogavam, de um modo ou de outro, com a genealogia de Nietzsche (sobretudo Queloiz). O ponto central que me interessava na genealogia nietzschiana era a origem do conceito de “confiança”. Em Nietzsche aparece com uma origem moral, mas eu penso ter flagrado também uma origem epistêmica. Foi a partir dessa origem que pude remontar também a origem do sujeito do poder e mostrar como o que se chama, hoje, de estrutural, tem origem específica: tempo e espaço. Recorrendo à lição nietzschiana, não se pode fazer uma investigação dessa natureza de maneira a-histórica.

Assim, fecha-se o círculo completo: indo da genealogia de Nietzsche à ge-

nealogia de Craig, passando por Williams e Mills e chegando em Fricker, penso ter, ao menos, traçado um perfil do sujeito do poder moderno-contemporâneo. Penso ter lançado as bases para uma reflexão mais aprofundada sobre a concepção de “injustiça estrutural”. Penso ter demonstrado que essa é uma noção vazia de “sujeito” e que, por isso mesmo, não é muito útil para combater injustiças e desigualdades. Não poderia ter feito isso sem recorrer aos conceitos de *injustiça testemunhal* e de *injustiça hermenêutica* de Miranda Fricker. No entanto, acredito eu, que a concepção de “injustiça estrutural” está atrelada ao que Fricker (2023) chamou de “poder passivo”, que é um tipo de poder duradouro que age sobre as pessoas mesmo na ausência do agente, mesmo depois da ação deliberada de exercício de poder. Esse tipo de poder Fricker disse que é “meramente estrutural”. Mas eu digo que não pode ser sem sujeito e se estrutural quer dizer “sem sujeito”, então, não pode haver “poder estrutural” e “injustiça estrutural”. O que há são formas e mecanismos de poder que escondem o poder atrás dos conceitos. Mas se tomarmos a formulação de conceitos como uma prática social que também envolve exercício de poder, podemos chegar àqueles que usam os conceitos como prática de dominação “sem sujeito”.

Referências

- Craig, E. (1990). *Knowledge and the State of Nature*. New York: Oxford University Press.
- Fanon, Frantz. (2008). *Pele Negra, máscara branca*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Fricker, M. (2003). Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing. *Metaphilosophy*, v. 34, n. 1/2, pp. 154–173.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2016). “Fault and Non-Fault Responsibility for Implicit Prejudice: A Space for Epistemic ‘Agent-Regret’”. In *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, Michael S. Brady; Miranda Fricker (org.). New York: Oxford University Press, pp. 33–50.
- Fricker, M. (2017). “Evolving Concepts of Epistemic Injustice”. In *The Routledge Hand-*

book of Epistemic Injustice, I. J. Kidd; J. Medina; G. Pohlhaus Jr. (org.). London: Routledge, pp. 53–60.

Fricker, M. (2023). *Injustiça Epistêmica: O Poder e a Ética do Conhecimento*. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: Edusp.

Gori, P. (2017). “A caminho de uma filosofia sem alma – uma abordagem psicofísica sobre a crítica da subjetividade de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, vol. 38, n. 2, pp. 13–35.

Hume, D. (2009). *Tratado sobre a natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Lisboa: Cobogó.

Locke, J. (2014). *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. Marsely de Marco Dantas, São Paulo: Edipro.

Mills, Charles W. (1997). *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.

Mills, Charles W. (2018). “Ignorância Branca”. Trad. Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, pp. 413–438.

Mills, Charles W. (2023). *O contrato racial*. Trad. Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar.

Nietzsche, F. (2009). *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Queloz, M. (2021). *The Pratical Origens of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*. New York: Oxford University Press.

Rousseau, J. J. (2009). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Marin Claret.

Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness — an Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

INJUSTIÇA EPISTÊMICA E PODER

Catarina Dutilh Novaes, Solmu Anttila e Merel Talbi*

1 Introdução

Em anos recentes, uma nova vertente dentro da epistemologia analítica social tem sistematicamente se engajado com o emaranhado entre poder e conhecimento: a literatura sobre injustiça epistêmica (Kidd et al. 2017). Desde a publicação do livro inovador de Miranda Fricker *Injustiça Epistêmica: poder e ética do conhecimento* (Fricker 2007), surgiram debates acalorados sobre as com-

Dutilh Novaes, C; Anttila, S.; Talbi, M. Injustiça epistêmica e poder/conhecimento. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17397599.

* Com tradução de Evelyn Erickson, e agradecimentos a Professora Catarina Dutilh Novaes pelo pronto entusiasmo de nos permitir publicar este trabalho no presente volume.

plexas relações entre conhecimento, ética e poder, que deram origem a um programa de pesquisa (no sentido de Lakatos (1970)). Em contraste com a epistemologia social apolítica, ou menos política (e.g., Goldman (1999)), o programa de pesquisa sobre injustiça epistêmica problematiza mais explicitamente os papéis do poder e das identidades sociais nos processos epistêmicos. O foco está na injustiça epistêmica entendida como uma forma particular de injustiça “cometida a alguém especificamente em sua capacidade de conhecedor” (Fricker, 2007, p. 17).¹ Essas injustiças prejudicam a capacidade das pessoas de conhecer e de serem vistas pelos outros como conhecedoras, e afeta em particular aquelas pessoas com menos poder e com identidades sociais desfavorecidas.

Como é bem sabido, Michel Foucault também refletiu extensivamente ao longo de sua carreira sobre as intrincadas relações entre poder, conhecimento e verdade. Ainda assim, tem havido pouco engajamento com a obra de Foucault na literatura sobre injustiça epistêmica.² Amy Allen (2017) e José Medina (2013) sugerem maneiras pelas quais as ideias de Foucault podem ser incorporadas frutuosamente aos debates sobre injustiça epistêmica. Em contraste, Lorenzini (2022) argumenta que o projeto de Fricker requer uma separação clara entre poder e conhecimento, sendo, portanto, incompatível com uma perspectiva foucaultiana onde tal separação é vista como impossível: não existe um ponto de vista epistêmico fora das relações de poder.

Neste capítulo, focamos na *injustiça testemunhal*, mais especificamente na injustiça testemunhal no sistema jurídico penal dos Estados Unidos, para explorar mais a fundo a contribuição dos insights de Foucault para os trabalhos existentes sobre o tema, em particular os de Fricker e Jennifer Lackey (2023).³ Argumentamos que o foco na *credibilidade*, que caracteriza muitas dessas análises, na verdade obscurece os mecanismos mais profundos de injustiça e opres-

¹ As citações diretas de Fricker (2007) serão retiradas da tradução em língua portuguesa realizada pelo Prof. Breno R. G. Santos, que consta na bibliografia como Fricker (2024), as outras menções serão ao original de 2007.

² A própria Fricker rejeita explicitamente o que percebe como uma redução indevida do conhecimento ao poder por parte de Foucault.

³ Focamos na injustiça testemunhal, em parte porque Allen (2017) já ofereceu uma análise perspicaz da injustiça hermenêutica a partir de uma perspectiva foucaultiana. Além disso, focamos no sistema jurídico penal para estabelecer conexões com o influente trabalho de Foucault sobre prisões.

são envolvidos nos casos de injustiça testemunhal criminal discutidos. Assim, demonstramos que, como um programa de pesquisa, a injustiça epistêmica, tal como é atualmente concebida e praticada, tem poder explicativo limitado para iluminar os fenômenos relevantes. Essas considerações levam a algumas conclusões provisórias sobre como a epistemologia social analítica pode se beneficiar de um envolvimento mais sistemático com a obra de Foucault.

Procedemos da seguinte forma. Na seção 2, discutimos alguns dos trabalhos recentes sobre injustiça testemunhal, com base em Fricker (2007), Curry (2017) e Lackey (2023). Na seção 3, apresentamos um panorama de algumas das principais ideias de Foucault sobre os entrelaçamentos entre poder e conhecimento. Na seção 4, retornamos à injustiça testemunhal, com base na genealogia de McWhorter (2009) sobre racismo e opressão sexual para oferecer um diagnóstico mais abrangente da injustiça testemunhal no sistema jurídico penal dos EUA.⁴

2 Debates recentes sobre injustiça testemunhal

Fricker (2007) destaca dois tipos principais de injustiça epistêmica, a saber, *injustiça testemunhal* e *injustiça hermenêutica*. Injustiça testemunhal é definida como uma situação em que “o preconceito por parte de um ouvinte resultar na atribuição de menos credibilidade ao falante do que seria atribuído de outra maneira” (Fricker 2023, p. 21).⁵ A injustiça hermenêutica ocorre quando “uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos coloca alguém em desvantagem injusta quando se trata de fazer sentido das suas experiências sociais” (Fricker 2023, p. 18). Em ambos os casos, o conceito de *preconceito* está fazendo a maior parte do trabalho pesado; estas são opiniões preconcebidas que não são

⁴ Nossa análise centra-se no sistema jurídico penal dos EUA, tendo em vista as discussões na literatura com a qual nos engajamos. Mas nossas considerações provavelmente se aplicam a outros sistemas jurídicos (talvez em graus diferentes); certamente se aplicam ao Brasil (Duarte & Freitas 2019), que compartilha com os EUA uma história de escravização sistemática de africanos e seus descendentes.

⁵ A epistemologia do testemunho já era um animado tópico de discussão antes do livro de Fricker, por exemplo: Lackey & Sosa (2006).

baseadas em experiência real, expertise, ou nas realidades de uma situação específica.

Em casos de injustiça testemunhal, há uma discrepância entre a expertise *real* do orador e sua (menor) expertise percebida, causada pelos preconceitos do ouvinte relacionados a fatores de identidade epistemicamente irrelevantes, como gênero ou raça do orador. Esse “déficit de credibilidade” é presumivelmente medido em relação a padrões objetivos de expertise. Fricker restringe ocorrências de injustiça testemunhal apenas a casos de déficit de credibilidade, mas autores como Medina (2013) e Lackey (2020) argumentam que a injustiça testemunhal também pode ocorrer com excesso de credibilidade. Em ambos os casos, contudo, há o pressuposto de padrões epistêmicos independentes que determinam a quantidade “correta” de credibilidade para um determinado orador em uma determinada situação.

Um dos principais exemplos de injustiça testemunhal analisados por Fricker diz respeito ao julgamento de Tom Robinson no romance de Harper Lee (1960/2006), *O Sol é para todos*. A história se passa na década de 1930 em uma cidade fictícia do Alabama, e tem como narradora uma menina de 6 anos, Scout. Tom Robinson, um homem negro com deficiência, é injustamente acusado de ter abusado sexualmente de uma mulher branca, Mayella Ewell. Atticus Finch, pai da narradora e um homem branco, é nomeado advogado de Robinson. No julgamento, Robinson presta depoimento afirmando que não agrediu Mayella, sugerindo que, na verdade, foi ela quem fez as investidas. Ela, por sua vez, mantém suas acusações. O júri considera Robinson culpado, apesar de sua deficiência (seu braço direito está paralisado), o que torna *impossível* tanto que ele tenha abusado de Mayella como ela descreve, quanto compatível com as evidências físicas de seus ferimentos.

Fricker identifica neste evento (fictício) uma ocorrência de injustiça testemunhal, mais especificamente de déficit de credibilidade. Ela postula que os jurados não acreditaram no depoimento de Robinson devido a um preconceito racial. Fricker cita o discurso fervoroso de Atticus Finch ao júri: “a suposição maligna – de que todos os negros mentem, de que todos os negros são seres fundamentalmente imorais, de que todos os homens negros não são confiáveis perto de nossas mulheres” (Lee 2006, Capítulo 20). Na interpretação de

Fricker, os jurados consideram Robinson culpado como resultado desse preconceito. A análise do cenário feita por Medina (2013, p. 65-71) acrescenta a ideia de um excesso de credibilidade atribuído a Mayella e aos outros brancos que acusaram Robinson. Ele argumenta que as hierarquias de credibilidade já estavam em vigor bem antes do início do julgamento, posicionando os brancos em posições mais críveis do que as pessoas de cor.

Mas será realmente uma questão de *credibilidade*, isto é, de qual depoimento é acreditado ou não? Tommy Curry (2017) oferece uma análise alternativa deste caso. Baseando-se no longo histórico de acusações injustas de estupro contra homens negros por mulheres brancas como forma de exercer poder, ele argumenta que é irrelevante se os jurados “acreditaram” em Mayella em vez de Robinson.

Mesmo que o público branco soubesse que Mayella havia abusado sexualmente do Sr. Robinson, suas ações não teriam sido diferentes. Eles preservaram intencionalmente a ordem do Sul. Não se tratava de uma questão moral; foi uma decisão de controlar a situação econômica e política dos negros para o ganho econômico e político dos brancos. O corpo incapacitado de Tom Robinson simplesmente transmite ao leitor a dedicação dos brancos do Alabama a essa ordem, não sua ignorância a respeito dela. (Curry 2017, p. 335)

Assim, o cerne da questão não é que Robinson seja desacreditado e Mayella seja acreditada, devido a uma atribuição equivocada de credibilidade. Em vez disso, a credibilidade não é a questão real, e as crenças dos jurados são totalmente irrelevantes: Robinson deve ser recolocado em seu lugar, por assim dizer, porque ousou sugerir que Mayella foi quem fez as investidas. “[O] mito da virtude [da mulher branca] é, de fato, o fundamento da supremacia branca e exige que sua feminilidade seja mantida” (Curry 2017, p. 338). A limitação das análises de Fricker e Medina é que, devido ao foco no preconceito, elas não enfatizam suficientemente o papel dessas práticas de testemunho, em particular, mas não exclusivamente, no sistema jurídico penal, na perpetuação e ma-

nutenção de estruturas de poder opressivas — neste caso, uma ordem racial específica herdada do colonialismo e da escravidão.

Em seu trabalho sobre injustiça testemunhal criminal, Jennifer Lackey (2020, 2023) discute o excesso de credibilidade atribuído às confissões em relação às retratações posteriores dos acusados de crimes. Ela argumenta que há boas razões para acreditar que a incidência de confissões falsas é muito alta (como também amplamente documentado por Kassir (2022)), e, ainda assim, as confissões ainda são vistas como o padrão-ouro da prova. “[C]onfissões são frequentemente obtidas por meio de coerção, manipulação e engano, como a apresentação de provas falsas e o uso de táticas de minimização” (Lackey, 2020, p. 52). Ela afirma que este é um tipo particularmente pernicioso de injustiça testemunhal: “o status do confessor como conhecedor é reduzido ao que ele relata apenas em condições desprovidas de, ou com, agência epistêmica diminuída” (Lackey 2020, p. 59). Particularmente flagrante é o fato de que confissões recebem mais credibilidade do que retratações, apesar dos métodos pelos quais as confissões são frequentemente obtidas, e o fato de que uma instância de confissão anula muitas instâncias numerosas de retratações posteriores. Lackey conclui que “a explicação mais plausível para isso é que a falsa confissão recebeu um excesso massivo e injustificado de credibilidade” (Lackey 2020, p. 53).

Lackey vai além da credibilidade como principal conceito operacional em injustiça testemunhal, destacando a violação da *agência* que ocorre em confissões extraídas. Ela diagnostica a injustiça testemunhal agencial como “o resultado do poder bruto do Estado que tem como alvo a agência epistêmica de seus cidadãos, extraíndo falsos testemunhos que muitas vezes destroem a vida [...]” (Lackey 2024, p. 28).⁶ De fato, mesmo que o acusado tenha cometido o crime que confessa (a confissão, portanto, não sendo falsa), o fato de os *métodos* pelos quais a confissão foi obtida infringirem sua pesoalidade e dignidade ainda constitui injustiça testemunhal (agencial).

O problema das confissões extraídas contradiz as concepções *veritísticas* do sistema jurídico penal, segundo as quais a *verdade* é um de seus objetivos cen-

⁶ NT: Lackey (2024) é a tradução para o português de Lackey (2023), realizada por Breno R. G. Santos e Janaina Matida.

trais, ou pelo menos um componente significativo, (Hillier & Dingwall 2023).⁷ De uma perspectiva verística, confissões extraídas são ridículas, pois o testemunho extraído é notoriamente pouco confiável. Se a verdade é um dos objetivos centrais da lei, então a alta credibilidade atribuída às confissões extraídas é particularmente desconcertante.

Do mesmo modo como a dependência excessiva nos conceitos epistêmicos de crença e credibilidade nas análises de Fricker e Medina observadas por Curry, as concepções verísticas ignoram como o sistema jurídico criminal nos Estados Unidos (e em outros lugares, embora os detalhes possam divergir) foi e continua sendo um instrumento para a manutenção e perpetuação de relações raciais de poder, em particular a opressão de afro-americanos. Como argumentado de forma convincente por Michelle Alexander (2012) em *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, as políticas de “Guerra às Drogas” desde a década de 1970 têm sido usadas principalmente como uma ferramenta para impor discriminação e opressão racial. Alexander discute extensas evidências mostrando que a incidência de uso e comercialização de drogas não é maior entre afro-americanos do que entre brancos. E, no entanto, afro-americanos, em particular homens, são encarcerados com muito mais frequência do que brancos.

Não é por acaso que essas políticas resultaram em uma taxa desproporcionalmente alta de encarceramento de homens afro-americanos. Assim como as leis de Jim Crow foram impostas para conter o acúmulo de poder social e político entre os descendentes de africanos escravizados durante o período da Reconstrução, a “Guerra às Drogas” é uma resposta às vitórias do movimento pelos Direitos Civis na década de 1960 (Alexander 2012). Desse ponto de vista, o excesso injustificado de credibilidade conferido às confissões é apenas a ponta do iceberg; as práticas de confissão são parte integrante de um sistema maior que não visa a verdade, mas sim a perpetuação de uma ordem racial específica. Isso sem mencionar a busca por “estatísticas” favoráveis, como retratada na famosa série da HBO, *A Escuta*.⁸

⁷ Observe que o relato de Lackey em si não é verístico, pois destaca a injustiça dos métodos utilizados, em vez da verdade ou falsidade das confissões extraídas como tais.

⁸ NT: *The Wire*, no original.

Nessas discussões, muitos temas foucaultianos são reconhecíveis: o encarceramento, o sistema jurídico penal como instrumento de poder e controle, as práticas de confissão como meio de governar o comportamento e, de forma mais geral, as relações estreitas entre poder e conhecimento. De uma perspectiva foucaultiana, torna-se evidente que as injustiças epistêmicas de todos os tipos são um *atributo*, não um *defeito*, em ambientes de extrema desigualdade e opressão; são parte integrante de mecanismos para impor e manter relações desiguais de poder.⁹ Este é um ponto também levantado por Kristie Dotson (2014) em sua articulação da noção de opressão epistêmica. A ideia geral é que

a injustiça da injustiça epistêmica não é a exceção, mas a regra nas epistemologias coloniais. A injustiça permeia os sistemas que a produzem — e o faz, em grande parte, por desígnio. (Berenstain et al. 2022, p. 284)

O argumento se generaliza para outros tipos de epistemologias opressivas além das epistemologias especificamente *coloniais*, como o papel da injustiça epistêmica na manutenção da opressão baseada no gênero, conforme sugerido pela análise de Kate Manne (2019) da “lógica da misoginia”.

O que a crítica de Curry a Fricker e Medina sugere é que, para investigar a injustiça testemunhal, é necessária uma abordagem *genealógica*, como a adotada por Foucault em seu trabalho sobre prisões, sexualidade, etc. Tal abordagem situará as práticas de testemunho no contexto mais amplo da constituição histórica (contingente) de instituições e práticas, e das relações de poder que elas refletem e reforçam. Em particular, uma genealogia das práticas de testemunho no sistema jurídico penal destacará as limitações das categorias de “credibilidade”, “crença” e “verdade” para explicar os fenômenos relevantes e, em vez disso, se concentrará nas práticas de testemunho como instrumentos de controle para produzir “corpos dóceis” (Foucault 1995).

Para investigar mais a fundo o que os insights foucaultianos podem acres-

⁹ O fato de a injustiça epistêmica ser um atributo (não um defeito) das sociedades opressivas não significa que ela não possa ser criticada e combatida. A questão é que o problema é *sistêmico* e, portanto, não pode ser resolvido por intervenções locais e de pequena escala.

centar à análise da injustiça testemunhal e à epistemologia social de modo mais geral, na próxima seção apresentamos uma exposição sistemática das análises de Foucault sobre as relações complexas entre poder e conhecimento, antes de retornar à injustiça testemunhal na seção 4.

3 Foucault sobre poder/conhecimento

Foucault reflete continuamente sobre as relações entre poder, conhecimento e verdade em diferentes estágios de sua carreira. Aqui, focamos predominantemente no chamado “período intermediário”, isto é, a obra de Foucault na década de 1970. Sua análise da força disciplinadora das instituições em seu livro de 1975, *Vigiar e Punir* (Foucault 1995), fornece um relato particularmente esclarecedor da interação entre diferentes formas de conhecimento legítimo e ilegítimo e como elas interagem com o uso do poder. *Vigiar e Punir* investiga a história da função disciplinadora de várias instituições governamentais, como o exército, o hospital e, claro, a prisão. O mais famoso entre esses exemplos é talvez o tratamento dado por Foucault ao panóptico, a prisão circular de Jeremy Bentham, onde os prisioneiros são constantemente vigiados e tornados visíveis por uma torre de guarda blindada no meio, com vista para todas as celas ao mesmo tempo. A arquitetura particular do panóptico (que também pode ser usado para propósitos não penais) atinge múltiplos objetivos ao mesmo tempo.

Em primeiro lugar, os detentos são *individualmente* reconhecíveis porque estão alojados em celas separadas e individuais, eliminando qualquer tipo de comunicação entre detentos e, portanto, qualquer senso de comunidade entre eles (Foucault 1995, p. 200-202). Além disso, eles são mantidos constante e perfeitamente *visíveis*. Suas celas são continuamente iluminadas, possibilitando ao guarda recuperar constantemente informações sobre as atividades dos detentos. Em terceiro lugar, e importante, devido à natureza blindada do guarda na torre intermediária, os prisioneiros nunca sabem com certeza se estão sendo vigiados ou não. Isso cria o efeito de os detentos se sentirem constantemente vigiados, mesmo que não estejam, o que leva a uma situação em que se comportarão automaticamente como se espera; como afirma Foucault, isso leva ao

“funcionamento automático do poder” (Foucault, 1995, p. 201). Como os prisioneiros sabem que podem ser observados, tornam-se seus próprios guardas, submetendo-se a expectativas, zelando por seu próprio comportamento como “bons prisioneiros” e disciplinando seus corpos para se adequarem às normas vigentes (Foucault 1995, p. 202). Eles internalizam as normas de vigilância.¹⁰

Outro exemplo do funcionamento de instituições disciplinares em *Vigiar e Punir*, e que já sugere o trabalho posterior de Foucault sobre governamentalidade (que discutiremos mais adiante), aborda as práticas de vigilância em uma cidade medieval assolada pela peste, onde a observação e o confinamento contínuos permitem uma análise completa de todos os habitantes (Foucault 1995, p. 195-199). Com base nas informações extraídas dessas observações, torna-se possível distinguir entre aqueles que estão doentes e aqueles que são saudáveis. Foucault identifica o processo de categorização de pessoas em muitas outras instituições governamentais, como hospitais e asilos, que ele considera componentes importantes do processo disciplinar e da execução do poder. Ao marcar diferentes indivíduos e categorizá-los como doentes ou saudáveis, são ou insanos, produtivos ou improdutivos, essas pessoas podem ser agrupadas e gerenciadas e governadas de forma mais eficaz, facilitando o exercício de controle sobre elas e a condução de suas ações.

Nesses exemplos de exercício de poder institucional, os vínculos entre poder e conhecimento tornam-se visíveis: saber a quais categorias os indivíduos pertencem torna possível exercer poder sobre eles de forma mais estruturada. Foucault aborda essa relação com mais detalhes no primeiro volume de sua *História da Sexualidade* (Foucault 1978). Lá, ele enfatiza que as expressões de poder em muitas instituições governamentais são meramente formas diferentes que o poder assume, mas que, principalmente, o poder é constantemente expresso e imposto por todas as pessoas em suas relações mútuas. Como fica evidente nos exemplos do panóptico e da aldeia assolada pela peste, o poder

¹⁰ Alford, no entanto, argumenta que a descrição foucaultiana das prisões como um lugar de hipervigilância é factualmente incorreta: as prisões são, de fato, caracterizadas pela falta de supervisão: “Se você controla as entradas e saídas, não precisa olhar [...] Os jornais chamam isso de ‘prenda-os e jogue a chave fora’. Não o excesso de supervisão e categorização, mas a ausência deles, é a crítica quase universal às prisões americanas” (Alford 2000, p. 127).

é continuamente produzido e reproduzido, à medida que estamos constantemente disciplinando e submetendo a nós mesmos e uns aos outros a aderir às normas das instituições em que nos encontramos. Nesse processo, grupos são formados com base naqueles que são “disciplinados” com mais ou menos sucesso a se comportar como essas instituições esperam. Esse próprio processo produz desigualdades: os doentes são separados dos saudáveis, os bons dos maus etc., com várias consequências e recompensas que são então dadas ou negadas.

Para categorizar diferentes pessoas dentro dessas estruturas sociais, informações relevantes são coletadas, criando um discurso. Esse discurso, um sistema dominante de conhecimento e entendimento, é baseado e informado por normas sociais existentes, que são posteriormente utilizadas para marcar e compreender adequadamente os indivíduos como “bons ou maus”. Nos vários volumes de *História da Sexualidade*, Foucault toma a sexualidade humana como um exemplo importante de categorização que, em vários momentos, é considerada um tópico mais ou menos saliente. Foucault enfatiza que o interesse pela sexualidade de uma criança, por exemplo, não é constante ao longo da história. Foi somente a partir do século XVIII que se tornou importante determinar se a sexualidade de uma criança se desenvolve *normalmente*, quando pais, médicos e educadores estudam crianças a fim de garantir que sejam sexualmente *saudáveis*. Este é um processo que, em termos foucaultianos, *produz* diferentes maneiras de conceber e julgar certos tipos de comportamento sexual. Usando esse conhecimento, qualquer tipo de comportamento sexual impróprio por parte da criança pode então ser identificado — e, claro, corrigido (Foucault 1978, p. 96-98).

Fundamentalmente, seria um erro supor que grupos ou indivíduos específicos sejam os “mestres marionetistas” que gerenciam a coleta de informações e a disciplina, exercendo o poder conforme seu desejo e submetendo as pessoas à sua vontade. Foucault enfatiza repetidamente que o poder sempre vem “de todos os lugares” e é exercido difusamente por todos dentro do discurso. Mesmo que não haja um “gênio maligno” que exerça poder sobre nós, esse poder onipresente e insidioso ainda pode sugerir um quadro sombrio.

Mas será que as pessoas estão condenadas a serem submetidas em insti-

tuições e a serem disciplinadas para se comportarem como indivíduos “ideais”? A compreensão de Foucault sobre como o poder funciona não é tão pessimista; o que se aplica à forma como o poder existe e é exercido também se aplica à *resistência*. Embora possa ser tentador entender o exercício institucional e disciplinar do poder como um peso esmagador e abrangente, Foucault afirma explicitamente (Foucault 1978, e em outros lugares) que não é assim que ele entende o poder. Como o poder sempre funciona *entre* pessoas e *dentro* de nós mesmos — em suma, devido ao seu caráter relacional — pontos de resistência emergem necessariamente nos discursos foucaultianos. Contrações e contra-pensamentos estão sempre presentes, motivados pelas formas de conhecimento dominantes e detentoras do poder. É por isso que Foucault afirma, com a famosa frase: “onde há poder, há resistência” (Foucault 1978, p. 95). Assim, as genealogias foucaultianas não apenas expõem mecanismos dominantes de poder; elas também revelam pontos possíveis e reais de resistência e, portanto, possibilidades para os sujeitos exercerem agência (Lorenzini 2020), incluindo agência *epistêmica* (Dutilh Novaes 2023).

A genealogia é, portanto, uma forma de contra-história que rompe e critica hierarquias epistêmicas existentes, herdadas, mas contingentes. Como José Medina argumentou convincentemente, a concepção foucaultiana de genealogia como a insurreição de saberes subjugados fornece um modelo poderoso de resistência à injustiça epistêmica. (Allen 2017, p. 193)

Assim, para Foucault, poder e conhecimento estão intrinsecamente relacionados; servem para disciplinar os indivíduos a se engajarem em certos tipos de comportamento em uma ampla variedade de instituições, ao mesmo tempo que abrem espaço para resistência e insurreição. Mas, como ele explicitamente aponta, o poder não funciona apenas dentro das instituições. Em sua obra posterior, Foucault introduz o conceito de *governamentalidade* (que se aplica não apenas à forma como governos e instituições exercem o poder).

Em algumas de suas palestras no Collège de France, Foucault emprega o método genealógico para estudar como reis e soberanos exercem poder so-

bre suas populações (embora esse exercício de poder também possa ocorrer em qualquer outro tipo de ambiente institucional, como hospitais, igrejas e escolas). Ele observa que o exercício do poder e seus objetivos finais mudam ao longo do tempo. Em *Segurança, Território, População* (1978), Foucault (2009) observa que, enquanto no século XVI os soberanos exerciam o poder principalmente para fortalecer e impor seu próprio governo, mais tarde (a partir do século XVIII) o poder passou a ser usado principalmente para *governar* populações e promover sua riqueza e prosperidade (Foucault 2009, p. 205-207). Em suma: o objetivo da governamentalidade é criar populações *produtivas* que possam garantir a existência contínua do povo e do território (Foucault 2009, p. 94). Essas populações são, naturalmente, compostas pelos habitantes individuais do Estado, que são inicialmente disciplinados em instituições de menor escala. Essas instituições são criadas e dirigidas pelo mesmo governo e funcionam para formar indivíduos que podem contribuir para o estabelecimento dos objetivos do governo.

A produção e a aplicação do conhecimento são tanto a forma como as populações são efetivamente governadas quanto a forma como as instituições e o Estado se conectam e se informam mutuamente. Usando o exemplo de como doenças como a varíola se tornam visíveis e compreendidas, Foucault descreve como vários tipos de *quantificações* dos efeitos dessa doença sobre adultos e crianças, moradores de cidades e pessoas do campo são relatados e ordenados em tabelas e resumos, gráficos e classificações (Foucault 2009). É por meio dessa quantificação que a população se torna *visível* pela primeira vez. Essas descobertas fornecem, assim, elementos para o governante avaliar a situação de diferentes partes da população.

Aqui vemos como, no nível populacional, a coleta de informações fornece o conhecimento que constitui e cria o próprio *conceito* dessa população. Uma vez produzido esse conceito, torna-se possível intervir sobre ele, a fim de aumentar sua produtividade, riqueza e longevidade. Afinal, com dados sobre a saúde e os números da população em mãos, torna-se possível estabelecer instituições e aparatos governamentais que formulam e implementam intervenções políticas para direcionar a população nas direções desejadas. A população pode então ser monitorada usando os mesmos tipos de ferramentas e cálculos de coleta de

informações que foram inicialmente usados para mapeá-la e torná-la visível. Em suma, é a “ciência do Estado” ou *estatística* que é tanto o fator constituinte na criação da população quanto um instrumento crucial para a governamentalidade entendida como o exercício de *poder* sobre a população por meio do uso de um tipo específico de *conhecimento*.

Podemos agora tirar algumas conclusões foucaultianas provisórias sobre instituições como o sistema penal nas sociedades contemporâneas. Em consonância com a análise de Foucault do panóptico, podemos ver como as prisões *produzem* prisioneiros e como sistemas penais específicos criam prisioneiros que são específicos a esse sistema. Informações e conhecimento são obtidos ao estudar esses detentos e, em seguida, usados para moldar seu comportamento individual e orientar suas ações (e, talvez, até mesmo seus pensamentos e crenças). Em consonância com o trabalho posterior de Foucault sobre governamentalidade, é então um pequeno passo considerar que as prisões funcionam para separar da sociedade aqueles indivíduos que exibem comportamentos que de alguma forma interferem na *produtividade* da população — isto é, na riqueza e proliferação contínuas das pessoas em um Estado, ou em qualquer caso, na riqueza de *grupos dominantes*.

Aqui, as particularidades de certos tipos de instituições e de certos tipos de Estados tornam-se interessantes. Por que as instituições em alguns territórios, como parte de certos Estados, são concebidas como são? Que efeitos elas têm tanto sobre os indivíduos que existem dentro dessas instituições quanto sobre as populações que vivem nesses territórios? E, finalmente, crucialmente, e em consonância com a ênfase de Foucault na resistência: como esses indivíduos e populações podem se *opor* a alguns dos efeitos do poder e da produção de conhecimento específico dentro dessas instituições? Com relação ao sistema jurídico penal dos EUA e às análises da injustiça testemunhal discutidas acima, as respostas a essas questões foucaultianas podem fornecer um ângulo esclarecedor para investigar por que as confissões são entendidas de uma determinada maneira dentro do sistema jurídico penal dos EUA, e por que são consideradas tão importantes dentro daquela instituição e daquela sociedade em particular.

4 Uma perspectiva foucaultiana sobre injustiça testemunhal

Como esses insights foucaultianos se relacionam com a análise da injustiça testemunhal em contextos jurídicos, a análise da injustiça epistêmica e a epistemologia social de forma mais ampla? Sugerimos que uma perspectiva foucaultiana pode deslocar o foco dos preconceitos relativos às identidades sociais e como eles se manifestam em rejeições ou silenciamentos, para as condições estruturais sociais, históricas e epistêmicas que possibilitam ou mesmo necessitam das justificativas pelas quais as injustiças testemunhais ocorrem. Para Foucault, essas condições envolvem o papel do poder disciplinar para o sistema jurídico penal, o papel do sistema jurídico penal para o Estado e como ele governa, e que tipos de categorizações de pessoas e imagens de normalidade são construídas e reforçadas dentro desse sistema. A genealogia foucaultiana da opressão racial e sua intersecção com a opressão sexual de Ladelle McWhorter (2009), ambas centrais no julgamento de Tom Robinson, servem para iluminar essas condições.

No espírito da genealogia da moralidade de Nietzsche, as genealogias foucaultianas expõem os papéis e funções das instituições para além dos papéis ostensivos e nominais a elas atribuídos. Essas instituições, e as práticas nelas inseridas, são oficialmente apresentadas como voltadas para a justiça e o bem-estar dos indivíduos, mas, na verdade, são frequentemente instrumentos de controle e poder disciplinar. “As genealogias foucaultianas desconstruem, ao mostrar sua origem real, os significados e avaliações oficiais envolvidos na autocompreensão de uma sociedade” (Gutting 2019, p. 41). São histórias do corpo, examinando as práticas históricas por meio das quais o corpo se torna objeto de técnicas e de exercício de poder. As prisões modernas, em particular, são apresentadas como uma abordagem mais branda e humana à punição, mas, em última análise, fornecem métodos de controle *mais eficazes*: “punir menos, talvez; mas certamente punir melhor” (Foucault 1995, p. 82).

Assim, o método genealógico está idealmente posicionado para uma análise de regimes de poder/saber: ele produz uma história política do conheci-

mento, ou uma análise histórica da política da verdade (Foucault & Faubion, 2000). “As análises genealógicas de Foucault sobre regimes de poder/saber nos permitem ver como certas pessoas são inicialmente classificadas em grupos (os doentes, os loucos, os sexualmente desviantes) e, em seguida, desqualificadas como conhecedores em virtude de serem membros de tais grupos” (Allen 2017, p. 192).

Foucault traça a genealogia da categoria raça até os puritanos do século XVII, que a utilizaram pela primeira vez para se referir a tradições e linhagens de indivíduos, em vez de suas características físicas ou etnias (Foucault 2003). Raça como referente categórico para diferenças em características físicas (como, mas não se limitando à, etnia) eventualmente aparece no contexto da disciplina de história natural. O emprego de raça como categoria biológica surge posteriormente; McWhorter (2009) argumenta que a categoria biológica de raça surge pelo menos após 1802, quando o termo “biologia” é cunhado em contraste com a disciplina de história natural.

Uma distinção fundamental entre biologia e história natural como paradigmas científicos é que, enquanto a história natural visa catalogar características e regularidades visíveis dos seres naturais, a biologia se dedica a descrever processos biológicos e atribuir *funções* biológicas aos seres naturais e suas partes componentes. A biologia permite uma ênfase em “encontrar *normas* medianas de ajustamento que lhe permitam desempenhar suas funções” (Foucault 1970, p. 357), citado por McWhorter (2009, p. 98). A perspectiva biológica sobre os corpos humanos, conseqüentemente, acompanha uma mudança no emprego do conceito de raça: enquanto a perspectiva racial da história natural caracterizava as raças a partir de premissas estéticas (baseadas em características regulares e visíveis dos corpos), as perspectivas biológicas atribuíam *funções* às raças, sugerindo que “corpos de raças diferentes se *comportavam* de maneira diferente” (McWhorter 2009, p. 98).

O conceito de raça funcional e biológica permite a construção de (supostas) médias comportamentais normativas, que podem então ser encontradas

em populações e posteriormente aplicadas.¹¹ Essa ideia fornece uma fundação epistêmica com a qual a lógica da opressão racial e colonial do século XIX pode ser aplicada. Como discutido acima, em contraste com o poder dos reis de impor seu próprio governo, os estados tentam governar e controlar as populações em sua competição com outros estados. Raça torna-se uma categoria útil por meio da qual se ordenam as populações a fim de “extrair trabalho delas, limitar seu consumo de recursos ou aumentar seu consumo de mercadorias, discipliná-las para coisas maiores” (McWhorter 2009, p. 199). Para McWhorter, a invenção historicamente coincidente da sexualidade como uma questão de identidade e a imposição de uma ordem sexual serviram para fortalecer os meios que os estados anglo-saxões têm para garantir um “futuro anglo-saxão” de supremacia branca. Ela observa que “a sexualidade foi a invenção, o aparato tecnológico, que permitiria ao racismo científico operacionalizar-se como o movimento eugênico” (McWhorter 2009, p. 199).

Sexualidade era o nome de um tipo de força natural nos discursos normalizadores do final do século XIX e XX, uma força muito poderosa que animava grande parte da vida e da cultura humanas. Como tal, tinha um papel essencial a desempenhar na unidade nacional e no sucesso competitivo. Criava laços familiares e coesão comunitária. Assegurava a continuidade geracional. Esses eram processos naturais. Mas, com um pouco de engenhosidade, forças naturais podiam ser aproveitadas; processos de desenvolvimento podiam ser intensificados ou redirecionados para servir a quase qualquer propósito humano. As pessoas são motivadas pelo desejo sexual. Quanto mais intenso o desejo, maior a sua motivação. Tratava-se de excitar o desejo nos contextos certos e anexá-lo aos objetos adequados — parceiros

¹¹ Foucault usa o termo racismo de uma forma que confunde racismo entre etnia e qualquer discriminação em relação a outras construções categóricas baseadas em desvios; isso não é isento de problemas. McWhorter sugere que Foucault não usou o termo racismo literalmente em relação à discriminação contra identidades sociais diferentes de raça, mas, em vez disso, está fazendo um exagero deliberado e provocativo (McWhorter 2009, p. 33).

heterossexuais, automóveis elegantes, a pilhagem e a anexação de países mais fracos. As pessoas também são motivadas pelo medo, e o medo poderia ser associado à sexualidade de maneiras que aumentariam o desejo e o focalizariam. Tratava-se de despertar o medo e associá-lo aos objetos apropriados — estupradores negros, lésbicas à espreita, pênis flácidos, ser considerado queer — criando assim um desejo por proteção e uma disposição para comprá-la em troca de dinheiro, privacidade, independência ou liberdade de movimento. A manipulação de um ambiente social profundamente sexualizado era uma forma altamente eficaz e relativamente barata de gerenciar corpos e populações. (McWhorter 2009, p. 200)

O que podemos concluir do caso de Tom Robinson à luz dessas observações? De uma perspectiva foucaultiana, a credibilidade não só não é a questão central; no máximo, é a ponta do iceberg, um sintoma. Crucialmente, o destino de Robinson não é caracterizado com mais precisão pelo preconceito interpessoal, mas sim por um sistema de justiça criminal que serve para disciplinar corpos com base em categorias raciais “biológicas” a serviço do controle e da facilidade de governança. O ponto-chave não é apenas o reconhecimento da existência do preconceito, mas a *finalidade* para a qual o preconceito está presente. O objetivo é (discutivelmente) garantir categorias de raça e sexualidade que sirvam à ordem racial de produção.

Quando Robinson precisa ser recolocado em seu lugar, este é o seu “lugar” de uma perspectiva foucaultiana. O aspecto racial é herdado de uma lógica colonial de extrativismo e escravidão. O tribunal é uma instituição local de poder que serve para facilitar a governança: disciplina o réu, mas também cria o *normal*; demonstra a ordem oficial. O sistema de justiça criminal é um meio pelo qual o Estado disciplina os indivíduos a fim de governar a população

como um todo.¹² Os brancos em *O Sol é para todos* são certamente moralmente culpados, mas não são os mestres-marionetistas; são instrumentos por meio dos quais o poder disciplinar racial opera.

Da mesma forma, o sistema jurídico penal que privilegia confissões extraídas, criticado por Lackey, e que afeta desproporcionalmente homens afro-americanos, também segue uma lógica colonial de subjugação contínua daqueles considerados inferiores (neste caso, os descendentes dos africanos escravizados). No entanto, uma importante desanalogia entre esses dois casos é que, embora o depoimento no tribunal seja um evento público, as confissões extraídas são tipicamente testemunhos que ocorrem a portas fechadas. Isso permite que o interrogador use métodos macabros que causariam desconforto se testemunhados pelo público, mas que, no entanto, são legalmente permitidos. Confissões extraídas são exemplos claros do uso de técnicas corporais (privação de sono, sede, fome) para produzir “corpos dóceis” por meio do que Lackey chama de “poder bruto do Estado”.

De fato, o testemunho no sistema jurídico penal é uma tecnologia de poder; ele serve aos fins do Estado, informando e sendo informado pela lógica do poder disciplinar. A lógica do tribunal é que ele se apresenta como um lugar onde os “bons” são separados dos “maus” com base em padrões que são (supostamente) *os mesmos para todos*, por meio dos quais adquire sua legitimidade; mas, é claro, os padrões *não* são os mesmos para todos. Outra tecnologia de poder amplamente aplicada no sistema jurídico penal dos EUA é a prática de acordos de *plea bargain* (Fisher, 2004), que serve para evitar o escrutínio público do tribunal. No contexto de um sistema que faz uso tão extensivo de acordos a portas fechadas, uma confissão coloca o acusado em posição de desvantagem, obrigando-o a aceitar um acordo desfavorável em vez de se arriscar

¹² Na mesma linha, Bettina Aptheker (2016) cita Herbert Marcuse: “A linguagem [da Lei e da Ordem vigentes] não apenas define e condena o Inimigo, como também o *cria*; e essa criação não é o Inimigo como ele realmente é, mas sim como ele deve ser para desempenhar sua função para o Estabelecimento...” (Marcuse 2000, p. 74). Ela acrescenta: “Neste caso, o Inimigo é o criminoso ou o prisioneiro. A coisa mais importante a entender em tudo isso é que a visão behaviorista do criminoso *não tem nada a ver com a violação da lei*” (Aptheker 2016, p. 53, ênfase no original). Veja também o artigo sobre presos políticos no mesmo volume de Angela Davis (2016), que é talvez a mais proeminente defensora da abolição das prisões nos Estados Unidos nos últimos anos.

no tribunal. Os acordos de *plea bargain* exemplificam o desrespeito à verdade nesse sistema.

Seguindo a crítica de Curry a Fricker, por que a credibilidade pareceu ser o conceito operacional relevante no caso de Tom Robinson, em primeiro lugar? A lógica do sistema jurídico penal é vista como contínua com os outros regimes de verdade dos quais participamos; se alguém é crível, ou se o seu testemunho é plausível (no caso de Robinson, a impossibilidade de ele atacar Mayella, como descrito, devido à sua deficiência), então deve ser acreditado. De acordo com Fricker, o problema parece ser que a lógica do sistema jurídico penal está quebrada: ele não está otimizado para selecionar sujeitos críveis devido ao preconceito generalizado. Da mesma forma, a análise de Lackey sobre o excesso de credibilidade das confissões extraídas destaca a injustiça agencial de “acreditar” em um testemunhante em uma situação de coerção (confissão) e “desacreditar” nele em circunstâncias de testemunho mais favoráveis (retrações). Mas, em ambos os casos, a credibilidade não é, em última análise, o cerne da questão, como argumentamos.

Quais são as implicações dessas observações para a epistemologia social de forma mais geral? Elas ilustram a principal percepção foucaultiana da inexistência de “um ponto de vista epistemicamente inocente, isto é, um ponto de vista epistêmico fora das relações de poder” (Allen 2017, p. 193). Práticas que determinam quem é visto como crível e conhecedor (ou não) estão inextricavelmente entrelaçadas com regimes de poder/conhecimento; isso é particularmente claro para depoimentos no contexto do sistema jurídico penal, mas o ponto se aplica à epistemologia do testemunho em geral. Diferentes regimes de poder/conhecimento emergem em diferentes circunstâncias (contingentes), o que significa que as análises desses regimes devem considerar fatores históricos, sociais e políticos mais amplos para elucidar fenômenos como a injustiça epistêmica e a opressão epistêmica.

No entanto, e contrariamente às interpretações populares, isso não significa que a categoria de verdade seja irrelevante para Foucault. De fato, especialmente em seus trabalhos posteriores, Foucault dedicou considerável atenção ao conceito de verdade, rejeitando a ideia (muitas vezes erroneamente atribuída a ele) de que a verdade e o conhecimento podem ser inteiramente reduzi-

dos ao poder. Como demonstrado por Daniele Lorenzini (2023), o que Foucault contesta é a suposição de que a verdade por si só pode determinar o que acreditamos e fazemos. Ele questiona a ideia de que, ao reconhecer a verdade de uma afirmação, uma pessoa deve automaticamente adaptar suas crenças e comportamento de acordo com ela. Algumas verdades têm força, enquanto outras não (ou têm menos força), e Foucault está interessado nos mecanismos pelos quais as verdades adquirem ou deixam de adquirir força. Lembre-se do diagnóstico de Curry sobre o caso Tom Robinson: “Mesmo que o público branco soubesse que Mayella havia abusado sexualmente do Sr. Robinson, suas ações não teriam sido diferentes” (Curry 2017, p. 335).

5 Conclusão

Argumentamos que a literatura sobre injustiça epistêmica na epistemologia social (analítica) tem muito a se beneficiar ao se envolver com as análises de Foucault sobre os complexos entrelaçamentos de poder e conhecimento. Clarificando: não estamos sugerindo que todos os epistemólogos sociais devam se tornar foucaultianos de carteirinha. Em vez disso, nossa análise busca destacar algumas das limitações da epistemologia social analítica de forma mais geral. Em particular, pode-se argumentar que, em segundo plano, existe uma concepção amplamente kantiana de moralidade e política, que tem poder explicativo limitado na medida em que é uma “teoria ideal” altamente idealizada. (Esta é uma afirmação que exigiria espaço que não temos aqui para ser defendida, por isso a oferecemos apenas como uma sugestão.) Em contraste, Foucault oferece relatos detalhados dos mecanismos pelos quais o poder opera em conjunto com o conhecimento; incorporar alguns desses insights pode enriquecer significativamente a análise de fenômenos socioepistêmicos.

Referências

Alexander, M. (2012). *The new Jim Crow: Mass incarceration in the age of colorblindness* (Revised paperback edition). New York: New Press.

- Alford, C. F. (2000). What would it matter if everything Foucault said about prison were wrong? Discipline and Punish after twenty years. *Theory and Society*, v. 29, n. 1, pp.125–146. DOI 10.1023/A:1007014831641
- Allen, A. (2017). “Power/Knowledge/Resistance Foucault and epistemic injustice”. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, I. J. Kidd; J. Medina; G. Pohlhaus Jr. (org.). London: Routledge, pp. 187–194.
- Aptheker, B. (2016). The Social Function of the Prisons in the United States. In *If they come in the morning... Voices of resistance*, A. Davis (org.). New York: Verso, pp. 51–60.
- Berenstain, N.; Dotson, K.; Paredes, J.; Ruíz, E.; Silva, N. K. (2022). Epistemic oppression, resistance, and resurgence. *Contemporary Political Theory*, v. 21, n. 2, pp. 283–314. DOI 10.1057/s41296-021-00483-z
- Curry, T. J. (2017). This Nigger’s Broken: Hyper-Masculinity, the Buck, and the Role of Physical Disability in White Anxiety Toward the Black Male Body. *Journal of Social Philosophy*, v. 48, n. 3, pp.321–343. DOI 10.1111/josp.12193
- Davis, A. Y. (2016). Political Prisoners, Prisons and Black Liberation. In *If they come in the morning... Voices of resistance*, A. Davis (org.). New York: Verso, pp. 27–43.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, v. 28, pp. 115–138.
- Duarte, E. C. P.; Freitas, F. da S. (2019). Corpos negros sob a perseguição do Estado: Política de drogas, racismo e direitos humanos no Brasil. *Direito Público*, v. 16, n. 89, pp. 156–179.
- Dutilh Novaes, C. (2023). Should We Be Genealogically Anxious? From Anxiety to Epistemic Agency and Critical Resistance. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 47, pp. 103–133. DOI 10.5840/msp2023103142
- Fisher, G. (2004). *Plea bargaining’s triumph: A history of plea bargaining in America*. Redwood City: Stanford University Press.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1978). *History of Sexuality: Vol. Volume 1*. Trad. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Trad. Alan Sheridan. 2a Ed. New York: Vintage Books.

- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended*. Trad. David Macey. Londres: Picador.
- Foucault, M. (2009). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977-78*, M. Senellart; F. Ewald; A. Fontana (org.). London: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M.; Faubion, J. D. (2000). *Power*. Nova Iorque: New Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2023) *Injustiça Epistêmica: O Poder e a Ética do Conhecimento*. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: Edusp.
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutting, G. (2019). *Foucault: A very short introduction*. 2a Ed. Oxford: Oxford University Press.
- Hillier, T.; Dingwall, G. (2023). *Criminal justice and the pursuit of the truth*. Bristol: Bristol University Press.
- Kassin, S. M. (2022). *Duped: Why innocent people confess and why we believe their confessions*. New York: Prometheus.
- Kidd, I. J.; Medina, J.; G. Pohlhaus Jr., G. (org.). (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge.
- Lackey, J. (2020). False Confessions and Testimonial Injustice. *The Journal of Criminal Law & Criminology*, v. 110, n.1, pp. 43–68. Disponível em: <https://scholarlycommons.law.northwestern.edu/jclc/vol110/iss1/4>.
- Lackey, J. (2023). *Criminal testimonial injustice*. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, J. (2024). *Injustiça Testemunhal Criminal*. Trad. Breno R. G. dos Santos e Janaina Matida. Rio de Janeiro: Marcial Pons.
- Lackey, J.; Sosa, E. (eds). (2006). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos; A. Musgrave (org.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91–196. DOI 10.1017/CBO9781139171434.009
- Lee, H. (2006). *To Kill a Mockingbird*. New York: Grand Central Publishing.

Lorenzini, D. (2020). On possibilising genealogy. *Inquiry*, v. 67, n. 7, pp. 2175–2196. DOI 10.1080/0020174X.2020.1712227

Lorenzini, D. (2022). Reason Versus Power: Genealogy, Critique, and Epistemic Injustice. *The Monist*, v. 105, n. 4, pp. 541–557. DOI 10.1093/monist/onaco16

Lorenzini, D. (2023). *The force of truth: Critique, genealogy, and truth-telling in Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press.

Manne, K. (2019). *Down girl: The logic of misogyny*. London: Penguin Books.

Marcuse, H. (2000). *An essay on Liberation* (1. digital-print ed). Boston: Beacon Press.

McWhorter, L. (2009). *Racism and sexual oppression in Anglo-America: A genealogy*. Bloomington: Indiana University Press.

Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.

**INJUSTIÇA HERMENÊUTICA:
UMA RECONSTRUÇÃO A PARTIR DE
FRICKER, MEDINA E MILLS**

Kariane Marques

Introdução

A publicação de *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* por Miranda Fricker em 2007 marcou uma inflexão importante na epistemologia contemporânea ao apresentar como o poder social opera sistematicamente para prejudicar indivíduos especificamente em sua capacidade de conhecedo-

Marques, Kariane. Injustiça hermenêutica: uma reconstrução a partir de Fricker, Medina e Mills. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17486494.

res.¹ Ao introduzir os conceitos de *injustiça testemunhal* e *injustiça hermenêutica*, Fricker não apenas nomeou formas de opressão epistêmica, mas inaugurou um *Programa de Pesquisa*² na epistemologia social. A injustiça hermenêutica, em particular — definida como o prejuízo sofrido quando lacunas nos recursos interpretativos coletivos impedem alguém de compreender suas próprias experiências sociais — emergiu como conceito especialmente fértil e controverso, gerando intenso debate sobre suas condições de aplicabilidade, suas fronteiras taxonômicas e suas implicações normativas.

A precisão taxonômica que caracteriza a formulação original de Fricker tem sido alvo de críticas substanciais que questionam pressupostos metodológicos fundamentais de sua teoria. José Medina (2012), através do “contextualismo polifônico”, desafia a concepção de um recurso hermenêutico coletivo unificado, argumentando que a sociedade é constituída por múltiplos públicos e contrapúblicos com seus próprios recursos interpretativos, e que a injustiça hermenêutica não é um fenômeno puramente estrutural, mas dinamicamente mantido por agentes que exibem insensibilidade hermenêutica. Charles Mills (2005, 2013), operando desde a perspectiva da teoria não-ideal, contesta a restrição frickeriana que exclui a ignorância branca da categoria de injustiça hermenêutica, argumentando que essa exclusão mascara como a ignorância privilegiada funciona ativamente para sustentar estruturas de dominação racial. Rebecca Mason (2011) acrescenta que Fricker confunde recursos “coletivos” com recursos “dominantes”, negligenciando que grupos marginalizados fre-

¹ É importante notar que existem traduções para o português das obras centrais aqui discutidas. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* foi traduzido para o português por Breno R. G. Santos como *Injustiça Epistêmica: O poder e a ética do conhecimento* (Edusp, 2023). O artigo de Charles W. Mills, “Ignorância branca” (White Ignorance), também foi traduzido para o português por Breno R. G. Santos (*Griot*, v. 17, n.1). Para os fins metodológicos, não trabalho aqui com essas traduções e sim com as datas de publicação originais. A manutenção da referência cronológica é importante para acompanhar a trajetória do debate, que se constrói.

² Ver Lakatos (1970). Agradeço a Catarina Dutilh Novaes pelas conversas e por nomear primeiramente como “Programa de Pesquisa” (conferir o Capítulo 2 do presente livro) esse entendimento de Fricker sobre Injustiça Epistêmica. Estruturar minha reflexão a partir das noções envolvidas em um Programa de Pesquisa tem me possibilitado mapear com detalhes mais precisos como se movimentam os esforços de Fricker junto com sua comunidade de debatedores.

quentemente desenvolvem ferramentas interpretativas próprias que são ativamente ignoradas pelo *mainstream*.

Essas críticas não constituem meros refinamentos periféricos, mas desafiam o núcleo duro do programa de pesquisa frickeriano, particularmente sua insistência em que a injustiça hermenêutica é “puramente estrutural” e “epistemicamente não culpável”. A questão da ignorância branca funciona como caso de teste paradigmático: Mills e Medina argumentam que ela deve ser reconhecida como forma de injustiça hermenêutica quando prejudica grupos racialmente oprimidos, mesmo que seja epistemicamente culpável e materialmente benéfica para o grupo dominante. Fricker, por sua vez, resiste a essa reclassificação, e minha sugestão será a de que, ao acomodar essas críticas, colapsaria a distinção fundamental entre injustiça hermenêutica (estrutural, não culpável) e injustiça testemunhal (interpessoal, potencialmente culpável).

A resposta de Fricker a essas críticas, particularmente em seus artigos de 2016, apresenta tanto a plasticidade quanto os limites de seu programa de pesquisa. Em “Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice” (2016a), ela introduz o conceito de responsabilidade sem culpa e o arrependimento do agente epistêmico, reconhecendo formas mais sutis de culpabilidade. Em “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance” (2016b), Fricker explora como injustiça testemunhal sustentada produz áreas de ignorância conceitual, mas mantém firmemente que a ignorância branca constitui tipo diferente de injustiça, recusando-se a dissolver as fronteiras conceituais entre injustiça hermenêutica e testemunhal. Essas acomodações revelam uma estratégia teórica específica: Fricker expande a análise da culpabilidade na injustiça testemunhal para incorporar fenômenos como a ignorância branca, preservando a injustiça hermenêutica como categoria estrutural não culpável.

Este artigo propõe uma reconstrução desse debate, mapeando como o conceito de injustiça hermenêutica tem sido tensionado, refinado e defendido. O objetivo não é meramente cronicar posições, mas analisar a dinâmica de revisão teórica em jogo, examinando quais críticas Fricker acomoda, quais resiste, e o que essa dinâmica revela sobre os compromissos metodológicos subjacentes ao seu programa de pesquisa. Utilizando metodologicamente a categoria lakatosiana de Programa de Pesquisa, distingo entre ajustes que constituem

desenvolvimentos da heurística positiva (como a incorporação do excesso de credibilidade na injustiça testemunhal) e revisões que protegem a heurística negativa do programa (como a recusa em reconhecer a ignorância branca como injustiça hermenêutica). Essa distinção é crucial para compreender não apenas o que está em disputa, mas por que certas concessões são filosoficamente inegociáveis para Fricker.

1 A arquitetura conceitual original: definindo as Injustiças Epistêmicas

Fricker identifica duas formas de injustiça que são distintamente epistêmicas em espécie, teorizando-as como um mal cometido a alguém especificamente em sua capacidade de conhecedor. Essas formas são a Injustiça Testemunhal (IT) e a Injustiça Hermenêutica (IH) e estão elaboradas substancialmente pela primeira vez em *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007). Nesta seção, os esforços são para elaborar as noções de injustiça inicialmente concebidas por Fricker para, posteriormente, retornar especialmente às reconsiderações da IH.

A IT ocorre quando o preconceito faz com que um ouvinte atribua um nível de credibilidade deflacionado à palavra de um falante. Essa injustiça se manifesta na *economia da credibilidade*. O caso central dessa injustiça é definido quando um falante sofre um déficit de credibilidade devido a um preconceito de identidade por parte do ouvinte, como no exemplo de um policial que não acredita em uma pessoa porque ela é negra. O preconceito de identidade é um preconceito contra pessoas enquanto tipos sociais, sendo o tipo de preconceito que “rastrea” (2007, p. 52)³ o sujeito através de diferentes esferas da atividade social (econômica, educacional, profissional, legal, etc.). Quando uma IT é causada por um preconceito rastreador, ela é classificada como sistemática, conectando-se a um padrão mais amplo de injustiça social. Em contraste, a injustiça testemunhal é incidental se for causada por preconceitos altamente localizados que não tornam o sujeito vulnerável a outros tipos de injustiça.

³ Todas as citações no capítulo são traduções livres.

Ao ser excluído das relações de confiança epistêmica, o falante é injustamente rebaixado de informante (agente epistêmico ativo) para mera fonte de informação (estado de coisas passivo do qual o conhecimento pode ser colhido).⁴ Essa objetificação epistêmica, especialmente nos casos sistemáticos, é moralmente errada, pois mina o status geral do falante como sujeito epistêmico. O insulto epistêmico central no caso de preconceitos explícitos é uma degradação simbólica enquanto ser humano.

A caracterização inicial de Fricker (2007) da injustiça testemunhal como centrada exclusivamente em déficits de credibilidade tem sido alvo de críticas importantes por parte de epistemólogos sociais. Medina (2012), em “The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice”, argumenta que essa restrição é problemática porque os julgamentos de credibilidade são implicitamente comparativos e contrastantes, de modo que déficits e excessos de credibilidade operam conjuntamente em estruturas de injustiça epistêmica fundamentadas em desigualdades sociais. De forma complementar, Jennifer Lackey desenvolve uma crítica sistemática dessa limitação conceitual, primeiro no artigo “False Confessions and Testimonial Injustice” (2020) e posteriormente de forma mais elaborada em seu livro *Criminal Testimonial Injustice* (2023), onde introduz o conceito de *injustiça testemunhal agencial* para capturar casos em que falantes são prejudicados precisamente por receberem excesso de credibilidade, particularmente em contextos de falsas confissões e testemunhos extraídos coercitivamente no sistema de justiça criminal. Em resposta a essas objeções, Fricker (2023) em “Institutionalized Testimonial Injustices: The Construction of a Confession Myth”, reconhece a pertinência dessas críticas e incorpora a noção de excesso de credibilidade em sua definição de injustiça testemunhal, aceitando especificamente a proposta de Lackey sobre injustiça testemunhal agencial como uma extensão válida do conceito original.

Retornarei, nas considerações finais ao ponto específico da acomodação conceitual que Fricker realiza em sua noção de Injustiça Testemunhal ao in-

⁴ Para ler mais sobre o assunto, recomendo o capítulo de Milena Oliveira Pires no presente livro (Capítulo 5), em que ela introduz o conceito de *asfixia epistêmica* para conceitualizar o impacto pernicioso da redução da mulher negra à condição de mera informante.

corporar casos de *superávit* de credibilidade. Contudo, não desenvolvo aqui uma análise detalhada dessa remodelagem da IT — tal empreendimento demanda tratamento separado e será objeto de trabalho futuro. Meu interesse ao apresentar este movimento é evidenciar a estratégia teórica de Fricker ao desenvolver a heurística positiva de seu programa, sem que o núcleo irredutível esteja em disputa. A taxonomia sobre Injustiça Epistêmica opera em dois flancos: este artigo examina o debate situado entre Fricker, Medina e Mills sobre a Injustiça Hermenêutica; o outro flanco, centrado na Injustiça Testemunhal e nas críticas de Lackey, será explorado em outra ocasião. O propósito aqui é reconstruir uma dimensão dessa taxonomia (IH), sinalizando que Fricker emprega estratégias análogas de acomodação ao responder às críticas sobre IT — o que reforça a interpretação lakatosiana da dinâmica de revisão de seu programa de pesquisa.

A IH é o segundo tipo de injustiça epistêmica distintiva. Ela ocorre em um estágio anterior⁵ ao testemunho, quando uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos coloca alguém em desvantagem injusta ao tentar dar sentido às suas experiências sociais. Essa injustiça surge de um preconceito estrutural na economia dos recursos hermenêuticos coletivos. Os recursos hermenêuticos são as ferramentas compartilhadas de interpretação social. A lacuna hermenêutica pode se manifestar de duas formas principais: (i) em relação ao conteúdo, como a ausência de um conceito crítico necessário (por exemplo, “assédio sexual”) para compreender uma experiência social; ou (ii) em relação à forma ou estilo expressivo, quando o estilo comunicativo característico de um grupo não é reconhecido como racional.

O grupo que sofre IH é hermenêuticamente marginalizado, o que significa que seus membros participam de forma desigual nas práticas de criação de significados sociais. Essa marginalização, frequentemente resultante da de-

⁵ A noção de “estágio anterior” de Fricker sustenta que a IH é “puramente estrutural”, ou seja, ocorre no nível dos recursos interpretativos coletivos (a falta de conceitos) e não é perpetrada por nenhum agente. Em contraste, a IT ocorre na interação e se manifesta no déficit de credibilidade. Compreender esta noção nos importa aqui porque — nas próximas seções deste artigo — veremos que Mills e Medina criticam essa distinção estrita ao ligarem a IB à IH, sugerindo que a IH não pode ser concebida como um estágio completamente isolado de agência e contexto comunicativo.

sigualdade estrutural de poder, torna o recurso hermenêutico coletivo estruturalmente preconceituoso. O mal primário da IH é a desigualdade hermenêutica situada, pois o sujeito é injustamente incapaz de tornar comunicativamente inteligível algo que é especialmente do seu interesse poder articular. É importante notar que a IH é concebida por Fricker (2007) como uma noção puramente estrutural, não sendo perpetrada por nenhum agente individual. O momento da injustiça ocorre quando a condição de fundo (a marginalização) é realizada em uma tentativa malfadada do sujeito de tornar uma experiência inteligível.

As duas injustiças epistêmicas, embora distintas, estão interligadas e decorrem da operação do poder social nas práticas epistêmicas. A IT é uma injustiça de indivíduo para indivíduo, causada por preconceito que interfere na economia de credibilidade. Ela implica na falha de um ouvinte individual. A IH, por sua vez, é uma injustiça estrutural, causada por um preconceito estrutural no recurso hermenêutico coletivo. Assim, não há um perpetrador individual na IH. Ainda, a IT prejudica o sujeito em sua capacidade de fornecedor de conhecimento. Por outro lado, a IH prejudica o sujeito em sua capacidade de sujeito de compreensão social, focando na obscuridade da experiência e na falta de inteligibilidade.

Ambas as formas de injustiça epistêmica são sistemáticas quando se conectam ao amplo padrão de suscetibilidade geral de um grupo social a diferentes tipos de injustiça, e ambas decorrem de desigualdades estruturais de poder. Tanto IT como IH envolvem a exclusão preconceituosa da participação na disseminação do conhecimento. Fricker (2007) reconhece que a IT pode, em padrões amplos, criar ou sustentar a marginalização hermenêutica. Isso ocorre porque a IT bloqueia o fluxo de relatos, ideias e perspectivas que ajudariam a gerar recursos hermenêuticos compartilhados mais ricos e diversificados, necessários para a compreensão social das experiências. Assim, os padrões amplos de IT tendem a se reproduzir como padrões de marginalização hermenêutica. Ainda, quando a IH se manifesta nas tentativas de comunicação do falante, a pessoa está suscetível a uma dupla injustiça epistêmica: a baixa inteligibilidade *prima facie* causada pela IH (preconceito estrutural) pode ser agravada por um déficit de credibilidade adicional (preconceito de identidade)

infligido pelo ouvinte, resultando em IT. Nesse sentido, membros de grupos marginalizados frequentemente sofrem essa dupla injustiça.

A seção seguinte se dedicará ao desafio de Medina, explorando como o “contextualismo polifônico” questiona a concepção de um recurso conceitual homogêneo e reintroduz a noção de agência, argumentando que a injustiça hermenêutica é um fenômeno dinamicamente mantido através de interações comunicativas cotidianas, e não um estágio completamente isolado de agência e contexto comunicativo.

2 O desafio de Medina: contextualismo polifônico e a reintrodução da Agência

A teoria da injustiça hermenêutica de Miranda Fricker (2007) caracteriza-se por uma precisão taxonômica que busca isolar um tipo específico de dano epistêmico: estrutural, não culpável e que resulta em desvantagem líquida para quem o sofre. José Medina (2012), contudo, propõe uma reformulação substancial desse modelo através do que denomina “contextualismo polifônico”, argumentando que a formulação de Fricker é excessivamente restrita e negligencia dimensões cruciais da injustiça.

Medina (2012), em “Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities”, contesta a concepção de um “recurso hermenêutico coletivo” unificado, conforme proposto por Fricker. Sua crítica fundamental sustenta que a sociedade não é hermenêuticamente homogênea, mas sim “polifônica”, constituída por múltiplos públicos e contrapúblicos, cada qual com seus próprios recursos e práticas interpretativas. Predicar uma lacuna ou silêncio social de forma uniforme a todo um contexto social representa, segundo Medina, uma distorção, pois a inteligibilidade de uma experiência é uma propriedade relacional e contestada que depende crucialmente de “quem está a comunicar o quê a quem”.

Enquanto Fricker concebe a injustiça hermenêutica primariamente na dimensão semântica — isto é, na ausência de conceitos necessários para nomear experiências — Medina reorienta o foco para a dimensão performativa da in-

justiça. O dano não reside apenas naquilo que não pode ser nomeado, mas nas falhas ativas de comunicação: na recusa em dar o devido *uptake* (captação) a um ato de fala e na insensibilidade hermenêutica demonstrada por interlocutores privilegiados. Consequentemente, a injustiça hermenêutica não é meramente uma condição estrutural estática, mas um fenômeno dinamicamente mantido através de interações comunicativas cotidianas.

A divergência mais profunda entre Fricker e Medina concerne à atribuição de agência e responsabilidade. Fricker (2007) insiste que a injustiça hermenêutica é “puramente estrutural” e que nenhum agente individual a perpetra.⁶ Utilizando a metáfora do “buraco na camada de ozônio” (Fricker 2007, p. 207), ela caracteriza a lacuna hermenêutica como um defeito sistêmico: são as pessoas que vivem “embaixo dele que sofrem queimaduras” (Fricker 2007, p. 207) de forma assimétrica, mas nenhum indivíduo específico é culpável pela falha. Esta formulação preserva uma característica central da definição de Fricker: o sujeito que sofre a injustiça hermenêutica é “epistemicamente não culpado” pela lacuna conceitual.

Medina (2012), em contrapartida, reintroduz a agência no cerne do fenômeno. Ele argumenta que indivíduos que exibem insensibilidade hermenêutica — falhando em escutar ou responder às tentativas de comunicação de sujeitos marginalizados — não são espectadores passivos, mas “coautores” ou “co-perpetradores” da injustiça. A falta de responsividade dos interlocutores privilegiados reforça o silenciamento e aprofunda a lacuna a cada interação, transformando o dano estrutural em um processo de agressão epistêmica ativo e sustentado. Esta reintrodução da agência implica responsabilidades hermenêuticas compartilhadas que são interativas e relacionais. Medina (2012, p. 202) sustenta que as “obrigações particulares com respeito à justiça hermenêutica” devem ser “determinadas relacionalmente”, avaliando-se se indivíduos e grupos cumprem suas responsabilidades através das “formas de posicionalidade mútua, relacionalidade e responsividade” que exibem uns em relação aos outros. De modo importante, Medina ressalta que essa responsabilidade não é

⁶ Para uma crítica a esse pressuposto, conferir a contribuição de Manoel Pereira Lima Junior no presente volume (Capítulo 1), onde ele argumenta que existe, sim, um sujeito perpetuador da injustiça estrutural.

simétrica: sujeitos oprimidos “não são obrigados a facilitar a agência comunicativa e epistêmica de sujeitos mais privilegiados se isso puder piorar sua situação precária e aprofundar sua opressão” (Medina 2012, p. 219).

A questão taxonômica central que divide Fricker e Medina é se a “ignorância branca” (IB) constitui um caso de injustiça hermenêutica. Baseando-se no trabalho de Charles Mills (2007), a ignorância branca é compreendida como um *viés cognitivo motivado* por parte de grupos brancos privilegiados — uma “desinformação epistemicamente culpada e moralmente nociva” (Fricker 2013, p. 50) que facilita a manutenção do *status quo*. Para Fricker, embora seja uma injustiça epistêmica grave, a ignorância branca é vizinha e distinta da injustiça hermenêutica por dois motivos decisivos: (i) frequentemente envolve culpabilidade epistêmica, manifestando uma falta de vontade para aplicar conceitos existentes de forma responsável, e crucialmente, (ii) o grupo ignorante é o beneficiário social da lacuna, mantendo privilégio sem culpa. Como não satisfaz o critério da desvantagem líquida, não se enquadra na definição restrita de injustiça hermenêutica. Medina (2012), por outro lado, argumenta que a ignorância branca é, de fato, um caso paradigmático de injustiça hermenêutica, desde que se reconheça uma assimetria fundamental no dano. Ele decompõe o impacto da ignorância branca em duas categorias: o *dano epistêmico primário* recai sobre os sujeitos brancos privilegiados, manifestando-se na incapacidade de reconhecer e compreender sua própria identidade racial, experiências e posição social. Neste sentido, o grupo dominante é hermenêuticamente prejudicado em sua autocompreensão e agência epistêmica; já o *dano prático secundário* diz respeito às consequências materiais, políticas, econômicas e sociais dessa ignorância recaem desproporcionalmente sobre grupos racialmente oprimidos, que são as verdadeiras vítimas em termos de consequências práticas.

Para Medina, essa inversão — onde o prejuízo epistêmico serve para manter o privilégio social do grupo dominante — não desqualifica o fenômeno como injustiça hermenêutica. Pelo contrário, é precisamente a marca deste tipo complexo de injustiça hermenêutica. A ignorância branca expressa como o grupo privilegiado pode ser hermenêuticamente desfavorecido epistemicamente, mas isso gera uma injustiça prática contra o grupo oprimido. O prejuízo epistêmico não é meramente uma falha cognitiva acidental, mas é funcional

para a manutenção do *status quo*, sendo ativamente cultivado através da insensibilidade hermenêutica.

As divergências entre Fricker e Medina produzem implicações normativas distintas. Na visão de Fricker, em que a injustiça hermenêutica é primariamente estrutural, a tarefa central é a mudança social coletiva e o preenchimento das lacunas conceituais — como a cunhagem do termo “assédio sexual” que permitiu a Carmita Wood nomear sua experiência. O foco recai sobre a nomeação e a incorporação de novas experiências no repertório conceitual compartilhado. Medina (2012), ao reintroduzir a agência, desloca o foco para um *dever ético* de escuta ativa e responsiva. A injustiça hermenêutica não é apenas uma falha do nosso “mapa conceitual coletivo”, mas é perpetrada ativamente na nossa recusa em ouvir aqueles que tentam desenhar novas rotas nesse mapa. Frequentemente, grupos marginalizados já desenvolveram suas próprias ferramentas interpretativas — os contrapúblicos já possuem conceitos — mas o grupo dominante se recusa a reconhecê-los. Assim, combater a injustiça hermenêutica requer não apenas expansão conceitual, mas transformação nas práticas comunicativas e uma responsividade relacional que os agentes privilegiados devem ativamente cultivar. Esta reformulação polifônica move a injustiça hermenêutica de uma condição estrutural para um processo dinâmico a ser ativamente combatido por seus co-perpetadores, reconfigurando substancialmente as estratégias de resistência e reparação epistêmica.

3 Ignorância Branca e Recursos Não-Dominantes: a politização da Injustiça Hermenêutica

Mills (2013) argumenta que a epistemologia social, assim como a filosofia política, foi “mal orientada” pela lógica da teoria ideal. Enquanto a Teoria Ideal em sua interpretação rawlsiana parte do pressuposto de que a justiça é a norma e estuda sociedades “bem ordenadas” onde se assume o cumprimento estrito dos princípios de justiça rawlsiana, Mills (2013) insiste que, nas sociedades reais, a injustiça tem sido historicamente a norma e a justiça o desvio. A perspectiva da Teoria Não-Ideal exige, portanto, a conceitualização das socie-

dades reais como *sistemas de dominação de grupo* e não como “empreendimentos cooperativos para benefício mútuo” (Mills 2013, p. 433).

A crítica de Mills (2013) a Fricker (2013) concentra-se no argumento de que, ao isolar a IH como fenômeno “puramente estrutural” em que nenhum agente perpetra injustiça hermenêutica, o modelo corre o risco de cair na armadilha estrutural-ideal, negligenciando a centralidade da opressão histórica e a agência ativa na perpetração da injustiça (Mills 2005; 2013). A teoria não-ideal busca remediar essas deficiências metodológicas, explorando como a opressão afeta o contexto social e as capacidades dos agentes, adotando explicitamente a “perspectiva do oprimido” (Mills, 2005).

Mills (2013) volta-se para o caso paradigmático da Ignorância Branca. Fricker insiste em manter a IB separada da IH, argumentando que a IB é uma forma de *desinformação epistemicamente culpada e moralmente nociva*, enquanto a IH deve ser epistemologicamente não culpável e causar desvantagem líquida à vítima. No entanto, a força da crítica de Mills reside precisamente em contestar essa restrição taxonômica, buscando situar a IB na discussão da injustiça hermenêutica ao analisar como essa ignorância atravessa linhas raciais (que não está restrita apenas ao grupo branco dominante mas se espalha e afeta também grupos racialmente oprimidos) e serve ativamente para sustentar o privilégio do grupo dominante.

Fricker (2013, p. 50) insiste que a IB, definida como “viés cognitivo motivado” e “desinformação epistemicamente culpada e moralmente nociva que facilita a manutenção do status quo”, não pode ser classificada como injustiça hermenêutica por dois motivos cruciais: (i) a IB manifesta práticas epistêmicas eticamente ruins como “pensamento ilusório, negação, seletividade egoísta no que diz respeito às evidências”. Em contraste, a IH deve ser epistemologicamente não culpável — a vítima não é responsável pela lacuna conceitual que a prejudica; e (ii) a IH clássica causa desvantagem para quem a sofre. No caso da IB, contudo, “não são os brancos que são amplamente desfavorecidos pela lacuna hermenêutica” (Fricker 2013, p. 52). Pelo contrário, o grupo dominante amplamente se beneficia desse empobrecimento hermenêutico local, pois a IB facilita a manutenção do privilégio. Para Fricker, então, seria estranho insistir

que um grupo que se beneficia amplamente de um empobrecimento sofra, por isso, uma injustiça epistêmica.

Mills (2013) concorda que a IB em sujeitos brancos é epistemicamente culpável e materialmente benéfica para o grupo dominante (G1). Entretanto, argumenta que a IB deve ser analisada como *ideologia racial branca*, cuja influência se estende para além dos brancos. Essa perspectiva não-ideal permite a Mills reintroduzir a IB na categoria de injustiça hermenêutica em dois cenários críticos, desafiando a premissa de Fricker de que a IB está “confinada apenas aos brancos”.

A ideologia racial branca é *frequentemente compartilhada por não-brancos* devido às “relações de poder e padrões de hegemonia ideológica envolvidos” (Mills 2013, p. 38). Quando grupos subordinados (G2s) internalizam essa ideologia, ela se torna epistemicamente e materialmente desastrosa, obstruindo uma compreensão verídica de sua situação (Mills 2013, p. 40). Como os G2s geralmente não são epistemicamente culpáveis por internalizar *frameworks* ideológicos problemáticos impostos por estruturas de dominação, a aceitação da IB por sujeitos não-brancos poderia contar como injustiça hermenêutica. Alinhado ao contextualismo de Medina (2012), Mills (2013) foca na barreira criada pela IB contra o conhecimento de G2s. Sujeitos brancos privilegiados, incapazes de entender o real caráter da ordem social, criam uma “barreira” ativa para os G2s que tentam “obter uma audiência justa” para suas visões alternativas, mesmo possuindo “evidências objetivas” (Mills 2013, p. 41). Neste caso, a IB constitui injustiça não contra os G1s (que se beneficiam), mas contra os G2s, que sofrem as consequências materiais do “privilegio branco” (Mills 2013; Medina 2012). O dano é cometido contra alguém mais — os grupos marginalizados.

Rebecca Mason, em “Two Kinds of Unknowing” (2011) fornece reforço conceitual crucial à crítica de Mills, argumentando que a noção de “lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos” de Fricker é ambígua e falha em localizar as práticas epistêmicas eticamente ruins que mantêm ativamente as lacunas no discurso dominante.

Mason propõe que uma *lacuna* nos recursos hermenêuticos dominantes é ambígua entre dois tipos de desconhecimento: (1) a IH sofrida por membros de

grupos marginalizados, sujeitos à marginalização hermenêutica sistemática, e (2) a “ignorância epistemologicamente e eticamente culpável perpetrada por membros de grupos dominantes” (Mason 2011, p. 301). Ao não reconhecer essa ambiguidade, Fricker corre o risco de marginalizar e silenciar precisamente as vozes não-dominantes que pretendia amplificar.

Seu argumento faz crítica a confusão frickeriana entre recursos “coletivos” e “dominantes”. Nesse sentido, Mason entende que Fricker (2007) negligencia a possibilidade de que grupos marginalizados possuam *recursos hermenêuticos não-dominantes* que lhes permitam entender e articular suas experiências, apesar das distorções ou ausências nos discursos dominantes. Assim, a descrição de sujeitos não-dominantes como “confusos e inarticulados” (Fricker 2007, p. 151) é superestimada, segundo Mason. O caso de Carmita Wood ilustra essa crítica: suas ações — buscar ajuda, participar de grupo de conscientização — evidenciam que ela “bem sabia que havia sido sujeita a avanços sexuais repugnantes e injustificados” (Mason 2011, p. 305) antes do termo “assédio sexual” ser cunhado, contradizendo a afirmação de Fricker de que ela era “incapaz de dar sentido ao seu maltrato contínuo” (Fricker 2007, p. 149). Manson argumenta que Wood possuía recursos interpretativos não-dominantes (desenvolvidos em comunidades feministas) que foram ativamente ignorados pelo discurso dominante, diferentemente do que Fricker concebe sobre este paradigmático caso em sua obra.

A reintrodução dos recursos não-dominantes por Mason transforma fundamentalmente a causa da lacuna. A “lacuna” no discurso dominante não é um vácuo estrutural lamentável, mas o resultado de “intransigência” ativa que “mantém as lacunas hermenêuticas enquanto interpretações alternativas estão de fato disponíveis” (Mason 2011, p. 301). Mason argumenta que o assediador de Carmita Wood “foi cognitivamente incapacitado por práticas epistêmicas eticamente ruins que mantiveram (para seu benefício) sua ignorância das experiências dela” (Mason 2011, p. 303). Portanto, a noção que nos é apresentada por Mills sobre *ignorância branca* é “má cognição que facilita a manutenção do status quo” (Mason 2011, p. 302). Mills (2013) reforça que quando a IB impede a compreensão em sujeitos brancos (G1s), o dano é cometido contra alguém mais: os G2s que sofrem as consequências do privilégio branco. A estrutura

de dominação G1 funciona no geral para reproduzir a dominação G1, e os G1s como grupo são “cúmplices” em sua reprodução.

4 Heurística Negativa: como Fricker acomoda a Ignorância Branca na Injustiça Testemunhal

Seguindo a metodologia de reconstrução proposta neste artigo, ressaltarei as considerações feitas por Fricker (2016a; 2016b) sobre a demarcação de Injustiça Hermenêutica e Injustiça Testemunhal.

O teor da crítica de Mills e Medina (2013; 2012) sobre a culpabilidade da Ignorância Branca impulsionou Fricker a refinar sua análise da responsabilidade epistêmica em dois artigos. É importante notar que Fricker não reavalia sua noção central de Injustiça Hermenêutica. Pelo contrário, ela usa essa oportunidade para consolidar as fronteiras conceituais, argumentando em “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance” (2016a) que o fenômeno caracterizado por Mills “aponta para um tipo diferente de ignorância daquela envolvida na injustiça hermenêutica” (Fricker 2016a, p. 161), embora essas duas categorias podem se sobrepor. Miranda Fricker (2016b) reitera consistentemente que a Injustiça Hermenêutica (IH) deve ser “epistemicamente não culpável”, envolvendo uma “escassez de conceitos compartilhados”. Em contrapartida, a IB é “normalmente epistemicamente culpável”. Fricker (2013; 2016a) adota a definição de Rebecca Mason (2011) para caracterizar a IB como “um tipo de má cognição epistemologicamente culpável e moralmente nociva que facilita a manutenção do *status quo*” (Fricker 2013, p. 50). Ao manter essa distinção estrita, Fricker preserva a IH como uma noção “puramente estrutural” em que “nenhum agente perpetra” a injustiça, sendo um dano sofrido ativamente pelos marginalizados (G2s). Já a IB é concebida como uma falha ativa e motivada do grupo dominante (G1), caracterizada por práticas epistêmicas errôneas, como “pensamento ilusório, negação, seletividade egoísta no que diz respeito às evidências” (Fricker 2013, p. 50).

A persistência de Fricker em manter a IH e a IB separadas baseia-se em dois critérios inegociáveis. O primeiro é a *culpabilidade epistêmica*, em que a IB de um

racista é “certamente culpável”. Mesmo nos casos mais impessoais e socioestruturais de IB, em que o indivíduo pode não ter qualquer falha epistêmica, Fricker (2016a, p. 173) argumenta que o indivíduo ainda é “epistemicamente culpável em algum grau significativo”, na medida em que “é provável que [ele] deva ser capaz de permanecer criticamente [alerta]”. O segundo critério é o *benefício assimétrico*: ela insiste que, no caso da IH, a vítima é amplamente desfavorecida. Fricker (2016a) conclui que seria conceitualmente estranho insistir que um grupo X que se beneficia amplamente de algum empobrecimento hermenêutico local, no entanto, sofre uma injustiça epistêmica. Portanto, mesmo que a IB possa, em casos extremos, assumir a “forma de injustiça hermenêutica” ao criar um “déficit injusto nos recursos hermenêuticos [...] apenas para o grupo privilegiado” (Fricker 2016a, p. 174), essa ignorância de G1 não é uma injustiça *para eles*, mas sim para os G2s que sofrem as consequências da opressão sistêmica.

No artigo “Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice”, Fricker (2016b) se engaja diretamente com a natureza da responsabilidade, introduzindo o conceito de “responsabilidade sem culpa” (*no-fault responsibility*) para o preconceito implícito. Para isso, se apoia na literatura da psicologia sobre o “viés implícito” para analisar como o preconceito opera abaixo do nível de consciência, o que se alinha com as preocupações de Mills sobre a ineficácia das correções puramente volitivas. A tarefa é encaixar essa “consciência recentemente aumentada da influência generalizada do preconceito implícito” (Fricker 2016b, p. 36) em uma concepção adequada de responsabilidade epistêmica. Ela argumenta que podemos ser *epistemicamente culpáveis* por permitir o preconceito em nosso pensamento, mesmo que sejamos “completamente inconscientes de ter esses preconceitos implícitos” (Fricker 2016b, p. 41). No entanto, Fricker abre espaço para a responsabilidade não culpável ao distinguir a ignorância causada por “falha pessoal” da “ignorância estrutural”, causada por “circunstâncias histórico-culturais”.

Essa distinção é crucial para entender como Fricker maneja as formas de injustiça epistêmica. Ela propõe o conceito de “arrependimento do agente epistêmico” (*epistemic agent-regret*). Esse arrependimento é uma atitude reflexiva em

primeira pessoa que se aplica àqueles que são “condutos⁷ inocentes de preconceito”, ou seja, que causaram um mau julgamento epistêmico sem culpa alguma, mas que, no entanto, têm a obrigação epistêmica de fazer esforços para corrigir seu mau julgamento. Em seu trabalho anterior (2013), Fricker ilustra essa responsabilidade não culpável com o caso do ouvinte que comete IT em um contexto histórico onde a consciência crítica necessária para corrigir o preconceito ainda não estava disponível. Portanto, Fricker (2016b) usa a análise da culpabilidade implícita para aprofundar a compreensão da Injustiça Testemunhal — que, como ela descreve, pode ser culpável ou não culpável, dependendo da situação histórica. Ao fazer isso, ela estabelece uma ponte conceitual com o núcleo da crítica de Mills. Ela concorda que a IB é culpável e nociva, mas insiste que é uma categoria distinta da IH, pois esta última é definida pela ausência de culpa do sujeito que sofre a lacuna interpretativa. Ao detalhar as condições sob as quais o indivíduo pode ser “não culpável e, no entanto, responsável” pelo preconceito, Fricker pretende compreender como lidar com a responsabilidade social em um mundo repleto de preconceitos implícitos, enquanto evita o colapso taxonômico que, em sua visão, diluiria o caráter distintivo do mal da IH.

Apesar da manutenção da divisão categórica, Fricker (2016a) reconhece a conexão causal entre os dois tipos de ignorância: a IB do grupo dominante leva à “preservação da ignorância social” e sustenta as relações sociais desiguais. Ela concorda que a ignorância, quando resulta de “marginalização hermenêutica, é intrinsecamente provável de ser ruim na medida em que é provável que seja ignorância que sustenta relações sociais desiguais” (Fricker 2016a, p.177). Contudo, ela resiste à conclusão de Medina (2012) de que a falha individual

⁷ O conceito de “conduto sem culpa” descreve um agente que realiza um julgamento epistemicamente falho (como um déficit de credibilidade decorrente do preconceito implícito), mas que não é culpado pela falha, pois esta é causada por fatores estruturais e coletivos, como o coletivo epistêmico tóxico do qual ele é membro. A falha, nesse caso, é atribuída a terceiros ou ao coletivo, tornando o indivíduo um *conduto inocente do preconceito*. Este conceito é importante para a discussão de Fricker sobre o arrependimento do agente epistêmico (*epistemic agent-regret*), que busca responsabilizar o indivíduo pela falha sem, contudo, atribuir-lhe culpa. Fricker (2016b, p. 60) argumenta que essa responsabilidade sem culpa gera “obrigações epistêmicas ameliorativas” para o agente, como tomar medidas para minimizar a influência do preconceito em processos semelhantes.

em ser um ouvinte virtuoso torna a pessoa um “perpetrador da injustiça mais ampla”. Para Fricker, a falha de virtude é ruim em si, mas a IH permanece fundamentalmente uma injustiça estrutural. Conclui-se que Fricker (2016a) não reavalia as condições definidoras da IH (não-culpabilidade e desvantagem da vítima), mas sim aprofunda a análise da culpabilidade na IT — o que era a lacuna principal apontada por Mills e Medina ao discutirem a IB. O resultado é um sistema mais sutil de responsabilidade epistêmica que reconhece o papel do preconceito implícito e da responsabilidade não-culpável, preservando a IB como uma categoria de injustiça ativa e motivada e mantendo a IH como uma forma de dano estrutural não-culpável.

A lacuna apontada por Mills era a falta de uma categoria para a injustiça epistêmica culpável e ativa. Fricker (2016a) preencheu essa lacuna, não redefinindo a IH (o dano estrutural não culpável), mas sim aprofundando a IT (o dano interpessoal direto) para abranger o espectro da culpabilidade individual e histórica associada ao preconceito. A IB, vista como uma “má cognição” que impede o ouvinte (G1) de dar credibilidade, é, no esquema de Fricker, primariamente uma Injustiça Testemunhal sistemática e culpável.

Considerações finais

Minha proposta neste artigo é reconstruir a discussão sobre o conceito de Injustiça Hermenêutica como elaborado por Fricker e, posteriormente, tensionado por Medina (2012) e Mills (2013). Após esse percurso, é possível observar que a taxonomia de Fricker sofre alguns ajustes ao longo do percurso. Para recapitular, na Seção 1, foram apresentadas as principais distinções inicialmente concebidas por Fricker (2007), que concede e acomoda as críticas de Medina (2012) e Lackey (2023) sobre o déficit de credibilidade à Injustiça Testemunhal.

Na Seção 2, apresento o desafio de Medina à noção de Injustiça Hermenêutica, por argumentar que a noção de Fricker é excessivamente restrita e negligencia o caráter polifônico da sociedade. Com isso, Medina reintroduz a noção de *agência* no fenômeno, transformando o dano estrutural em processo dinâmico no qual indivíduos privilegiados se tornam cooperadores por meio da insensibilidade hermenêutica.

Na Seção 3, apresento como o quadro teórico de Mills (2005; 2007; 2013) desafia a restrição taxonômica de Injustiça Hermenêutica, ao argumentar que a Ignorância Branca é também uma Injustiça Hermenêutica, e causa dano epistêmico e material aos grupos marginalizados. Além disso, Mills acentua que a IH é perpetrada pela inação das pessoas de grupos dominantes em se adaptar/aceitar recursos hermenêuticos de grupos marginalizados, e portanto, G1 é culpável ao causar danos materiais a G2 por se recusar a adotar um esquema conceitual alternativo ao seu (hegemônico). Fricker, com isso, não permite em seu programa de pesquisa que haja polifonia (G1, G2, G3, ...) pois se admitir conjuntos alternativos de recursos hermenêuticos, ela abre brecha para que a IH seja culpável, o que colapsaria sua distinção entre IT e IH. Mason (2011) crítica exatamente essa noção de “lacuna conceitual” desenvolvida por Fricker, argumentando que existem recursos hermenêuticos coletivos, por isso o problema não é por um suposto *gap* estrutural, mas sim por uma intransigência ativa que criam e mantêm as lacunas hermenêuticas nos discursos dominantes, falhando em reconhecer os recursos hermenêuticos não-dominantes que já existem em grupos marginalizados.

Na Seção 4, apresento as reconsiderações de Fricker (2016a; 2016b), acerca da *culpabilidade e responsabilidade epistêmica* para incorporar um tipo de injustiça culpável e ativa, que para ela é um tipo de IT e não IH. A IB para ela é, portanto, um tipo de IT e não IH. Assim, Fricker busca consolidar as distinções entre IH (definida como um dano estrutural não culpável) e IB (definida como um dano estrutural culpável).

A minha conclusão ao analisar o processo desse percurso é que há dois tipos de acomodação que Fricker fez em sua taxonomia. Uma delas tem como exemplo a acomodação da proposta de Lackey de que há mais de um tipo de IT, pois ela pode ser por déficit ou por superávit de credibilidade. Essa acomodação não modifica a taxonomia de Fricker. É o tipo de acomodação que pode ser considerada como parte da heurística positiva de um programa de pesquisa. Outra mudança é a que ela propõe em resposta à IB. Mills encaixa a IB como IH, mas Fricker não pode ceder esse ponto, pois isso caracterizaria a IH como culpável. Ela precisa então acomodar a IB dentro da IT. Isso mostra um outro tipo de revisão: uma em que a heurística negativa do programa deve

ser protegida. Se essa acomodação dá ou não conta da crítica de Mills, Medina e Mason estão além do escopo da presente proposta. O que importa aqui é a dinâmica de revisão de sua teoria. Mills, Medina e Mason forçam Fricker a se comprometer com uma taxonomia em termos de culpabilidade (IT) vs. não-culpabilidade (IH). Tal acomodação, por vez, torna claro que Fricker também não pode aceitar a noção de *polifonia* ou de *injustiça contributiva* (Dotson 2012),⁸ pois essas noções forçam o reconhecimento de que há recursos hermenêuticos alternativos, e se a não-adoção destes conceitos causa dano, isso seria culpável. Fricker, ao se ater a seu conceito de Injustiça Hermenêutica como não-culpável, mina sua própria proposta de correção de injustiça estrutural, colocando novamente no sujeito perpetrador da Injustiça Testemunhal (como se este sujeito fosse diferente daquele que comete Injustiça Hermenêutica) todo o ônus de correção de injustiças epistêmicas.

Agradecimentos

Agradeço ao Leonardo Ruivo por todo engajamento. Este artigo integra um empreendimento coletivo que teve início oficial em 2023, quando Léo nos convidou para um grupo de leitura de *Epistemic Injustice* e, posteriormente, para organizar o I Injustiças Epistêmicas em Foco, reunindo pesquisadores interessados nas injustiças epistêmicas e seus desdobramentos. Em 2025, retomamos o grupo de leitura para estudar *Criminal Testimonial Injustice*, e disso surgiu o II IE em Foco. Neste ano, temos a satisfação de dar continuidade a esse projeto com um evento ampliado — incluindo mesas redondas dialógicas — e com a publicação deste livro, visando divulgar e fomentar pesquisas engajadas sobre conhecimento, poder e política. Agradeço especialmente a Evelyn por seus esforços incansáveis na realização deste projeto e pela atenção cuidadosa e ge-

⁸ Este ponto acerca das semelhanças entre o conceito de *polifonia* de Medina e de *injustiça contributiva* para Dotson merece uma atenção que não cabe no presente capítulo, mas será desenvolvido em outra oportunidade. Por enquanto, é digno de nota que ambos os conceitos criticam a visão de Fricker de que recursos hermenêuticos precisam ser reconhecidos pelo grupo dominante, e buscam introduzir dentro no âmbito das injustiças epistêmicas um modo de contemplar o fenômeno de que há de fato conjuntos de recursos hermenêuticos alternativos.

nerosa dedicada à minha escrita e pesquisa. Agradeço ao querido Félix pelas conversas estimulantes, pelas sugestões e por ler e engajar com minha ideia protótipa para este artigo.

Referências

- Dotson, Kristie (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, v. 33, n. 1, pp. 24–47. DOI 10.5250/fronjwomestud.33.1.0024.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda (2013). How is Hermeneutical Injustice Related to ‘White Ignorance’? Reply to José Medina’s ‘Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities’. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, v. 2, n. 8, pp. 49–53. Disponível em: <http://wp.me/p1Bfgo-SC>.
- Fricker, Miranda (2016a). Fault and No-fault Responsibility for Implicit Prejudice: A Space for Epistemic Agent-regret. In *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, M. Fricker; M. Brady (org.). Mind Occasional Series. Oxford: Oxford University Press, Oxford, pp. 33–50. DOI 0.1093/acprof:oso/9780198759645.003.0003.
- Fricker, Miranda (2016b). Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance. In *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. R. Peels; M. Blaauw(org.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144–159. DOI 10.1017/9780511820076.010.
- Fricker, Miranda (2023). Institutionalized Testimonial Injustices: The Construction of a Confession Myth. *Journal of Dialectics of Nature*, v. 45, n. 7, pp. 1–12.
- Lackey, Jennifer (2020). False Confessions and Testimonial Injustice. *The Journal of Criminal Law & Criminology*, v. 110, n.1, pp. 43–68. Disponível em <https://scholarlycommons.law.northwestern.edu/jclc/vol110/iss1/4>.
- Lackey, Jennifer (2023). *Criminal Testimonial Injustice*. Oxford: Oxford University Press.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos; A. Musgrave (org.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91–196. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171434.009> DOI 10.1017/CBO9781139171434.009

Mason, Rebecca (2011). Two Kinds of Unknowing. *Hypatia*, v. 26, n. 2, pp. 294–307. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/23016547>.

Mills, Charles W. (2005). “Ideal Theory” as Ideology. *Hypatia*, v. 20, n. 3, pp. 165–83. DOI 10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x.

Mills, Charles W. (2007). White ignorance. In: Sullivan, S.; Tuana, N. (org), *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York Press, pp. 13–38.

Mills, Charles W. (2013). White Ignorance and Hermeneutical Injustice: A Comment on Medina and Fricker. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, v. 3, n. 1 pp. 38–43. Disponível em <http://wp.me/p1Bfgo-1ce>.

Medina, José (2012). Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities. *Social Epistemology*, v. 26, n. 2, pp. 201–220. DOI 10.1080/02691728.2011.652214

JUSTIÇA SOCIAL, JUSTIÇA EPISTÊMICA E AGÊNCIA SOB OPRESSÃO

Ariadne Fernandes Lacerda

Introdução

Em *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*, lançado em 2007, Fricker apresenta uma discussão sobre a relação profunda entre fatores socio-políticos e nossas práticas epistêmicas. A partir dessa discussão, Fricker (2023)¹ insere o conceito de “injustiça epistêmica”, isto é, uma injustiça distintamente epistêmica em tipo que resulta dessa relação e que se manifesta na forma de in-

Lacerda, A. F. Justiça social, justiça epistêmica e agência sob opressão. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17397870.

¹ Será citada aqui a tradução em português.

justiça testemunhal e de injustiça hermenêutica. A injustiça testemunhal acontece quando um falante é prejudicado devido a um nível deflacionado de credibilidade que recebe por parte do ouvinte em virtude de um preconceito de identidade. Por sua vez, a injustiça hermenêutica, quando o falante é prejudicado por não conseguir entender e/ou expressar suas experiências sociais em virtude de uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos causada pelo preconceito estrutural de identidade.

A injustiça epistêmica, nesse sentido, possui um caráter duplo: moral e epistêmico. Segundo Hookway (2010), o caráter distintamente epistêmico está relacionado à posição do agente em relação à aquisição e/ou transmissão de conhecimento: enquanto na injustiça testemunhal o falante não é reconhecido de forma justa e adequada como capaz de obter e transmitir conhecimento, na injustiça hermenêutica ele não tem os recursos discursivos necessários para obter e transmitir conhecimento sobre determinada experiência. Ambos os episódios de injustiça epistêmica, nesse sentido, podem resultar em prejuízos para aquisição de conhecimento tanto por parte do falante quanto por parte do ouvinte, uma vez que há uma disfunção na troca testemunhal, seja pela falta de recursos discursivos adequados para compreender ou expressar determinada experiência, seja pela credibilidade deflacionada atribuída ao falante.

Por outro lado, o problema da injustiça epistêmica apresenta um caráter distintivamente moral uma vez que em ambos os casos de injustiça epistêmica há um prejuízo causado ao falante (Hookway 2010). No caso da injustiça testemunhal, o ouvinte comete uma ação eticamente ruim — há um prejuízo causado à capacidade de conhecedor do falante que, por consequência, não consegue transmitir conhecimento de forma plena. No caso da injustiça hermenêutica, há um prejuízo causado ao agente, uma vez que seria dos seus melhores interesses tornar essa experiência inteligível. Portanto, para configurar um caso de injustiça epistêmica, nos termos de Fricker (2023), é preciso que tanto a dimensão epistêmica quanto a ética sejam lesadas da forma apresentada.²

Como mencionado anteriormente, um fator relevante para o acontecimento

² Na literatura, é possível encontrar uma vasta discussão sobre quais os critérios para definir um episódio de injustiça epistêmica. Esse tema não será tratado aqui, mas um panorama pode ser encontrado em Medina (2022).

dos episódios de injustiça epistêmica é o que Fricker (2023) chama de preconceito de identidade — no caso da injustiça testemunhal — e preconceito estrutural de identidade — no caso da injustiça hermenêutica. Ambos emergem do poder social, o qual pode ser compreendido como

uma capacidade socialmente situada para controlar as ações dos outros, onde essa capacidade pode ser exercida (ativa ou passivamente) por determinados agentes sociais ou, alternativamente, pode operar puramente de modo estrutural. (Fricker 2023, p. 30)

O poder social pode ser identificado como poder de identidade quando sua forma de operação é dependente de certas concepções presentes no imaginário social coletivo a respeito de determinadas identidades sociais. Desta forma, assim como o poder social, o poder de identidade pode operar de modo agencial e estrutural. Também pode ser um poder positivo — isto é, um poder que produz determinada ação — ou negativo — que restringe ou proíbe determinada ação. Além disso, o poder de identidade pode ir no sentido contrário ou de encontro aos interesses dos agentes controlados, visto que, ao operar no nível da identidade social compartilhada no imaginário coletivo, não é preciso que as partes da relação de poder acreditem no estereótipo. Em outras palavras, o poder de identidade “pode controlar nossas ações, mesmo apesar de nossas crenças” (Fricker 2023, p. 33). Nesse contexto, Fricker (2023) define o preconceito de identidade e o preconceito de identidade estrutural como uma associação depreciativa que afeta negativamente agentes pertencentes a um grupo social que tem poder de identidade hierarquicamente subordinado ou marginalizado.

Como solução do problema da injustiça epistêmica, Fricker (2023) sugere o cultivo de virtudes epistêmicas pelo ouvinte: a virtude da justiça testemunhal e a virtude da justiça hermenêutica. Enquanto na virtude da justiça testemunhal o ouvinte virtuoso é aquele que se encontra em constante alerta para a identificação e correção de preconceitos que podem influenciar na credibilidade atribuída ao falante, na virtude da justiça hermenêutica o ouvinte é, ao mesmo tempo, alerta à possibilidade de uma lacuna nos recursos hermenêuti-

cos que causa a dificuldade do falante em comunicar sua experiência de forma inteligível e sensível para tentar gerar maior inclusão possível.

Essa proposta de virtudes epistêmicas foi alvo de inúmeras críticas que questionam a capacidade de um agente virtuoso como ilustrado por Fricker (2023). Por exemplo, de acordo com Anderson (2012), a solução de virtudes epistêmicas individuais proposta por Fricker (2023) é insuficiente para resolver o problema da injustiça epistêmica, uma vez que este é causado pelo preconceito de identidade e tem como pano de fundo uma injustiça estrutural dada pelo poder social. Anderson (2012) argumenta que preconceito de identidade é um tipo de viés cognitivo que “tende a ser profundamente entranhado em nossas mentes, e operar automaticamente, inconscientemente, e mais rapidamente que o pensamento consciente” (Anderson 2012, p. 167)³ e, por isso, “pode inclusive causar conduta discriminatória em pessoas que de forma consciente e sincera a recusa” (Anderson 2012, p. 167). Devido a isso, mesmo o agente mais virtuoso e bem-intencionado pode não ter consciência e controle em como suas percepções estão sendo afetadas pelo preconceito – o que levaria a solução de virtudes individuais de Fricker (2023) a um possível fracasso.⁴

Tendo isso em vista, apostar todas as fichas no cultivo de virtudes epistêmicas pode ser auto-derrotante, ainda mais considerando que essas virtudes deveriam ser, em geral, cultivadas por agentes pertencentes a grupos epistemi-

³ As traduções dos demais textos são de minha autoria, exceto quando expresso de outra forma nas referências.

⁴ Podemos enxergar esse tipo de crítica avançada por Anderson (2012) de forma mais ampla por meio da distinção proposta por Mckenna (2023) entre uma epistemologia ideal e uma epistemologia não-ideal. A partir dessa distinção, temos que: “epistemologia ideal é uma abordagem da epistemologia que envolve fazer idealizações sobre a natureza e a psicologia dos agentes epistêmicos ou investigadores, as interações entre eles, as instituições sociais e o ambiente epistêmico no qual estão inseridos. Epistemologia não-ideal é uma abordagem que evita fazer essas idealizações.” (Mckenna 2023, p. 19-20). Assim, a crítica à solução do problema da injustiça de Fricker (2023) pode ser colocada como uma crítica a respeito dos próprios pressupostos teóricos envolvidos que idealizam excessivamente os agentes epistêmicos. Isso porque desconsidera que em contextos reais, esses agentes podem ter ignorância e meta-ignorância — isto é, ignorância da própria ignorância — e vieses profundamente resistentes à contraevidência que impede ou dificulta o cultivo das virtudes epistêmicas individuais. Para uma discussão mais detalhada sobre esse tema conferir o Capítulo 8 neste mesmo volume

camente privilegiados e que esses agentes podem apresentar inúmeras resistências em fazer isso. Jenkins (2017) argumenta que grupos epistemicamente privilegiados, muitas vezes, estão numa posição de “ignorância privilegiada” (*privileged ignorance*)⁵ que obscurece o seu entendimento sobre a posição de agentes de outros grupos: “uma pessoa que é ignorante sobre toda a história completa de opressão racial falhará em entender não apenas as experiências de pessoas racialmente subordinadas, mas também a ação do privilégio branco na sua própria vida” (Jenkins 2017, p. 9). Nesse contexto, a posição epistemicamente privilegiada do agente é decorrente de um status social também privilegiado. Assim, os espaços sociais de privilégio que esse agente transita são espaços em que há menos acesso a certos tipos de conhecimento que forneceriam uma visão mais ampla sobre a experiência de grupos marginalizados. Outro exemplo similar é o que Pohlhaus Jr. (2011) denomina como “ignorância hermenêutica intencional” (*willful hermeneutical ignorance*),⁶ em que grupos epistemicamente privilegiados se recusam intencionalmente a reconhecer recursos hermenêuticos que dão inteligibilidade à experiência de pessoas epistemicamente marginalizadas. Nesse contexto, além de ter uma posição epistemicamente privilegiada, a intencionalidade do agente em se manter ignorante é um elemento essencial e distintivo. Por fim, Medina (2016) discute casos de “ignorância ativa” (*active ignorance*), em que há um tipo de ignorância que na qual o ouvinte apresenta diversos mecanismos de resistência para manter a ignorância, como desqualificar qualquer e todo tipo de criticismo e recusar oportunidades de aprendizado. Como consequência desses três tipos de ignorância, agentes de grupos epistemicamente privilegiados podem compreender e interpretar erroneamente — ou até ignorar — partes do mundo.

Desta forma, a partir de Fricker (2023), temos uma proposta de solução de

⁵ Essa notação com os termos no original em inglês entre parênteses indica uma tradução feita por mim.

⁶ De acordo com Pohlhaus Jr. (2011), o conceito de ignorância hermenêutica intencional é distinto do conceito de injustiça hermenêutica proposto por Fricker (2023), uma vez que, enquanto a injustiça hermenêutica é um problema de nível estritamente estrutural, a ignorância hermenêutica intencional é tanto estrutural quanto agencial na medida em que pressupõe a agência do ouvinte que intencionalmente opta por ignorar os falantes.

um problema estrutural em um cenário que não favorece sua materialização. De um lado, a solução do cultivo de virtudes epistêmica direciona a iniciativa da solução da injustiça epistêmica nos potenciais perpetradores da injustiça epistêmica e, de outro lado, temos que, em muitos casos, esses agentes não estão interessados em promover justiça epistêmica e, mesmo quando estão, podem encontrar inúmeras dificuldades de corrigir vieses implícitos e resistentes à contraevidência. Essa dicotomia pode ser atribuída como resultado da posição individualista que Fricker (2023) assume em que, como aponta Vogelmann (2024), o problema é visto como uma disfunção na interação individual entre falante e ouvinte, e, portanto, a solução também é atribuída ao nível individual. Assim, Fricker (2023), apesar de reconhecer o caráter estrutural do problema da injustiça epistêmica, parece deixá-lo em segundo plano ao fazer idealizações sobre as relações entre agentes epistêmicos, sobre as relações entre os agentes e o ambiente que estão inseridos e sobre a capacidade dos agentes em cultivar as virtudes necessárias para a solução do problema. Nesse contexto, Vogelmann (2024) critica a falta de discussão e o obscurecimento dos aspectos políticos envolvidos no problema da injustiça epistêmica e uma ênfase excessiva na dimensão epistêmica — um processo de “epistemização da política” (*epistemisation of politics*) que simultaneamente moraliza a política e, assim, paradoxalmente, distancia o debate sobre injustiça epistêmica da teoria social e política (Vogelmann 2024, p. 4). Em consonância à crítica de Vogelmann (2024), Doan (2018) argumenta que uma teoria da injustiça epistêmica que seja capaz de iluminar os aspectos epistêmicos das lutas sociais e políticas deve levar em consideração a agência das vítimas de injustiça epistêmica.

Diante dessa discussão, proponho uma mudança de perspectiva: analisar a solução do problema da injustiça epistêmica a partir da agência sob opressão, isto é, a agência das vítimas de injustiça epistêmica. Para isso, primeiramente, a fim de melhor compreender melhor o problema da injustiça epistêmica e possibilidades de solução, analisarei a discussão sobre justiça epistêmica a partir de uma visão mais ampla sobre justiça social. Nesse ponto, seguirei Ludwig (2025), que defende, a partir de Fraser (2009a), que, assim como as lutas por justiça social devem levar em consideração os aspectos de distribuição econômica, reconhecimento e representação política, o mesmo se segue para as lu-

tas por justiça epistêmica. Por fim, por meio dessa discussão, traçarei algumas considerações finais sobre o papel central da dimensão política para a justiça epistêmica e de que forma algumas propostas dentro dessa dimensão parecem centralizar a agência de sujeitos pertencentes a grupos epistemicamente marginalizados.

Três dimensões da injustiça epistêmica

De acordo com Ludwig (2025), a literatura sobre injustiça epistêmica tem focado primariamente em discutir o problema a partir das lentes da discussão sobre reconhecimento.⁷ Nesse sentido, episódios de injustiça epistêmica são vistos como problemas em que o agente não é reconhecido propriamente como conhecedor. Isso fica bastante evidente na conceitualização de Fricker (2023), em que a injustiça epistêmica é concebida como uma injustiça que atinge a capacidade do agente enquanto conhecedor.⁸ Contudo, Ludwig (2025) aponta que esse olhar estreito não consegue capturar plenamente a amplitude do problema da injustiça epistêmica. Para argumentar isso, Ludwig (2022) segue Fraser (2009a), que defende que as lutas por justiça social se encontram dentro de três dimensões: distribuição econômica, reconhecimento cultural e representação política.

⁷ Podemos ver, inclusive, uma crescente produção de trabalhos que relacionam a literatura de injustiça epistêmica com a literatura sobre Filosofia do Reconhecimento. Por exemplo, a publicação recente da antologia *Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition*, editado por Giladi e McMillan (2022).

⁸ Inicialmente, a proposta de Fricker (2023) defendia que a injustiça epistêmica, por ser distintamente epistêmica, não deveria ser confundida com outras injustiças que talvez poderiam também receber esse título, como as injustiças relativas à distribuição de bens epistêmicos como educação e informação. Isso porque é meramente acidental que o bem em questão dessas injustiças relativas à distribuição seja um bem epistêmico. Diante de críticas que questionaram a definição de “distintamente epistêmico” que seleciona o que pode ser considerado como injustiça epistêmica — por exemplo, Coady (2010) defende que a distribuição injusta de bens epistêmicos também é injustiça epistêmica —, Fricker (2013), em um trabalho mais recente, sugere duas formas de injustiça epistêmica: injustiça epistêmica distributiva e injustiça epistêmica discriminatória. Apesar dessa distinção, o esforço de Fricker e de grande parte da literatura se concentra unicamente no primeiro tipo.

Voltemos ao início da formulação da proposta fraseana. Em sua proposta inicial, durante seu debate com Honneth em *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003),⁹ Fraser defendia duas dimensões — a saber, a dimensão distribuição econômica e do reconhecimento cultural. Nesse debate, o cerne da discussão é a existência de uma oposição entre lutas por reconhecimento cultural e lutas por redistribuição econômica, suscitado pela grande emergência de movimentos identitários no cenário político contemporâneo. Assim, se antes as lutas por redistribuição econômica eram predominantes, Fraser (2003) aponta que parece haver uma mudança de paradigma que instaura uma “política do reconhecimento”.

Para Honneth (2003), apesar dessa aparente dicotomia entre lutas por reconhecimento e lutas por redistribuição, não existe uma tensão entre o cultural e o econômico, uma vez que todas as lutas por justiça social são lutas por reconhecimento cultural. Isso porque, Honneth (2003) argumenta, na sociedade moderna, a identidade social dos sujeitos é formada a partir de processos de reconhecimento em três esferas diferentes: na esfera familiar e das relações pessoais, nas quais o amor está presente; na esfera das relações sociais mediadas pelo direito, que garante o respeito jurídico entre os indivíduos; e nas relações interpessoais regidas pelo mérito e pelos valores sociais compartilhados que geram estima social. Nesse sentido, a justiça social está relacionada com o reconhecimento intersubjetivo dos indivíduos que, quando não são propriamente reconhecidos, se sentem injustiçados (Honneth 2003). Assim, boa parte das demandas sociais que são vistas como lutas por redistribuição são, na verdade, lutas por reconhecimento de direitos a acesso igualitário de recursos ou de valorização de um determinado tipo de trabalho.

Em oposição à Honneth (2003), Fraser (2003) sustenta que certos problemas de justiça social não podem ser resolvidos somente a partir do reconhecimento. Por exemplo, a subordinação das mulheres é um problema que recorre tanto pela falta de reconhecimento – dada a partir de uma construção cultu-

⁹ Esse livro reúne a discussão de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre a disputa entre reconhecimento e redistribuição como fundamento da justiça social. A obra é composta por dois ensaios de cada autor que dialogam entre si em forma de debate, além de uma introdução conjunta que apresenta o contexto da discussão. Ao fazer menção a esse livro, irei citar o autor responsável pela parte do texto referenciado.

ral que subjugava o status social das mulheres e consolida diferentes formas de violência e injustiças — quanto pela falta de distribuição justa — que mantém as mulheres em uma situação de maior vulnerabilidade e dependência econômica. Assim, reconhecer o status social das mulheres por meio de uma mudança cultural ou simbólica sem promover uma reestruturação da distribuição econômica não é suficiente para resolver o problema da opressão feminina. A dicotomia entre “redistribuição” e “reconhecimento” que emerge tanto no âmbito teórico-filosófico quanto no âmbito prático — nas esferas públicas feitas por agentes políticos e movimentos sociais — e que enxergam a solução apenas por uma dessas vias fomentam uma falsa antítese no que diz respeito à solução dos problemas de justiça social do mundo contemporâneo. Sendo assim, considerando a autonomia da estrutura de classe e a ordem de status, nem uma teoria do reconhecimento e nem uma teoria da distribuição são capazes de oferecer uma compreensão adequada da justiça: a falta de reconhecimento não pode ser reduzida a um efeito da má distribuição assim como a má distribuição não pode ser entendida como resultante da falta de reconhecimento.

Tendo isso em vista, Fraser (2003) propõe o “dualismo perspectivo” (*perspectival dualism*): uma visão crítica que assume tanto a perspectiva da redistribuição e quanto a perspectiva do reconhecimento sem reduzir uma esfera à outra, e que, ao mesmo tempo, enxerga as conexões que existem entre ambas. Nessa proposta, a divisão entre as perspectivas é uma divisão analítica, que compreende a complementariedade e indissociabilidade das duas dimensões — tanto a dimensão econômica está emaranhada com as normas e significados culturais quanto a dimensão cultural é influenciada por aspectos econômicos — mas permite enxergar as suas demandas específicas. Desta forma, o que é preciso para garantir justiça social não é o reconhecimento isoladamente — e nem somente a redistribuição —, mas a paridade de participação, em que ambas as dimensões de injustiça sejam consideradas:

De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) de uma sociedade interagir uns com os outros enquanto pares. Para a participação ser possível, afirmo, ao menos duas condições devem ser satis-

feitas. Primeiro, a distribuição de recursos materiais deve ser tal que assegure a independência e a “voz” dos participantes. Isso é o que denomino *condição objetiva* da paridade de participação. [...] Em contraste, a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valor cultural expressem respeito igual por todos os participantes e assegure oportunidade igual para se alcançar estima social. Isso é o que denomino *condição intersubjetiva* da paridade de participação. [...] Tanto a condição objetiva quanto a condição intersubjetiva são necessárias para a paridade de participação. Nenhuma delas, isoladamente, é suficiente. (Fraser 2003, p. 36)

Em trabalhos posteriores, Fraser (2009a, 2009b) reavalia sua proposta inicial e defende o caráter tridimensional — ao invés de bidimensional — da justiça, acrescentando a dimensão da representação política. Nessa nova proposta, portanto, a autora discute que os sujeitos podem ter sua paridade de participação prejudicada por três dimensões diferentes que os impedem de conviver intersubjetivamente na condição de pares: por estruturas econômicas quando os recursos necessários os são negados; por hierarquias institucionalizadas de valoração cultural quando eles não têm o status necessário e justo; e por estruturas políticas que impedem uma participação adequada nos processos de representação e decisão política.

Para Fraser (2009a, 2009b), a justiça da dimensão da representação política pode ser avaliada em dois níveis: no primeiro, a representação política é uma questão de pertencimento social, uma vez que define a inclusão ou exclusão de uma comunidade a partir dos sujeitos que são legitimados ocupar o espaço de reivindicações de justiça, e, em outro nível, é relativa aos próprios procedimentos que estruturam os processos públicos de contestação e tomada de decisões. A dimensão política, sendo assim, possibilita o espaço para as lutas por distribuição e reconhecimento:

Ao estabelecer o critério de pertencimento social, e, portanto, determinar quem conta como um membro, a dimensão política da justiça especifica o alcance daquelas outras dimensões: ela designa quem

está incluído, e quem está excluído, do círculo daqueles que são titulares de uma justa distribuição e de reconhecimento recíproco. Ao estabelecer regras de decisão, a dimensão política também estipula os procedimentos de apresentação e resolução das disputas tanto na dimensão econômica quanto na cultural: ela revela não apenas quem pode fazer reivindicações por redistribuição e reconhecimento, mas também como tais reivindicações devem ser introduzidas no debate e julgadas. (Fraser 2009b, p. 19)

Nesse sentido, a concepção tridimensional da justiça de Fraser (2009a, 2009b) compreende as dimensões de distribuição econômica e reconhecimento como questões de primeira ordem que dizem respeito a má distribuição e falta de reconhecimento, enquanto a dimensão da representação política é uma dimensão de segunda ordem que diz respeito à justiça da representação política no contexto de negociação das dimensões de primeira ordem (Ludwig 2025).

Por meio dessa divisão fraseana das três dimensões da justiça social, Ludwig (2025) propõe uma reavaliação na literatura de injustiça epistêmica, mais especificamente, propõe repensar o que exige para alcançar justiça epistêmica e como a justiça epistêmica tem que ser pensado em um contexto de justiça social mais amplo. Analogamente à discussão de Fraser (2003, 2009a, 2009b), enxergar o problema da injustiça epistêmica somente pelo prisma do reconhecimento e, assim, equiparar a justiça epistêmica ao reconhecimento parece ser insuficiente para resolver o problema. Mais ainda, pode inclusive promover mais injustiça.¹⁰

Sobre isso, Ludwig (2022) discute alguns casos que desafiam a tese hegemônica na literatura de que reconhecimento é suficiente para a justiça epistêmica — e que mostram que o mero reconhecimento como fim em si mesmo pode ser prejudicial. Nesse contexto, um desafio que deve ser respondido por quem defende essa tese é o desafio das agendas distorcidas (*distorting agendas*) no qual a preocupação em busca de reconhecimento pode desconsiderar as condições

¹⁰ Por exemplo, Fraser (2009c) discute o caso da fragmentação da crítica feminista da segunda onda, em que a separação das esferas de reconhecimento cultural, distribuição econômica e representação política da crítica possibilitaram a sua cooptação para os interesses do neoliberalismo, de forma a desfavorecer as mulheres.

materiais envolvidas nos casos de injustiça e marginalizar as reparações materiais e políticas. Por exemplo, dentro da discussão sobre reparação epistêmica e colonialismo, um foco excessivo no reconhecimento do conhecimento sistematicamente excluído pelo processo de colonização ou o mero reconhecimento das vozes de vítimas de violência como um fim em si mesmo pode obscurecer a necessidade de reparações materiais tanto de bens epistêmicos — como educação — quanto não epistêmicos — como saúde e renda. Um exemplo disso é a defesa de Lackey (2022) sobre o “direito de ser ouvido” como um fim em si mesmo e uma forma de promover justiça social, construída a partir da história de Lucas Baba Sikwepere, que foi entrevistado pela Comissão Sul-Africana de Verdade e Reconciliação após ser baleado por um policial do regime do apartheid e sobreviver com cegueira permanente. Nesse caso, Ludwig (2025) aponta, mesmo cumprindo as três categorias principais de reparações epistêmicas propostas por Lackey (2022) — desculpas públicas, memorialização e educação — que fornecem o reconhecimento adequado, as injustas condições materiais relativas a bens epistêmicos e não epistêmicos, decorrentes do colonialismo e do apartheid, continuam presentes e obscurecidas, mantendo injustiça epistêmica distributiva e injustiça social.

Ainda sobre isso, Táiwiò (2022) alerta que, embora a reparação cultural e simbólica seja importante, ao serem responsabilizados a reparar, os grupos privilegiados podem se aproveitar dessa dicotomia entre reconhecimento e redistribuição e escolher estrategicamente o que é menos oneroso para eles, isto é, a reparação simbólica, promovendo inclusão simbólica sem redistribuição de bens epistêmicos e não epistêmicos (Ludwig 2025). Por exemplo, Coulthard (2014), acadêmico e ativista indígena, relata como o reconhecimento da cultura indígena tem sido usado indevidamente para substituir a redistribuição de bens e poder político para os povos indígenas — uma preocupação que pode ser vista de forma semelhante entre outros movimentos sociais como movimento negro e feminista (Ludwig 2025).

Outro desafio a ser respondido por quem defende essa tese que o reconhecimento é suficiente para justiça epistêmica, segundo Ludwig (2025), é o da exploração de recursos epistêmicos (*epistemic resource exploitation*), no qual o reconhecimento é distorcido contra o interesse dos agentes em questão. Por

exemplo, Ludwig (2025) aponta que, apesar do crescente reconhecimento do conhecimento indígena dentro da academia, o que poderia ser considerado como uma forma de mitigar a injustiça epistêmica que esses povos sofreram durante o genocídio colonialista e sofrem até hoje, muitas vezes esse reconhecimento é apresentado de forma caricata e ofensiva com a história dos povos indígenas. Além disso, esse reconhecimento pode falhar em apoiar as lutas desses grupos e inclusive ser usado ativamente usada contra os seus interesses materiais (Ludwig, 2025). Ludwig (2025) apresenta o caso histórico em que o reconhecimento dos povos indígenas como conhecedores da produção da borracha durante o processo de colonização das Américas ocasionou a exploração e escravidão desses agentes.

Ainda sobre o desafio da exploração de recursos epistêmicos, podemos citar o fenômeno que Davis (2016) chama de “representação compulsória” (*compulsory representation*), a saber, a situação na qual o agente epistêmico só recebe reconhecimento de um falante quando ele é visto como capaz de fornecer alguma informação que é percebida pelos ouvintes dominantes como inacessível a partir de sua própria posição epistêmica e que, em muitos casos, os ouvintes presumem ter algum direito social a essa informação. Nesse contexto, de acordo com Davis (2016), um estereótipo atribuído à identidade social do agente — como exemplo o estereótipo de que pessoas de origem asiática são boas em matemática, mulheres são cuidadosas e habilidosas em tarefas domésticas ou que pessoas do “terceiro mundo” são “exóticas” e culturalmente ricas — sustenta essa exploração e reforça o estereótipo em um ciclo de retroalimentação que não beneficia o agente. Por exemplo, Narayan (1997) relata que, muitas vezes, acadêmicos nos Estados Unidos que são originários do sul global são tratados como “enciclopédias ambulantes” e procurados para darem informações ou consultorias sobre assuntos referentes ao Sul Global mesmo que não tenham especialidade ou conhecimento sobre o assunto. Além disso, são frequentemente incluídos em projetos que, simultaneamente, exploram e desconsideram seu trabalho e contribuição (Narayan 1997). Davis (2016) afirma que nesses casos, o reconhecimento do agente não promove uma inclusão plena na comunidade epistêmica e favorece a sua exploração.

Tendo em vista os desafios apresentados, Ludwig (2025) identifica que os

problemas de agendas distorcidas e a exploração de recursos epistêmicos podem ser tratados de forma mais eficaz quando assumimos que a justiça epistêmica — mais especificamente, a justiça epistêmica enquanto reconhecimento — deve possuir um alinhamento ativo com agendas mais amplas de justiça social, isto é, devem se justificar extrinsecamente, independentemente de reivindicações sobre seu valor intrínseco. Nesse contexto, Ludwig (2025) propõe uma estratégia de simetria metodológica para evitar trocas problemáticas entre o valor intrínseco da justiça epistêmica e efeitos extrínsecos negativos:

Tentativas de mitigar a injustiça epistêmica são colocadas sob a mesma pressão justificatória que qualquer outra ação política, tendo que provar sua utilidade, em vez de receber tratamento preferencial como “fins em si mesmas”. Para serem consideradas um objetivo válido no contexto de lutas mais amplas por justiça social, as ações de mitigação da injustiça epistêmica precisam contribuir para essas lutas. Para serem priorizadas como ação política, precisam ser ao menos tão eficazes quanto outras alternativas que poderiam ser priorizadas em seu lugar. (Ludwig 2025, p. 7)

Mais ainda, em consonância com a estratégia de simetria metodológica,¹¹ Ludwig (2025) propõe, a partir da concepção tridimensional da justiça de Fra-

¹¹ De acordo com Ludwig (2025), um exemplo empírico que ilustra a simetria metodológica é o Centro de Conhecimento Indígena e Desenvolvimento Organizacional (CIKOD), uma organização sem fins lucrativos focada no conhecimento tradicional e nos meios de subsistência das comunidades rurais indígenas a partir de uma estreita colaboração com líderes comunitários. Nesse sentido, o CIKOD se caracteriza como um movimento de desenvolvimento endógeno — em oposição a movimentos convencionais — por enfatizar o conhecimento e a autodeterminação política das comunidades, promover desenvolvimento cultural e material dessas comunidades e desafiar as narrativas dominantes da indústria internacional do desenvolvimento. Assim, as atividades promovidas pelo CIKOD visam justiça epistêmica, não como um fim em si mesmo, mas como instrumento de resistência à transformação dos espaços rurais pelas grandes indústrias ao estabelecer o conhecimento indígena como contranarrativa que celebram tradições bioculturais locais e as reconhecem como pilares de uma vida boa na comunidade. Como consequência, o reconhecimento indígena também contribui para a justiça distributiva e social de forma integrada.

ser (2009a), uma ampliação no que se entende por justiça epistêmica, de forma que é heurísticamente útil distinguir entre as três dimensões propostas por Fraser para permitir uma compreensão mais precisa das relações entre justiça epistêmica e justiça social. Ludwig (2025) defende que a justiça epistêmica deve contemplar reconhecimento epistêmico, distribuição epistêmica — uma proposta que autores como Coady (2010) já haviam discutido — e representação epistêmica. Isso porque, embora a literatura de injustiça epistêmica se preocupe majoritariamente com o reconhecimento, Ludwig (2025) defende que os casos que mais claramente parecem possuir alinhamento ativo com a justiça social são casos de justiça epistêmica distributiva.¹² Além disso, segundo Ludwig (2025), a justiça epistêmica também se relaciona com a esfera de representação política e recentes desenvolvimentos na literatura ressaltam essa característica, como a proposta de resistência e ativismo epistêmicos de Medina (2013). Para Medina (2013), essa resistência pode ser entendida como “o uso de nossos recursos e capacidades epistêmicas para minar e transformar estruturas normativas opressivas” (Medina 2013, p. 3) e envolve a esfera do reconhecimento — pelo auto-reconhecimento epistêmico por meio de práticas de protesto e resistência e a escuta ativa como ato de reconhecer aqueles que protestam —, mas sobretudo a esfera da representação política ao conceitualizar o papel da contestação na formação dos mecanismos e práticas da tomada de decisão democrática. Nesse contexto, ouvir vítimas de situações opressivas, mas impedi-las de participar epistemicamente das decisões políticas e negar a elas o acesso justo a bens epistêmicos é insuficiente para a justiça epistêmica e social.

Considerações Finais

A partir da discussão suscitada por Ludwig (2025), é possível compreender que a justiça epistêmica deve estar alinhada com os interesses mais gerais da

¹² Por exemplo, Ludwig (2025) aponta a proposta de “Pedagogia do Oprimido” de Paulo Freire, em que, embora exista a preocupação do reconhecimento mútuo entre oprimido e opressor, o enfoque principal é a redistribuição material de bens epistêmicos por meio da alfabetização de adultos como forma emancipação e justiça social.

justiça social para que não seja corrompida e usada contra os interesses dos agentes sob opressão. Mais ainda, é preciso expandir o escopo do que se entende como justiça epistêmica e como um ambiente epistemicamente justo vai além de agentes devidamente reconhecidos como conhecedores. Ao conceitualizar analiticamente três dimensões da justiça epistêmica — a saber, reconhecimento, distribuição e representação política — vemos com mais clareza a necessidade de cada caso e as demandas específicas de cada esfera para a justiça epistêmica e social, em que o objetivo final é assegurar a paridade de participação.

Nesse contexto, seguindo a discussão fraseana, entender o papel da dimensão de representação política como uma dimensão de segunda ordem que fornece o espaço de negociação e luta para garantia de reconhecimento e distribuição justas — dimensões de primeira ordem — é um caminho potente para pensar as possibilidades de ações rumo à justiça epistêmica. Em *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations* (2013) e *The epistemology of protest: Silencing, epistemic activism, and the communicative life of resistance* (2023), Medina discute como o ativismo e a atuação política de vítimas de injustiça pode ser fundamental para a promoção de justiça epistêmica e social. Esse tipo de proposta que centraliza a agência de pessoas sob opressão é uma alternativa mais promissora do que a proposta de virtudes de Fricker (2023) que relega toda a responsabilidade e a iniciativa para os grupos privilegiados e prováveis perpetradores de injustiça epistêmica que, muitas vezes, não tem interesse em promover mudança social e/ou enfrentam muitas dificuldades para corrigir seus vieses e preconceitos. Além disso, de acordo com Doan (2018), essa mudança de foco — da agência dos grupos epistemicamente privilegiados para a agência das vítimas de injustiça epistêmica — é um passo importante para que uma teoria da injustiça epistêmica seja capaz de iluminar os aspectos epistêmicos das lutas sociais e políticas.

Por fim, esse tipo de proposta parece conseguir um equilíbrio no problema chamado como “dilema da agência”, isto é, a dificuldade representar pessoas oprimidas como agentes sem, com isso, obscurecer a realidade de sua opressão (Ward 2024; Khader 2011). Nesse dilema, correremos sempre o risco de cair em um dos dois extremos: negar qualquer agência a pessoas oprimidas — o que

a teoria proposta por Fricker (2023) parece incorrer — ou esperar uma capacidade de agência que não condiz com a realidade opressora que esses agentes enfrentam. Ward (2024) argumenta que, para alcançar um meio termo entre esses dois extremos, o melhor caminho é produzir teorias de agência que sejam tanto descritivamente adequadas quanto politicamente úteis. Acredito que pensar o papel da dimensão da representação política na promoção de justiça epistêmica, por meio do ativismo e da atuação política de agentes sob opressão parece seguir esse caminho.¹³

Referências

Anderson, Elizabeth (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social epistemology*, v. 26, n.2, pp. 163–173.

Coulthard, Glen Sean (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Coady, David (2010). Two concepts of epistemic injustice. *Episteme*, v. 7, n. 2, pp. 101–113.

Davis, Emmalon (2016). Typecasts, tokens, and spokespersons: A case for credibility excess as testimonial injustice. *Hypatia*, v. 31, n. 3, pp. 485–501.

Doan, Michael (2018). Resisting structural epistemic injustice. *Feminist Philosophy Quarterly*, v. 4, n. 4, pp. 1–23.

Fraser, Nancy; Honneth, Axel (2003). *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. Londres: Verso.

Fraser, Nancy (2009a). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.

Fraser, Nancy (2009b) *Reframing justice in a globalizing world*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, pp.11–39.

Fraser, Nancy (2009c). O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Trad. Anselmo da Costa Filho e Sávio Cavalcante. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 2, pp. 11–33.

¹³ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Fricker, Miranda (2013). Epistemic justice as a condition of political freedom? *Synthese*, v. 190, pp. 1317–1332.

Fricker, Miranda (2023). *Injustiça Epistêmica: o poder e a ética do conhecimento*. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: Edusp.

Giladi, Paul; Mcmillan, Nicola (org.) (2022). *Epistemic injustice and the philosophy of recognition*. New York: Taylor & Francis.

Hookway, Christopher (2010). Some varieties of epistemic injustice: Reflections on Fricker. *Episteme*, v. 7, n. 2, pp. 151–163.

Jenkins, Katharine (2017). Rape myths and domestic abuse myths as hermeneutical injustices. *Journal of Applied Philosophy*, v. 34, n. 2, pp. 191–205.

Khader, Serene J. (2011). *Adaptive preferences and women's empowerment*. Oxford: Oxford University Press.

Ludwig, David (2025). It's a Shame That You Can't Afford Rent, But We Can Offer Epistemic Compensation. On Relating Epistemic and Social Justice. *Social Epistemology*, pp. 1–16. DOI 10.1080/02691728.2025.2472783

Mckenna, Robin (2023). *Non-ideal epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Medina, José (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. New York: Oxford University Press.

Medina, José (2016). Ignorance and Racial Insensitivity. In *The epistemic dimensions of ignorance*, Rik Peels; Martijn Blaauw (org.). New York: Cambridge University Press.

Medina, José (2023). *The epistemology of protest: Silencing, epistemic activism, and the communicative life of resistance*. Oxford University Press.

Medina, José (2022). Group agential epistemic injustice: epistemic disempowerment and critical defanging of group epistemic agency. *Philosophical Issues*, v. 32, n. 1, pp. 320–334.

Narayan, Uma (2013). *Dislocating cultures: Identities, traditions, and third world feminism*. Abingdon: Routledge.

Pohlhaus Jr., Gaile (2012). Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, v. 27, n. 4, pp. 715–735.

Táíwò, Olúfẹ̀mi (2022). *Reconsidering reparations*. Oxford: Oxford University Press.

Vogelmann, Frieder (2024). Political epistemology without apologies. *European Journal of Philosophy*, pp. 1–15. DOI 10.1111/ejop.13028

Ward, Caleb (2024). Theorizing Non-Ideal Agency. In *The Routledge Handbook of Non-Ideal Theory*, Hänel, Hilke C.; Müller, Johanna M. (org.). London: Routledge.

CAPÍTULO 5

PODE A MULHER NEGRA TESTEMUNHAR?

Milena Oliveira Pires

“Mas agora é hora
De me libertar
E quem quiser
Ouça primeiro pra depois falar”
– Tony Tornado, *Me libertei*

Pires, M. O. Pode a mulher negra testemunhar? In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17397912.

Considerações iniciais

Partindo da pergunta provocativa que dá título a este capítulo, busco evidenciar como o silenciamento compromete a agência epistêmica das mulheres negras, restringindo a circulação e o reconhecimento de suas contribuições no campo do conhecimento. A atenção está dirigida às formas persistentes pelas quais esse processo incide sobre suas experiências, deslegitimando-as como conhecedoras. Para fundamentar esse argumento, mobilizo as análises de Miranda Fricker (2007/2023) e Kristie Dotson (2011) acerca das práticas de silenciamento. Em última instância, ainda que partam de referenciais distintos, mostro que, quando observados a partir da experiência das mulheres negras, esses mecanismos revelam inequivocamente seu caráter estrutural, político e epistemicamente prejudicial.

Essas práticas de silenciamento integram a literatura mais ampla sobre injustiça epistêmica e violência epistêmica. Não busco desenvolver esses conceitos em detalhe, mas apenas situá-los no debate. Antes, é importante destacar que Fricker se apoia na perspectiva de Edward Craig em *Knowledge and the State of Nature* (1990), obra em que o autor procura compreender o conceito de conhecimento por meio de uma explicação prática: por que temos esse conceito e qual a sua função em nossas interações sociais. A partir dessa base, Fricker (2023) argumenta que o mal da injustiça testemunhal é conceitualmente mais profundo do que se supunha, pois não se trata apenas de uma falha pontual na atribuição de credibilidade, mas de um tipo de injustiça epistêmica — ou seja, de um dano específico que alguém sofre em sua condição de sujeito do conhecimento —, funcionando como um mecanismo que exclui pessoas da própria prática social que constitui o núcleo do que significa conhecer.

Já a proposta de Dotson, a meu ver, complementa e amplia a de Fricker, pois, ao propor uma leitura conceitual da violência epistêmica em contextos de silenciamento, permite distinguir as diferentes formas pelas quais membros de grupos oprimidos têm seu testemunho silenciado e qual é a responsabilidade dos sujeitos nessa troca testemunhal. Esse conceito é inspirado no trabalho de Gayatri Spivak em *Pode o Subalterno Falar?* (2010), no qual a autora utiliza o termo para assinalar o silenciamento de grupos marginalizados.

O esforço de Spivak consiste em mostrar as múltiplas formas pelas quais as vozes dominantes silenciam sujeitos (pós)coloniais, com ênfase particular na marginalização das mulheres no Sul Global. Não por acaso, sua obra tornou-se referência no campo dos estudos pós-coloniais, uma vez que seu conceito articula uma crítica pós-colonial às várias formas de violência associadas ao poder e sustentadas pela herança colonial de racismo, sexismo e classismo (Brunner 2021).

O percurso argumentativo será desenvolvido em duas seções principais. A primeira seção examina os tipos de silenciamento destacados por Fricker — a *injustiça testemunhal preventiva*, que bloqueia o testemunho antes mesmo de sua emissão, e a *objetificação epistêmica*, na qual a fala é ouvida, mas a falante é reduzida a mera fonte de informação. A segunda seção analisa os modelos propostos por Dotson — a *aquietação testemunhal*, quando o público não reconhece a falante como conhecedora legítima, e o *sufocamento testemunhal*, quando a própria falante modifica ou retrai seu testemunho diante da hostilidade ou incompetência do público. Em minha leitura, todos esses modos de silenciamento convergem ao evidenciar duas dimensões fundamentais: (i) a influência enraizada do preconceito identitário; e (ii) as assimetrias estruturais de poder,¹ que sustentam e reproduzem práticas sistemáticas de exclusão. Para ilustrar essas dinâmicas, serão mobilizados exemplos dos contextos brasileiro e estadunidense, mostrando como tais práticas se materializam nas experiências concretas de mulheres negras.

¹ O poder social pode ser compreendido como a capacidade de agentes — indivíduos, grupos ou instituições — de influenciar a forma como acontecimentos se desenrolam no mundo social. Segundo Fricker (2023), esse poder pode ser *agencial*, quando exercido diretamente por um agente específico, ou *estrutural*, quando opera independentemente de ações individuais. Uma manifestação importante do poder estrutural é o *poder identitário*, que se baseia em concepções coletivas de identidade social (como gênero, raça, sexualidade ou idade) e coordena a forma como os sujeitos são percebidos, atribuídos a certas posições sociais e considerados mais ou menos confiáveis, influenciando diretamente a distribuição de credibilidade e oportunidades dentro da sociedade.

1 Práticas de silenciamento na perspectiva de Fricker

A injustiça testemunhal preventiva acontece quando um déficit de credibilidade, motivado por preconceito, afeta a pessoa antes mesmo que ela tenha a chance de emitir um testemunho. Ou seja, sua contribuição potencial é desconsiderada de antemão. Nesse caso, o silêncio não decorre da falta de fala, mas da ausência de solicitação: o grupo dominante não reconhece sequer a relevância de pedir a colaboração epistêmica do grupo marginalizado. Fricker (2023, p. 175) explica que “operações puramente estruturais do poder identitário podem controlar quais contribuições potenciais se tornam públicas e quais não”. Assim, certas vozes permanecem silenciadas porque sua credibilidade já está comprometida de partida, antes mesmo de serem ouvidas.

Como argumenta Fricker (2023), esse tipo de injustiça ocorre em silêncio, o que dificulta sua detecção, mas não a torna impossível de ser identificada. Uma estratégia possível é analisá-las à luz das relações de poder social, assim como se faz com outros tipos de injustiça. Não ser questionado é uma forma pela qual grupos socialmente marginalizados podem ser privados de oportunidades de contribuir com seus pontos de vista para o entendimento coletivo.² Entretanto, Fricker não explicita de modo suficiente quais seriam as condições necessárias para que um sujeito sofra injustiça testemunhal preventiva. O que me parece evidente, porém, é que a diferença entre esse tipo de injustiça e a injustiça testemunhal reside no que chamo de *testemunho bloqueado*. Por “testemunho bloqueado” entendo um tipo de testemunho que poderia ser emitido, mas não o é, porque o preconceito identitário atua antes da fala. Assim, enquanto na injustiça testemunhal o testemunho é proferido, mas sua credibili-

² Não é meu objetivo aprofundar o segundo tipo de injustiça epistêmica identificado por Fricker (2023), a *injustiça hermenêutica*. Ainda assim, é possível perceber que a forma de silenciamento em questão guarda semelhança com esse tipo de injustiça, pois ela ocorre quando o sujeito é privado da possibilidade de participar do processo de compartilhamento de significados sociais, o que o impede de contribuir para a constituição dos recursos hermenêuticos coletivos.

dade é injustamente reduzida, na injustiça testemunhal preventiva a pessoa é privada de participar do diálogo epistemicamente relevante desde o princípio.

Com o intuito de avançar nessa discussão, proponho identificar certas condições que, a meu ver, não estão suficientemente desenvolvidas em Fricker e que, apesar de se aproximarem daquelas ligadas à injustiça testemunhal, são fundamentais para enfatizar a especificidade da injustiça testemunhal preventiva. Em primeiro lugar, é indispensável a presença de um preconceito identitário *internalizado*: para que alguém sofra esse tipo de silenciamento, é necessário que o agente dominante — ou mesmo o imaginário social mais amplo — compartilhe uma concepção depreciativa acerca da falante ou do grupo a que ela pertence (raça, gênero, classe, sexualidade, etc.). Em segundo lugar, é preciso reconhecer que não se trata apenas de uma ação individual, mas também de operações estruturais de poder identitário, ou seja, mecanismos sociais que produzem exclusão mesmo quando não há um sujeito específico agindo de forma intencional. Por fim, uma condição igualmente fundamental é a existência de um espaço no qual o sujeito *poderia contribuir epistemicamente* — como a sala de aula, ambiente de trabalho ou a esfera política —, mas no qual sua intervenção nunca chega a ser solicitada.

Sueli Carneiro, em *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* (2015), utiliza a expressão *asfixia social* para designar a condição em que racismo e sexismo, em sua interseção, produzem efeitos negativos em todas as dimensões da vida das mulheres negras. Inspirando-me nessa formulação, proponho o conceito de *asfixia epistêmica* para nomear o processo pelo qual mulheres negras são sistematicamente sufocadas no exercício pleno de sua agência epistêmica. Trata-se de uma forma específica de opressão epistêmica que atua impedindo a possibilidade de fala, de participação e de reconhecimento de mulheres negras marginalizadas como produtoras de conhecimento.

Defino, portanto, asfixia epistêmica como o bloqueio estrutural e sistemático do direito à palavra e ao testemunho de mulheres negras, decorrente da conjugação do racismo e do sexismo, que lhes nega não apenas a credibilidade, mas sobretudo a própria oportunidade de expressão em espaços epistêmicos relevantes. Esse sufocamento não se restringe a episódios isolados de descrédito, mas constitui uma condição social persistente que impede que suas vozes

sejam sequer solicitadas. Assim, a asfixia epistêmica evidencia o caráter preventivo do silenciamento, situando-se para além da injustiça testemunhal, ao sublinhar a injustiça estrutural que impede a manifestação do testemunho antes mesmo de sua emissão.

Apresento, a seguir, um caso ilustrativo de injustiça testemunhal preventiva que, ao mesmo tempo, ilustra o que denomino de asfixia epistêmica. Imaginemos o contexto acadêmico: uma mulher negra em sala de aula — onde já estão em jogo os marcadores sociais de raça e gênero — que nunca é chamada a participar das discussões, mesmo quando sinaliza querer falar. Nesse cenário, estabelece-se uma relação de poder estrutural, representada por um professor branco em posição de autoridade, que sequer se dispõe a ouvir a aluna, pois, antes mesmo de ela se manifestar, sua credibilidade já foi minada em função de sua identidade social.

Do ponto de vista epistêmico, o dano imediato se configura no bloqueio do testemunho: se ela não tem a oportunidade de falar, já se encontra sob uma injustiça testemunhal preventiva. Entretanto, ao ampliarmos a análise, perceberemos que o caso exemplifica também uma forma de asfixia epistêmica: o silenciamento não é apenas contingente ou episódico, mas resultado de um padrão estrutural que sistematicamente nega às mulheres negras o direito à fala e, conseqüentemente, o exercício pleno de sua agência epistêmica. Na dimensão prática, os efeitos desse processo não se limitam à exclusão momentânea. O silenciamento reiterado pode levá-la a duvidar de suas próprias contribuições, adotar o auto-silenciamento, sentir-se deslocada naquele ambiente ou, em última instância, abandoná-lo. Desse modo, a asfixia epistêmica opera tanto no nível da experiência individual de sufocamento quanto na reprodução de um quadro social mais amplo em que mulheres negras permanecem afastadas da produção e circulação legítima do conhecimento.

O segundo tipo de silenciamento é a objetificação epistêmica,³ que mina a possibilidade de o testemunho ser reconhecido como tal. Aqui, o problema não é a falta de solicitação para falar, mas a forma como a fala é recebida. A

³ Fricker (2023) desenvolve sua noção de *objetificação epistêmica* a partir de uma forte influência do conceito de *objetificação sexual* formulado por Martha Nussbaum em *Sex and Social Justice* (1999).

pessoa até pode emitir seu testemunho, mas sua voz não encontra reciprocidade: o ouvinte não reconhece a falante como uma agente epistêmica legítima, tratando-a apenas como fonte passiva de informação. Desse modo, há um controle e uma limitação da agência epistêmica, impostos pelas relações de poder em que aqueles que detêm mais autoridade epistêmica subordinam e reduzem a contribuição dos que têm menos. Nas palavras de Fricker (2023, p. 178): “quando um ouvinte prejudica uma falante em sua capacidade de fornecedora de conhecimento, a falante é epistemicamente objetificada”. Para a autora, ser tratado como objeto não constitui, em si, um problema. Em diversas interações cotidianas, faz parte da vida social cooperativa recorrer aos outros — e a nós mesmos — como meios para determinados fins. Esse uso não implica necessariamente uma forma de desrespeito. Um exemplo simples é o do carteiro: ao receber nossas correspondências, fazemos dele um “meio” para alcançar esse fim, mas sem que isso comprometa sua dignidade ou sua condição de sujeito. O problema surge quando alguém é reduzido a um *mero* objeto, isto é, quando sua subjetividade é negada ou esvaziada. Nesse caso, a objetificação deixa de ser parte de uma relação social legítima e passa a configurar uma forma de desumanização.

bell hooks (1995) chama atenção para o fato de que pessoas negras, dentro da Academia, muitas vezes são tratadas apenas como objetos de estudo, em vez de reconhecidas como sujeitos ativos na produção de conhecimento. Essa lógica reducionista transforma suas experiências em material a ser dissecado, mas lhes nega a autoridade epistêmica para narrar e interpretar suas próprias vivências. Para hooks, o trabalho intelectual deve ser compreendido como parte central da luta pela libertação, e não como uma atividade destinada apenas a observadores externos. No entanto, quando a universidade insiste em enquadrar pessoas negras como meros dados ou exemplos, reforça práticas de exclusão que conduzem muitas estudantes ao desencanto com a vida intelectual. A ausência de reconhecimento e o bloqueio constante do direito à fala tornam o ambiente educacional hostil, desumanizador e avesso à construção de subjetividades epistêmicas plenas.

A seguir, apresento um caso ilustrativo de objetificação epistêmica. Imagine uma estudante negra, oriunda de uma comunidade periférica, que re-

lata como jovens de sua região lidam com a violência policial cotidiana. Ao compartilhar suas experiências, ela espera contribuir para uma análise crítica sobre a realidade vivida por esses jovens. Contudo, seu professor a enxerga apenas como uma fonte de informação para confirmar dados ou estatísticas que já possui, sem considerar sua experiência própria, transformando-a em uma mera peça nessa troca testemunhal. Nesse caso, a estudante é objetificada epistemicamente: seu testemunho é ouvido, mas ela, em si, não é reconhecida como agente do conhecimento, funcionando apenas como ponte para informações que servirão a outros. De forma semelhante, isso ocorre recorrentemente em comunidades tradicionais, quando pesquisadores chegam a esses lugares apenas para coletar dados sobre como os grupos vivem ou organizam suas práticas. As pessoas da comunidade acabam reduzidas a fornecedores de informação, enquanto o que realmente importa para elas é negligenciado, e, frequentemente, os resultados da pesquisa não retornam à comunidade nem contribuem para sua melhoria ou bem-estar.⁴

Do ponto de vista epistêmico, o dano se configura na objetificação da pessoa que está testemunhando. Diferentemente da injustiça testemunhal preventiva, em que o testemunho pode nem ser emitido, na objetificação epistêmica o testemunho é dado, mas o preconceito identitário atua para menosprezar o sujeito, de modo que apenas a informação fornecida é considerada, sem reconhecer sua agência como conhecedor. Nas palavras de Fricker (2023, p. 183), “o rebaixamento de alguém enquanto conhecedor está, conceitual e historicamente, intimamente relacionado ao fato de ele ser prejudicado como um raciocinador prático”. Do ponto de vista prático, observa-se uma desumanização, já que o sujeito é rebaixado enquanto sujeito e isso impacta diretamente seu valor humano. Além disso, indivíduos tratados apenas como fontes de informação podem internalizar essa redução, acreditando que sua função se limita a fornecer dados, o que se aproxima da dimensão prática observada na injustiça testemunhal preventiva.

À luz do que foi discutido, fica claro que as práticas de silenciamento pres-

⁴ Obviamente, isso não se aplica a todos os casos. Há contextos em que pesquisas de qualidade, comprometidas com a realidade social, revelam-se particularmente eficazes na formulação e implementação de políticas públicas.

supõem tanto o preconceito identitário quanto a sustentação estrutural que limita a agência epistêmica de determinados grupos. Esses elementos aparecem de modo recorrente nos exemplos apresentados e ajudam a compreender os dois tipos de silenciamento identificados por Fricker (2023), ambos derivados da injustiça testemunhal. No entanto, enquanto em Fricker a ênfase recai sobretudo nos efeitos do preconceito e das estruturas sociais, Dotson (2011) amplia essa perspectiva ao evidenciar a responsabilidade dos ouvintes e as condições de reciprocidade que tornam possíveis as trocas testemunhais.

2 Práticas de silenciamento na perspectiva de Dotson

Dotson, ao tratar das práticas de silenciamento, recorre ao conceito de violência epistêmica no testemunho, definida como “uma recusa, intencional ou não, do público em retribuir comunicativamente uma troca linguística devido à ignorância perniciosa” (Dotson 2011, p. 238).⁵ A autora enfatiza que o problema é “menos sobre a vítima da prática e mais sobre as circunstâncias socioepistêmicas do silenciamento” (Dotson 2011, p. 251). Para ela, também, a violência epistêmica está profundamente sedimentada nas ordens dominantes de conhecimento e, portanto, constitui um problema político global. Além disso, está fortemente enraizada na resiliência dos sistemas epistêmicos à nossa disposição, ou seja, a tendência dos sistemas de conhecimento a manter estruturas, crenças e práticas estáveis, mesmo diante de evidências ou argumentos que poderiam desafiá-los, exigindo catalisadores significativos para que se alterem.

Dotson dialoga com Jennifer Hornsby (2002), para quem um testemunho só é bem-sucedido quando há reciprocidade: o público precisa estar disposto a ouvir e compreender o que está sendo comunicado. Hornsby define reciprocidade como a condição que possibilita a realização de atos ilocucionários bem-sucedidos. Isso significa que, em uma interação, os interlocutores devem

⁵ Todas as traduções neste capítulo são de minha autoria, exceto quando de outra forma indicado na bibliografia.

(i) compreender as palavras da falante e (ii) compreender o que a falante está fazendo com elas. Quando essas condições são atendidas, o ato comunicativo alcança sua finalidade. No entanto, a reciprocidade pode falhar. Nessas situações, o público revela uma incompetência contrafactual, isto é, uma falha de compreensão que poderia ser evitada e que, por isso, torna-se potencialmente danosa. É nesse ponto que se configura a violência epistêmica: quando o público, ao não reconhecer devidamente a fala, nega à falante a possibilidade de ser ouvida como deveria.

Dotson (2011) enfatiza que a ignorância perniciosa está no cerne da violência epistêmica. Trata-se de formas de ignorância que parecem “confiáveis”, mas que, na verdade, correspondem a uma recusa em considerar certos domínios do conhecimento. Por exemplo, quando alguém rejeita determinadas verdades simplesmente porque elas colocam em risco crenças já estabelecidas, temos um caso típico desse tipo de ignorância.

O primeiro tipo de silenciamento, a aquietação testemunhal, ocorre quando um público não consegue identificar uma falante como conhecedora. Nesse caso, embora a falante consiga realizar seu testemunho, o problema está no fato de que ele não é adequadamente recebido. A aquietação testemunhal é ilustrada no trabalho de Patricia Hill Collins, em *Pensamento Feminista Negro* (2019), no qual a autora afirma que, por ser uma mulher negra estadunidense, é muito provável que seja subvalorizada enquanto conhecedora. Ou seja, o seu *status* de conhecedora será considerado menos do que plausível, dado o contexto de preconceito generalizado contra mulheres negras. Para explicar melhor como esse fenômeno ocorre, Collins (2019) analisa as opressões por meio do que ela denomina de “imagens de controle”. Esse conceito visa descrever as opressões interseccionais presentes no cotidiano das mulheres negras, que abrangem aspectos como gênero, raça, classe, sexualidade, entre outros.⁶ Essas opressões são transformadas em experiências vividas por meio de imagens que as estigmatizam e as subjugam como sujeitos.

⁶ Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária, entre outras, são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. Em outras palavras, é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins e Bilge 2021, p.16).

Collins (2019) identifica quatro imagens que controlam as mulheres negras e a forma como elas são vistas na sociedade, são elas: *mammys* (ou mãe preta, figura submissa e cuidadora das famílias brancas), matriarcas, mães dependentes do Estado e prostitutas. Não busco aqui uma descrição minuciosa de cada imagem, mas sim destacar como elas contribuem para a perpetuação da violência epistêmica. No contexto brasileiro, destaca-se a valiosa contribuição de Lélia Gonzalez em *Por um feminismo afro-latino-americano* (2020), ao analisar as imagens cristalizadas no imaginário social coletivo sobre as mulheres negras: a mulata, a doméstica e a mãe preta. Tais representações acompanham e limitam as mulheres negras nas mais diversas esferas de suas vidas. Basta ligar a televisão, folhear os jornais ou ouvir o rádio para constatar que os papéis a elas destinados permanecem, em grande medida, restritos a figuras como cozinheira, dona de casa, amante ou babá. Esses estereótipos, profundamente negativos, são produtos diretos da ideologia racista e sexista que estrutura a sociedade brasileira.

Como as mulheres negras são frequentemente vistas como parte de um grupo social objetificado e, por isso, não são reconhecidas como conhecedoras plenas, as análises de Collins (2019) e Gonzalez (2020) sobre as imagens de controle ajudam a compreender por que o público falha em reconhecê-las como sujeitos epistêmicos. Nesse contexto, a ignorância perniciosa⁷ opera ao transformar tais imagens estigmatizantes em filtros de credibilidade, resultando em trocas linguísticas mal sucedidas. Assim, as mulheres negras têm menor probabilidade de serem reconhecidas como competentes, uma vez que sua credi-

⁷ Devemos observar que, além da ignorância ser entendida como uma simples falta de conhecimento, ela também deve ser compreendida como uma prática ativa de desconhecimento. É o que Charles Mills (2018) denomina *ignorância branca*. Sua proposta se destaca por mostrar como a ignorância pode operar de modo estrutural e persistente: não se trata de simples ausência de conhecimento, mas de uma forma de ignorância deliberadamente construída e mantida para sustentar sistemas de injustiça, opressão e dominação racial, em benefício do racismo e da supremacia branca. Nessa mesma linha, José Medina (2013) desenvolve o conceito de *ignorância ativa*, entendida como um tipo de ignorância alimentada por vícios epistêmicos, como a arrogância, a preguiça e a mente fechada. De acordo com Nancy Tuana (2006, p. 13), esse tipo de ignorância é produzido pela construção de identidades epistemicamente desfavorecidas, ou seja, a compreensão desses grupos é moldada por estereótipos preconceituosos que os impedem de serem reconhecidos como conhecedores.

bilidade é constantemente medida pelas representações que as reduzem, em vez de serem consideradas em sua plena agência epistêmica.

Dessa forma, não é incomum pensar que a identidade social da mulher negra seja convertida em uma identidade epistemicamente desfavorecida. Essas imagens não operam apenas como estereótipos sociais, mas como dispositivos epistêmicos que definem antecipadamente o lugar de fala e de escuta atribuído a essas mulheres. Nesse sentido, as imagens de controle funcionam como mediações simbólicas que consolidam o deslocamento da mulher negra no estatuto de conhecedora legítima para a posição de objeto de conhecimento ou de fonte de informação parcial e suspeita. Assim, o que começa como uma construção social estigmatizante converte-se em um mecanismo epistêmico estrutural que limita, distorce ou silencia suas contribuições. Dotson (2011) chama atenção para o fato comum de que essas desvantagens epistêmicas existem devido à dependência que cada falante tem de um público para ser reconhecido como conhecedor.⁸ A posição da autora é a de que esses possíveis danos devem ser analisados de acordo com o contexto.

O segundo tipo de silenciamento, sufocamento testemunhal, surge quando a falante percebe que seu público não está disposto a aceitar plenamente o testemunho apresentado. Nesse cenário, o conteúdo do testemunho é modificado pela falante para se adequar às expectativas de um público específico. Dotson (2011, p. 244) identifica três circunstâncias que caracterizam o sufocamento testemunhal: (i) quando o conteúdo do testemunho é visto como arriscado ou inseguro para a falante; (ii) quando o público demonstra falta de competência para compreender o conteúdo do testemunho; e (iii) quando essa incompetência é resultado de uma ignorância perniciosa. Essas condições comumente levam a falante, uma vez que teria uma informação verdadeira para ser transmitida, a suprimir seu próprio testemunho, interpretado como uma forma de silenciamento coercivo. Uma falha na comunicação linguística pode levar a esse tipo de silenciamento, onde um testemunho que poderia ser com-

⁸ Diversas autoras analisam os danos decorrentes de não se reconhecer um falante como conhecedor: Fricker (2023) e Townley (2003) destacam os prejuízos à agência epistêmica da falante, enquanto Collins (2019) enfatiza os danos infligidos às tradições intelectuais de comunidades subalternizadas.

preendido pelo público corre o risco de gerar falsas crenças, resultando em danos sociais, políticos e/ou materiais.

Imagine uma professora universitária negra em um congresso de Filosofia. Ela pretende apresentar um trabalho que denuncia como currículos acadêmicos no Brasil invisibilizam sistematicamente a produção intelectual de mulheres negras. No entanto, ao perceber que o público majoritariamente branco demonstra pouco interesse ou mesmo hostilidade ao tema, ela opta por suavizar sua fala. Em vez de denunciar diretamente o racismo estrutural, reformula seu testemunho em termos mais neutros, abordando apenas “a importância da diversidade de perspectivas” no ensino. Nesse caso, ocorre o sufocamento testemunhal porque: (i) o conteúdo original seria arriscado para a falante, podendo gerar reações negativas; (ii) o público demonstra falta de competência interpretativa para compreender plenamente a experiência relatada; e (iii) essa incompetência deriva de uma ignorância perniciosa, já que o grupo não reconhece ou não se dispõe a reconhecer o racismo estrutural. Assim, embora tivesse uma contribuição verdadeira e relevante, a professora suprimiu parcialmente seu testemunho para atender às expectativas do público, o que caracteriza um processo de silenciamento coercivo. Este é um exemplo das circunstâncias anteriormente mencionadas em que, dependendo do contexto, um testemunho é considerado inseguro e arriscado, levando ao silenciamento sobre o assunto em questão. É importante observar que o sufocamento testemunhal se refere especificamente às interações linguísticas em que o testemunho de alguém é suprimido em uma troca imediata e dialógica.

A segunda circunstância do sufocamento testemunhal ocorre quando um público demonstra falta de competência para compreender o conteúdo de um possível testemunho. Para explicar essa condição, Dotson (2011, p. 245) introduz dois conceitos: *inteligibilidade precisa* e *competência testemunhal*. O primeiro conceito refere-se à habilidade do público em (a) compreender completamente o conteúdo do testemunho oferecido e (b) identificar qualquer falha na compreensão. Em outras palavras, trata-se de um testemunho que o público reconhece como claro e compreensível. Quando o público atende a esses dois requisitos para receber um testemunho, o testemunho torna-se inteligível para ele. O segundo conceito diz respeito à confiança positiva que a falante tem na

capacidade do público de considerar o potencial testemunho como inteligível. Quando um testemunho é compreensível para o público, este será capaz de entendê-lo, identificar eventuais equívocos em sua compreensão quando necessário e estará disposto a revisá-los.⁹

Para tornar ainda mais evidente o conceito de inteligibilidade precisa, considere este exemplo: imagine uma liderança indígena explicando a um grupo de agrônomos e biólogos de uma universidade as práticas ancestrais de manejo do solo em sua comunidade. Ela não fala apenas sobre técnicas de plantio, mas descreve como essas práticas estão intrinsecamente ligadas a ciclos lunares, a narrativas sagradas e a uma percepção do território como uma entidade viva. Nesse cenário, a inteligibilidade precisa por parte dos cientistas se manifestaria de duas formas complementares. Primeiro, eles seriam capazes de compreender a dimensão prática e observável do testemunho: entenderiam as instruções sobre rotação de culturas, o uso de plantas específicas como adubo natural e os períodos de descanso do solo, podendo inclusive reconhecer a eficácia ecológica dessas técnicas à luz do conhecimento científico ocidental. Ao mesmo tempo, reconheceriam também uma falha em sua compreensão. Diante da relação entre as práticas e a espiritualidade ou os ciclos cósmicos, admitiriam que há uma dimensão do conhecimento que lhes escapa. Em vez de descartarem essa parte como simples “crença” ou “mito”, reconheceriam que sua formação científica não lhes forneceu ferramentas suficientes para acessar plenamente a complexidade daquele sistema de saberes. Um dos cientistas poderia mesmo afirmar: “Entendo a lógica agrônômica do que está sendo dito, mas não tenho a bagagem cultural para compreender a profundidade do significado dos ciclos lunares para essa prática. Há uma parte do testemunho que percebo não conseguir acessar completamente”. Nesse caso, o público de cientistas demonstraria um compromisso com a inteligibilidade precisa, pois não apenas ouviria o testemunho, mas avaliaria ativamente sua própria capacidade

⁹ Ainda que seja uma proposta ideal, considero-a um tanto utópica, pois não contempla situações em que o público simplesmente se recusa a exercer a competência testemunhal. Pelo contrário, em muitos casos, não há qualquer esforço para superar a própria incompetência, mas sim a escolha de permanecer nela.

de compreensão, identificando as lacunas em seu conhecimento sem invalidar a fala da liderança indígena.

Por outro lado, existem situações em que um público não demonstra à falante sua competência em termos de testemunho. Ou seja, o público dá a impressão de não estar em posição de considerar um potencial testemunho como inteligível com precisão. Isso pode ocorrer de várias formas. Um exemplo disso é quando se discute raça no Brasil e o público comete microagressões¹⁰ raciais contra um falante brasileiro. Nesse caso, fica evidente que o público está demonstrando incompetência testemunhal em relação ao potencial conteúdo testemunhal sobre questões raciais.

No prefácio de *Por que eu não converso mais com pessoas brancas sobre raça* (2020), Reni Eddo-Lodge compartilha os motivos que a levaram a escrever o livro. Um dos principais argumentos que ela defende é a recusa generalizada das pessoas brancas em reconhecer a existência do racismo estrutural e seus sintomas. Eddo-Lodge (2020, p. 11) enfatiza que “pessoas brancas nunca tiveram que ponderar sobre o significado do privilégio branco em termos de poder, então, sempre que são confrontadas com esse fato, interpretam isso como uma afronta”. Essa dinâmica exemplifica vividamente o sufocamento testemunhal, já que enfrentar repetidamente a difícil tarefa de discutir essas questões se torna exaustivo, especialmente quando lidando com pessoas que sequer reconhecem a desigualdade racial. A autora salienta que aqueles que desfrutam de privilégios raramente questionam seus próprios privilégios, pois é mais cômodo permanecer em posição de vantagem. Ela acrescenta que “a jornada para entender o racismo estrutural ainda exige que as pessoas de cor [sic] priorizem os sentimentos brancos. Mesmo que sejam ouvidas, elas não estão verdadeiramente sendo escutadas” (Eddo-Lodge 2020, p. 11).

Um exemplo utilizado por Dotson (2011) baseia-se no artigo “Conversations I Can’t Have” (1996) de Cassandra Byers Harvin, no qual ela expressa

¹⁰ Microagressões são definidas como degradações e depreciações sutis, muitas vezes inócuas, pré-conscientes ou inconscientes, que podem se manifestar de forma verbal ou gestual. Embora uma microagressão isolada possa parecer inofensiva, a carga cumulativa de uma vida marcada por essas agressões pode contribuir para a diminuição da expectativa de vida, aumento da morbidade e enfraquecimento da confiança (Pierce et al. 1977, p. 66).

seu receio em discutir sobre raça no contexto estadunidense devido à distorção dessas conversas e à reação negativa do público. Em um incidente descrito, Harvin relata uma conversa em uma biblioteca pública com uma mulher branca que lhe pergunta sobre o seu trabalho. Harvin responde que está investigando a criação de filhos negros na sociedade, e a mulher branca imediatamente questiona como isso é diferente de criar filhos brancos.

Nesse contexto, não apenas a pergunta é problemática por indicar uma falta de compreensão da realidade das questões raciais nos Estados Unidos, mas também o tom da pergunta sugere que o trabalho de Harvin não é significativo. Diante dessa situação, Harvin opta por sair sutilmente da conversa, reconhecendo que explicar mais detalhes poderia ser uma perda de tempo. Esse exemplo ilustra uma incompetência testemunhal por meio de uma microagressão racial. Dotson destaca que as microagressões raciais podem se manifestar de diversas maneiras. Uma delas é a microinvalidação, que consiste em “comunicações que excluem, negam ou anulam os pensamentos psicológicos, sentimentos ou a realidade experiencial de uma pessoa de cor [*sic*]” (Sue et al. 2007, p. 274). No exemplo da pergunta sobre a diferença entre criar filhos negros e brancos no contexto estadunidense, essa pergunta funciona para negar a realidade das experiências vividas por pessoas negras. Harvin conclui que, devido à incompetência testemunhal evidenciada na conversa com a mulher branca, essa seria uma discussão da qual ela não poderia participar.

Ao considerarmos o testemunho de Harvin sobre a criação de filhos negros, ela percebe que é inseguro e arriscado seguir com a troca testemunhal. Isso ocorre porque, de acordo com Collins (2019), há várias imagens de controle que estereotipam os homens negros nos Estados Unidos. Nesse contexto, o problema não é que o testemunho, em si, necessariamente reforce tais estereótipos, mas que, diante de um público marcado pela incompetência testemunhal e pela ignorância perniciosa, há um risco significativo de que sua fala seja distorcida ou cooptada para confirmar essas imagens negativas. Assim, o testemunho corre o perigo de ser utilizado contra a própria falante, reforçando estigmas em vez de desafiá-los.

Explorando o caso de Harvin, a terceira circunstância do sufocamento testemunhal emerge quando a percepção de incompetência testemunhal atribuída

a um discurso se origina, ou parece se originar, de uma ignorância perniciosa por parte do público (Dotson 2011, p. 248). No episódio em que Harvin é questionada sobre a criação de filhos negros, ocorre uma microinvalidação – ainda que emitida de forma inadvertida e inconsciente. Dotson sugere que esse tipo de microinvalidação pode ter origem em uma ignorância situada, resultante da posição social e/ou do contexto epistêmico da pessoa que a profere dentro de um determinado campo de conhecimento. Algumas autoras, como Lisa Bergin (2002) e Lorraine Code (1993), argumentam que existem disparidades epistêmicas entre grupos diversos. Em outras palavras, diferentes posições sociais podem resultar em perspectivas distintas. Embora uma posição possa conferir vantagens, também pode impor limitações, dependendo do contexto e de fatores como *status* social, econômico, étnico e sexual de cada indivíduo.

Vantagens e desvantagens epistêmicas referem-se a posições epistêmicas comparativamente boas ou ruins em relação a algum domínio do conhecimento, derivadas do contexto social de um indivíduo, manifestando limitações ou ampliações epistêmicas que podem tanto criar uma lacuna cognitiva entre os grupos quanto, em outros casos, não afetar a compreensão mútua. Mesmo sendo inconsciente e não culpável, essa forma de ignorância é confiável,¹¹ pois é uma consequência direta e inevitável das posições sociais que os indivíduos ocupam, refletindo as limitações impostas por seu contexto social. Lidar com ela demanda um esforço consciente para compreender, pois, como observa Dotson (2011, p. 248-249), simplesmente existir em um determinado contexto social não é suficiente para superá-la.

A ignorância situada resulta na dificuldade em compreender plenamente o

¹¹ A ignorância confiável é aquela que decorre de uma lacuna epistêmica previsível nos recursos cognitivos, não sendo necessariamente prejudicial. O conceito refere-se a situações em que não se espera que determinado sujeito detenha certo conhecimento, dadas suas condições cognitivas, etárias ou contextuais. Trata-se, portanto, de uma lacuna previsível, e não de uma falha epistêmica (Dotson 2011). Por exemplo, é de se esperar que uma criança de três anos seja “confiável” em sua ignorância sobre o funcionamento do sistema eleitoral brasileiro. Esse e outros casos semelhantes configuram lacunas de conhecimento razoavelmente previstas em potenciais conhecedores dessa faixa etária. Contudo, é importante ressaltar que a ignorância pode ser simultaneamente “confiável” (previsível) e “perniciosa” (prejudicial), a depender do contexto e das relações de poder em jogo.

testemunho, levando à percepção de incompetência testemunhal por parte da falante. No caso de Harvin, uma mulher branca expressa ceticismo em relação às diferenças na criação de filhos negros e brancos. Destaco dois pontos cruciais à luz das diferenças epistêmicas: (i) como mulher branca, é improvável que a interlocutora de Harvin tenha experiência na criação de filhos negros nos Estados Unidos e, (ii) existe uma distância epistêmica entre as experiências de criar filhos negros e brancos nos Estados Unidos; a mulher branca, devido à sua posição social, desconhece completamente a realidade das mulheres negras. Reconhecendo isso como um exemplo de ignorância situada, é fundamental explicar por que esse tipo de ignorância é pernicioso.

Os danos decorrentes da ignorância situada incluem a invalidação das experiências e perspectivas das mulheres negras, contribuindo para a perpetuação de desigualdades sociais. Além disso, a falta de compreensão das complexidades sobre a criação de filhos negros pode levar a conselhos inadequados ou prejudiciais por parte da interlocutora branca, exacerbando os desafios enfrentados pelas mães negras e suas famílias. Os danos causados pela ignorância situada no caso de Harvin destacam certas realidades, como a compreensão de que parte do estresse de viver nos Estados Unidos é atribuído à experiência de ser negro, devido às microagressões raciais enfrentadas por esse grupo. No caso de Harvin, ela foi vítima de uma microinvalidação que a levou a silenciar seu próprio testemunho, resultando posteriormente em um desabafo em seu artigo sobre essa situação.

Vejamos outro caso de ignorância situada: a autora Uma Narayan (1997) dá um exemplo quando analisa a forma como as questões relacionadas a assassinatos por dote¹² têm sido enquadradas num contexto americano que indica que as mulheres indianas estão sofrendo a “morte pela cultura”. Ela relata como a “compreensão intercultural” é dificultada por: (i) contextos nacionais, (ii) as formas como eles afetam as determinações da “criação de ligações” em diferentes contextos nacionais e, (iii) as formas como esse enquadramento re-

¹² Assassinatos por dote são homicídios cometidos contra mulheres, sobretudo em países do Sul da Ásia, como Índia, Paquistão e Bangladesh, devido a disputas relacionadas ao dote. O dote é um pagamento, geralmente em dinheiro, bens ou propriedades, que a família da noiva oferece ao noivo e à sua família no momento do casamento.

sulta da tentativa de compreender as “comunidades de cor [sic] com “explicações culturais” (Narayan 1997, p. 86-87). A autora destaca que essa forma de ignorância surge da maneira como o contexto nacional molda as questões, resultando em públicos incapazes de compreender o testemunho, como evidenciado em seu exemplo dos assassinatos por dote.

Narayan observa que a incompetência testemunhal do público norte-americano é evidenciada pela forma como as questões são enquadradas na discussão, revelando uma espécie de ignorância situada. O enquadramento equivocado dos assassinatos por dote corre o risco de reforçar percepções negativas sobre a opressão das mulheres na periferia do capital, onde a prática da “morte pela cultura” é comum. Esse é mais um exemplo de sufocamento testemunhal. Embora Narayan aborde essa questão em seus escritos, ela muitas vezes evita a discussão devido ao desconforto de adaptar seu testemunho para se adequar ao entendimento do público, o que pode resultar em uma compreensão truncada do assunto.

Os danos decorrentes da ignorância situada no caso de Narayan se revelam ao identificar a microagressão que insinua que as mulheres da periferia do capital vivem em condições onde a “morte pela cultura” é apontada como uma realidade. Isso aponta para a existência de um microinsulto sutil. De acordo com Sue et al. (2007, p. 274), microinsultos são caracterizados por “comunicações que transmitem rudeza e insensibilidade e rebaixam a herança ou a identidade racial de uma pessoa. Os microinsultos representam desprezos sutis, frequentemente desconhecidos do perpetrador, mas que transmitem claramente uma mensagem de insulto oculta ao destinatário de cor [sic]”. A reação de Narayan em evitar o debate e se retirar da discussão sobre as mulheres da periferia do capital associadas à “morte pela cultura” representa uma resposta ao microinsulto neste contexto.

As situações vivenciadas por Harvin e Narayan consumiram tanta energia e tempo que as deixaram exaustas, resultando em situações profundamente danosas. Essa experiência de sufocamento testemunhal remete novamente à definição de violência epistêmica no testemunho que já discuti, proposta por Dotson (2011), que a caracteriza como a incapacidade de um público responder

adequadamente às trocas linguísticas, seja de forma intencional ou não, em razão de uma ignorância perniciosa.

Entendendo que o sufocamento testemunhal ocorre quando um público demonstra incompetência testemunhal devido à ignorância perniciosa, e que, como resultado, a falante silencia seu próprio testemunho, Dotson (2011) conclui que isso equivale a uma falha na reciprocidade comunicativa em uma troca linguística. Para que a troca testemunhal sobre conteúdos inseguros e arriscados seja bem-sucedida, é necessário que as falantes e o público tenham exigências adicionais, e o público precisa atender a essas exigências. Uma delas é o que Dotson chama de *reciprocidade comunicativa*, que implica em reconhecer a competência testemunhal relativa a conteúdos inseguros e arriscados em um potencial falante. Sem essa reciprocidade, o público está cometendo violência epistêmica contra os falantes. A discussão sobre violência epistêmica destaca a complexidade de identificar e evidenciar essas práticas. Quando o testemunho de alguém não é bem recebido, torna-se desafiador determinar que tipo de prova é necessária para comprovar a ocorrência de tais práticas. Especialmente no caso do sufocamento testemunhal, em que o próprio indivíduo se silencia, a questão se torna ainda mais intrincada.

Dito isso, duas formas de silenciamento foram abordadas: a aquietação testemunhal e o sufocamento testemunhal. Ambas surgem da incapacidade do público em participar comunicativamente na troca linguística do testemunho, seja pela falta de reconhecimento da falante como conhecedora, seja pela incapacidade de demonstrar competência testemunhal devido à ignorância perniciosa. Identificam-se três pontos principais: (i) o fracasso do público em atender às demandas de reciprocidade comunicativa e/ou à vulnerabilidade da falante; (ii) a violência epistêmica decorrente da ignorância perniciosa, seja esta culpável ou não; e (iii) ao compreender o conceito de violência epistêmica, torna-se possível identificar práticas de silenciamento.

Considerações finais

Retomando a questão inicial deste capítulo — “Pode a mulher negra testemunhar?” —, a análise revela que a resposta é dolorosamente condicional. Teori-

camente, ela pode; na prática, sua capacidade de testemunhar é sistematicamente minada, bloqueada e deslegitimada por uma série de mecanismos de silenciamento. Antes mesmo de ter a chance de falar, ela enfrenta a injustiça testemunhal preventiva e o que foi conceituado como asfixia epistêmica, um bloqueio estrutural que a impede de ser sequer solicitada a contribuir. Caso consiga emitir seu testemunho, sua fala corre o risco de ser recebida com aquietação testemunhal, na qual não é reconhecida como uma conhecedora legítima devido às imagens de controle que a estereotipam, ou com objetificação epistêmica, que a reduz a uma mera fonte de informação, negando sua subjetividade. Diante da incompetência e da ignorância perniciosa de um público, ela pode ser coagida ao sufocamento testemunhal, um processo no qual se vê forçada a modificar ou suprimir sua própria voz para evitar riscos ou distorções. Portanto, testemunhar, para a mulher negra, não é um simples ato de comunicação, mas uma árdua e constante luta pelo direito de ser reconhecida como sujeito pleno do conhecimento em um mundo que insiste em silenciá-la.

Essa constatação, no entanto, não deve reduzir a mulher negra à posição exclusiva de vítima. Sua trajetória também evidencia agência e resistência epistêmica. A produção intelectual de autoras como Gayatri Spivak, Sueli Carneiro, Kristie Dotson, bell hooks, Patricia Hill Collins e Lélia Gonzalez constitui prova incontornável de que há respostas ativas e criativas às formas de exclusão no campo do conhecimento. Do mesmo modo, o sufocamento testemunhal, embora coercitivo, pode ser resignificado como gesto de autopreservação e recusa estratégica. Ao se retirarem de diálogos hostis, as mulheres negras não estão simplesmente sendo silenciadas, mas recusando-se ativamente a participar de trocas epistemicamente violentas, protegendo sua integridade e, ao mesmo tempo, denunciando a incompetência do público em escutá-las.

Complementarmente, é preciso considerar que essa resistência não elimina a responsabilidade coletiva de transformação. O imperativo ético e político de combater tais práticas não se resume à abstenção da violência, mas exige o cultivo ativo de virtudes epistêmicas corretivas. A teoria de Fricker (2023), por exemplo, aponta para a necessidade da justiça testemunhal, compreendida como a sensibilidade crítica que o ouvinte deve desenvolver a fim de neutralizar o preconceito na atribuição de credibilidade. De forma semelhante, a aná-

lise de Dotson (2011) conclama o público a construir competência testemunhal e a praticar a reciprocidade comunicativa, reconhecendo suas próprias limitações e engajando-se de modo responsável nas trocas testemunhais. Essas constatações mostram que as práticas de silenciamento não são falhas isoladas, mas mecanismos estruturais que perpetuam desigualdades sociais e epistêmicas. Combater tais práticas não é apenas uma exigência teórica, mas um imperativo ético e político, abrindo caminho para futuras pesquisas que transformem as condições de produção e circulação do conhecimento.¹³

Referências

- Bergin, Lisa A. (2002). Testimony, epistemic difference, and privilege: How feminist epistemology can improve our understanding of the communication of knowledge. *Social Epistemology*, v. 16, n. 3, pp. 197–213.
- Brunner, Claudia (2021). Conceptualizing epistemic violence: An interdisciplinary assemblage for IR. *International Politics Reviews*, v. 9, n. 1, pp. 193–212.
- Carneiro, Sueli (2015). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- Code, Lorraine (1993). Taking subjectivity into account. In *Feminist epistemologies*, Linda Alcoff; Elizabeth Potter (org.). New York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Collins, Patricia Hill; Bilge, Sirma (2021). *Interseccionalidade*. Trad. Rane Souza. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Craig, Edward (1990). *Knowledge and the state of nature: An essay in conceptual synthesis*. Oxford: Clarendon Press.
- Dotson, Kristie (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, v.26, n. 2, pp. 236–257.
- Eddo-Lodge, Reni (2020). *Por que eu não converso mais com pessoas brancas sobre raça*. Trad. Elisa Elwine. Belo Horizonte: Editora Letramento.

¹³ Trabalho realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2023). *Injustiça Epistêmica: o poder e a ética do conhecimento*. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: Edusp.

Gonzalez, Lélia (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*, Flavia Rios; Marcia Lima (org.). São Paulo: Zahar.

Harvin, Cassandra Byers (1996). Conversations I can't have. *On The Issues*, v.5, n.2, pp. 15–16.

hooks, bell (1995). Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, v.3, n.2, pp. 464–478.

Hornsby, Jennifer (2002). Illocution and its significance. In *Foundations of Speech Act Theory*, Savas L. Tsohatzidis (org.). London: Routledge, pp. 187–207.

Medina, José (2013). *The Epistemology of Resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice and resistant imaginations*. New York: Oxford University Press.

Mills, Charles (2018). Ignorância branca. Trad. Breno R. G. Santos. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, pp. 413–438.

Narayan, Uma (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York: Routledge.

Nussbaum, Martha C. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.

Pierce, Chester M. et al. (1977). An experiment in racism: TV commercials. *Education and Urban Society*, v. 10, n. 1, pp. 61–87.

Spivak, Gayatri (2010). *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Sue, Derald Wing; et al. (2007). Racial microaggressions in everyday life: implications for clinical practice. *American Psychologist*, v. 62, n. 4, pp. 271–286.

Townley, Cynthia (2003). Trust and the Curse of Cassandra (an Exploration of the Value of Trust). *Philosophy in the Contemporary World*, v. 10, n. 2, pp. 105–111.

Tuana, Nancy (2006). The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance. *Hypatia*, v. 21, n. 3, pp. 1–19.

MASCULINIDADES NEGRAS E FORMAS DE REPRODUÇÃO DA OPRESSÃO EPISTÊMICA

Patricia Ketzer e Robson Peres da Rocha

Introdução

Embora os estudos de gênero e mais especificamente os estudos sobre masculinidades tenham progredido significativamente nas últimas décadas, algumas áreas do conhecimento, mesmo dentro das humanidades, ainda tem muito a avançar neste recorte. No Brasil, ainda são poucos os estudos que aproximam a temática das masculinidades da reflexão epistemológica. De acordo

Ketzer, P.; Rocha, R. P. da. Masculinidades negras e formas de reprodução da opressão epistêmica. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17406629.

com levantamento feito por Pamplona e Barros (2021), enquanto na América Latina 14% dos trabalhos sobre masculinidades tocam no tema da epistemologia, no Brasil apenas 3,8%¹ fazem essa aproximação.

Mara Viveiros Vigoya (2018, p. 92) em um balanço sobre as pesquisas que tratam de gênero, masculinidades e interseccionalidades na América Latina chama a atenção para o fato de que, embora tenha sido por meio do feminismo que o tema tenha se iniciado por aqui, um dos limites mais consistentes nos estudos sobre homens é o fato de não se aproximarem das teorias feministas. Desse modo, ao ignorarem as epistemologias feministas não atuam de forma crítica ao privilégio masculino e a violência que homens praticam sobre mulheres e sobre outros homens.

O presente artigo pretende debater masculinidade e epistemologia como temas interdependentes e procura aproximar áreas distintas de conhecimento, a saber: sociologia, filosofia analítica e teoria crítica racial/feminista. Pretende relacionar campos e autores que nem sempre dialogam diretamente, mas que oferecem uma potencialidade crítica considerável sobre o tema. Trata-se de uma discussão em desenvolvimento que deverá ter desdobramentos em trabalhos futuros.

Para este momento, defendemos que a hegemonia masculina, apresentada como neutra, universal e desprovida de marcadores sociais, é sustentada por uma arquitetura epistemológica que patologiza, marginaliza e epistemicamente inferioriza masculinidades produzidas nas interseções de raça, classe e sexualidade, impedindo-as de contribuir com a produção e a transmissão de conhecimento. Assim, argumentamos que o apagamento e a descredibilização dessas masculinidades marginalizadas são operados por dinâmicas de opressão epistêmica (Dotson 2013), que atuam como mecanismos de reprodução das hierarquias de gênero, raça e sexualidade no campo da produção de conhecimento.

No primeiro tópico, aplicamos um recorte sociológico sobre o tema, explorando a dimensão social e política da opressão de gênero. Neste ponto, bus-

¹ As autoras utilizam o dado de 14% proveniente do estudo de Vigoya (2018), enquanto os 3,8% resultam de um levantamento realizado por elas próprias na plataforma *Scientific Electronic Library Online SciELO*.

camos evidenciar como as dinâmicas de poder, por meio da organização social da sexualidade, geram hierarquias de gênero. Essa estrutura não apenas oprime mulheres, mas também homens, ao criar masculinidades dominantes e dominadas. Tal dinâmica exclui certos homens por meio da subordinação e marginalização, enquanto confere privilégios a um grupo restrito, por meio da hegemonia.

Num segundo momento, procuramos argumentar que, embora desempenhem papel crucial, as opressões sociais são insuficientes para explicar a persistência de certos homens nas posições de poder e a sua resistência à mudança, nesse sentido uma discussão sobre a produção do conhecimento se faz necessária. O objetivo é demonstrar que a opressão epistêmica têm sido um fator negligenciado nos estudos de gênero com foco em masculinidades, mas que contribuem significativamente com a manutenção de um grupo específico de homens em posição de poder. Por fim, encerramos analisando como a opressão e exclusão epistêmicas de masculinidades marginalizadas, em especial as masculinidades negras, são reproduzidos nas instituições escolares afastando homens negros da intelectualidade.

1 Masculinidade Hegemônica: Dimensão social e política da opressão

Neste tópico apresentaremos aspectos da opressão de gênero e suas raízes sociopolíticas. Por mais que homens de maneira geral tenham historicamente predominância e privilégio no campo científico e filosófico (Oliveira et al. 2021; Pacheco 2015), isto curiosamente não se reflete no número de pesquisas sobre masculinidades,² principalmente sob o viés crítico, nas ciências sociais, na filosofia ou em outras áreas das humanidades.

² Em levantamento realizado por Silva (2021), nas bases de dados *Education Resources Information Center* (ERIC) sob o descritor “gênero” (“*gender*”) foram encontrados 24.817 trabalhos desde 2011, já sobre a “masculinidade” (“*masculinity*”), o resultado foi de apenas 716 artigos no mesmo período, representando 2,88% do total. Já na plataforma brasileira SciELO, com o “gênero”, foram encontrados 12.217 artigos e com o descritor “masculinidades” 149 trabalhos, o que corresponde a 1,2% do total.

Foi a partir da segunda metade do século XX, por meio dos debates feministas sobre o tema, que a resistente ideia do homem como sujeito universal passou a ser combatida no campo teórico. Neste sentido o *déficit* de representatividade substantiva masculina tem sido historicamente prejudicial para mulheres, mas também para os próprios homens, principalmente para aqueles que não se enquadram nos critérios hegemônicos de masculinidade, gerando apagamento e exclusão desses personagens no campo do conhecimento (Barros 2024, p. 24).

Foi só em 1990 que um campo de estudos sobre masculinidades passou a se consolidar nas humanidades. Isso não quer dizer, é claro, que explicações para as diferentes “crises” em torno da masculinidade não tenham sido tema de interesse da ciência. De acordo com Carrigan, Connel e Lee (1985) duas posições sobre o tema se destacaram na “pré-história” dos debates sobre o gênero masculino, a primeira diz respeito as teorias sobre o “papel de gênero” acompanhada da literatura “sobre homens” e a segunda a abordagem feminista e dos teóricos da “Libertação Gay”. Ambas têm seus antecedentes no início do século XX e passam a se intensificar a partir dos anos 1970.

É a partir da crítica e da expansão a essas abordagens que novas visões sobre a masculinidade passam a ser elaboradas. A teoria dos papéis de gênero carrega consigo (a) uma agenda sobre a modernização, (b) uma cegueira sobre as dinâmicas de poder e (c) uma incoerência teórica no próprio paradigma do “papel sexual” defendido.³ As distorções causadas pela teoria dos papéis nas análises de gênero, só puderam ser superadas pelas contribuições de teóricas feministas e dos teóricos da masculinidade homossexual — esses completamente ignorados pela teoria hegemônica.

As feministas trouxeram a percepção essencial de que “a relação geral entre homens e mulheres é uma relação de dominação ou opressão” (Carrigan et. al. 1985, p. 551). Já os teóricos da Libertação Gay contribuíram para a constituição da masculinidade como uma *ordem política* e para a questão sobre como diferentes formas de masculinidade são dominantes ou dominadas. Sendo assim, diferentemente das teorias sobre o papel, teóricos homossexuais e feministas procuraram enfrentar a questão do poder trazendo à tona a opressão social

³ Para uma crítica à teoria dos papéis, ver Carrigan, Connel e Lee (1985, p. 551)

como fundamental para entender as disparidades de gênero entre homens e mulheres e entre masculinidades hegemônicas e subalternizadas.

Os teóricos da Libertação Gay foram responsáveis por expor as conexões entre o poder, a opressão das mulheres e a heterossexualidade compulsória. Ao invés de focar nos papéis, atacaram a própria estrutura que define o que é ser “homem”. Eles foram os primeiros a constatar que não existe *uma* masculinidade, mas uma hierarquia de masculinidades, cuja masculinidade hegemônica (heterossexual) ocuparia o topo, enquanto mulheres e outras masculinidades seriam subordinadas. Isso fez com que pudessem atuar na base da opressão: *a organização social da sexualidade*. A ideologia de que homens e mulheres são “naturalmente” diferentes e complementares (base da família patriarcal) exige a repressão da homossexualidade, pois esta contradiz essa “ordem natural”. A heterossexualidade esconde a dimensão de poder que sustenta a submissão de mulheres e gays. Ela ordena, exclui e concede privilégio.

A partir de uma leitura interseccional sobre masculinidades, Connell (2003) distingue quatro tipos de masculinidade: hegemônica, cúmplice, subordinada e marginalizada. Isso torna as masculinidades relacionais: “a masculinidade hegemônica não é definida por qualidades universais e absolutas, mas por sua posição relativa às outras” (Murray 2025, p.498). *a masculinidade hegemônica* é hegemônica quando mantém sua posição de dominância sobre mulheres e outros homens. Homens que não se enquadram nos quesitos exigidos pela masculinidade dominante são subordinados ou marginalizados (Connell 2003, p.117).

Masculinidades subordinadas, são aquelas que não se conformam às expectativas sociais de masculinidade. Qualquer homem cuja performance seja considerada feminina ocupa a posição de subordinação. Já as *masculinidades marginalizadas* estão ligadas a estruturas sociais mais amplas. Raça e classe são generificadas e contribuem para a estruturação das hierarquias de gênero. Alguns homens dentro de grupos marginalizados podem se conformar em sua performance a ideais hegemônicos de masculinidade, não é a sua performance de gênero individual que determina sua marginalização, mas a sua pertença a um grupo socialmente desfavorecido. A maioria dos homens não personifica o ideal de masculinidade hegemônica. No entanto, eles se beneficiam da ordem

social dominante, especialmente quando possuem outros privilégios. Connell (2003, p.118-122) os descreve como cúmplices, pois, ao aceitarem as vantagens do sistema, eles apoiam o status quo e ignoram grupos desprivilegiados.

Para essa abordagem a masculinidade não é um papel, mas uma estrutura de relações sociais, com uma forma dominante, a masculinidade hegemônica, ocupando o topo. Mulheres e outras masculinidades são subordinadas dentro desta estrutura. Não se trata, portanto, da existência de homens “defeituosos” que não cumprem seu papel, mas de grupos específicos de homens que são oprimidos pela mesma estrutura de poder patriarcal que oprime as mulheres. A subordinação do homem gay (e de outras identidades que passaram a compor a sigla LGBTQIA+ posteriormente) não ocorre pautada em um comportamento específico, mas por estarem fora da norma heterossexual hegemônica. O mesmo se aplica a outras identidades, como a do homem negro, que é subordinado por marcadores de raça e não necessariamente por sua sexualidade. Existem múltiplos marcadores de poder (raça, classe, sexualidade) que definem a hierarquia das masculinidades. Analisar esses elementos que produzem a subordinação é mais importante do que apenas descrever as normas de gênero, pois é o poder que explica quem domina e quem é dominado e são esses marcadores que definem a dimensão social da opressão de gênero.

Tendo mulheres e homens gays contribuído significativamente para uma visão mais realista e científica do gênero, ainda hoje ambos são ignorados ou minorizados no campo do conhecimento. Neste sentido a história dos estudos sobre gênero e masculinidade, é ela mesma uma ilustração sobre o porquê a história do conhecimento em geral tem sido atravessada por uma ampla gama de ordenamentos e opressões de cunho social e epistêmico para feminilidades e masculinidades não-hegemônicas.

Isso faz com que simplesmente ter numericamente homens ocupando espaços de poder não garanta que os interesses de *todos* os homens sejam atendidos, especialmente os de grupos marginalizados e subordinados (Murray 2025). De acordo com Murray (2025), os homens que ocupam cargos políticos, por exemplo, não são representativos da população masculina em geral. Em vez disso, a política é dominada por um subconjunto de homens desproporcionalmente brancos, heterossexuais, sem deficiência e de classes sociais privilegiadas. Ho-

mens de minorias étnicas, homens *queer*, homens com deficiência e de classes trabalhadoras (coletivamente chamados de “homens desfavorecidos”) permanecem sub-representados.

Podemos dizer que o mesmo subconjunto de homens privilegiados domina de forma desproporcional o âmbito epistêmico, impondo uma visão unilateral sobre o que venha ser o conhecimento. Charles Mills (2018) argumenta que o ponto de vista de pessoas negras tem historicamente sido desacreditado por pessoas brancas e chama a atenção para o fato de que a “ignorância branca” não é uma ausência passiva de conhecimento, mas uma militância ativa que busca resistir à mudança no quadro social dominante. Junto a isso, entende que a ignorância branca não é a única existente, mas que historicamente outras ignorâncias figuram, como a masculina (Mills 2018, p. 423). Esse conjunto de ignorâncias formam um quadro social tenebroso, na medida em que mulheres e masculinidades subordinadas são constantemente descredibilizadas.

A resistência à mudança por parte dos homens em relação à masculinidade não é nenhuma novidade e algumas explicações sociais já foram aventadas com relação a divisão sexual do trabalho, a pouca participação na criação dos filhos e a reprodução social da personalidade de uma geração para outra. Não há dúvidas que sem que homens privilegiados renunciem ao privilégio, pouco ou nada deve mudar em termos sociais. Para além da dimensão social, poucas explicações sobre essa persistência foram exploradas. Nesse sentido, estudos sérios sobre gênero e masculinidades devem considerar a esfera do conhecimento como uma dimensão importante da dominação.

2 Opressão Epistêmica

Kristie Dotson (2013) define opressão epistêmica como um tipo de exclusão epistêmica persistente que dificulta a contribuição de determinados grupos na produção de conhecimento. Trata-se de uma restrição indevida da agência epistêmica de agentes cognitivos. Agência epistêmica é compreendida como “capacidade de utilizar, de maneira persuasiva, os recursos epistêmicos compartilhados dentro de uma determinada comunidade de sujeitos de conhecimento, a fim de participar da produção de conhecimento e, quando necessá-

rio, da revisão desses mesmos recursos” (Dotson 2013, p. 2). *Compartilhamento persuasivo* refere-se, por exemplo, a capacidade de utilizar recursos epistêmicos para uma comunicação efetiva, ou utilizar um conjunto de recursos compartilhados para interpretar as próprias vivências; ou ainda a capacidade de confiar em padrões equitativos dentro desses recursos epistêmicos comuns. Considerando tudo isso, Dotson define opressão epistêmica como “restrição persistente e indevida sobre a capacidade de utilizar, de maneira persuasiva, os recursos epistêmicos compartilhados, o que compromete a contribuição de determinados sujeitos para a produção de conhecimento” (Dotson 2013, p. 3).

No debate epistemológico, é comum encontrarmos críticas tanto ao conceito de injustiças, quanto ao de opressão epistêmicas, sobre a justificativa de que essas questões são redutíveis a questões sociais e políticas. Dotson (2013) argumenta que existem algumas formas de opressão epistêmica que podem ser compreendidas como um subproduto da opressão social e política, mas há também exclusões que comprometem a capacidade de um agente cognitivo contribuir para a produção de conhecimento que são irredutivelmente epistêmicas. Ela destaca que um tipo de opressão irredutivelmente epistêmica é a *resiliência epistemológica*. A resiliência epistemológica é um tipo de opressão intimamente ligada às características de nossos sistemas epistemológicos.

Dizer que um sistema é resiliente é dizer que ele é capaz de resistir a perturbações sem alterar-se. Um sistema epistemológico engloba modos de vida epistêmicos, imaginários sociais instituídos, hábitos cognitivos e atitudes que favorecem ou dificultam a produção de conhecimento. Segundo Dotson (2013), nossas perspectivas situadas e recursos epistêmicos coletivos contribuem para moldar nossos sistemas epistemológicos. A combinação desses elementos cria áreas de estabilidade nos hábitos epistêmicos e nos imaginários sociais consolidados, tornando-os muito resistentes a mudanças.

Uma diferença central entre a opressão epistêmica redutível e a irredutível diz respeito à fonte de resistência que se pode esperar encontrar ao tentar enfrentar um dado tipo de opressão epistêmica. A opressão epistêmica redutível, por exemplo, pode, na maioria das vezes, ser enfrentada utilizando-se os próprios recursos epistêmicos disponíveis dentro daquele mesmo sistema epistemológico. A opressão epistêmica irredutível, por sua vez — aquela que

decorre das características dos sistemas epistemológicos —, só pode começar a ser enfrentada por meio do reconhecimento dos limites dos próprios marcos epistemológicos (Dotson 2013, p. 3).

Neste sentido, os próprios recursos epistêmicos e o sistema epistemológico no qual esses recursos operam são inadequados para lidar com a opressão epistêmica. Tanto a opressão epistêmica redutível ao social e político, quanto a irreduzível são difíceis de enfrentar, mas Dotson destaca que a irreduzível se torna difícil “devido às próprias características dos sistemas epistemológicos”, e a redutível é difícil “devido às relações de poder social e historicamente contingentes” (Dotson 2013, p. 3).

Dotson (2013) classifica opressão epistêmica a partir de uma divisão entre exclusões epistêmicas de primeira, segunda e terceira ordem, que comprometem a produção de conhecimento. A partir da noção de *mudança organizacional*, de Bartunek e Moch (1987 *apud* Dotson 2013) a autora analisa três tipos de mudanças que promovem revisões significativas nos esquemas organizacionais, ou recursos epistêmicos coletivos. Os *esquemas* organizacionais são compreendidos como recursos epistêmicos compartilhados, como a própria linguagem, que possibilita iniciativas coletivas.

Uma mudança de primeira ordem nos esquemas organizacionais mantém intactos os *esquemas* operativos existentes, sendo uma estratégia de resolução de problemas, trabalhando para que os padrões estabelecidos possam funcionar de forma mais eficaz. O esquema em si não é problemático, a mudança visa apenas a correção de aspectos ineficientes. As crenças e valores não são alterados, apenas as estratégias de resolução de problemas o são. Nas mudanças de primeira ordem, as alterações realizadas não precisam se estender para além dos próprios recursos epistêmicos compartilhados.

Uma mudança de segunda ordem é mais ampla, pois busca alterar os próprios *esquemas* interpretativos. Os constructos mentais nos quais se apoiam os esquemas organizacionais se alteram. Neste caso, os próprios recursos epistêmicos compartilhados são insuficientes frente aos objetivos da organização, e pode ocorrer de indivíduos ou grupos estarem dispostos a alterar seus valores e criar estratégias para aprimorar a eficácia dos esquemas organizacionais (Dotson 2013).

Uma mudança de terceira ordem visa reconhecer e alterar imaginários sociais instituídos, nos quais os *esquemas* organizacionais estão situados. Nas mudanças de primeira e segunda ordem os imaginários sociais instituídos podem não ser questionados, mas nos processos de terceira ordem reconhece-se os valores e comportamentos universalmente compartilhados dentro dos esquemas organizacionais. Assim, pode-se desenvolver atitude crítica e criativa que transcenda os esquemas. Elas ocorrem em situações nas quais um grupo descobre que seus *esquemas* organizacionais são inadequados. Em uma mudança de terceira ordem, a capacidade de reconhecer o próprio sistema de valores que gera e mantém os esquemas organizacionais, pode contribuir para a transformação de todo o sistema epistemológico de um grupo (Walsh 2004). Uma mudança de terceira ordem frequentemente requer a articulação de processos de primeira, segunda e terceira ordem. Dotson (2013) defende que os três tipos de mudança são progressivamente mais exigentes.

O que dificulta a mudança de terceira ordem é a resiliência dos sistemas epistemológicos. As epistemologias coloniais têm se negado a pensar seus próprios termos, ou nas palavras da autora, “negam as capacidades de conjuração de seus próprios compromissos, práticas e rituais, o que as torna rotineiramente não reflexivas sobre os efeitos que produzem e os mundos que mantêm” (Dotson 2021, p.291). Isso não significa que todos os sujeitos de conhecimento possuam a mesma resiliência para mudanças epistêmicas profundas. Cada sujeito possui um grau de resiliência específico em seu sistema epistemológico, que se relaciona diretamente com sua estabilidade e com a escala de perturbação necessária para produzir uma alteração radical.

Um tipo de resiliência é a que Medina (2011) nomeia *meta-cegueira*. A *meta-cegueira* refere-se à incapacidade de perceber a própria ignorância. Esse tipo de insensibilidade alimenta e mantém hábitos epistêmicos viciosos, como preguiça epistêmica, fechamento cognitivo e arrogância epistêmica. Nossos imaginários sociais instituídos, nossos recursos epistêmicos compartilhados e nossos hábitos epistêmicos tendem a resistir a mudanças (Dotson 2013).

Por outro lado, não se pode simplesmente renunciar à resiliência epistemológica, pois ela executa um papel importante em nossa capacidade de dar sentido ao mundo. Ainda que possa conduzir a maus hábitos epistêmicos e

tornar alguém suscetível a formas profundas de ignorância, precisamos que esses sistemas sejam relativamente estáveis e capazes de se reorganizar em um novo estado de estabilidade quando necessário. A resiliência é uma capacidade adaptativa, sem a qual seríamos incapazes de saber qualquer coisa sobre o mundo, e incapazes de perceber mudanças significativas ou a própria necessidade de mudanças em nossos sistemas epistemológicos. Trata-se de uma característica dinâmica e fundamental dos nossos sistemas epistemológicos.

Mas, agora imagine que durante o desenvolvimento dos recursos epistêmicos interdependentes certo grupo é estereotipado com preconceitos negativos. Membros de outros grupos passam a alimentar esses preconceitos. Como resultado desses preconceitos, há uma redução significativa no grau de credibilidade padrão conferida ao grupo estereotipado negativamente. Além disso, imagine que o padrão de credibilidade atribuído àqueles que não são estereotipados negativamente é consideravelmente mais alto, ou seja, são considerados mais credíveis do que os do grupo estereotipado negativamente. Disso decorre um status privilegiado de credibilidade para os membros de grupos não estereotipados negativamente. Neste cenário, a agência epistêmica dos grupos estereotipados negativamente é violada na medida em que seus membros são tidos como menos credíveis ao tentarem oferecer testemunhos sobre seu conhecimento, suas experiências e/ou reflexões. Se critérios ou padrões de credibilidade criam grupos privilegiados, eles também criam grupos subprivilegiados (Dotson 2013).

Masculinidades negras fazem parte destes grupos subprivilegiados, assim como mulheres, LGBTQIAPN+ e grupos racializados em geral. Isso os impede de participarem ativamente dos processos de transmissão, produção e disseminação de conhecimento, e mais que isso, de darem sentido a muitas de suas experiências de vida. Instituições sociais responsáveis por esses processos epistêmicos, como a escola ou a universidade, muitas vezes atuam como reprodutoras da opressão e exclusão epistêmica. No próximo tópico analisaremos como isso ocorre.

3 Masculinidades negras, Instituições Escolares e a reprodução da Opressão Epistêmica

Raça, classe e sexualidade têm se demonstrado mecanismos eficientes no aumento da desigualdade de acesso à produção, transmissão e disseminação do conhecimento. Isso, no entanto, tem funcionado em diferentes níveis. A importância da diferenciação entre as formas de reprodução de opressões sociais baseadas em raça, classe e gênero das formas de opressão epistêmica se dá pelo tipo de “remédio” utilizado para buscar amenizar seus efeitos. Enquanto as opressões em nível social podem ser amenizadas por políticas públicas de acesso às instituições de ensino, por exemplo, isso, embora ajude, não necessariamente afeta os esquemas organizacionais que mantêm o racismo epistêmico na base do conhecimento transmitido. A interseccionalidade que envolve as formas de opressão epistêmica, no entanto, exige um tipo de remédio mais específico em cada caso. Exemplo disso, é que pouco se fala em sala de aula sobre como desenvolver masculinidades alternativas, que se distanciam do tipo de masculinidade hegemônica dominante (Silva 2021, p.11). Isso se dá porque o imaginário de “sucesso” reproduzido pelas escolas ainda se baseia na figura do homem branco dominante. O que decorre disso é que, mesmo que homens negros acessem posições de poder, continuam reproduzindo machismo e reforçando estruturas patriarcais.

Em seu ensaio *Escolarizando homens negros* (2015), bell hooks demonstra o quanto uma perspectiva branca de conhecimento tem historicamente afastado homens negros da escola. O professor branco que só fala do conhecimento produzido pelos *grandes homens brancos* não está tomando uma posição neutra sobre o conhecimento, mas politicamente engajada. Por mais que negue, “a política do racismo, do sexismo, do heterossexismo etc. [...] determina o que ensinamos e como ensinamos” (hooks 2017, p. 53). As diferentes ideologias moldam o modo como o conhecimento será transmitido, a “aceitação passiva de modos de aprender reflete parcialidades” (hooks 2017, p. 53). A universalidade que parte de um pequeno grupo de homens brancos que performa hegemonia

é uma parcialidade dissimulada que, historicamente, exclui os/as outros/as (as mulheres, os/as negros/as, os/as não-brancos/as, os/as LGBTQIA+).

Instituições de produção, transmissão e disseminação do conhecimento reproduzem o imaginário social que concebe homens negros como seres desprovidos de habilidades intelectuais. Tratados como meros corpos, aos quais se destinam as tarefas mais duras, que exigem força física, e não capacidade intelectual, jovens negros têm sido socializados a partir da mídia de massa, para acreditar que força e resistência física é tudo que têm a oferecer. Para bell hooks (2015), essa crença é tão disseminada atualmente quanto foi nos tempos da escravidão. Ensina-se aos jovens negros que *pensar* não é algo importante, e não os ajudará a sobreviver.

A experiência em instituições escolares hegemônicas pode afastar homens negros da intelectualidade. bell hooks (2015) relata que homens negros que tinham o hábito de ler acabam por abandonar a leitura, e quando questionados sobre as razões disso respondem que é por não terem tempo. Toda sua energia passa a ser direcionada ao desenvolvimento de habilidades voltadas para o mercado. Valores e experiências anteriormente conservados em comunidades negras são deixados de lado em prol de objetivos financeiros. A capacidade crítica e transformativa é abafada por um aprendizado meramente reprodutor e assujeitado. Os saberes significativos para pessoas negras, como sua história, sua cultura, seus heróis não são trabalhados nas instituições de ensino (Ketzer; Rocha 2022). Apenas o conhecimento produzido por e para brancos/as, geralmente aqueles que performam uma masculinidade hegemônica, é valorizado. Sob esse prisma, a escola além de se tornar um ambiente estranho, torna-se um ambiente opressivo para o/a estudante negro/a, justificando as altas taxas de evasão sobre esse recorte.⁴

Ellis Cose, jornalista estadunidense negro, reconhecido por sua excelência na escrita, relata que nos tempos de escola foi repreendido por fazer muitas perguntas. Ouviu de professores/as que negros/as tinham línguas preguiçosas, de modo a justificar as deficiências dos/as estudantes negros/as na es-

⁴ Dados do PNAD Contínua 2024 apontam que o número proporcional de jovens pretos ou pardos que não frequentavam e não haviam concluído a etapa ideal é de 70,0%, enquanto entre os brancos foi de 56,2% (IBGE, 2025).

crita e pronúncia. Ao questionar a professora do sétimo ano sobre o porquê de usarem livros do quinto ano, obteve como resposta que eles sequer seriam capazes de compreender aquele material, e o melhor a fazer era agradecer por ter acesso a esses livros, e calar-se. Segundo bell hooks (2015, p. 680)

Em várias outras vezes, quando nos contam suas histórias de vida, homens negros descrevem que foram punidos nas escolas porque se atreveram a questionar e a pensar. A curiosidade que pode ser considerada um sinal de genialidade em uma criança branca é vista como um problema ou dificuldade quando expressada por meninos negros.

Outro exemplo, que reforça a concepção de escola como reprodutora da opressão epistêmica, é trazido por Nathan McCall, em sua autobiografia *Makes Me Wanna Holler*. McCall (apud hooks, 2017), escritor afroamericano, relata a perseguição que vivenciou aos onze anos, quando frequentava uma escola predominantemente branca. Conta que os/as colegas se recusavam a sentar próximo a ele, os/as professores/as desviavam o olhar. Atitudes como essa o tornaram introspectivo e calado, evitava participar dos debates em aula, não fazia perguntas, evitava chamar atenção para si mesmo.

Garotos negros inteligentes que buscaram ser ouvidos, antes e agora, foram frequentemente expulsos, considerados encrenqueiros e colocados em classes de baixo rendimento ou em classes especiais que são meros espaços de confinamento para aqueles garotos considerados delinquentes. (hooks 2015, p. 683)

A exclusão de saberes não hegemônicos da escola e da academia levou o movimento *Black Power* — movimento negro que ganha força no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 — a investir em aulas de reforço em escolas públicas. Essas ações visavam fortalecer a juventude negra, negligenciada pelo Estado, através da educação. A escola, os professores e o Estado culpabilizavam crianças negras de seis, sete anos pelo seu fracasso em aprender a ler e escrever, reforçando os ideais individualistas e neoliberais que já começavam a tomar conta do imaginário social.

Essa dificuldade de crianças negras se manterem na escola faz com que desenvolvam uma percepção negativa sobre a educação formal e passem a procurar espaços alternativos de aprendizagem, espaços esses cuja concepção epistêmica leve em conta saberes alternativos. Isso fica muito claro em alguns depoimentos coletados por Sandra R. S. Marcelino (2019), em uma pesquisa realizada com três homens negros no Rio de Janeiro, o interlocutor nomeado pela pesquisadora como Malcom faz o seguinte relato:

Eu costumo dizer que a escola tem pouca influência na minha vida no sentido de formação crítica... tristemente eu falo isso. O papel dela é pouco. Tudo o que eu entendo sobre o mundo e etc vem por parte da minha família e do que ela me proporcionou dentro dos movimentos sociais. Eu vim desse lugar. A igreja, a capoeira, a pastoral da juventude, consideravelmente a pastoral afro... Então é estranho eu falar sobre a escola. (Marcelino 2019, 181)

A reprodução da opressão epistêmica na escola se manifesta, por exemplo, em experiências, em que a curiosidade de meninos negros é vista como um problema, e eles são repreendidos por questionar e pensar. Outro ponto destacado por Marcelino (2021, p. 191), diz respeito ao modo como estudantes negros são vistos como mais agressivos, pelos professores, o que também os coloca na posição ineptos para o aprendizado e incapazes de contribuir para o conhecimento. Masculinidades marginalizadas, como as negras, têm sido apagadas do campo epistêmico, gerando a “morte” de sistemas ou formas de conhecimento.

Além disso, um currículo que privilegia os conhecimentos especializados que atendem apenas aos interesses de um grupo social dominante tende a perpetuar a opressão epistêmica, limitando o que alguém pode vir a conhecer sobre a sua própria realidade ou sobre a realidade de outros grupos, reforçando a ignorância (Mills 2018).

As pesquisas de Ratusniak (2024) e Ratusniak & Silva (2022) demonstram que os marcadores sociais de gênero e raça produzem o acúmulo de desvantagens que favorecem a evasão escolar. A marginalização das masculinidades

negras é um fenômeno enraizado em estereótipos racistas e sexistas que se manifestam em opressão social e epistêmica. A escola, ao perpetuar currículos enviesados, descredibilizar a intelectualidade negra e negligenciar as condições sociais que afetam o aprendizado, torna-se um agente ativo na opressão epistêmica dessas masculinidades, resultando em exclusão e supressão de seu potencial de contribuição para o conhecimento.

Ao descorporificar o conhecimento perante uma pretensa universalidade, a intelectualidade europeia criou um conhecimento instrumental, que afasta o indivíduo de suas experiências. Avaliando diferentes povos e costumes por meio de suas “lentes”, menosprezou memórias performáticas que retêm lembranças profundas e são transmitidas pela linguagem materna (Antonacci 2014, p. 272). Negligenciando sentidos acústicos, táteis, gestuais, de viveres e atitudes em gêneros orais, o Ocidente produziu seu letrado aparato epistêmico dentre limites de seu mapa geopolítico, medindo, excluindo, racializando povos estrangeiros a sua ordem e que, há muito, negociam e incorporam seus ordenamentos de modo próprio, atualizando suas culturas (Antonacci 2014, p. 273).

Grada Kilomba argumenta que a partir do ponto de vista racista, corpos negros são reconhecidos como corpos estranhos aos espaços de conhecimento, são como corpos *fora do lugar*. Intelectuais negras/os são sempre empurrados para a margem. Na academia, corpos negros são vistos como *fora de casa*, ao contrário dos corpos brancos que estão no seu lugar em qualquer lugar do mundo, esses sempre estão *em casa* (Kilomba 2019, p. 56).

Erudição e ciência aparecem subordinadas a uma lógica de poder em que escrita/razão/neutralidade/conhecimento são consideradas qualidades da branquitude, enquanto fala/emoção/pessoalidade/opinião, são característica de negras/os: “Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (Kilomba 2019, p. 51).

Tendo considerado estes aspectos, defendemos que a escola reproduz opressão epistêmica de primeira, segunda e terceira ordem. Um exemplo de opressão de primeira ordem é o *deficit* injustificado de credibilidade a um in-

divíduo devido a preconceitos identitários negativos,⁵ o que o impede de ter seu conhecimento ou experiência levados a sério. Na escola, ocorre quando um/a estudante tem seu testemunho ou questionamentos ignorados ou menosprezados pelo/a docente.

A exclusão de segunda ordem decorre da insuficiência dos próprios recursos epistêmicos compartilhados. Quando a linguagem, os conceitos ou arca-bouços interpretativos dominantes são limitados e não conseguem dar conta de todas as experiências de determinados grupos, tornando essas experiências obscuras ou ininteligíveis para a comunidade mais ampla.⁶ Por exemplo, antes do desenvolvimento do conceito de racismo recreativo, pessoas negras poderiam ter dificuldade de justificar o seu incômodo com piadas pejorativas e racistas, sendo assim taxadas de “mal-humoradas”. Assim, quando a escola deixa de fora de seus currículos o conhecimento social que explica essas experiências, ela reproduz opressão epistêmica de segunda ordem.

A opressão epistêmica de terceira ordem questiona grande parte do sistema epistemológico. A dificuldade de abordar essa opressão reside na necessidade de reconhecer a existência de limitações nos recursos epistêmicos e na resiliência intrínseca aos sistemas epistemológicos, que os tornam resistentes a mudanças. A opressão de terceira ordem ocorre por meio da reprodução de imaginários sociais instituídos, que são as estruturas mais profundas que sustentam os esquemas organizacionais (Dotson 2013). Por exemplo, na escola, estereótipos que afastam masculinidades negras da intelectualidade podem resultar em avaliações enviesadas em relação à estudantes negros/as.

Os casos citados por bell hooks (2015), bem como as pesquisas de Ratusniak & Silva (2022), e Ratusniak (2024) expõe como a experiência singular de jovens negros (masculinidades marginalizadas), e as revelações dela decorrentes, são absorvidas pelo sistema epistemológico sem gerar mudanças significativas devido à resiliência epistemológica. A agência epistêmica de estudantes negros/as é reiteradamente violada.

Historicamente, negros e negras tem reagido as opressões epistêmicas produzindo formas alternativas de disseminação de conhecimento. Apesar de

⁵ Relaciona-se ao que Fricker (2023) nomeia injustiça testemunhal.

⁶ Relaciona-se ao que Fricker (2023) nomeia injustiça hermenêutica.

toda tentativa de aniquilação dos saberes afrodiaspóricos, homens e mulheres escravizados/as mantiveram gestos e conhecimentos trazidos consigo. Segundo Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018), a escravidão produziu fragmentação, quebra dos laços, morte física e simbólica. Mas ao mesmo “uma experiência de reconstrução constante de práticas de coesão, invenção de identidades, dinamização de sociabilidades e vida” (Simas; Rufino 2018, p.57-58).

As culturas africanas destroçadas se reconstruíram na experiência do cativo. Criaram-se, assim, novas instituições (zungus, terreiros de santo, agremiações carnavalescas etc.) e, dessa forma, modos de manutenção, produção e reprodução de identidades comunitárias. Desse modo, nota-se que, ainda que submetidos à opressão e exclusão epistêmicas, homens e mulheres negros/as também desenvolveram mecanismos de resistência epistêmica. A resistência epistêmica caracteriza-se pela identificação e denúncia das maneiras pelas quais agentes cognitivos são prejudicados em suas capacidades como tal (Pohlhaus Jr. 2017). É o que mostra Nilma Lino Gomes em sua obra *Movimento Negro Educador: saberes contruídos nas lutas por emancipação* (2017), em sua avaliação o movimento negro tem sido um dos principais responsáveis por produzir formas pedagógicas próprias que se desenvolvem na luta por emancipação. Ancorada na corporeidade e na ancestralidade negra, essas formas pedagógicas são o modo encontrado para compartilhar saberes, até então, negados pela educação formal.

O sistema de educação falha em considerar homens e meninos negros como capazes de possuir agência epistêmica devido a uma combinação de vieses e estereótipos racistas arraigados. Homens negros são frequentemente considerados como *meros corpos*, associados à natureza, não à cultura, à emoção, não à racionalidade, vistos como incapazes de atividades intelectuais. Essa percepção inicial, presente em nossos sistemas epistemológicos por meio do imaginário social, faz com que estudantes negros sejam negligenciados. Em suma, o sistema de educação, através de um círculo vicioso de preconceitos e estereótipos desumaniza homens negros negando sua existência como agentes cognitivos.

Considerações finais

Neste artigo procuramos defender que a opressão epistêmica têm sido uma fonte de resistência da masculinidade hegemônica pouco explorada em pesquisas científicas e estudos filosóficos sobre masculinidades. Embora haja ampla bibliografia sobre o tema em relação aos estudos de gênero de maneira geral, existem poucos trabalhos desenvolvidos quando o recorte procura evidenciar os efeitos opressivos da exclusão epistêmica para os homens negros. Trata-se, desse modo, de uma exposição inicial dos conceitos de masculinidade hegemônica, hierarquias de gênero, poder e sua articulação com diferentes níveis de opressão, partindo da dimensão social em que opera como uma estrutura que organiza a divisão sexual do trabalho, as posições de autoridade, o acesso à educação etc, até suas fontes mais profundas em sistemas epistêmicos que impedem a existência de masculinidades não-hegemônicas.

O estudo contribui com diferentes campos de conhecimento, indicando que a manutenção da masculinidade hegemônica não se dá apenas por mecanismos sociais, mas também epistêmicos. Procura compreender como a produção de conhecimento é atravessada por estereótipos sociais e estruturas de exclusão, gerando descrédito sistemático para masculinidades subordinadas e marginalizadas, impedindo que um grupo específico de homens possam agir como agentes epistêmicos. Do mesmo modo, o excesso de credibilidade concedido a grupos dominantes produz injustiças indiretas.

Por fim, o estudo procura se inserir numa corrente crítica que questiona a suposta neutralidade do conhecimento produzido em espaços hegemônicos como a escola. Busca-se evidenciar o caráter político da epistemologia dominante e propor um horizonte de revisão das estruturas de produção e validação do conhecimento.

Tudo isso indica uma agenda a ser mais bem explorada, que venha a dar destaque ao conhecimento a partir de masculinidades existentes em diferentes contextos. Isso não anula, é claro, o fato de que mulheres continuam a ser oprimidas mesmo em situações em que convivem com homens subordinados e marginalizados.

Referências

- Antonacci, Maria Antonieta (2014). *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2. Ed. São Paulo: Educ.
- Barros, B. W. (2024). *Masculinidades à margem: tornar-se homem na periferia brasileira*. Tese (Doutorado em Sociologia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-06112024-165543/pt-br.php>.
- Carrigan, Tim; Connell, Bob; Lee, John (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory and Society*, v. 14, n. 5, p. 551–604. DOI 10.1007/BF00160017
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Connell, R. W.; Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, n. 21, v. 1, p. 241–282.
- Dotson, K. (2013). Conceptualizing epistemic oppression. *Social Epistemology*, v. 28, n. 2, p. 115–138. DOI 10.1080/02691728.2013.782585
- Dotson, K. (2022). “Bad magic”. In: Berenstain, Nora et al. Epistemic oppression, resistance, and resurgence. *Contemporary Political Theory*, v. 21, n. 2, p. 290–297. <https://doi.org/10.1057/s41296-021-00483-z> DOI 10.1057/s41296-021-00483-z
- Fricker, M. (2023). *Injustiça Epistêmica: o poder e a ética do conhecimento*. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Gomes, N. L. (2017). *Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- hooks, b. (2015) Escolarizando homens negros. Trad. Alan Augusto Ribeiro e Keisha-Khan Y. Perry. *Estudos Feministas*, v. 23, n.3, pp. 677–689.
- hooks, b. (2017) *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Tradutor: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- IBGE, Agência de Notícias (2025). *Indicadores educacionais avançam em 2024, mas atraso escolar aumenta*. Publicado em 13/06/2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43699-indicadores-educacionais-avancam-em-2024-mas-atraso-escolar-aumenta>.

Ketzer, P.; Rocha, R. P. (2022). Pensar a raça: Educação como prática da liberdade para superação do racismo. *CONJECTURA: Filosofia e Educação*, v. 27, e022015. DOI 10.18226/21784612.v27.e022015

Kilomba, Grada (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Marcelino, S. R. S. (2019) Masculinidades, racismo e o desafio de corpos negros na escola: narrativas de homens negros. *Revista da ABPN*, v. 11, n. 30, pp. 174–196.

Medina, J. (2011). The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary. *Social Epistemology*, v. 25, n. 1, pp. 15–35.

Mills, C. W. (2018). Ignorância branca. Trad. de Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, pp. 413–438.

Murray, R. (2025). The substantive representation of men: Intersectionality, masculinities, and men's interests. *European Journal of Political Research*, v. 64, n. 2, pp. 493–512. DOI 10.1111/1475-6765.12684.

Oliveira, A.; Melo, M. F.; Rodrigues, Q. B.; Pequeno, M. (2021). Gênero e desigualdade na academia brasileira: uma análise a partir dos bolsistas de produtividade em pesquisa do CNPq. *Configurações*, v. 27, pp. 75–93. DOI 10.4000/configuracoes.11979

Pacheco, J. (2015) Onde estão as filósofas na filosofia?. In *Mulher & Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*, Juliana Pacheco (org.). Porto Alegre: Editora Fi, pp. 14–32.

Pamplona, R. S.; Barros, B. W. (2021). As masculinidades à brasileira: um balanço das produções sobre o tema nos periódicos científicos. *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 95. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/115>

Pohlhaus Jr., G. (2017). Varieties of Epistemic Injustice. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, I. J. Kidd; J. Medina; G. Pohlhaus Jr. (org. New York: Routledge, pp. 27–40.

Ratusniak, C.; Silva, C. C. (2022). A expulsão escondida na evasão escolar: gênero, raça e fracasso escolar. *Revista Educação, Cultura e Sociedade*, v. 12, n. 1. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/recs>.

Ratusniak, C. (2024). Gênero, raça, evasão e expulsão escolar: por que os alunos e as alunas deixam de frequentar a escola? *Revista Brasileira de Educação*, v. 29. DOI 10.1590/S1413-24782024290109

Silva, Alexandre Rodrigo Nishiwaki da (2021). As contribuições do pensamento de Paulo Freire para os estudos sobre as masculinidades. *Praxis Educativa*, v. 16, e2115294, pp. 1–16, 2021. DOI 10.5212/PraxEduc.v.15.15294.033

Simas, Luiz Antonio; Rufino, Luiz (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.

Vigoya, M. V. (2018) *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Tradução de Allyson de Andrade Perez. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.

Walssh, C. E. (2004). Interpreting the impact of culture on structure. *The Journal of Applied Behavioral Science*, v. 40, n. 3, p. 302–322.

UM ENSAIO SOBRE A OPRESSÃO EPISTÊMICA DO NOVO ENSINO MÉDIO

Douglas Castro de Jesus

Introdução

Este ensaio pretende avaliar a última reforma do Ensino Médio brasileiro à luz da teoria sobre a opressão epistêmica, conceituada pela filósofa Kristie Dotson (2014) no campo da Epistemologia Social. O texto é a reformulação de um argumento que defendi em Jesus (2022), a saber, que o Novo Ensino Médio (NEM) é uma opressão nociva ao exercício da agência epistêmica. Desde então, recebi valiosas contribuições que me fizeram retomar a análise do tema,

de Jesus, D. C. Um ensaio sobre a opressão epistêmica do Novo Ensino Médio. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17406495.

revisando algumas inconsistências e atualizando o debate após implementação da reforma, que ainda não havia se efetivado à época.¹

O ensaio também é uma tentativa de compreender e lidar com um problema que me afeta diretamente enquanto professor de filosofia que trabalha no Ensino Médio público brasileiro. Desde a implementação do NEM, tenho sentido na pele as mudanças produzidas pela reforma, da atuação em sala de aula ao campo da disputa político-ideológica em torno da educação básica. É pouco provável que encontrem um ponto de vista completamente neutro nas páginas que se seguem.

O Novo Ensino Médio brasileiro, com implementação iniciada em 2022, teve como um de seus motes a ideia de que estudantes estariam livres para escolher as áreas do conhecimento que mais se adequassem aos seus interesses pessoais. Na prática, tenho percebido que além dessa liberdade não ter se concretizado, o NEM parece ter precarizado ainda mais a educação, limitando a autonomia dos estudantes. Nesse sentido, levantei a hipótese de que a reforma perpetua uma opressão epistêmica prejudicial à agência epistêmica, isto é, a capacidade de ser um sujeito do conhecimento autônomo.

O que é uma opressão epistêmica e por que ela interessa à educação?

O conceito de *opressão epistêmica*, utilizado no âmbito da Epistemologia Social por Dotson (2014), pode nos oferecer uma compreensão mais abrangente do mal causado pela falta de acesso à educação. Em primeiro lugar, as *injustiças epistêmicas* conceituadas por Miranda Fricker (2007) enfatizam tipos de injus-

¹ Sou imensamente grato pela orientação de Breno Guimarães Santos e Waldomiro Silva Filho, além das sugestões da banca composta por Patrícia Ketzer, Claudia Sepúlveda e Leonardo Ruivo. Durante o “1º Injustiças Epistêmicas em Foco”, estive dialogando mais profundamente com Ruivo e Milena Oliveira Pires acerca do prejuízo da opressão ao exercício da agência epistêmica e da autonomia que à época defini de forma mais vaga como “integridade”. Essa é a principal mudança que trago em relação à primeira versão deste argumento. Não poderia deixar de agradecer também as conversas enriquecedoras do grupo de pesquisa em Epistemologia Aplicada da UFMT, que foram fundamentais para a construção deste texto.

tiça de caráter discriminatório e não distributivo, como parece ser o caso da carência educacional. Para Fricker, o acesso à educação nos leva a refletir sobre a justa distribuição de um bem epistêmico na sociedade, não sobre como “um indivíduo é inadvertidamente rebaixado e/ou colocado em desvantagem em relação ao seu status de sujeito epistêmico” (Fricker 2017, p. 53).²

Em segundo lugar, a noção de opressão epistêmica também parece capturar melhor a função da educação enquanto um bem epistêmico. A partir deste conceito, é possível interpretar a educação como uma instituição social necessária para se tornar um agente do conhecimento. A educação não é um bem qualquer; ela é a condição para se tornar um sujeito autônomo. Sem uma educação, um indivíduo não saberia utilizar os recursos necessários para viver em comunidade, não aprenderia uma linguagem, um método de organização do pensamento ou uma compreensão de si e do mundo a sua volta.

Dotson (2014) enfatiza práticas e estruturas que prejudicam as pessoas marginalizadas de participar ativamente da produção do conhecimento. De acordo com ela, um sujeito ou agente epistêmico é alguém capaz de produzir e/ou revisar os recursos epistêmicos³ de uma determinada comunidade de conhecedores. Nessa perspectiva, embora ninguém seja responsável *a priori* de participar da produção do conhecimento, ter essa capacidade ou habilidade é necessário para conseguir ser um agente epistêmico pleno.

Portanto, a falta de educação é uma opressão justamente por subjugar a agência epistêmica, por ser prejudicial à autonomia, por não habilitar determinadas pessoas a utilizar os recursos necessários para conduzir os rumos da vida que escolheram. Assim como as injustiças estruturais, as opressões não são causadas somente pela ação direta de um indivíduo sob outro, também podem ocorrer devido a desigualdades sociais, políticas, econômicas etc.

Semelhante a essas opressões estruturais, como argumenta Dotson (2014), há uma opressão distintivamente epistêmica que é causada não apenas por fatores sociais, políticos e econômicos, mas por inadequações do *sistema epis-*

² Tradução livre.

³ Recursos epistêmicos são ferramentas como a linguagem, os conceitos e os métodos que utilizamos para investigar, entender, conhecer e interpretar os fenômenos de nosso ambiente (cf. Pohlhaus Jr. 2012).

temológico dominante.⁴ O conceito de sistema epistemológico corresponde, segundo a autora,

aos nossos modos de vida epistêmicos em geral. Eles incluem imaginários sociais operativos instituídos, hábitos de cognição, atitudes em relação às conhecedoras e/ou quaisquer sensibilidades relevantes que estimulem ou dificultem a produção de conhecimento. Um sistema epistemológico é um conceito holístico que se refere a todas as condições para a possibilidade de produção e posse do conhecimento. Como tal, os sistemas epistemológicos são altamente resilientes. (Dotson 2014, p. 121)

Ou seja, sistemas epistemológicos moldam a forma como refletimos e investigamos os fenômenos à nossa volta. Enquanto um recurso necessário para a aquisição, armazenamento e compartilhamento dos conhecimentos historicamente produzidos em uma sociedade, ao longo do tempo, o sistema epistemológico se torna resistente a mudanças. Este é seu aspecto mais crucial, se um sistema epistemológico for inadequado, ele dificilmente será percebido como tal pelos agentes que operam sob sua lógica. Além disso, pessoas de grupos marginalizados da produção do conhecimento, que eventualmente percebam essa inadequação, poderão ser (como são constantemente) excluídas de atividades que provoquem mudanças no sistema epistemológico dominante.

A opressão epistêmica pode ser caracterizada por essa dupla exclusão, que ocorre tanto de forma direta, por meio de uma discriminação contra o agente, quanto de forma mais indireta, pela injusta distribuição de um bem epistêmico como a educação. Em ambos os casos, essa opressão irá rebaixar e/ou colocar alguém em desvantagem em relação ao seu status de sujeito epistêmico. No primeiro caso, discriminando quem tenha recursos epistemológicos alternativos àqueles oferecidos pelo sistema epistemológico dominante, no segundo

⁴ A autora nomeia esse fenômeno como uma opressão epistêmica de terceira ordem, pois se distingue da opressão de primeira e segunda ordem, que correspondem respectivamente aos casos de injustiça testemunhal e hermenêutica discutidos por Fricker (2007).

caso, não habilitando pessoas de grupos sociais marginalizados para participar da produção e revisão dos recursos epistemológicos estabelecidos.

Enquanto o sistema epistemológico é a condição para a produção e posse do conhecimento, a educação é o que habilita as pessoas a utilizar os recursos epistêmicos disponíveis nesse sistema. Tanto a educação pelos costumes quanto a educação formal escolarizada seguem este princípio. Na filosofia da educação, John Dewey (1979) já argumentava que a educação é uma necessidade inerente à vida social. É através da educação que os mais velhos comunicam as novas gerações aquilo que é necessário para a sobrevivência coletiva: “[a] educação é para a vida social aquilo que a nutrição e a reprodução são para a vida fisiológica” (Dewey 1979, p. 10).

Embora a educação pelos costumes também tenha sua importância, é sob o viés da educação formal escolarizada que este texto se debruça. A educação escolarizada possui um caráter mais instrumental; é onde se espera que os ditos recursos epistêmicos sejam intencionalmente organizados com a finalidade de habilitar uma pessoa a ser uma agente do conhecimento, ou seja, para ser alguém capaz de não apenas utilizar, mas também de revisar e produzir novos recursos para a sobrevivência coletiva. Sendo assim, a falta de acesso à educação é interpretada aqui como uma opressão, pois coloca alguém em desvantagem enquanto um sujeito do conhecimento, não apenas em relação ao seu status de sujeito, mas também em relação à sua autonomia.

Contudo, a opressão epistêmica não se limita à negação do direito de frequentar uma instituição educacional, ela também pode se manifestar na inadequação do sistema educacional instituído. Quando pessoas marginalizadas são ensinadas a utilizar recursos epistêmicos inadequados para a compreensão de si e do mundo a sua volta, também são colocadas em desvantagem na posição de sujeito epistêmico. Essa utilização de recursos epistêmicos inadequados tenderá a comprometer a autonomia de uma pessoa, pois os recursos disponíveis para compreender e conduzir a própria vida estarão enviesados pela perspectiva dominante.

Ou seja, além das desigualdades históricas e do desequilíbrio das relações de poder político, o oprimido encontrará outro obstáculo para ser um sujeito efetivamente livre: a resiliência intrínseca dos sistemas epistemológicos que

conservarão as condições de posse e produção do conhecimento, legitimando a dominação de um grupo sobre outro. Mesmo que a pessoa oprimida supere a barreira do acesso à educação e aprenda a utilizar os recursos epistêmicos dominantes, ela ainda estará em desvantagem como sujeito, pois terá pouco poder para revisar esses recursos ou para utilizar recursos alternativos sem correr o risco de ser mal compreendida ou desacreditada.

Na verdade, trabalhos como os de Frantz Fanon (2008) e Paulo Freire (1974) demonstraram que mesmo quando o oprimido aprende a utilizar os recursos dominantes há uma tendência à assimilação, a se comportar como o opressor. Na maioria das vezes, o oprimido introjeta um modo de vida dominante que o aliena de sua condição social e o impede de ser verdadeiramente livre. Do ponto de vista da opressão epistêmica educacional, a introjeção do modo de vida dominante ocorre porque os recursos ensinados para compreender a realidade geralmente são os recursos dominantes. Em cenários como esse, a pessoa oprimida tende a se enxergar pelo olhar do opressor.

Aqui, essa introjeção do modo de vida dominante é entendida como a maneira espontânea e irrefletida com que nos orientamos dentro de um sistema epistemológico, sem nos preocupar com eventuais experiências que confrontam a perspectiva hegemônica. Por conta disso, o mero acesso à escola (ou qualquer instituição social com a finalidade de educar) não será suficiente para estimular a agência epistêmica. A escola precisa estar alinhada com um sistema educacional adequado que estimule a liberdade, que habilite os educandos a refletir sobre o próprio sistema em que estão inseridos. Como Dotson (2014) sugere, por conta da resiliência dos sistemas epistemológicos, seria necessário engajar opressores e oprimidos em um processo reflexivo mais profundo.

É imperativo que os perpetradores da opressão epistêmica de terceira ordem deem um passo atrás e tomem consciência de seus sistemas epistêmicos gerais que estão preservando e legitimando recursos epistêmicos inadequados. Este tipo de reconhecimento, que pode ser visto como semelhante a um amplo reconhecimento dos “sistemas de tradições culturais”, é extraordinariamente difícil. (Dotson 2014, p. 17)

Embora o amplo reconhecimento dos sistemas de tradições culturais ou do sistema epistemológico instituído seja um desafio cognitivo enorme tanto para oprimidos quanto para opressores, a educação escolar tem o potencial de ser usada como um meio de engajar as pessoas neste reconhecimento. É isso que habilitaria alguém a utilizar, revisar e produzir conhecimentos de forma livre e comprometida com o combate às injustiças e opressões sociais. Todavia, se a educação escolar não engajar as pessoas nesse reconhecimento dos sistemas de tradições culturais, ela tende a conformar os indivíduos ao modo de vida dominante, mesmo que ele seja inadequado e provoque exclusões injustas.

Portanto, um sistema educacional que se limite a habilitar seus educandos para utilizar os recursos dominantes, sem engajá-los numa revisão e produção de novos recursos, tenderá a perpetuar o tipo de opressão epistêmica que apresentei aqui. Uma opressão que prejudica autonomia do sujeito do conhecimento, pois limita sua capacidade de pensar e agir fora dos limites impostos pelo sistema epistemológico dominante.

Nesse sentido, a opressão epistêmica se manifesta na educação quando ela se mostra inadequada para habilitar pessoas de grupos sociais marginalizados de exercerem sua agência epistêmica. Com agência epistêmica, retomo o sentido de Dotson (2014), de ser capaz de utilizar, revisar e/ou produzir o conhecimento dentro de uma comunidade. Como vimos, um dos maiores desafios para o pleno exercício da agência é a falta de um reconhecimento dos sistemas epistemológicos instituídos ou dos modos de vida dominante.

Quando o sistema educacional é inadequado para engajar seus educandos nesse tipo de reconhecimento, fundamental para o exercício da agência epistêmica, ele viola um direito de conhecer. Como Coady (2010) propôs no âmbito das injustiças epistêmicas, uma pessoa pode ter esse direito violado de duas formas distintas: sendo injustamente colocada (ou mantida) em uma situação de ignorância sobre assuntos que tem o direito de saber; ou sendo colocada (ou mantida) em posição de estar equivocada acerca daquilo que tem o direito de estar correta (cf. Coady 2010, p. 109).

Por exemplo, considere um paciente em um consultório médico, ele tem o direito de saber seu diagnóstico para que não coloque em risco sua saúde. Ou, ainda, imagine um cidadão que é constantemente desinformado e acaba

votando em candidatos que contrariam seus interesses políticos ou os interesses que ele teria caso fosse bem-informado. Em ambos os casos, a autonomia do sujeito é prejudicada; ser colocado ou mantido em ignorância sobre estes assuntos compromete a capacidade de deliberação.

Embora essa violação possa afetar todas as pessoas, não as atinge da mesma forma. Um indivíduo pertencente a um grupo social privilegiado pode deixar de reconhecer limitações no sistema epistemológico hegemônico e, com isso, cometer erros de raciocínio ou aceitar inverdades. No entanto, a violação do direito de conhecer é especialmente grave para as pessoas marginalizadas, pois elas desenvolverão uma compreensão equivocada de sua própria condição humana. Se ambos os grupos podem ser injustamente mantidos em posição de ignorância sobre assuntos que têm o direito de conhecer, é a pessoa marginalizada que sofrerá essa violação de forma mais direta e intensa.

Considere alguém em situação de vulnerabilidade social colocada na posição de acreditar que seu sucesso educacional e profissional só depende de suas escolhas e capacidades cognitivas individuais. Certamente, essa pessoa será levada ao erro de atribuir um valor desproporcional à sua capacidade de fazer escolhas e perseguir seus projetos de vida. No contexto do debate sobre injustiças epistêmicas, Kumar e Santoro (2014) descrevem casos em que pessoas em situação de vulnerabilidade são mantidas em ignorância ou são desinformadas sobre as condições sociais que influenciam no sucesso ou fracasso de suas escolhas. Nestes cenários, tais pessoas desenvolvem sentimentos como culpa, vergonha e desesperança diante de eventuais frustrações em seus projetos de vida. Em outras palavras, elas se autorresponsabilizam pelo sucesso ou fracasso de uma escolha para a qual sequer tinham condições materiais de perseguir.

Portanto, ter uma compreensão adequada de sua situação social e do real alcance de suas escolhas individuais e capacidades cognitivas frente ao sistema social e epistemológico dominante parece ser um direito fundamental da pessoa oprimida. É um direito de conhecer as condições para o exercício de sua autonomia dentro do sistema social, político e epistemológico dominante.

Recentemente, o Estado brasileiro instituiu uma reforma no sistema educacional do Ensino Médio que buscava estimular a autonomia dos estudantes,

orientá-los na escolha de seus projetos de vida e, assim, combater a evasão escolar, um dos problemas crônicos da educação brasileira. A seguir, pretendo demonstrar como essa reforma é inadequada para compreender e lidar com a situação social desses estudantes desistentes, perpetuando a opressão epistêmica que descrevi acima.

Do “novo” ao “novíssimo” Ensino Médio

A política do Novo Ensino Médio (NEM) surgiu em meados de 2016-17 como uma das grandes reformas da educação, quase que em paralelo à proposta da nova Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e de outras reformas sociais mais amplas relacionadas ao acesso a direitos humanos básicos, como trabalho e previdência social. Em um contexto de instabilidade política após um golpe político-empresarial sofrido pela presidente Dilma Rousseff, os debates em torno da educação se acirraram.

Contrariando o diálogo democrático e a necessidade de ouvir os diversos setores da educação e da sociedade civil organizada, a lei nº 13.415/2017 foi instituída via conversão de medida provisória por Michel Temer, então presidente interino. Tal medida causou espanto e preocupação entre docentes, gestores, estudantes e demais agentes e entidades interessados na educação. Não por acaso, foi um período de intensas mobilizações populares protagonizadas, sobretudo, por estudantes secundaristas de todo o país.⁵

Apesar de todos os protestos e opiniões contrárias, o projeto de lei que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), Lei nº 9.394/96, modificando a estrutura do ensino médio brasileiro, começou a ser implementado a partir de 2022. O NEM foi adequado à nova BNCC (aprovada no final do mesmo ano), que passou a organizar o currículo escolar por áreas do conhecimento (Matemática, Linguagens, Ciências da Natureza e suas respectivas tecnologias e Ciências Humanas e Sociais Aplicadas) e não mais por disciplinas. O efeito buscado era um ensino menos conteudista e mais empenhado no de-

⁵ Cf. <https://www.une.org.br/noticias/estudantes-ocupam-407-escolas-e-universidades-contra-retrocessos-na-educacao>. Acesso em 10 set. 2025.

envolvimento de certas habilidades e competências cognitivas e manuais, inclusive valorizando um suposto caráter formativo do trabalho.

Outra mudança significativa foi a ampliação da carga horária mínima de 800h para 1 mil horas anuais em cada uma das três séries do Ensino Médio. Das 3 mil horas necessárias para a conclusão do Ensino Médio, 1.800h seriam dedicadas à Formação Geral Básica (FGB) e 1.200h aos denominados Itinerários Formativos (IF's) ou a Formação Técnica e Profissional (FTP). Por pressão da sociedade civil, absorvida pela mudança de governo em 2023,⁶ o NEM foi revisado e reformulado através da lei nº 14.945/2024. Nesta nova versão, a carga horária obrigatória destinada à FGB passou a ser de 2.400h, mas com a possibilidade de redução de 300h caso a FTP oferecida pela instituição de ensino aprofunde algum conteúdo diretamente relacionado à BNCC.

A nova versão também estabeleceu quais disciplinas estariam integradas às áreas de conhecimento da BNCC, embora não esteja evidente o significado dessa integração (Cf. Art. 35-D - lei nº 14.945/2024). Por exemplo, o texto da lei estabelece que a área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas está integrada por Filosofia, Geografia, História e Sociologia, mas não deixa evidente se esses componentes curriculares terão aulas específicas ou se os conteúdos desses componentes serão ministrados de forma interligada a outros componentes.

Analisando essa ambiguidade de significado, Taís Pereira e Christian Lindberg (2024) apresentam dados empíricos que ilustram como tem sido feita a “integração” da filosofia no NEM.

Com base em levantamento feito pelo Observatório do Ensino de Filosofia em Sergipe (OBSEFIS) nos anos de 2020 e 2022, ou seja, antes e depois da lei ser efetivada pelos estados, detectou-se que quinze estados diminuíram os tempos dedicados a ele. Em outros dez, houve a manutenção e apenas em dois, Sergipe e Amapá, a carga horária foi ampliada. Porém, em 2023, com a mudança dos governos estaduais, São Paulo e Pará modificaram a matriz cur-

⁶ Cf. <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2023/10/24/apos-criticas-e-consulta-publica-sobre-reforma-mec-apresenta-proposta-para-novo-ensino-medio.ghtml>. Acesso em: 10 set. 2025.

ricular, aumentando para dezessete o número dos estados que promoveram a redução do tempo destinado ao Ensino de Filosofia em sala de aula (Pereira; Lindberg 2024).

Ou seja, os dados sugerem que o texto da lei de 2017 abriu brecha para que a maioria dos estados brasileiros reduzissem o tempo de aula de componentes curriculares como a filosofia, e a revisão de 2024 não determina objetivamente como esses componentes devem ser integrados ao currículo do NEM. A ênfase dada ao suposto caráter formativo do trabalho manual e o incentivo à oferta da FTP pode ser uma das razões por trás da desvalorização desse tipo de componente curricular mais teórico. Ainda que a nova versão do NEM (Cf. Art. 36, §2-A) determine que as escolas ofereçam “o aprofundamento integral de todas as áreas do conhecimento”, com no mínimo dois IF’s com ênfases distintas, faz a ressalva de que essa determinação não se aplica às escolas com FTP.

Embora o aumento da carga horária mínima da FGB seja uma revisão positiva na última versão do NEM, ela não alterou a estrutura do “novo” sistema de ensino proposto (ou imposto). Tanto na primeira lei de 2017, quanto na revisão de 2024, há uma preocupação em aproximar o ensino médio da realidade do séc. XXI, oferecer uma educação mais prática e menos teórica, além de promover o interesse dos adolescentes pelos estudos.

A principal meta do NEM era combater a evasão escolar por meio da oferta de uma formação mais flexível, com a possibilidade de escolha das áreas do conhecimento, dos IF’s e de um projeto de vida que mais se adequassem aos interesses pessoais dos jovens estudantes. Esse ponto é importante aqui, porque o NEM surge como uma resposta do Estado brasileiro a um problema grave que afeta sua juventude, sobretudo aquela em situação de vulnerabilidade social. Contudo, a prescrição apresenta descompasso com o diagnóstico: a principal causa da evasão escolar não era a falta de interesse pelos estudos, mas a necessidade de trabalhar.

Em 2017, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD Continua) já apontava que a principal causa da evasão escolar era o trabalho. Aproximadamente 25 milhões de jovens entre 14 e 29 anos estavam fora da escola, e desse grupo 41,0% afirmavam que a necessidade de trabalhar era o motivo principal

da falta de frequência escolar. A falta de interesse pelos estudos era apenas a segunda maior causa, apontada por 19,7% desses jovens.⁷ Em 2020, a pesquisa foi refeita e os dados continuavam próximos, 39,1% não estudavam porque tinham que trabalhar e 29,2% afirmavam não ter interesse pelos estudos.⁸ Ou seja, nem antes, nem durante a implementação do projeto, se considerou combater a maior causa da evasão escolar, ainda que haja um aumento de quase 10% no número de estudantes que afirmaram não ter interesse pelos estudos. Cinco anos após a implementação do NEM, os dados continuam praticamente os mesmos: 42% dos entrevistados não frequentavam a escola por ter que trabalhar e 25,1% citavam não ter interesse de estudar.⁹

Além de encobrir a causa concreta e objetiva da evasão escolar no Brasil, a proposta do NEM procurou combater uma causa mal definida. Embora não seja tarefa fácil identificar a razão da falta de interesse pelos estudos, o NEM incorpora a suposição de que esse desinteresse se dá pelo distanciamento entre os conteúdos escolares e a realidade vivida pelos estudantes. A partir dessa suposição, a alternativa seria flexibilizar o currículo, oferecendo a possibilidade de os estudantes escolherem seu percurso formativo.

Contudo, a mera possibilidade de escolha do percurso formativo no NEM não parece cumprir aquilo que ele mais promete, isto é, dar autonomia aos educandos. Pelo contrário, o NEM prejudica a agência epistêmica ao negligenciar o direito de os estudantes aprenderem não apenas a utilizar os recursos do sistema epistemológico dominante, mas também de revisar e produzir novos recursos. A ênfase dada à formação técnica e profissionalizante em detrimento da oferta de disciplinas como filosofia é simbólica, nesse sentido, pois representa um sistema educacional organizado para formar operários, mas não pessoas autônomas que sejam capazes de reconhecer e intervir no sistema político e epistemológico dominante.

Ao valorizar um suposto caráter formativo do trabalho em um contexto em

⁷ Cf. https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/95090ddfb63a3412f04fedafd6d65469.pdf. Acesso em: 10 set. 2025.

⁸ Cf. https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101736_informativo.pdf. Acesso em: 10 set. 2025.

⁹ Cf. https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102180_informativo.pdf. Acesso em: 10 set. 2025.

que a principal causa da evasão escolar é a necessidade de trabalhar precocemente, o NEM mantém os estudantes ignorantes ou desinformados sobre algo que eles têm o direito de conhecer: que a desigualdade econômica é a principal causa da evasão escolar. Sem saber disso, tais estudantes podem interpretar eventuais fracassos em seus processos educativos como resultado de escolhas erradas e não como produto de uma desigualdade ou opressão social.

Diante dessa opressão, pessoas de grupos historicamente discriminados terão mais dificuldade em reconhecer quando os recursos que elas utilizam são inadequados para compreender sua situação social ou a de seu grupo. Essas pessoas terão um prejuízo em sua agência epistêmica, pois terão pouco ou nenhum poder para revisar os recursos dominantes inadequados ou para criar recursos alternativos. Na verdade, como o estudo de Kumar e Santoro (2014) parece sugerir, é mais comum que a pessoa oprimida acredite que um eventual fracasso em seus projetos de vida seja sua responsabilidade individual e não a consequência de uma opressão.

Apesar de o NEM acrescentar a disciplina de Projeto de Vida (PV) no currículo do Ensino Médio brasileiro, com a intenção de orientar os estudantes no exercício de sua autonomia, ele se alinha aos interesses dominantes que prejudicam a agência epistêmica de estudantes marginalizados socialmente. Ainda que o discurso em torno do PV pareça ser compatível com o combate à opressão epistêmica, na prática ele reforça essa opressão ao favorecer os interesses dos grupos sociais dominantes na educação pública brasileira.

Como Braggio e da Silva (2023) demonstram, houve uma intensa participação da iniciativa privada e do empresariado na construção das diretrizes dessa nova disciplina do NEM, incluindo a oferta de projetos educacionais, material didático e de formação continuada. Curiosamente, ao passo que o PV foi incluído no currículo, disciplinas como a filosofia foram desaparecendo ou perdendo sua carga horária para o novo componente. Avaliando essa inclusão do PV no Ensino Médio, as autoras concluem:

O argumento se constrói em torno da afirmação de que as escolhas dos alunos se darão a partir dos pilares que compõem o seu Projeto de Vida, no entanto sabemos que a própria realidade pode conformá-lo.

Entre os alunos de baixa renda, por exemplo, que buscam se inserir precocemente no mercado de trabalho, as escolhas podem ser relacionadas diretamente às necessidades econômicas, o que pode nos levar a um Novo Ensino Médio que não é tão novo assim, já que seus resultados podem se aproximar muito da velha educação tecnicista em que a dimensão da formação técnica se sobrepõe à formação humanista, tão necessária para a formação integral do ser humano. (Braggio; da Silva 2023, p. 17)

Ou seja, caso estudantes em vulnerabilidade social sejam mantidas/os em ignorância ou sejam desinformadas/os sobre as condições sociais que dão relevância à sua capacidade de escolher seus IF's e PV, eles/elas poderão sofrer o tipo de opressão que descrevi aqui. Em ambientes opressivos onde tais condições não são garantidas e o direito de conhecê-las é violado, haverá um prejuízo direto à agência epistêmica do educando.

Como afirmei anteriormente, a nova versão do NEM não obriga as escolas a oferecerem todos os IF's, sobretudo quando as escolas disponibilizarem uma FTP. Em linhas gerais, a escolha do percurso formativo do estudante será mais determinada pelas condições da instituição escolar do que por sua própria escolha. O incentivo à oferta da FTP também acentua um dualismo escolar persistente na educação brasileira, ao conceder uma educação mais precária para a classe trabalhadora e uma educação mais humanista e propedêutica para as elites.

Sob a lente da opressão epistêmica, podemos avaliar quão nocivo é o NEM. Além de camuflar a causa material e objetiva da evasão escolar, prejudica a autonomia do sujeito ao conformá-lo a um modo de vida dominante e não o engajar em atividades que envolvam a revisão e produção dos conhecimentos que estruturam e organizam sua sociedade.

Devido à resiliência intrínseca aos sistemas epistemológicos, além de mudanças sociais e políticas, é necessário reconhecer os modos de vida dominantes que estão preservando e legitimando recursos epistêmicos inadequados. Segundo Dotson (2014), a resiliência dos sistemas epistemológicos tende a produzir uma meta-ignorância, isto é, uma ignorância sobre a própria ignorância.

Sendo assim, seria necessário não apenas aprender a utilizar os recursos epistemológicos dominantes, mas ser um agente pleno capaz de identificar e corrigir eventuais inadequações nesses recursos.

O incentivo à oferta da FTP em detrimento da valorização das humanidades no currículo do NEM dificulta o exercício da agência epistêmica justamente por não engajar seus estudantes a identificar e corrigir eventuais inadequações dessa modalidade de ensino. Por meio da valorização de um suposto caráter formativo do trabalho, o educando tende a assimilar as técnicas de trabalho sem identificar e combater eventuais inadequações presentes no mercado de trabalho ao qual está submetido. Portanto, enquanto um sistema educacional, o NEM continua perpetuando a opressão por manter seus educandos desinformados ou ignorantes sobre as desigualdades sistêmicas que prejudicam sua autonomia.

Na direção do combate à opressão epistêmica e à meta-ignorância, Dotson (2014) sugere a necessidade de estimular práticas de *fricção epistêmica*. Em linhas gerais, no contexto educacional, os estudantes deveriam ser impelidos a autocrítica, a revisão de crenças e a identificação de inadequações nos modos de vida dominante. Práticas como essas tensionam e desafiam a resiliência de um sistema epistemológico instituído e podem abrir caminho para mudanças sociais e políticas.

Contudo, como temos visto, o NEM parece inadequado para estimular essas práticas de fricção epistêmica, por mais que se inclua algumas poucas habilidades e competências no currículo das humanidades relacionadas ao combate de preconceitos e formas de discriminação. Com a constante redução da carga horária e o esvaziamento do conteúdo das humanidades, a tendência é que se torne inviável qualquer tipo de trabalho pedagógico que demande uma reflexão mais profunda dos estudantes.

Considerações finais

Na tentativa de avaliar o NEM a partir da teoria da opressão epistêmica, considere que a ênfase dada a uma formação voltada para o mercado de trabalho pode prejudicar a agência epistêmica dos estudantes, sobretudo daque-

les em situação de vulnerabilidade social. Como consequência dessa ênfase, há uma violação do direito de conhecer que mantém tais estudantes ignorantes ou desinformados sobre as condições necessárias para o pleno exercício da liberdade. Com isso, o NEM se mostra inadequado para cumprir o prometido em sua formulação: que os estudantes seriam mais livres para escolher seus percursos formativos e definir seus projetos de vida.

Argumentei ainda que a violação do direito de conhecer traz consequências socioemocionais graves para os educandos, os quais poderão internalizar uma culpa injusta por eventuais fracassos em sua trajetória educacional. Isso ocorre, em grande medida, porque o NEM não ataca a causa material e objetiva da evasão escolar — a saber, as desigualdades econômicas —, mas reforça a legitimidade de um sistema econômico desigual que responsabiliza o indivíduo por seu sucesso ou fracasso.

Por fim, apresentei uma ideia geral de combate à opressão que envolve o estímulo a práticas de fricção epistêmica. Embora não tenha desenvolvido essa proposta aqui, creio que ela pode ser observada nos movimentos da sociedade civil organizada que, desde dentro do sistema educacional instituído, continuam resistindo ao atual modelo do Ensino Médio imposto — seja pela atuação comprometida em sala de aula com o combate a injustiças e opressões sociais, seja pela mobilização política que resultou na última revisão do NEM e na criação de políticas públicas de distribuição de renda, as quais atacam de forma mais direta as causas da evasão escolar.

Referências

- Braggio, Ana Karine; da Silva, Rosângela (2023). O projeto de vida no Novo Ensino Médio. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, v. 18, pp. 1–20.
- Coady, David (2010). Two Concepts of Epistemic Injustice. *Episteme*, v. 7, n. 2, pp. 101–113.
- Dewey, John (1979). *Democracia e educação: introdução à filosofia da educação*. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional.
- Dotson, Kristie (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, v. 28, n. 2, pp. 115–138.

Fanon, Frantz (2008). *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.

Freire, Paulo (1974). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, I. J. Kidd; J. Medina; G. Pohlhaus Jr. (org.). London: Routledge, pp. 53–68.

Jesus, Douglas Castro de (2022). *Injustiças, opressões epistêmicas e educação*. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) – Faculdade de Educação. Universidade Federal da Bahia, Salvador. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/36578>. Acesso em: 21 fev. 2024.

Kumar, Manohar; Santoro, Daniele (2014). Being Bound to Fail. How Epistemic Injustice Fails Educational Opportunities. *IMERA Resident Seminar*, pp. 1–22.

Pereira, Tais; Lindberg, Christian (2024). O ensino de filosofia diante do novíssimo ensino médio. *Coluna ANPOF*. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/o-ensino-de-filosofia-diante-do-novissimo-ensino-medio>. Acesso em: 10 set. 2025.

Pohlhaus Jr., Gaile (2012). Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, v. 27, n. 4, pp. 715–735.

CAPÍTULO 8

ALÉM DA VIRTUDE EPISTÊMICA: UMA RESPOSTA INSTITUCIONAL À INJUSTIÇA E À IGNORÂNCIA CONSTRUÍDA

João Marcelo Saraiva

Introdução

O conceito de injustiça epistêmica, desenvolvido por Miranda Fricker (2007), teve impacto decisivo na epistemologia social e feminista ao direcionar o olhar epistemológico aos danos morais e políticos implícitos nas interações epistêmicas.

Saraiva, J. M. Além da virtude epistêmica: uma resposta institucional à injustiça e à ignorância construída. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17406609.

Em seu trabalho seminal *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Fricker (2007) apresenta duas instâncias principais de injustiça epistêmica: as injustiças testemunhais e as hermenêuticas. Ambas as injustiças ocorrem através de um preconceito identitário sistêmico direcionado a sujeitos socialmente oprimidos e marginalizados.

Como proposta de correção dessas práticas, a autora sugere uma leitura a partir da epistemologia de virtudes. De acordo com Fricker, a virtude da justiça testemunhal é um meio pelo qual os agentes epistêmicos individuais podem corrigir seus preconceitos e práticas de opressão epistêmica.

Contudo, a solução proposta por Fricker, centrada no cultivo de virtudes epistêmicas, revela-se excessivamente idealizada, uma vez que pressupõe agentes epistêmicos capazes de atravessar as suas próprias barreiras cognitivas e mecanismos de defesa levantados por formas estruturais de meta-ignorância ativa e preconceituosa.

O trabalho individual de correção e prática da virtude da justiça epistêmica torna-se extremamente complexo quando analisamos padrões de ignorância que vão para além da mera ausência de conhecimento e crença verdadeira, especialmente quando a ignorância está ligada ao preconceito sistemático e opera de forma ativa, como nos lembram autores como Charles Mills (2007) e José Medina (2016). Dessa forma, esperar do sujeito que ele ultrapasse os próprios vieses e preconceitos para superar a ignorância parece um projeto inviável, e, no mínimo, idealizado.

Portanto, neste trabalho, proponho uma crítica à abordagem de virtudes adotada por Fricker ao endossar a recentemente desenvolvida epistemologia não-ideal de Robin McKenna (2023). Em sua crítica, McKenna argumenta que tanto a epistemologia tradicional quanto parte da epistemologia social incorrem em idealizações problemáticas ao desconsiderar os dados empíricos relevantes a respeito dos agentes epistêmicos enquanto agentes socialmente situados, agentes estes que participam ativamente de comunidades epistêmicas e moldam a produção e circulação de conhecimento.

Em particular, podemos identificar uma proposta não-ideal de correção das injustiças epistêmicas no trabalho de Elizabeth Anderson (2012). Anderson argumenta que devemos mudar o foco das virtudes individuais para virtudes

institucionais A autora oferece recursos teóricos para compreender como estruturas sociais e práticas institucionais podem ser redesenhadas para mitigar e sanar injustiças epistêmicas de maneira mais realista e eficaz.

Ao contrastar o modelo de virtudes epistêmicas de Fricker com a abordagem não-ideal de McKenna e Anderson, o presente trabalho busca defender que o enfrentamento da injustiça epistêmica exige mais do que a formação de ouvintes virtuosos: requer transformações institucionais e estruturais capazes de lidar com os limites cognitivos e sociais que afetam os agentes epistêmicos.

A estrutura desse ensaio está disposta da seguinte forma. Na primeira seção, busco apresentar em linhas gerais o modelo de virtudes de Fricker e reconstruir os dois casos principais de injustiça epistêmica para o leitor. Na segunda seção, apresento a distinção entre epistemologia ideal e não-ideal como proposta por McKenna. Na terceira seção, apresento a crítica de Anderson acerca do modelo de virtudes de Fricker e sua proposta de uma justiça epistêmica institucional. Por fim, na quarta seção, encerro o texto concluindo que as falhas na proposta de Fricker encontram-se no modelo idealizado implícito na sua argumentação, e sugiro que a abordagem não ideal desenvolvida por McKenna e Anderson nos oferecem um aparato teórico/prático mais eficaz para corrigir e mitigar casos de injustiça epistêmica.

1 Injustiças epistêmicas e a virtude da justiça testemunhal

O impacto de Fricker em *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, representa um marco para a epistemologia contemporânea ao direcionar a atenção dos epistemólogos ao fato de que nossas práticas epistêmicas estão intrinsecamente ligadas com a situacionalidade dos agentes epistêmicos.

Ao cunhar o termo *injustiça epistêmica*, Fricker lança luz sobre um tipo de dano que nasce de problemas éticos e políticos mas possui uma dimensão distintamente epistêmica, no qual um sujeito é prejudicado em sua própria capacidade enquanto conhecedor. A análise de Fricker concentra-se em duas manifestações centrais desse fenômeno: a injustiça testemunhal e a injustiça

hermenêutica. Ambas estão enraizadas em dinâmicas de poder social e preconceitos identitários que operam de forma sistêmica, marginalizando vozes e experiências de determinados grupos sociais.

A injustiça testemunhal ocorre quando um ouvinte atribui um nível de credibilidade deflacionado à palavra de um falante em virtude de um preconceito identitário. Este déficit de credibilidade não deve ser interpretado como um mero erro de julgamento isolado, mas uma consequência direta de estereótipos preconceituosos associados à identidade social do falante, como gênero, raça, classe social, etc... Um exemplo paradigmático, utilizado pela própria Fricker (2007), pode ser extraído da literatura: no romance *O Sol é para Todos* de Harper Lee, Tom Robinson, um homem negro, é acusado injustamente de estuprar uma mulher branca. Apesar da quantidade de evidências a favor de Robinson e da fragilidade do testemunho da acusadora, o júri, por conta de um preconceito identitário racial, deflaciona a credibilidade do testemunho de Robinson que acaba por ser condenado.

Nesse exemplo, a dimensão epistêmica do dano moral e político torna-se clara: o júri não avalia o testemunho de Robinson com base em seu mérito (argumentos, evidências, etc...), mas o descarta de saída, pois o preconceito racial opera de forma a tornar a palavra de um homem negro, por definição, menos crível que a de uma mulher branca.

Os danos desse tipo de injustiça epistêmica podem ser variáveis. Em primeiro lugar, impede-se que um bem epistêmico possa ser compartilhado por conta do preconceito operativo. Mas para além disso, a própria subjetividade e humanidade do falante é prejudicada, visto que ele não é visto como um sujeito com autoridade epistêmica. Em última instância, Fricker argumenta que a própria dignidade do sujeito está em risco, visto que somos seres distintamente epistêmicos e racionais, e nesse movimento, a sua racionalidade não é respeitada.

A outra manifestação de injustiça epistêmica construída por Fricker é a injustiça hermenêutica. Essa injustiça revela um aspecto mais estrutural e menos agencial das injustiças epistêmicas, visto que ela ocorre por uma lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos. Essa lacuna impede que certos grupos sociais

compreendam ou comuniquem suas próprias experiências de forma inteligível.

O exemplo que Fricker utiliza para ilustrar a injustiça hermenêutica é a ausência do conceito de “assédio sexual” até a década de 1970. Como Fricker bem nota, essa experiência é uma que, em sua grande maioria, afeta especialmente mulheres em sua condição enquanto mulheres. Dessa forma, o grupo hegemônico (homem, branco, cis, hétero, etc...), não tem os recursos interpretativos para compreender a experiência desse grupo marginalizado, tornando a comunicação entre grupos ininteligível.

Ainda de acordo com a autora, em casos sistemáticos de injustiça hermenêutica, a experiência além de não ser comunicada, muitas vezes não é compreendida pela própria vítima que é marginalizada e carece dos recursos interpretativos para compreender a própria experiência social. A vítima de uma injustiça hermenêutica é prejudicada em um estágio anterior ao testemunho: ela é incapaz de dar sentido a uma experiência social significativa, o que a coloca em uma posição de desvantagem na vida social e política, impedindo-a de articular sua condição.

Diante desse diagnóstico, Fricker propõe uma solução pautada na epistemologia das virtudes. Para combater tanto a injustiça testemunhal quanto a injustiça hermenêutica, Fricker desenvolve uma virtude individual, no caso da injustiça testemunhal, a virtude da justiça testemunhal, e da hermenêutica, a virtude da justiça hermenêutica.

De acordo com Anderson:

A ênfase de Fricker em traçar a origem das injustiças epistêmicas baseadas na identidade ao preconceito de identidade tem duas consequências. Primeiro, parece que a injustiça epistêmica baseada na identidade, mesmo quando estrutural, deve, em última análise, ter sua origem em uma ou mais injustiças transacionais fundamentadas no preconceito de identidade. Segundo, se o preconceito é a causa da **injustiça testemunhal**, então parece que a solução exigiria a adoção de medidas para controlar o preconceito. Esta é a função da virtude da **jus-**

tiça testemunhal. Embora essa virtude possa operar de forma ingênua, no caso de alguém que simplesmente nunca adquiriu os preconceitos de seu meio social, geralmente ela opera de modo corretivo. Um indivíduo que possui a virtude da justiça testemunhal estará propenso a refletir criticamente sobre as possíveis influências do preconceito em seus julgamentos de credibilidade e a corrigir seus próprios julgamentos para neutralizar seus preconceitos. De modo semelhante, Fricker propõe que a virtude da justiça hermenêutica é o que é necessário para corrigir a injustiça hermenêutica. Essa virtude consiste em uma disposição para atribuir as dificuldades que os falantes têm em articular e dar sentido às suas experiências à injustiça hermenêutica, em vez de à deficiências epistêmicas inatas, e, assim, precaver-se contra o preconceito ao avaliar o que dizem ou ao desqualificar os falantes. (Anderson 2012, p. 167)¹

O argumento de Fricker é que a solução deve envolver uma correção ativa dos preconceitos que afetam os julgamentos de credibilidade e que excluem agentes de experiências significativas de criação de recursos hermenêuticos.

Analisando especificamente a virtude da justiça testemunhal, esta é uma disposição de caráter cultivada, uma sensibilidade crítica e reflexiva que o ouvinte treina para identificar e neutralizar a influência de vieses identitários em seus juízos de credibilidade. Fricker a descreve como uma virtude híbrida, pois ela possui tanto uma dimensão *intelectual* (a capacidade de perceber a verdade e avaliar evidências corretamente), quanto uma dimensão *ética* (o compromisso com a justiça e o reconhecimento do outro como um igual epistêmico).

O mecanismo dessa virtude não é uma aceitação ingênua de todo e qualquer testemunho. Pelo contrário, trata-se de um refinamento da racionalidade. O ouvinte virtuoso, ao perceber que um preconceito negativo (por exemplo, machismo ou racismo) o inclina a diminuir a credibilidade de um falante, realiza um ajuste deliberado. Ele se esforça para “corrigir para cima” o nível de

¹ Todas as traduções deste capítulo são de minha autoria.

credibilidade que atribuiria espontaneamente, buscando uma avaliação mais justa e acurada, livre da influência do estereótipo.

O mesmo ocorre com a virtude da justiça hermenêutica, na medida em que os sujeitos têm que treinar sua capacidade de reconhecer que as interações epistêmicas podem estar sendo impedidas por conta de uma marginalização hermenêutica e a falta de recursos para compreender determinada experiência social. Também aqui, o sujeito tem de treinar e refinar sua capacidade de reconhecer as lacunas hermenêuticas.

O problema com esse tipo de solução, é que ela coloca a responsabilidade da correção explicitamente no agente individual. Algo a ser levado em conta, aqui, é que nossas interações epistêmicas cotidianas são, muitas vezes, irreflexivas. Ou seja, não paramos para nos perguntar “Estou avaliando de forma justa a credibilidade desse falante agora?”, “É o caso que esse sujeito nesse determinado momento tem acesso aos recursos hermenêuticos para comunicar sua experiência?”, entre outros.

Inclusive, Fricker argumenta que até sujeitos que lutam ativamente contra o preconceito podem cometer esse tipo de injustiça, porque o preconceito é estrutural e irreflexivo. O problema, como argumenta Anderson é que

[e]ssas características dos vieses cognitivos dificultam o seu controle, mesmo pelos agentes mais conscienciosos e bem-intencionados. Geralmente, não temos consciência de quando nossas percepções de credibilidade são afetadas pelo preconceito. Mesmo quando suspeitamos que somos afetados pelo preconceito e tomamos medidas para bloquear seus efeitos discriminatórios, a virtude da justiça testemunhal é, em grande parte, forçada a operar no escuro: não sabemos o quão preconceituosos somos em relação a um falante e, portanto, não sabemos qual o ajuste necessário para corrigir esse viés. A reflexão, que está no cerne da justiça testemunhal, é cognitivamente desgastante e impossível de ser mantida em ambientes que exigem respostas rápidas. (Anderson 2012, p. 167–168)

O fenômeno da calibração e treinamento da virtude torna-se ainda mais com-

plexo se levarmos em conta que os sujeitos são atravessados por padrões de meta-ignorância: em grande parte dos casos, os sujeitos não somente *não sabem* que estão sendo preconceituosos, eles *não sabem que não sabem*, tornando a ignorância nesses casos um padrão de ausência de conhecimento profundo.

Quando a ignorância se esconde do próprio sujeito, é difícil imaginar uma situação onde o mesmo busque correção de suas práticas. Algo também não considerado por Fricker, é que além do preconceito se esconder do próprio sujeito, ele está muitas vezes entrincheirado em mecanismos de defesa e autoengano (*selfdeception*), em uma espécie de *ignorância ativa e motivada*. Nas palavras de Medina:

A ignorância básica ou simples tende a ser inócua, pois, quando nossa ignorância nada mais é do que a ausência de crença verdadeira e/ou a presença de crença falsa, o aprendizado é relativamente fácil (apenas desmascaramos as crenças falsas e substituímos pelas verdadeiras), e a educação não encontra obstáculos e resistências psicológicas. No entanto, no caso da ignorância ativa (autoprotectora), além das lacunas e distorções epistêmicas, existem também mecanismos de defesa que mantêm a ignorância no lugar, tornando-a imune a críticas e neutralizando os estímulos para aprender aquilo que entra em conflito com ela. (Medina 2016, p. 182).

As injustiças epistêmicas revelam exatamente esse tipo de meta-ignorância ativa causada por preconceito. Nesses casos, esperar dos sujeitos que eles não só saiam de uma posição de ignorância, mas de uma que é profundamente resistente, parece ser, ao menos, ingênuo.

Dada essa exposição, argumentarei, a partir de Anderson (2012) e McKenna (2023), que devemos mudar o foco de correção do agente, para as instituições epistêmicas que formam esses agentes. Dessa forma, teremos uma solução que busca corrigir as injustiças na raiz, antes delas estarem entrincheiradas no sujeito epistêmico e escondidas por mecanismos de defesa e autoengano.

2 Epistemologia não-ideal

Robin McKenna, em *Non-Ideal Epistemology* (2023) oferece um vocabulário que distingue diferentes tendências metodológicas na epistemologia contemporânea a partir dos tipos de idealização e abstração que são assumidas na investigação filosófica.

O autor argumenta que essa distinção entre trabalhos ideais e não-ideais não deve ser tomada como a clássica distinção padrão entre “epistemologia tradicional” e “epistemologia social”, visto que até os trabalhos da epistemologia social, feminista, etc... ainda incorrem em idealizações. O ponto, aqui, é o *tipo* de idealização inerente a esses trabalhos:

A epistemologia ideal é uma abordagem da epistemologia que envolve fazer idealizações sobre a natureza e a psicologia dos agentes epistêmicos ou investigadores, as interações entre eles, as instituições sociais e o ambiente epistêmico no qual estão inseridos [...] A epistemologia não-ideal é uma abordagem que evita fazer essas idealizações. (McKenna 2023, p. 20)

É importante enfatizar que para o autor até mesmo a epistemologia não-ideal utiliza de certos tipos de idealizações, até porque o trabalho filosófico é quase que exclusivamente feito a partir de idealizações e abstrações. Mas o ponto é sobre *como* você idealiza. O autor parte da análise de Mills (2005) para argumentar que as idealizações típicas da epistemologia são: (1) Idealizações sobre os agentes e as interações entre eles; (2) Idealizações sobre a psicologia humana; (3) Idealizações sobre as instituições sociais. (4) Idealizações sobre o nosso ambiente.

Uma teoria não-ideal, então, é uma teoria que busca evitar o uso desses quatro tipos de idealizações. Para compreender a força da crítica de McKenna e, subsequentemente, aplicá-la ao modelo de virtudes de Fricker, é preciso detalhar o que cada uma dessas idealizações representa.

A primeira categoria, (1) *idealizações sobre os agentes e as interações entre eles*, refere-se à tendência da epistemologia em modelar os sujeitos do conheci-

mento como agentes genéricos, altamente racionais e com capacidades cognitivas ilimitadas. Nesses modelos, ignora-se a situacionalidade social dos agentes: suas identidades de gênero, raça, classe e como essas identidades moldam suas experiências e interações epistêmicas.

As interações epistêmicas são frequentemente retratadas como trocas puramente racionais e cooperativas, despidas de relações de poder, coerção ou desconfiança. Uma abordagem não-ideal, em contraste, reconhece que os agentes são socialmente situados e que as interações epistêmicas são atravessadas por dinâmicas de poder que podem gerar fenômenos como as próprias injustiças epistêmicas descritas por Fricker.

Em seguida, temos as (2) *idealizações sobre a psicologia humana*. A epistemologia, especialmente em suas vertentes mais tradicionais, frequentemente opera com um modelo psicológico que não corresponde à realidade dos seres humanos. Agentes são concebidos como se fossem imunes a vieses cognitivos, ignorância motivada, dissonância cognitiva e à influência de emoções em seus processos de crença. A psicologia humana real, no entanto, é complexa, marcada por limitações cognitivas e por mecanismos de autoproteção que, como vimos na discussão sobre a ignorância ativa, muitas vezes nos levam a resistir a evidências que confrontam nossas crenças mais profundas.

A terceira categoria, (3) *idealizações sobre as instituições sociais*, aponta para a forma como teorias idealizadas tratam instituições como a mídia, o sistema educacional, a ciência e o sistema legal. Frequentemente, presume-se que tais instituições funcionam de maneira neutra e eficaz na produção e disseminação de conhecimento. McKenna (2024, p. 33) argumenta que uma abordagem não-ideal deve reconhecer que as instituições sociais são, muitas vezes, disfuncionais e moldadas por interesses de poder. Elas podem ser, e frequentemente são, veículos para a propagação de desinformação, para a manutenção da ignorância e para a marginalização de certas perspectivas epistêmicas, servindo para reforçar a hegemonia dos grupos dominantes.

Por fim, as (4) *idealizações sobre o nosso ambiente* dizem respeito à representação do contexto no qual os agentes epistêmicos operam. A epistemologia ideal tende a assumir um ambiente epistemicamente amigável, onde a informação verdadeira é abundante e facilmente acessível, e a desinformação é uma ano-

malia. Em contrapartida, uma perspectiva não-ideal reconhece que vivemos em ambientes epistêmicos frequentemente hostis, saturados de propaganda, fake news e estratégias deliberadas de produção de ignorância. Em tal ambiente, a tarefa de adquirir conhecimento torna-se muito mais complexa do que os modelos idealizados sugerem.

Ao delinear essas quatro formas de idealização, McKenna nos fornece um vocabulário para identificar as limitações de certas abordagens epistemológicas. O exemplo que ele utiliza para ilustrar essa distinção advém do debate sobre a *expertise*, especificamente, sobre a identificação de experts e na distinção entre a abordagem de Goldman (2001) e Anderson (2011) para esse problema, que será brevemente reconstruída abaixo.

A abordagem de Goldman, conforme reconstruída por McKenna (2024, p. 45–60), exemplifica como um trabalho da epistemologia social pode, ainda assim, ser um trabalho que recorre a idealizações problemáticas.

De acordo com McKenna, Goldman propõe cinco marcadores que um leigo pode usar para avaliar qual de dois supostos especialistas conflitantes é o mais confiável: (1) a qualidade dos argumentos que cada especialista apresenta, (2) o acordo de outros especialistas na área, (3) as avaliações de “meta-especialistas” (aqueles que avaliam outros especialistas), (4) as evidências sobre os interesses e vieses dos especialistas, e (5) o histórico de acertos de cada um.

À primeira vista, esta lista parece ser um guia aceitável. No entanto, McKenna aponta que ela se baseia em uma série de idealizações. Em resumo, a abordagem de Goldman idealiza tanto a psicologia humana, tratando o leigo como um investigador quase profissional, quanto o ambiente epistêmico, assumindo que as informações necessárias para essa avaliação estão prontamente disponíveis e são fáceis de interpretar.

Em contraposição, a proposta de Elizabeth Anderson é apresentada como um exemplo paradigmático de epistemologia não-ideal. De acordo com a autora, um leigo, por definição, não tem a capacidade de avaliar diretamente os argumentos de mérito em uma disputa entre especialistas. Tentar fazê-lo é precisamente o que torna o leigo vulnerável à manipulação por charlatães que são hábeis em simular a aparência de racionalidade. Em vez disso, Anderson propõe que o leigo deve mudar o foco da avaliação: em vez de julgar o conteúdo,

deve julgar as estruturas sociais e institucionais que produzem o conhecimento do especialista.

A tarefa de uma abordagem institucional para o problema de identificar especialistas é trabalhar no sentido de construir um ambiente epistêmico no qual seja mais fácil para os leigos identificar os verdadeiros especialistas e distingui-los dos pseudoespecialistas. (McKenna 2023, p. 55)

Anderson, diferente de Goldman, não exige que o leigo se torne um “mini-especialista”, mas sim que ele se torne um juiz competente de instituições e processos sociais. Anderson reconhece que vivemos em um ambiente epistêmico complexo e muitas vezes enganoso, e oferece uma saída institucional para navegar nele.

Ao apresentar esses exemplos e delinear essas quatro formas de idealização, McKenna nos fornece um vocabulário para identificar as limitações de certas abordagens epistemológicas. É à luz dessa estrutura que a proposta de Fricker, centrada na virtude individual, começará a mostrar suas limitações, revelando-se como um projeto que depende excessivamente de um modelo idealizado de agência, psicologia e interação social.

3 Elizabeth Anderson e a crítica ao modelo de virtudes de Fricker

A transição de uma epistemologia ideal para uma não-ideal, conforme delineada por McKenna, encontra uma de suas aplicações² na crítica de Elizabeth Anderson (2012) ao modelo de virtudes de Miranda Fricker. Em seu artigo “*Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions*”, Anderson argumenta que, embora a solução de Fricker seja bem-intencionada, ela falha precisamente por se apoiar em idealizações sobre a psicologia humana e a capacidade de agência

² Obviamente, o texto de Anderson é anterior à formulação de McKenna, logo, não é uma aplicação direta. Porém, analisando o vocabulário de McKenna, pode-se perceber que a teoria de Anderson segue um modelo não-ideal.

individual, subestimando a natureza sistêmica e entrincheirada dos preconceitos que causam a injustiça epistêmica.

A proposta de Anderson retira o peso do agente: a justiça epistêmica não deve ser primariamente uma virtude de caráter individual, mas sim uma virtude das instituições sociais.

A crítica central de Anderson ao modelo de Fricker é a de que ele impõe um fardo cognitivo e moral irrealista sobre os agentes individuais. Isso porque os agentes epistêmicos, especialmente aqueles que repetidamente causam injustiças epistêmicas, estão perpassados por padrões de meta ignorância e ignorância ativa profundos.

A psicologia social e as ciências cognitivas, argumenta Anderson, demonstram de forma robusta que muitos dos nossos preconceitos operam de maneira implícita e automática, fora do alcance da nossa consciência imediata.

Fenômenos como o viés implícito e o racismo estrutural mostram que mesmo indivíduos que, em um nível consciente, lutam ativamente contra estereótipos em suas avaliações e se consideram igualitários, podem, em suas reações espontâneas e julgamentos irrefletidos, reproduzir padrões de credibilidade preconceituosos.

Nesse cenário, esperar que um ouvinte, por meio de um esforço de vontade virtuoso, consiga “calibrar” e neutralizar esses vieses é psicologicamente ingênuo. A virtude da justiça testemunhal, como formulada por Fricker, exige um nível de autoconsciência e autocontrole que simplesmente não condiz com o funcionamento real da cognição humana.

Além disso, Anderson aponta que a injustiça testemunhal não é apenas um produto de vieses individuais, mas também da segregação social. Em sociedades estruturalmente desiguais, os grupos dominantes e os marginalizados vivem, em grande medida, em mundos sociais distintos. Essa segregação gera uma ignorância profunda e uma falta de familiaridade entre os grupos, o que, por sua vez, alimenta a desconfiança e os estereótipos. Um membro de um grupo privilegiado pode simplesmente não ter as experiências intergrupais necessárias para desenvolver a sensibilidade que a virtude de Fricker exige. A sua ignorância não é meramente acidental, mas uma consequência inevitável da estrutura social em que habita. Portanto, a solução não pode ser apenas

pedir aos indivíduos que se tornem mais virtuosos; é preciso transformar as estruturas que marginalizam e oprimem os agentes epistêmicos.

É importante ressaltar, porém, que Anderson não descarta que as virtudes individuais podem sim ajudar os agentes a mitigar os efeitos do preconceito sistemático em suas interações epistêmicas. O ponto, porém, é que é ingênuo pensar que apenas a virtude individual basta e que ela seja suficiente para lidar com todos os casos de agentes preconceituosos:

Não é errado promover práticas de justiça testemunhal e hermenêutica individuais nestes contextos. Tais virtudes individuais podem ajudar a corrigir injustiças epistêmicas. Contudo, diante de uma injustiça estrutural massiva, a virtude epistêmica individual desempenha um papel comparável à prática da caridade individual no contexto de uma pobreza estrutural massiva. Assim como seria melhor e mais eficaz redesenhar as instituições econômicas para, em primeiro lugar, prevenir a pobreza em massa, seria melhor reconfigurar as instituições epistêmicas para evitar que a injustiça epistêmica surja. Injustiças estruturais exigem soluções estruturais. (Anderson 2012, p. 171)

É aqui que Anderson introduz sua proposta: a justiça epistêmica deve ser projetada nas próprias regras, procedimentos e normas das nossas instituições. Em vez de depender da boa vontade dos agentes, devemos construir sistemas que mitiguem o impacto de seus vieses:

Uma solução estrutural para a injustiça epistêmica é uma virtude em larga escala dos sistemas de investigação [*inquiry*]. Assim como os indivíduos são responsáveis pelo modo como agem individualmente, nós somos responsáveis pelo modo como agimos coletivamente. A virtude epistêmica é necessária tanto na escala individual quanto na estrutural. (Anderson 2012, p. 171)

A solução é institucional e procedimental, não individual e psicológica. Por

exemplo, em um tribunal, em vez de apenas esperar que os jurados superem seus preconceitos raciais, podemos implementar regras que exijam a diversidade na composição do júri, que permitam o testemunho de especialistas sobre o funcionamento do viés implícito ou que estructurem os procedimentos de deliberação de modo a forçar uma consideração mais cuidadosa das evidências. Na Academia, podemos adotar a revisão cega por pares para reduzir o impacto de vieses de gênero e de prestígio institucional. Nas empresas, podemos criar comitês de contratação diversos e com procedimentos estruturados para garantir que todos os candidatos sejam avaliados pelos mesmos critérios, etc...

Ao focar nas instituições, a abordagem de Anderson é fundamentalmente não-ideal. Ela não presume agentes psicologicamente perfeitos, mas reconhece suas limitações cognitivas e motivacionais. Ela não assume um ambiente de interação cooperativo, mas lida com as realidades do poder e da segregação social. A proposta de Anderson, portanto, oferece um caminho muito mais robusto e pragmaticamente viável para combater a injustiça epistêmica.

A tarefa não é construir agentes epistêmicos perfeitos, mas construir um mundo social e institucional mais justo, que nos proteja de nossos piores vieses e nos incentive a interagir de forma mais equitativa.

Conclusão

O conceito de injustiça epistêmica como desenvolvido por Fricker abriu um campo fértil de investigação na epistemologia contemporânea, revelando como as dinâmicas de poder identitário acarretam em danos distintamente epistêmicos, prejudicando sujeitos em sua própria capacidade enquanto conhecedores.

Contudo, conforme argumentamos, a solução proposta por Fricker (o cultivo da virtude individual da justiça testemunhal/hermenêutica) mostra-se insuficiente ao ser confrontada com a complexidade e a resiliência dos fenômenos estruturais que busca remediar. A sua proposta, ao depositar a responsabilidade da correção no agente individual, opera dentro de um pressuposto metodológico que se revela excessivamente idealizado.

A inadequação do modelo de virtudes torna-se manifesta quando analisa-

mos a ignorância não como uma mera ausência de conhecimento, mas como um projeto ativo e um produto estrutural, conforme destacado nas obras de José Medina (2016) e Charles Mills (2007). A ignorância que sustenta o preconceito é frequentemente entrenchada em vícios epistêmicos, mecanismos de defesa e sistemas sociais que a produzem e a perpetuam ativamente.

Diante de uma ignorância tão profunda, esperar que um agente, por si só, consiga transcender seus vieses através de um esforço de vontade virtuoso é subestimar a profundidade do problema. A epistemologia não-ideal de Robin McKenna nos fornece o vocabulário para diagnosticar com precisão essa limitação: a abordagem de Fricker assume idealizações sobre a psicologia humana e sobre a natureza das interações sociais que não se sustentam em um mundo marcado por vieses implícitos, segregação e ambientes epistêmicos hostis.

Em contraposição a essa abordagem, a proposta de Elizabeth Anderson de conceber a justiça epistêmica como uma virtude das instituições sociais oferece um caminho mais promissor. Ao deslocar o foco do caráter do indivíduo para o desenho das regras, normas e procedimentos que governam nossas práticas coletivas, Anderson alinha-se a uma perspectiva não-ideal que reconhece as limitações cognitivas e motivacionais dos agentes reais. A solução para injustiças estruturais, como nos lembra a autora, deve ser igualmente estrutural. Não se trata de abandonar a responsabilidade individual, mas de reconhecer que ela só pode florescer em um ambiente institucional que a promova e a sustente.

Portanto, a superação da injustiça epistêmica e da ignorância ativa exige não apenas formar ouvintes mais virtuosos, mas a de redesenhar coletivamente nossas instituições (sejam elas jurídicas, acadêmicas, políticas, etc...) para que se tornem mais resilientes aos vieses e mais inclusivas em suas práticas. A construção de um mundo epistemicamente mais justo é menos uma questão de cultivar agentes epistêmicos *perfeitos* e mais uma tarefa eminentemente política e prática de construção institucional.³

³ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Referências

- Anderson, Elizabeth (2011). Democracy, Public Policy, and Lay Assessments of Scientific Testimony. *Episteme*, v. 8, n. 2, pp. 144–64.
- Anderson, Elizabeth (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology*, v. 26, n. 2, pp. 163–173.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford Press.
- Goldman, Alvin (2001). Experts: Which Ones Should You Trust?. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 63, n. 1, pp. 85–110.
- McKenna, Robin (2023). *Non-Ideal Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Medina, José (2016). Ignorance and racial sensitivity. *The epistemic dimensions of ignorance*, Peels, Rik; Blaauw, Martijn (ed). New York: Cambridge University Press, p. 178–201.
- Mills, Charles (2005). Ideal Theory as Ideology. *Hypatia*, v. 20, n. 3, pp. 165–84.
- Mills, Charles (2007). White Ignorance. In: *Race and Epistemologies of Ignorance*, S. Sullivan; N. Tuana (org.). New York: Suny Press, pp. 11–38.

CAPÍTULO 9

INJUSTIÇA TESTEMUNHAL E APELO FALACIOSO A ESPECIALISTAS: QUANDO O DIREITO ERRA COM UM TIPO BEM ESPECÍFICO DE INOCENTE

Michael Guedes

Introdução

Era 18 de setembro de 2012 quando Jasmine Eskew ligou para o 911, em Montana, nos Estados Unidos, para pedir socorro.¹ A pequena bebê de

Guedes, M. Injustiça testemunhal e apelo falacioso a especialistas: quando o Direito erra com um tipo bem específico de inocente. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17406545.

¹ Informações sobre esse caso das quais se faz uso à frente estão disponíveis em: <https://mtinnocenceproject.org/freed-clients/jasmine-eskew>; acesso em: 27 set. 2025.

Eskew, Brooklynn, não estava respirando. Segundo os médicos, diante da ausência de ferimentos visíveis, poder-se-ia concluir que se tratava de mais um caso de injúria decorrente do sacudimento de um bebê — o que se habituou intitular como Síndrome do Bebê Sacudido.

Eskew foi conduzida e interrogada pelos policiais como a principal suspeita pelo sacudimento de sua filha. Nas horas que se seguiram, passou por um interrogatório de horas, no qual constantemente foi questionada pelos policiais se não tinha sacudido Brooklynn. Inicialmente, Eskew negou. Mas os policiais seguiram na mesma linha de interrogatório. Assinalaram que quanto mais cedo Eskew confessasse melhor seria, pois somente assim sua bebê receberia apropriado tratamento.

Em meio ao interrogatório, Eskew recebeu uma boneca dos oficiais e foi instruída a movimentar a boneca tal como fazia com sua bebê. Eskew foi em um determinado momento instruída a sacudir a cabeça da boneca. Passadas mais de quatro horas de pressão, finalmente, acabou por confessar que já havia sacudido Brooklynn da mesma forma.

Eskew jamais veria sua filha novamente — visto que esta faleceu dois dias depois de sua ligação para a emergência — mas a tragédia estava longe de se encerrar aí. Com base na confissão realizada sob coação, Eskew acabou por ser presa e, em 2014, foi a julgamento. A defesa levantou argumentos importantes. Um deles era relativo à possível culpa de Greg Robey, namorado de Eskew, que estava a cuidar da criança horas antes da falta de respiração ser percebida. No caso, além de ter sido provado o passado de abusador de Greg, também foi encontrada coincidência de seu anel com o ferimento encontrado na cabeça de Brooklynn. Ainda assim, no mesmo ano, com aparente especial atenção à confissão, o júri considerou Eskew culpada pelo ocorrido com sua bebê.

Eskew foi sentenciada a cinco anos de prisão, decisão da qual recorreu. Finalmente, em 2017, teve um novo julgamento, com exclusão da confissão inválida como prova. Depois de cumprir três dos cinco anos presa, Eskew teve sua condenação anulada após o tribunal reconhecer, com base nos elementos informativos restantes, que sua prisão representava um erro judicial.

O caso de Eskew é útil para que se perceba os efeitos da confissão em um

sistema de justiça.² Mas a utilidade do caso não se esgota aí. O episódio pelo qual essa mãe passou é útil também para que se reflita sobre o quão longe uma investigação e um processo criminal podem chegar quando contam, em sua base, com uma premissa científica altamente questionável.

A premissa problemática do caso em questão é a de ligação da injúria sofrida pela bebê à suposta conduta de sacudimento realizada por Eskew. Entre especialistas, há quem costume associar, de forma necessária, hematomas subdurais, hemorragias retinianas e encefalopatias à prática de sacudimento de bebês. E foi exatamente com base nessa premissa que todo o interrogatório se prolongou até que uma pretendida confissão fosse obtida.

Entretanto, diversos estudos, como o de Lynøe et al. (2017), sinalizam a ausência de evidências robustas que liguem os referidos sintomas exclusivamente à prática de sacudimento. Nesse sentido, a ligação necessária entre os sintomas e a prática, somada a outros fatores, como uma confissão obtida por meios indevidos, pode levar a diversos erros, como o exemplificado.

Ademais, o uso incorreto da ciência não se restringe a casos como o de Eskew, em que, injustificadamente, premissas científicas questionáveis são sobrevalorizadas e acabam por abrir brechas a erros posteriores. Situações nas quais premissas científicas altamente corroboradas são ignoradas ou subvalorizadas também delineiam um outro tipo de erro relacionado à ciência que influi negativamente na investigação dos fatos.

Em ambos os casos o que se observa são práticas que se distanciam de um compromisso do Direito de aproximação do processo à realidade. Tal distanciamento sendo injustificado, entretanto, porque não se dá para preservar outras garantias emparelhadas ao compromisso com a verdade, mas, sim, visa afrontar garantias e asseverar uma condenação criminal.

O propósito do presente capítulo é explorar o uso errôneo da ciência em contextos criminais. Objetiva-se argumentar que tal uso errôneo não só decorre de mais do que desconhecimento científico como parece servir a fins bem específicos. Isso visto que são diversos os casos como o de Eskew — uma mu-

² Sobre a problemática postura de sobrevalorizar confissões obtidas quando a agência epistêmica do indivíduo se encontra obstruída, como ocorre em cenários de interrogatório policial distanciado de protocolos apropriados, ver Lackey (2020).

lher — em que evidências científicas são irracionalmente sobrevaloradas (ou subvaloradas, como também será discutido). Fator esse que indica que o pertencimento a grupos marginalizados da sociedade inclui certos indivíduos em uma classe que é convenientemente alvo de condenações criminais.

A proposta do capítulo será desenvolvida com especial apelo às lentes conceituais dos autores que trabalham com epistemologia social. Mais especificamente, pretendendo-se captar como cenários de ocorrência de *injustiças epistêmicas testemunhais* essas situações nas quais o testemunho é alvo de descrédito ou excesso de crédito. Nesse sentido, a metodologia empregada será a de revisão de escritos de epistemologia social e *expertise* em arena investigativa e judicial.

Na primeira seção, será feita uma apresentação de alguns dos lugares ocupados pela ciência no Direito. Pretende-se não só abordar as diversas aberturas do Direito ao seu uso como também os riscos oferecidos pela ignorância a respeito da falibilidade natural do empreendimento científico — que é incapaz de dar respostas categóricas como rotineiramente se presume.

Na segunda seção, o objetivo é explicar como o sobrevalor dado a considerações científicas sem robusto amparo rotineiramente resulta na ocorrência de injustiças epistêmicas testemunhais. Para isso, será feito apelo não somente aos trabalhos de Miranda Fricker — autora responsável por cunhar o conceito de injustiça testemunhal — como também aos de José Medina e Jennifer Lackey, que ofereceram importantes complementos ao trabalho de Fricker.

Na terceira seção, explora-se uma outra dimensão problemática, que é a da resistência a evidências científicas robustas quando a elas seria devido maior grau de concessão de crédito. Cenários como esses também serão identificados como ambientes em que se caracterizam injustiças testemunhais.

No desenvolver do capítulo serão feitas referências não somente a dados, mas casos que envolvem condenações injustas de pessoas pertencentes a grupos marginalizados, como negros, pobres e/ou mulheres. Pretende-se, com a atenção especial a estes grupos, não somente robustecer a tese de que a oscilação na concessão de crédito a premissas científicas revela o frequente uso da ciência como artifício retórico, mas, também, acentuar que tal uso falacioso da

ciência parece se manifestar especialmente quando o sistema de justiça deseja condenar pessoas pertencentes a grupos subalternizados.

1 A falibilidade da ciência no Direito

A ciência ocupa lugar no Direito em diferentes espaços. Os argumentos utilizados por tomadores de decisão frequentemente apelam a considerações científicas como parte da fundamentação de suas alegações. Isso porque tomadores de decisão não podem se furtar à deliberação sobre as chamadas questões de fato e, por isso, ignorar fatos que por vezes acionam questões científicas.

Certamente, as ciências forenses — que são aquelas especificamente delineadas para o gerenciamento da Justiça — recebem os maiores holofotes quando o assunto é ciência no Direito. Isso porque desempenham importante papel em investigações e processos judiciais. É porque contam com premissas próprias das ciências forenses que especialistas como peritos se sentem seguros a dizer que um determinado vestígio pertence a uma certa pessoa. Por exemplo, peritos se sentem seguros a identificar uma determinada arma ou pessoa, respectivamente, a partir de um projétil ou digital encontrados na cena do crime. Peritos não somente frequentemente fazem esse tipo de exame como expõem seus resultados com absoluta certeza de que encontraram o conhecido *match* (coincidência de perfis).

A “magia” proveniente das provas periciais — que são a porta para que as ciências forenses obtenham lugar em processos judiciais — já chegou a repercutir a ponto de ter se afirmado que elas gerariam um efeito peculiar em júris. A famosa expressão de Richard Willing — *CSI Effect* — serve para descrever a suposta elevada estima de jurados norte-americanos por provas periciais, aparentemente causada por séries de televisão como *CSI Crime Scene Investigation*.

O *CSI Effect* é certamente questionável, conforme diversas pesquisas permitiram perceber.³ Mas é inegável que as conclusões de peritos parecem desempenhar importante influência na convicção de tomadores de decisão, sejam juízes ou jurados. Isso em especial porque peritos se sentem seguros não so-

³ Ver, por exemplo, a de Schweitzer e Saks (2007).

mente a afirmar a irrepetibilidade de algumas coisas na natureza (unicidade), como sua capacidade de individualizá-las (individualização). Nesse sentido, frequentemente, afirmam que vestígios como digitais, grafia ou marcas deixadas quando uma arma é disparada são únicos. E afirmam, também, com imensa segurança, que são capazes de chegar às respectivas fontes de cada vestígio.

Entretanto, pressupostos como o de unicidade e individualização seguem muito pouco corroborados. É correto afirmar que existem indicativos relevantes de que a irrepetibilidade na natureza realmente parece ocorrer em alguns casos, como o das digitais. Mas também é correto afirmar que isso não impede que o fator humano manifestado, por exemplo, na análise de digitais, no procedimento de individualização, possa levar (e já tenha levado)⁴ a diversos erros.

Assim, uma importante lição deixada pelas últimas décadas é a da falibilidade do empreendimento científico para fins investigativos. Certamente, provas científicas, como a de DNA, desempenharam importante função na reversão de diversas injustiças. O trabalho de Garrett (2011) é um dos que explora isso. O referido autor aborda as várias condenações de inocentes revertidas após o início da utilização da tecnologia de DNA para rever casos criminais já encerrados. Inclusive, Garrett apresenta, na mesma obra, o importante dado de que, em meio aos 250 casos de reversões de condenações injustas em que se concentrou, 155 pessoas injustamente condenadas eram negras (Garrett 2011, p. 5).

Dessa forma, é igualmente certo pontuar que provas científicas fraudulentas ou legítimas, mas com resultados indevidamente expostos, estão entre os grandes fatores contributivos à prisão de pessoas inocentes até os dias de hoje.

A título de um breve dimensionamento do problema, vale mencionar mais alguns pontos. O *Innocence Project* — instituição voltada à reversão de condenações injustas — revela em seu site⁵ que “A ciência forense mal aplicada contri-

⁴ Ver, por exemplo, o famoso caso de Brandon Mayfield, em Harris (2012, 3-5).

⁵ Disponível em: <https://innocenceproject.org/misapplication-of-forensic-science>. Acesso em: 28 set. 2025.

buiu para mais da metade dos nossos casos de condenação injusta e quase um quarto de todos os casos de condenação injusta desde 1989” (tradução livre).⁶

Já no relatório⁷ de 2024 do Registro Nacional de Exonerações dos Estados Unidos, verifica-se que, dentre os 147 casos revertidos no referido ano, 28,57% deles têm a prova pericial falsa ou enganosa como um fator contributivo para as condenações de inocentes. Valendo ressaltar, ainda com respeito a esse relatório, o importante dado que sinaliza como pessoas pertencentes a grupos marginalizados, como negros, são especialmente vítimas de erros judiciais: “Setenta e oito por cento das exonerações no ano passado (115/147) foram de pessoas não brancas. Quase 60% dos exonerados (87/147) eram negros”.⁸

Com respeito a documentos indicativos de falibilidade da ciência, há ainda de se considerar os importantes relatórios norte-americanos: *Strengthening Forensic Science in the United States: A Path Forward*,⁹ confeccionado pela Academia Nacional de Ciências; e o *Forensic Science in Criminal Courts: Ensuring Scientific Validity of Feature-Comparison Methods*,¹⁰ do Conselho de Assessores do Presidente sobre Ciência e Tecnologia.

Com respeito a documentos indicativos de falibilidade da ciência, há ainda de se considerar os importantes relatórios norte-americanos: *Fortalecendo as ciências forenses nos Estados Unidos: um passo adiante*, confeccionado pela Academia Nacional de Ciências; e o *Ciências forenses em juízos criminais: garantindo a validade científica de métodos de comparação de características*, do Conselho de Assessores do Presidente sobre Ciência e Tecnologia. Documentos esses que contribuem para um olhar devidamente crítico face as limitações da ciência.

Em que pesem todos esses fatores, é apropriado dizer que casos como o de

⁶ No original: *Misapplied forensic science contributed to more than half of our wrongful conviction cases and nearly a quarter of all wrongful conviction cases since 1989.*

⁷ Disponível em: https://exonerationregistry.org/sites/exonerationregistry.org/files/documents/2024_Annual_Report.pdf. Acesso em: 28 set. 2025.

⁸ No original: *Seventy-eight percent of exoneration cases last year (115/147) were people of color. Nearly 60 percent of the exonerates (87/147) were Black.*

⁹ Disponível em: <https://www.ojp.gov/pdffiles1/nij/grants/228091.pdf>. Acesso em: 13 out. 2025.

¹⁰ Disponível em: https://obamawhitehouse.archives.gov/sites/default/files/microsites/ostp/PCAST/pcast_forensic_science_report_final.pdf. Acesso em: 13 out. 2025.

Eskew, com o qual se deu abertura a este texto, seguem a ocorrer em ambientes jurídicos. Conclusões periciais apresentadas com verniz de perfeição que ignora a falibilidade da ciência são frequentemente sobrevaloradas. Resulta-se, assim, em uma problemática reversão do ônus da prova, que atribui aos suspeitos de processos criminais a obrigação de combater uma prova tida como “de ouro”.

No item que segue, o problemático efeito causado pelo excesso de credibilidade a palavras de peritos é abordado em maiores detalhes pelas lentes do conceito de injustiça epistêmica do tipo testemunhal.

2 Excesso de credibilidade a especialistas como caso de injustiça epistêmica testemunhal

Fricker (2007, p. 1-5) originalmente concebeu que uma injustiça distintamente epistêmica ocorre quando alguém é injustiçado enquanto sujeito de conhecimento, sendo, portanto, minado e desrespeitado enquanto um “*knower*”. Para a autora, tal categoria de injustiça se subdivide em injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica.

A injustiça hermenêutica se dá quando, em virtude de uma lacuna em termos de recursos interpretativos para dar sentido a determinadas experiências, uma pessoa é posta em situação de desvantagem. O contexto social prévio ao surgimento de expressões como “assédio sexual” ou “depressão pós-parto” é útil para se vislumbrar a ocorrência desse tipo de injustiça epistêmica. Nesses cenários, faltavam às mulheres meios que pudessem dar sentido à situação de abuso que não se confunde com simples flerte (no caso do assédio sexual) e de abalo psicológico que não se confunde com simples loucura (no caso da depressão pós-parto) (Fricker 2007, p. 147-152).

Para além dos clássicos exemplos de Fricker, um outro caso útil para visualizar a ocorrência dessa injustiça é o do consentimento em crimes sexuais. Por muito tempo mulheres foram re-vitimizadas pelo sistema de justiça, porque, quando questionadas sobre seu consentimento em crimes sexuais, não dispunham de expressões como “resposta de congelamento” (*tonic immobility*) para

explicar que, embora não tivessem se movimentado ou resistido durante o ato, não haviam consentido com a prática sexual. Certamente, mesmo hoje, com a expressão disponível, o problema segue a ocorrer, mas a sua existência ao menos fornece um recurso para dar sentido e base argumentativa à negativa de consentimento, com consequente fortalecimento da hipótese acusatória.

Já a injustiça testemunhal — que é o foco deste capítulo — se revela quando o prejuízo se dá por uma concessão deficitária de credibilidade à palavra de um indivíduo. É o que ocorre, por exemplo, quando um homem negro tem seu testemunho tomado por falso em virtude de sua cor — não por real falta de qualidade do relato. O mesmo se dá quando uma mulher tem sua fala desrespeitada sob o clássico entendimento de que “são todas malucas” (Fricker 2007, p. 23-27).

Da forma como originalmente concebidas por Fricker, injustiças testemunhais não se dão quando uma testemunha recebe excesso de crédito, mas, sim, apenas em contextos de sua descredibilização. A autora não desconsidera que situações em que um falante é excessivamente credibilizado possam o gerar prejuízos. Nesse sentido, exemplifica com o caso em que um professor deseja receber críticas de um orientando sobre um trabalho mas, por ser excessiva e acriticamente credibilizado pelo orientando, nenhum retorno útil obtém para sua melhora (Fricker 2007, p. 18-19).

Ainda assim, situações como essa, segundo a autora, não estariam a gerar um contexto de desrespeito e ofensa ao sujeito enquanto ente cognoscente. Na realidade, situações de excesso de crédito revelam o equivalente a um elogio, não ofensa enquanto sujeito de conhecimento (Fricker 2007, p. 20).

No próprio caso de Eskew com o qual se abriu este capítulo, a princípio, não seria possível dizer que houve ocorrência de uma injustiça testemunhal. Afinal, a comunidade de especialistas que categoricamente relaciona hematomas subdurais, hemorragias retinianas e encefalopatias à prática de sacudimento de bebês não está recebendo um insulto por suas considerações científicas. Ao contrário, no caso em questão, de forma robustamente comprovada como questionável, especialistas têm recebido excessiva credibilidade pela sustentação da Síndrome do Bebê Sacudido.

A essa altura, faz-se necessário recorrer aos importantes complementos ofe-

recidos, primeiro, por Medina (2011), e, depois, por Lackey (2018). Tais complementos permitem compreender como a ocorrência de injustiças epistêmicas também estão a se revelar, frequentemente, nesses cenários.

Segundo Medina, injustiças testemunhais podem ocorrer mesmo quando um falante recebe excesso de credibilidade, porque não é ele o único integrante de um contexto conversacional e tampouco as injustiças se confinam a um único momento no tempo. A extensão do conceito seria apropriada porque a injustiça testemunhal possui uma trajetória temporal a qual não se pode deixar de observar (Medina 2011, p. 16-17).

Nesse sentido, o erro de Fricker estaria em se desatentar à possibilidade de que um outro membro do contexto conversacional pudesse ser a vítima de uma injustiça testemunhal, ainda que o falante não o seja. Isso porque o excesso de credibilidade a um falante gera um proporcional descrédito a outro falante que, não fosse a excessiva credibilização, talvez recebesse a credibilidade que lhe era apropriada (Medina 2011, p. 19-22).

Na mesma linha está Lackey (2018), que igualmente enfatiza a necessidade de se atentar a um contexto conversacional maior. Pontua, ainda, que credibilidade, embora não seja parte de um modelo distributivo, não somente pode como frequentemente é finita. Assim, o excesso de crédito à palavra de um, reflexamente, gera descrédito ao dito pelo outro, segundo a autora.

Em casos concretos como o de Eskew, realmente, os especialistas que atestam a correlação necessária entre hematomas subdurais, hemorragias retinianas e encefalopatias e a prática de sacudimento do bebê não são vítimas de injustiça testemunhal. Mas a própria Eskew em questão o é. Isso porque, inevitavelmente, a excessiva credibilidade concedida a tal entendimento científico fez com que Eskew fosse alvo de um inevitável déficit de credibilidade, tornando-se uma vítima reflexa de injustiça testemunhal. Não à toa foi coagida, por horas, até que finalmente confessasse a narrativa oposta àquela que era alvo de descrédibilização, finalmente contribuindo para sua própria condenação.

O campo jurídico é especialmente proveitoso para que se perceba a ocorrência de injustiças testemunhais por excesso de credibilidade a especialistas. Isso na medida em que, no geral, é um ambiente que se resume pela pretensão

de resolução de uma disputa. Ou seja, excesso de credibilidade a um perito que embasa a hipótese acusatória, inevitavelmente, impõe a árdua tarefa para a defesa de superar o inevitável descrédito que é reflexamente conferido à hipótese defensiva.

O famoso caso de Lukis Anderson é proveitoso para que se perceba os elevados riscos oferecidos por um testemunho embasado em informação técnico-científica à investigação dos fatos.¹¹ Lukis era um homem negro, alcoólatra e sem teto, com precedentes criminais. Em uma noite de novembro de 2012, Lukis encontrava-se hospitalizado por excesso de bebida. Em paralelo a isso, na mesma noite, Raveesh Kumra era vítima de uma invasão à sua casa, na qual o invasor lhe prendeu com uma fita que mais tarde gerou seu sufocamento e morte.

Três semanas depois Lukis Anderson foi preso porque seu DNA foi encontrado sob as unhas de Kumra. Lukis tinha a seu desfavor nada mais nada menos do que a “prova de ouro” das investigações criminais. A opinião especializada que ligava Lukis à cena do crime parecia categórica, por consequência, gerando a reflexa e inevitável descredibilização de sua narrativa defensiva, em que pese o sólido álibi de que no momento do crime Lukis se encontrava hospitalizado e inconsciente.

Foram cinco meses de prisão preventiva até que a injustiça epistêmica causada a Lukis fosse freada. Finalmente, veio à tona a informação de que um dos membros da equipe de paramédicos que chegou à residência de Kumra para tentar o socorrer, no mesmo dia, mais cedo, havia tratado Lukis. Acidentalmente, através do uso do mesmo oxímetro, DNA de Lukis foi indevidamente transferido para a cena do crime, incriminando-o.¹²

¹¹ As informações das quais se faz uso sobre o caso estão disponíveis em: <https://www.themarshallproject.org/2018/04/19/framed-for-murder-by-his-own-dna>; e <https://www.nemannlawoffices.com/blog/when-dna-implicates-the-innocent.cfm>. Acesso em: 29 set. 2025.

¹² Para contato com mais casos envolvendo erros judiciais com o “*gold standard*”, ver Guedes (2022) e, também, Herdy, Kunii e Guedes (2023).

3 O descrédito a considerações científicas: mais um indicativo de que não basta esperar educar os julgadores

O problema do uso irracional da ciência não se revela apenas quando ela é excessivamente credibilizada. Contextos em que a ciência é indevidamente desacreditada são igualmente problemáticos para fins de justiça epistêmica. Um dos exemplos que mais se mostram proveitosos para expor isso é o das provas de reconhecimento no sistema criminal brasileiro.

Há décadas diversos trabalhos¹³ vêm demonstrando a falibilidade da memória quando o assunto é realizar o reconhecimento de uma pessoa, seja quando se fala em reconhecimento pessoal ou fotográfico. Ou seja, de maneira honesta e bem-intencionada, um indivíduo pode apontar para um inocente ou sua foto sem que este tenha realizado o crime. Dessa forma, existe um entendimento robusto na comunidade científica de que um procedimento de reconhecimento de pessoas sem que cuidados apropriados sejam tomados tem fortes chances de contribuir como prova para a condenação de inocentes.

Ainda assim, somente em 2020, através do paradigmático Habeas Corpus (HC) n. 598.886-SC, julgado pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ), que o sistema de justiça brasileiro começou o esforço, ainda precário, que demandou complementos posteriores, de incorporar em suas instituições o reconhecimento da falibilidade de tal categoria probatória.

Ademais, dados diversos indicam¹⁴ que a resistência da justiça criminal, especialmente em instâncias inferiores e ambientes policiais, a tais evidências científicas é grande. Isso mesmo após anos do estabelecimento do precedente paradigmático. Segue-se com um sistema que em significativa parcela se conforma com uma prova altamente falível como base para realizar prisões e condenações.

Tal postura de resistência não simplesmente contribui para aumentar os riscos de que inocentes sejam presos, como se revela eficaz para aprisionar

¹³ Ver, por exemplo, Wells e Olson (2003).

¹⁴ Ver Schietti (2024) para uma abordagem mais detalhada de alguns deles.

um tipo de inocente, não surpreendentemente, pertencente a grupos marginalizados da sociedade. A título de fortalecimento dessa assertiva, pode-se considerar o relatório¹⁵ do Colégio Nacional de Defensores Públicos Gerais (CONDEGE), no qual foram analisados 28 casos levantados entre novembro e dezembro de 2020, com base em dados enviados de defensores de dez estados. No referido relatório é possível verificar que 83% dos reconhecidos eram negros e em 60% dos casos a prisão preventiva foi decretada.

Injustiças testemunhais também se fazem presentes nesse tipo de situação, ainda que não de forma reflexa. O que se dá é que considerações científicas são desconsideradas e outros fatores identitários que “perseguem” o indivíduo, como sua cor, classe e/ou gênero ganham especial espaço de influência. Geram-se, assim, injustiças testemunhais no sentido clássico delineado por Fricker, ou seja, por déficit de credibilidade para a palavra do acusado.

Ademais, é oportuno considerar que mesmo quando se fala de testemunhos científicos sendo excessivamente credibilizados esses fatores identitários não ficam de lado. Ao contrário, parece ocorrer uma soma. Dessa forma, situações em que não se conta com o apoio de dados científicos como “argumento de autoridade” acabam por revelar apenas de forma mais nítida a marginalização epistêmica da qual determinados grupos da sociedade são alvo.

Nesses cenários em que a ciência, que em outros contextos é tão inadvertidamente sobrevalorizada, é ignorada ou subvalorada, capta-se também um importante indicativo de que seu uso irracional não se reduz a simples desconhecimento. Não é que policiais ou julgadores desconheçam a ciência e somente por isso cometam equívocos, mas que a ciência, em variados contextos, parece servir, na realidade, de artifício proveitoso em alguns casos e inconveniente em outros para alcançar um desejado resultado de condenação — em especial contra grupos subalternizados da sociedade.

Em suma, o problema do uso retórico da ciência no Direito permite assinalar a insuficiência de propostas puramente voltadas ao fortalecimento da base cognitiva dos operadores do Direito. Como muito proveitosamente assinala Almeida (2022, p.78), o equívoco de reduzir problemas institucionais a déficits

¹⁵ Disponível em: <https://www.condege.org.br/wp-content/uploads/2022/02/Relatorio-CONDEGE-DPERJ-reconhecimento-fotografico.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

formativos obscurece as necessárias reflexões sobre arranjos institucionais verdadeiramente aptos a conter arbitrariedades. Nesse sentido, segundo o autor, os esforços de simplesmente melhorar a base cognitiva dos julgadores não se distanciariam muito do clássico caso de ingenuidade de Platão, que, após tentar “educar filosoficamente” o tirano de Siracusa, crendo que essa formação o faria um líder melhor, acabou sendo preso e escravizado.

Conclusão

A evolução da ciência ao longo das décadas foi de extrema importância para o aprimoramento de investigações e processos judiciais. Ainda assim, enquanto empreendimento falível, não deixa de oferecer perigos a ambientes criminais em que a verdade dos fatos importa. Neste capítulo se abordou esses riscos pelas lentes do conceito de injustiça testemunhal.

Em um primeiro momento, foram apontadas as várias razões pelas quais as considerações embasadas em ciência têm de ser criticamente avaliadas. Para isso, indicou-se, dentre outros fatores, os vários precedentes de condenação de inocentes com base em ciências fraudadas ou cujos resultados foram ilegítimamente apresentados.

Em um segundo momento, pontuou-se como o excesso de crédito a especialistas pode gerar injustiças testemunhais. Nesse sentido, enfatizou-se que, embora originalmente a discussão sobre injustiças testemunhais reduzisse a atenção a contextos de descrédito, o excesso de crédito a alguns e o inevitável descrédito reflexo a outros não poderia ser ignorado como um fator gerador de injustiças testemunhais.

Em um terceiro e último momento, argumentou-se que existe um lado oposto da discussão, relativo aos cenários em que o entendimento da ciência é robusto, mas convenientemente ignorado. Entendendo-se que essa oscilação entre excesso e déficit de credibilidade guarda forte ligação com a condenação de pessoas pertencentes a grupos marginalizados da sociedade. Assim, concluiu-se que a ciência no Direito parece em variados cenários não somente

servir a fins retóricos, mas também como artifício destinado a obscurecer a irracionalidade de prisões e condenações de um tipo bem específico de inocente.¹⁶

Referências

Almeida, Philippe (2022). Constitucionalismo estratégico e seus inimigos. In: *Sinfilosofia Do Estado – homenagem ao professor Catedrático José Luiz Borges Horta*, Mariah Brochado; Hugo Rezende Henriques; João Carvalho (org.). Belo Horizonte: Editora Expert.

Brasil. Superior Tribunal de Justiça. 2020. *Habeas Corpus* 598.886-SC. 6ª Turma do Superior Tribunal de Justiça. Disponível em: <https://www.stj.jus.br/sites/portalp/SiteAssets/documentos/noticias/27102020%20HC598886-SC.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. *Relatório sobre reconhecimento fotográfico em sede policial*. Disponível em: <https://www.condege.org.br/wp-content/uploads/2022/02/Relatorio-CONDEGE-DPERJ-reconhecimento-fotografico.pdf>. Acesso em: 30 set. 2025.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Garrett, Brandon L. (2011). *Convicting the Innocent: where criminal prosecutions go wrong*. Cambridge: Harvard University Press.

Guedes, Michael (2022). E se alguém te disser que nem a prova de DNA é infalível? *Revista Consultor Jurídico*.

Harris, David A. (2012). *Failed Evidence: Why Law Enforcement Resists Science*. New York: New York University Press.

Herdy, Rachel; Kunii, Paulo Akira; Guedes, Michael (2023). Exame de DNA: match não garante resultado justo. *JOTA*.

Innocence Project. *Misapplication of Forensic Science*. Disponível em: <https://innocenceproject.org/misapplication-of-forensic-science>. Acesso em: 28 set. 2025.

Lackey, Jennifer (2018). *Credibility and the Distribution of Epistemic Goods*. Disponível em: <https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.northwestern.edu/dist/d/2354/files/2018/>

¹⁶ O desenvolvimento desta pesquisa foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

07/Credibility-and-the-Distribution-of-Epistemic-Goods-20mudwo.pdf. Acesso em: 22 dez. 2022.

Lackey, Jennifer (2020). False confessions and testimonial injustice. *Journal of Criminal Law and Criminology*, v. 110, n. 1, pp. 43–68.

Lynøe, Niels; Elinder, Göran; Hallberg, Boubou; Rosén, Måns; Sundgren, Pia; Eriksson, Anders (2017). Insufficient evidence for ‘shaken baby syndrome’ – a systematic review. *Acta Paediatrica*, v. 106, n. 7, pp. 1021–1027.

Medina, José (2011). The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary. *Social Epistemology*, v. 25, n. 1, pp. 15–35.

Montana Innocence Project. *Jasmine Eskew*. Disponível em: <https://mtinnocenceproject.org/freed-clients/jasmine-eskew>. Acesso em: 27 set. 2025.

Nemann Law Offices. *When DNA Implicates the Innocent*. Disponível em: <https://www.nemannlawoffices.com/blog/when-dna-implicates-the-innocent.cfm>. Acesso em: 29 set. 2025

National Research Council of The National Academy of Sciences. *Strengthening Forensic Science in the United States: A Path Forward*. Washington D.C., 2009. Disponível em: <https://www.ojp.gov/pdffiles1/nij/grants/228091.pdf>. Acesso em: 13 out. 2025.

President Council of Advisors on Science and Technology. *Forensic Science in Criminal Courts: Ensuring Scientific Validity of Feature-Comparison Methods*. Washington, DC: The National Academies Press, 2016. Disponível em: https://obamawhitehouse.archives.gov/sites/default/files/microsites/ostp/PCAST/pcast_forensic_science_report_final.pdf. Acesso em: 13 out. 2025.

Schietti, Rogerio (2024). Ainda falta empenho institucional na produção de provas em processo criminal. *Revista Consultor Jurídico*.

Shweitzer, Nicholas J.; Saks, Michael J. (2007). The CSI effect: Popular fiction about forensic science affects the public’s expectations about real forensic science. *Jurimetrics*, v. 47, n. 3, pp. 357–364.

The Marshall Project (2018). *Framed for Murder By His Own DNA*. Disponível em: <https://www.themarshallproject.org/2018/04/19/framed-for-murder-by-his-own-dna>. Acesso em: 29 set. 2025.

The National Registry of exonerations (2024). *2024 Annual Report*. Disponível em: https://exonerationregistry.org/sites/exonerationregistry.org/files/documents/2024_Annual_Report.pdf. Acesso em: 28 set. 2025.

Wells, Gary; Olson, Elizabeth A. (2003). Eyewitness Testimony. *Annual Review of Psychology*, v. 54, n. 1, pp. 277–295.

CAPÍTULO 10

DECIDIR COM MÁQUINAS: VIRTUDES EPISTÊMICAS NA JUSTIÇA CIBORGUE

Carolina Soares Castelliano Lucena de Castro

Marcio Ferreira Rodrigues Pereira

“All that you touch you change. All that you change changes you.”
[Tudo o que você toca, você muda. Tudo o que você muda, muda você.]
– Octavia E. Butler, *Parable of the Sower*

Castelliano Lucena de Castro, C. S.; Pereira, M. F. R. Decidir com máquinas: virtudes epistêmicas na Justiça Ciborgue. In *Injustiças Epistêmicas em Foco*, E. Erickson; A. Rocha; L. Ruivo (org.). Florianópolis: NEL/UFSC, Coleção Rumos da Epistemologia v. 23, 2025. DOI 10.5281/zenodo.17406401.

1 Reconfigurando fronteiras

“O verdadeiro perigo para as Constituições nunca foram as máquinas, mas as decisões desumanas daqueles que estão no poder”, foi com essas palavras que a recém nomeada ministra albanesa responsável pela área de licitações de contratos públicos justificou sua nomeação aos deputados daquele país localizado na península balcânica. O combate à corrupção no âmbito da administração pública é um dos principais critérios para que a Albânia avance em sua candidatura à União Europeia, uma meta que o atual governo pretende atingir até 2030. Conforme noticiado,¹ a nomeação de Diella, a nova ministra, visa justamente garantir maior integridade e transparência em uma área sempre sensível do poder público, porém vêm recebendo fortes críticas dos congressistas albaneses. As críticas não se dirigem à sua capacidade profissional ou aspectos de seu currículo e histórico de vida, Diella em si é acusada de ser inconstitucional. Isso porque, apesar das feições humanas de uma mulher branca de meia idade, da voz feminina pausada e de se vestir com as roupas típicas de seu país, Diella é um avatar virtual gerado por inteligência artificial (IA).

No Japão, um caminho similar foi adotado por um partido político que planeja indicar um assistente virtual (*chatbot*) baseado em inteligência artificial como líder, depois de um cenário de revés para a legenda em uma eleição nacional que buscava o preenchimento de cadeiras parlamentares. O denominado assessor da nova liderança informou que o sistema de inteligência artificial não determinará as atividades políticas dos membros do partido, mas se concentrará em decisões como a distribuição dos recursos.²

Os dois exemplos demonstram que a nomeação formal de ferramentas de

¹ “Não estou aqui para substituir humanos”, afirma ministra albanesa gerada por inteligência artificial. *Folha de São Paulo*, 18 set. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/tec/2025/09/nao-estou-aqui-para-substituir-humanos-afirma-ministra-da-albania-gerada-por-inteligencia-artificial.shtml>. Acesso em: 12 out. 2025.

² Partido político japonês vai nomear inteligência artificial como líder após renúncia de fundador. *Folha de São Paulo*, 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2025/09/partido-politico-japones-vai-nomear-inteligencia-artificial-com-o-lider-apos-renuncia-de-fundador.shtml>. Acesso em: 12 out. 2025.

inteligência artificial para ocupação de cargos públicos começa a se desenhar lentamente mundo afora. Porém, o que não vem ocorrendo lentamente é a ampla utilização e larga integração de tais ferramentas em diversos âmbitos e instâncias da administração pública, refletindo a transformação que o mais recente capítulo da revolução digital provocou na vida de grande parte dos integrantes da sociedade contemporânea, perpassando a execução das tarefas mais corriqueiras até as atividades mais complexas da vida cotidiana.

No âmbito do sistema de justiça, não tivemos até o presente momento a nomeação de nenhum recurso de inteligência artificial para o exercício da magistratura. Formalmente esses espaços ainda são ocupados por seres humanos de carne e osso, com tempo mínimo de atividade jurídica, que precisam prestar um concurso público de provas e títulos. Somente após o preenchimento de tais requisitos, podemos considerar que uma pessoa se encontra apta a exercer a jurisdição, isto é, a aplicar o direito com objetivo de solucionar conflitos sociais. Porém, no mundo concreto, que se estende para além das palavras previstas na lei ou na Constituição, a jurisdição vem sendo amplamente exercida por dispositivos que não usam toga, nem prestaram qualquer concurso público. O julgamento de processos judiciais efetuado com a assistência de ferramentas de inteligência artificial não é um fenômeno isolado, é a realidade posta, é uma nova forma de se fazer justiça. E como é natural em todo processo disruptivo que marca a transição de uma nova era, o volume de questionamentos levantados é inversamente proporcional à quantidade de respostas que podem ser formuladas em um primeiro estágio da transformação que se opera.

A hipereficiência no processamento de dados, que reflete no aumento da capacidade de resposta estatal aos conflitos que são levados ao Judiciário, é um ponto de partida que justifica facilmente todos os tipos de investimento voltados à larga utilização das ferramentas de inteligência artificial nos processos de tomadas de decisões judiciais. A capacidade sobre-humana de análise, o entrecruzamento e tratamento de diversas informações que compõem os autos de um processo judicial, muitos dos quais formados por quantidade de páginas maior do que coleções enciclopédicas inteiras, transmuda o princípio da razoável duração do processo de mera previsão constitucional a uma realidade palpável. Além da amplitude da análise de dados e informacional,

os aparatos de IA são capazes de integrarem a qualquer processo de tomada de decisão inúmeras referências legislativas e teóricas, conseguindo alcançar um vasto campo que o conhecimento humano transportado para a internet foi capaz de produzir sobre qualquer tema.

Prosseguindo na linha de raciocínio que analisa as vantagens trazidas pelos modelos de IA aos julgamentos dos casos que aportam no judiciário, não se pode perder de vista que o processo judicial, para além de ostentar uma natureza eminentemente jurídica ou até mesmo política — uma vez que possibilita o exercício do direito reivindicatório e contestatório por parte de qualquer cidadão dentro de um ambiente democrático — é profundamente permeado por uma dimensão epistêmica. De fato, o processo judicial possui metodologia própria que regula as formas de transmissão e produção de conhecimento sobre fatos no mundo. Além disso, possui formas de justificação que visam possibilitar o alcance de estados mentais de convicção, ao mesmo tempo em que buscam evitar que meras crenças não fundamentadas embasem as decisões com força de autoridade. Para além de um método específico que regula o contato e apreensão dos fatos do mundo que interessam a cada caso concreto, a atividade de interpretação dos textos legislativos aplicáveis também exige o manejo de técnicas hermenêuticas específicas. Se tudo isso não bastasse para demonstrar a face epistêmica de qualquer processo judicial, ainda incide sobre esse campo discussões relacionadas ao conceito de “verdade” que somente são possíveis de serem adequadamente desenvolvidas quando dialogam com reflexões essencialmente epistêmicas que se debruçam sobre o tema.

Assim, dentro de uma lógica epistêmica da performance, os ganhos que o acoplamento das ferramentas de inteligência artificial são capazes de gerar, não apenas aos litigantes do sistema de justiça, mas à sociedade em geral, são notórios, a ponto de tornar de certa forma despicienda qualquer indagação sobre as vantagens do uso desse tipo de tecnologia nos processos decisórios com força vinculativa. Entretanto, se por um lado o incremento da eficiência epistêmica é inegável, por outro lado, questionamentos ainda devem ser levantados quando o foco de análise passa a ser as virtudes epistêmicas desse novo sistema de justiça, que emerge a partir da figura do julgador híbrido, resultado da fricção entre humanos e máquinas.

Portanto, levando em consideração as reflexões expostas, o questionamento que serve como fio condutor ao presente texto pretende investigar se é possível cultivar práticas associadas às virtudes epistêmicas no novo sistema de justiça que emerge a partir da imbricação entre o julgador e as ferramentas de inteligência artificial. Questionamentos correlatos servem também como subsídios para a análise pretendida, pois interessa ainda entender sob quais condições de acoplamento julgador-IA-instituições essas práticas são convocadas e sustentadas, e em que medida e por quais mecanismos o arranjo julgador-IA induz padrões de prática mais alinhados às virtudes epistêmicas do que arranjos tradicionais.

2 Justiça Ciborge

No livro *Escute as feras*, a antropóloga francesa Nastassja Martin narra uma experiência a partir do momento em que se deparou com um urso selvagem no interior de uma floresta da Sibéria, em agosto de 2015, evento que trouxe grandes repercussões para sua vida. Ao descrever tal episódio, a etnógrafa diz que o acontecimento não deve ser descrito como

um urso ataca uma antropóloga francesa em algum lugar nas montanhas de Kamtchátka. O acontecimento é: um urso e uma mulher se encontram e as fronteiras entre os mundos implodem. Não apenas os limites físicos entre um humano e um bicho que, ao se confrontarem, abrem fendas no corpo e na cabeça. É também o tempo do mito que encontra a realidade; o outrora que encontra o atual; o sonho que encontra o encarnado. A cena acontece nos dias de hoje, mas poderia muito bem ter ocorrido há mil anos. (Martin 2021, p. 97)³

A partir de tal encontro, Martin passa a ser considerada uma “*miêdka*” pelos nativos da região, isto é, um ser híbrido, uma mistura de urso e humano, o que provoca sentimentos de repulsa e medo a alguns membros das comuni-

³ Todas as citações, exceto quando indicadas nas referências, são traduções livres.

dades locais, ao mesmo tempo em que altera não apenas aspectos físicos da antropóloga — que precisou de intensos cuidados médicos para se recuperar das lesões provocadas pelas patas do urso em seu crânio — mas também de ordem subjetiva.

O mérito de Martin ao narrar sua experiência é conseguir transpor uma visão estática e objetificadora seja de si ou do urso. Não há presa abatida, não há um bicho feroz em contraponto a uma observadora racional, não há mundo selvagem versus civilização. Na contramão de uma perspectiva reducionista, a descrição do ocorrido enquanto um encontro entre dois seres, um episódio de hibridismo interespecie, permitiu que reflexões profundas sobre identidade e fronteira, entre o mito e o real, entre o humano e o natural fossem desenvolvidas. No relato há uma contestação ao excepcionalismo humano, uma afirmação de nossa conexão e interdependência com o que nos rodeia e nos afeta.

Se o encontro com um animal pode provocar a um só tempo um senso de hibridismo em nível profundo, o que esperar de um encontro com ferramentas tecnológicas interativas que dominam a linguagem humana? Em novembro de 2022, um encontro nos mesmos moldes daquele vivido por Martin pode ter começado a ocorrer na vida de muitas pessoas, ainda que os reflexos não tivessem sido sentidos ou percebidos imediatamente. Esse é o marco histórico em que pela primeira vez um modelo de inteligência artificial *large language model*, ou apenas LLM, foi disponibilizado gratuitamente e de forma acessível ao grande público. Tratava-se do GPT 3.5. Tal modelo, treinado com enormes quantidades de dados, utiliza técnicas de aprendizado profundo e processamento de linguagem natural para compreender e gerar textos de forma semelhante à humana. A partir de então, o modelo vem sendo constantemente atualizado e a cada lançamento há um embaralhamento maior de nossa visão sobre o futuro das profissões, o futuro das relações interpessoais, sobre nós. Nesse processo “evolutivo”, diversas outras ferramentas de LLM vêm sendo lançadas simultaneamente ao mercado e integradas à vida social a partir de certos enfoques e na busca por diferentes objetivos. O entendimento do que seja uma justiça ciborgue, foco do presente texto, começa pela análise desse processo de co-constituição.

Ainda na década de 1990, portanto três décadas antes do lançamento do

GPT 3.5, os autores do texto “Construindo o Conhecimento de Organismos Cibernéticos” — situados em uma literatura biomédica-instrumental associada ao discurso de aperfeiçoamento do indivíduo — chamavam atenção para o fato de que histórias sobre ciborgues não seriam apenas personagens de contos ficcionais, pois já estariam então presentes na sociedade. De acordo com essa visão, “qualquer pessoa com um órgão, membro ou suplemento artificial (como um marca-passo); qualquer pessoa reprogramada para resistir a doenças (imunizada); ou medicada para pensar, se comportar ou se sentir melhor (psicofarmacologia)” (Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera 1995, p. 3) deveria ser considerada tecnicamente um ciborgue. Assim, as tecnologias ciborguianas poderiam ser subdivididas em quatro tipos: (1) restauradoras: quando restauram funções perdidas ou substituem órgãos e membros ausente; (2) normalizadoras: quando devolvem alguma criatura a uma aparência de normalidade indistinguível; (3) reconfiguradoras: criam criaturas pós-humanas que são iguais aos seres humanos e, ao mesmo tempo, diferentes deles; (4) melhoradoras: dão origem a criaturas melhoradas, relativamente ao ser humano (Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera 1995, p. 3).

Ao refletirem sobre a origem das tecnologias ciborguianas, os referidos autores apontam a busca por funcionalidades militares e médicas enquanto fontes para o surgimento de tais tecnologias. O campo do entretenimento e do trabalho também são identificados como centros de criação de ciborgues.

É Donna Haraway, no entanto, com o seu seminal *Manifesto ciborgue* (publicado em 1985) e textos posteriores, que reorienta a noção de ciborgue. Ao invés de um inventário biomédico de *upgrades* individuais, a autora compreende o ciborgue como figuração crítico-epistemológica, um “organismo cibernético, híbrido de máquina e organismo, criatura da realidade social e também da ficção” (Haraway 2009, p. 36) usada para transgredir fronteiras e desmontar dualismos (humano-máquina, natureza-cultura, sujeito-objeto), expondo as tramas de poder e de conhecimento nos acoplamentos sociotécnicos que nos constituem. Longe de promessa redentora, o ciborgue harawaiano é uma imagem material-semiótica que politiza relações, convocando-nos a examinar quem perde e quem ganha com cada acoplamento humano-máquina e de que modo ele redistribui voz, visão e responsabilidade — à luz de “saberes situ-

ados”, isto é, de uma objetividade que assume sua localização, parcialidade e responsabilidade (contra o “truque de Deus”, a pretensa visão de lugar-nenhum).

Na trilha de Haraway, também em uma chave de hibridização humano-máquina, Tomaz Tadeu, em texto publicado em 2009, intitulado “Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano”, afirmava que uma das características mais notáveis desta nossa era “é precisamente a indecente interpretação, o promíscuo acoplamento, a desavergonhada conjunção entre o humano e máquina” (Tadeu 2009, p. 11). Ao tentar demonstrar esse grau de entrelaçamento da tecnologia com o humano, e portanto da ambiguidade que se faz presente em tal processo, Tadeu afirma que

os ciborgues vivem de um lado e do outro da fronteira que separa (ainda) a máquina do organismo. Do lado do organismo: seres humanos que se tornam, em variados graus, ‘artificiais’. Do lado da máquina: seres artificiais que não apenas simulam características dos humanos, mas que se apresentam melhorados relativamente a esses últimos. (Tadeu 2009, p. 11).

Se décadas antes da incorporação de aparatos de LLM à vida cotidiana e profissional de grande parte da população mundial reflexões como essas já eram levantadas sobre a figura que emerge a partir da integração do humano com a máquina, o que podemos dizer do cenário atual, em que *chats* inteligentes de interação converteram-se rapidamente em plataformas onde o raciocínio humano é aprimorado a ponto de se transmutar em outro tipo de raciocínio?

No âmbito do Poder Judiciário, pesquisa realizada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), durante o ano de 2024,⁴ indica que o uso de ferramentas de IA generativa é uma realidade presente em grande parte dos tribunais. De acordo com os achados, 45,8% dos tribunais e conselhos do país afirmam utilizar tais

⁴ Conselho Nacional de Justiça (Brasil). Relatório IA 2024: resumo executivo. Brasília: CNJ, 2025. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2025/09/relatorio-ia-2024-resumo-executivo-set2025.pdf>. Acesso em: 12 out. 2025.

tecnologias em suas operações. Entre aqueles que não utilizam, 81,3% apontam que planejam integrar essas ferramentas às suas atividades nos próximos anos.

Em que pese o compartilhamento indiscriminado de dados não ser o foco do presente texto, tema que já foi abordado em outra oportunidade,⁵ interessa à presente análise a informação de como vem se dando a integração da IA às rotinas judiciais e de quais IAs estamos exatamente tratando. Dados da mencionada pesquisa do CNJ apontam que os tribunais e conselhos têm utilizado a tecnologia de IA em diferentes frentes e com múltiplas finalidades, porém o que há de comum nessa relação é uma persistente ausência de padronização quanto aos tipos de licença utilizadas pelos profissionais que integram tais espaços institucionais. Os dados da pesquisa mostram que, em 57,6% dos casos, os profissionais dos tribunais e conselhos acessam as ferramentas por meio de contas pessoais de e-mail. Entre os tribunais e conselhos que utilizam ferramentas de IA generativa, 37% afirmam possuir parcerias institucionais com empresas provedoras desses serviços, enquanto 63% indicam não possuir esse tipo de acordo. De qualquer forma, entre as parcerias estabelecidas, encontram-se onipresentes as já conhecidas bigtechs: Microsoft, criadora do Copilot, em 44,1% dos casos; Google, com o Gemini, em 20,6%; e OpenAI, responsável pelo ChatGPT, em 11,8% dos casos.

Em março de 2025, o CNJ publicou a Resolução nº 615⁶ estabelecendo diretrizes para o desenvolvimento, utilização e governança de soluções desenvolvidas com recursos de inteligência artificial para aplicação dentro do âmbito judicial. Tal ato normativo, editado por um órgão de fiscalização do próprio Poder Judiciário, joga luz sobre o fenômeno que já se fazia presente em parte dos gabinetes de magistrados espalhados pelo país, contribuindo para eliminação da prática conhecida por “*shadow IA*”, também denominada por “IA oculta”

⁵ Justiça ciborgue: da colonização das instâncias decisórias pelos algoritmos. Consultor Jurídico (CONJUR), 25 nov. 2024. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2024-nov-25/justica-ciborgue-da-colonizacao-das-instancias-decisorias-pelos-algoritmos>. Acesso em: 12 out. 2025.

⁶ Conselho Nacional de Justiça (Brasil). Resolução nº 615, de 18 de março de 2025: diretrizes para desenvolvimento, utilização e governança de soluções de inteligência artificial no Poder Judiciário. Brasília: CNJ, 2025. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/files/original1555302025031467d4517244566.pdf>. Acesso em: 12 out. 2025.

ou “IA sombra”, isto é, o uso de tais tecnologias sem a aprovação, supervisão ou alinhamento com as políticas internas de uma determinada estrutura de trabalho.

A visibilização e o estabelecimento de parâmetros para a utilização de tais ferramentas nos processos decisórios judiciais ainda deixa em aberto ao menos quatro margens de possibilidades de tomadas de decisão assistidas por inteligência artificial, que podem ser melhor compreendidas a partir da utilização de uma escala que reflete o grau de integração da IA em tais processos.⁷ Assim, no nível 1 dessa escala estariam os julgadores que não utilizam qualquer dessas ferramentas, seja por crenças pessoais, pouca familiaridade com a tecnologia ou receio quanto à perda de controle ou protagonismo humano em um processo que envolve justamente o destino de vidas humanas.

No nível 2 estariam aqueles magistrados que recorrem a ferramentas de edição de texto, como corretores gramaticais, sugestões de estilo, resumos automáticos, identificação de informações em arquivos extensos, bem como a recursos como transcrição de audiências. Portanto, no nível 2, há uma utilização voltada à agilização de tarefas e para o melhor “acabamento” de conteúdo ainda gerado predominantemente por mãos e mentes humanas. A pesquisa realizada pelo CNJ aponta que as aplicações mais comuns da IA pelos tribunais de fato ainda estão concentradas em tarefas textuais secundárias, como aperfeiçoamento de redações (12,3%), resumo de textos e documentos (12,3%), revisão ortográfica (10,6%), sendo que a geração de conteúdo aparece em 12,3% das respostas.

No nível 3 estariam os julgadores que fazem da inteligência artificial uma parceira de trabalho. Utilizam-a para sugerir esboços de texto, encontrar jurisprudência e referências teóricas, produzir estatísticas e até mesmo simular perguntas para audiências judiciais. O magistrado continua a decidir o que entra e o que sai, mas boa parte do processo já é cocriado com a máquina. Um exemplo dos possíveis usos da IA no estágio 3 seria a disponibilização por

⁷ A ideia da escala foi inspirada no texto “A profissão de jornalista resistirá à IA”, de Rodrigo Tavares, publicado na *Folha de São Paulo*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/rodrigo-tavares/2025/08/a-profissao-de-jornalista-resistira-a-ia.shtml>. Acesso em: 12 out. 2025.

alguns tribunais dos bancos de *prompts*, recurso de comandos textuais direcionados à IA, para facilitar a elaboração de sentenças e decisões judiciais em geral.

No nível 4, a inteligência artificial deixaria de ser parceira e assumiria papel central em etapas automatizáveis. O magistrado torna-se supervisor de um processo amplamente conduzido por sistemas inteligentes. A máquina pode investigar, redigir, editar e estruturar informações, enquanto o humano intervéem para ajustes pontuais ou para validar a redação final da decisão. Alguns tribunais já fazem uso de ferramentas de extração de pontos controvertidos do processo, para identificar se o processo se insere dentro de um padrão repetitivo de decisão, bastando, portanto, a comprovação dos fatos alegados, ou se há questões jurídicas mais complexas que demandam maior atenção e supervisão humana. Em relação à Justiça Federal — que julga, por exemplo, casos previdenciários —, grande parte de sua jurisdição é repetitiva; isto é, uma vez provados os fatos, a subsunção dos fatos à norma jurídica segue um padrão de decisão já estabelecido pelos tribunais superiores. Nesses casos, determinadas etapas do processo decisório, a partir da inserção de *prompts* com dados específicos dos autos judiciais, como informações das partes e datas dos eventos relevantes, podem ser realizadas com mínima intervenção humana, com validação final do julgador. Até mesmo casos não repetitivos podem seguir esse método decisório tecnológico a partir do momento em que a IA é instruída a analisar as provas produzidas no processo, levando em consideração um *standard* probatório previamente informado, e a partir daí realizar o enquadramento dos fatos que considerar provados dentro dos limites da previsão legal. A intervenção do julgador ainda continua necessária para a ratificação do resultado do julgamento.

A escala proposta logicamente não esgota as possibilidades de cenários em relação à integração da IA aos processos decisórios judiciais, sendo unicamente uma forma facilitadora de compreensão do fenômeno hoje presente no Poder Judiciário. Não é possível precisar a porcentagem de julgadores que se encontram em cada nível, mas a partir da evolução das funcionalidades que vão sendo acopladas a cada nova geração de IA generativa, não é difícil imaginar que em pouco tempo os julgamentos passem a se dar quase que em sua tota-

lidade nos termos do nível 4 da escala. Dentro desse nível, as fronteiras entre humano e máquina, entre natureza e tecnologia já se implicam nos moldes do encontro narrado pela antropóloga Nastassja Martin no início deste capítulo. A IA deixa de ser apenas uma interlocutora e passa a ostentar agência cognitiva. Ainda que o julgador tenha o controle sobre a palavra final na tomada da decisão, esse controle já deixa de existir na construção em si do julgamento. E num cenário próximo, é factível imaginarmos que em determinadas causas, a depender da natureza e grau de repetição de demandas, não apenas o processo decisório, mas o poder de decisão final migre de mãos humanas para acoplamentos tecnológicos desprovidos de carne e osso.

Diante do quadro exposto, é possível afirmar que hoje já há um fenômeno de ciborguização de parte da jurisdição exercida, sendo que caminhamos a passos largos para uma maior e talvez completa ciborguização do Poder Judiciário, onde agentes de IA assumem o protagonismo nos processos de tomada de decisão. Tal cenário é apenas um reflexo da ciborguização da vida em sociedade, na medida em que sistemas de IA, de forma cada vez mais acelerada, são direcionados para operarem nas mais diferentes esferas de nossas vidas cotidianas, seja conduzindo carros, nos indicando o filme que devemos assistir no sábado à noite ou selecionando currículos de candidatos a uma vaga dentro de uma empresa. Nesse processo, quem afinal acaba sendo “direcionado” somos nós. Nosso poder de agência sofre sensível redução e as motivações de nossas decisões já se tornam, em alguma medida, desconhecidas para nós mesmos.

Assim, diante do quadro descrito, pode-se propor uma ideia de justiça ciborgue enquanto um aparato tecno-institucional transfronteiriço, onde o poder de agência humano mistura-se com um poder de agência computacional, fazendo emergir processos de tomada de decisão marcado pela fricção do natural e o artificial, o orgânico e o cibernético. Nesse novo ecossistema, o juízo não é mais produto exclusivo da racionalidade humana, mas o resultado híbrido de interações complexas entre algoritmos, bancos de dados, linguagens estatísticas e interpretações jurídicas mediadas por máquinas. A justiça ciborgue, nesse sentido, não representa apenas uma mudança de ferramentas, mas uma mutação epistemológica e ontológica da própria prática jurisdicional —

uma nova ecologia da decisão em que as fronteiras entre sujeito e instrumento, intérprete e sistema, tornam-se cada vez mais difusas.

Diante dessa delimitação, voltamos às perguntas lançadas na introdução do presente texto: é possível cultivar práticas associadas às virtudes epistêmicas no novo sistema de justiça que emerge a partir da imbricação entre o julgador e as ferramentas de inteligência artificial? Sob quais condições de acoplamento julgador-IA-instituições essas práticas são convocadas e sustentadas? Em que medida e por quais mecanismos o arranjo julgador-IA induz padrões de prática mais alinhados às virtudes epistêmicas do que arranjos tradicionais? Para avançarmos nas indagações propostas, precisamos entender antes o que são exatamente as virtudes epistêmicas e sua importância para a produção e transmissão de conhecimento sobre o mundo, o que será feito a seguir.

3 Virtudes epistêmicas: práticas, vícios e cultivo

Para um adequado desenvolvimento de reflexões a respeito das virtudes epistêmicas dentro de um contexto de ciborguização do sistema judicial, é necessário que algumas considerações sobre a própria ideia de epistemologia sejam apresentadas anteriormente. Nesse sentido, pode-se afirmar que enquanto a epistemologia tradicional se dedica, historicamente, a investigar as condições que tornam uma crença justificada, razoável ou racional, a epistemologia social aborda as mesmas questões, porém incorporando a influência das dinâmicas sociais na produção do conhecimento e na circulação das informações. A diferença entre ambas as abordagens também se manifesta nos agentes epistêmicos considerados. Na epistemologia tradicional, o sujeito de conhecimento é, em regra, individual, desprovido de marcadores identitários ou de classe. Já a epistemologia social amplia esse horizonte, seja levando em consideração os marcadores de identidade e classe nos agentes epistêmicos, seja incluindo como objetos de análise tanto agentes individuais quanto entidades coletivas capazes de realizar decisões ou escolhas doxásticas, além dos chamados sistemas epistêmicos, como seria o caso do próprio sistema judicial (Castelliano 2024, p. 55-56).

Tomando como ponto de partida essa visão comunitária das práticas epis-

têmicas, o autor Bernard Williams, que se dedica ao desenvolvimento de reflexões no campo da filosofia moral, desenvolve, na obra *Truth and Truthfulness*, uma teoria a respeito das virtudes que as pessoas devem ostentar em geral para colaborar na produção e transmissão de conhecimento no âmbito de certa comunidade, visando a prosperidade e o bem comum dos indivíduos e do próprio meio coletivo. De acordo com Williams, toda comunidade humana possui uma divisão de trabalho epistêmico, que ocorre quando diferentes pessoas assumem papéis distintos na busca e no compartilhamento de conhecimento. Isso acontece porque nenhum indivíduo está sempre na melhor posição para obter todas as informações necessárias. Em um grupo, cada pessoa tem acesso privilegiado a certos tipos de saber, mas depende de outros para preencher lacunas do que não sabe. Assim, como em qualquer trabalho coletivo, o processo de conhecer exige cooperação: é preciso reunir e articular informações vindas de diferentes fontes, o que naturalmente leva a uma distribuição das tarefas cognitivas entre os membros do grupo (Williams 2002, p. 42-43).

Ainda de acordo com Williams, para que a divisão do trabalho epistêmico funcione adequadamente, é necessário que os indivíduos sejam incentivados a agir de modo que o conhecimento circule de forma confiável dentro da comunidade. Em outras palavras, cada pessoa deve contribuir para que as informações que possui sejam incorporadas ao conjunto de crenças socialmente compartilhadas — idealmente, crenças verdadeiras. Esse processo depende do cultivo de certas disposições individuais, ou virtudes epistêmicas, que garantem tanto a qualidade quanto a honestidade na transmissão do saber. Há, basicamente, dois tipos dessas virtudes. O primeiro está relacionado à precisão, isto é, à capacidade e ao compromisso de adquirir crenças corretas e transmiti-las de forma fiel. O segundo diz respeito à sinceridade, a disposição de compartilhar as informações obtidas, evitando ocultá-las ou distorcê-las. Essas duas virtudes — precisão e sinceridade — são fundamentais para a circulação do conhecimento em qualquer comunidade epistêmica, pois asseguram que o fluxo de informações seja, ao mesmo tempo, verdadeiro e preciso (Williams 2002, p. 44).

A epistemóloga Miranda Fricker, que se tornou amplamente conhecida por sua sofisticada teoria a respeito das injustiças epistêmicas, traz importantes

aportes às reflexões de Williams, chamando atenção para o fato de que, mesmo ostentando as duas virtudes epistêmicas apontadas pelo autor, determinada pessoa poderia ainda encontrar obstáculos na transmissão de uma informação (Fricker 2007, p. 115). Isso porque, “conhecer algo” e “ser reconhecido por conhecer algo” seriam situações epistêmicas distintas, reguladas basicamente por práticas de atribuição, ou ausência de atribuição, de credibilidade (Fricker 1998). Portanto, uma pessoa pode ter autoridade racional sobre um determinado assunto ou fato, mas por critérios que regulam a distribuição de credibilidade, pode lhe faltar o reconhecimento enquanto sujeito conhecedor. O grande mérito das reflexões de Fricker é conseguir identificar o impacto que as injustiças de ordem social produzem nessa economia de credibilidade, isto é, do quanto marcadores de classe e identidade irão regular o grau de credibilidade que recebemos e damos às pessoas na constante divisão de trabalho epistêmico que desenvolvemos em sociedade.

A partir de tais constatações, Fricker identifica então uma virtude específica que deve ser cultivada não pelos falantes, mas sim pelos ouvintes, para que estejam menos suscetíveis a preconceitos de identidade e para que atribuam credibilidade ao que está sendo dito unicamente com base em outras evidências informacionais que possuem. A abertura crítica às palavras dos outros, segundo ela, “precisa incluir uma virtude especificamente anti preconceituosa, de modo que o ouvinte corrija de forma confiável qualquer influência contra racional que o poder de identidade teria em seus julgamentos de credibilidade” (Fricker 2007, p. 116).

Além disso, espera-se do ouvinte outro tipo de virtude, voltada à reparação de situações de lacunas hermenêuticas linguísticas — casos em que uma pessoa, por ocupar uma posição de marginalização social (seja por critérios relacionados ao gênero, raça, classe ou outros fatores), não consegue recorrer a termos ou categorias linguísticas adequadas para expressar de forma inteligível determinada experiência ou evento. Nessas situações, em que a tentativa de transmissão da informação tende a fracassar, Fricker enfatiza que o ouvinte deve possuir a virtude de reconhecer que a dificuldade comunicativa não decorre do absurdo da informação ou da ignorância do falante, mas sim de uma limitação objetiva: uma falha nos recursos hermenêuticos coletivos que preju-

dica a comunicação. O ouvinte virtuoso, portanto, “deve estar reflexivamente consciente de como a relação entre sua identidade social e a do falante impacta na inteligibilidade do que ele (o falante) está dizendo e de como o faz” (Fricker 2007, p. 169).

De acordo com Fricker, a virtude exigida tanto na distribuição de credibilidade quanto na reparação das lacunas hermenêuticas linguísticas seria de natureza híbrida, pois envolve simultaneamente uma dimensão ética e outra intelectual. A própria autora chama atenção para o fato de que o enquadramento de tais virtudes epistêmicas como híbridas poderia ser alvo de críticas sob uma perspectiva analítica aristotélica, que distingue as virtudes éticas das intelectuais. Nessa perspectiva, enquanto as virtudes éticas seriam desenvolvidas por meio da prática e do hábito, as virtudes intelectuais dependeriam do ensino. Fricker, porém, rejeita essa objeção, argumentando que comportamentos como “resistir à tentação de tirar uma conclusão precipitada”, “abrir-se a pontos de vista alternativos” e “perseverar mesmo sem encontrar evidências para uma hipótese controversa” envolvem essencialmente julgamento. E o aprimoramento do julgamento, segundo ela, requer tempo, prática e hábito — tanto em questões intelectuais quanto morais (Fricker 2007, p. 124). Assim, a aquisição das virtudes intelectuais não pode ser reduzida a um simples processo de ensino, pois implicaria também um treinamento das emoções (Fricker 2007, p. 125).

Possível observar que a ética individual é o eixo central da perspectiva compartilhada tanto por Fricker quanto por Williams para fins de aprimoramento das atividades de produção e transmissão de conhecimento dentro de uma coletividade. A autora Elizabeth Anderson chama atenção para esse ponto, observando que, embora não seja incorreto incentivar práticas individuais para a promoção de justiça epistêmica testemunhal (relacionada a atribuição de credibilidade) e hermenêutica (que diz respeito às lacunas linguísticas), tais ações seriam insuficientes diante de um cenário de caráter estrutural, na medida em que tais injustiças têm suas origens em injustiças de ordem social. Como a autora afirma, “a virtude epistêmica individual desempenha um papel comparável ao da caridade individual em contextos de pobreza estrutural massiva” (Anderson 2012, p. 163-173). Assim como o combate à pobreza generalizada

exige o redesenho das instituições econômicas, também a superação das injustiças epistêmicas requer a reconfiguração das instituições epistêmicas, de modo a prevenir sua reprodução (Anderson 2012, p.171).

Fricker (2013) chega a sinalizar uma ampliação de sua perspectiva, ao deixar evidenciado em momento posterior de seu trabalho as implicações políticas das injustiças epistêmicas, especialmente por afetarem a possibilidade contestatória em geral, direito fundamental dentro de uma democracia. Inspirando-se nos critérios propostos por Philip Pettit para o exercício contestatório público, Fricker sustenta que, além da existência de canais abertos de comunicação, por meio dos quais decisões com força vinculante possam ser questionadas, e de fóruns adequados para acolher essas contestações, as instituições às quais os cidadãos recorrem em busca de reconhecimento de direitos devem também cultivar uma escuta orientada pela justiça epistêmica. Caso contrário, acabam contribuindo para a perpetuação das dinâmicas de dominação.

A partir dessa compreensão, a autora defende a criação de incentivos voltados à promoção de práticas institucionais comprometidas com valores epistêmicos. Tais incentivos podem assumir diferentes formas, como a supervisão contínua, o monitoramento de desempenho, ou ainda sistemas de bonificação e promoção (Fricker 2013, p. 1326). No entanto, Fricker reconhece que tais mecanismos, embora úteis, não bastam para garantir a virtude institucional. Por isso, propõe a necessidade de construção de um *ethos* motivador, isto é, um sentimento compartilhado entre os membros da instituição de que devem defender determinados valores e sentir orgulho quando suas ações se alinham a eles. Dessa forma, para que uma instituição seja reconhecida como verdadeiramente virtuosa, e não apenas como uma organização que opera de forma eficiente sob uma lógica meramente consequencialista, sustentada por certos incentivos, é necessário que seu bom desempenho decorra de um compromisso interno com a virtude (Fricker 2013, p. 1327).

Diante de todo esse quadro, que evidencia a relevância das virtudes epistêmicas em nossas trocas informacionais e na construção coletiva do conhecimento — não apenas por parte dos falantes e ouvintes, mas também das próprias instituições —, retomamos o fio condutor deste trabalho que procura, em

suma, compreender de que modo a justiça ciborgue transforma, redistribui ou reconfigura as virtudes epistêmicas historicamente associadas ao julgamento humano. Na seção seguinte, não se busca oferecer respostas definitivas, mas delinear cenários possíveis que permitam situar com maior precisão as implicações e tensões decorrentes dos questionamentos propostos.

4 Nem Hércules nem Fausto: virtudes epistêmicas no julgador ciborgue

Em recente texto, intitulado “Somos todos Ítaca. Um ensaio sobre a obsolescência”, o médico e escritor Olavo Amaral explica que a cultura que orienta o avanço da inteligência artificial tem sido, há muito tempo, marcada por uma verdadeira fixação no conceito de “singularidade”.⁸ Segundo Amaral, essa noção teria surgido em 1958, a partir de conversas entre os matemáticos John von Neumann e Stanisław Ulam, que mencionavam uma singularidade essencial na história da espécie humana — um ponto de inflexão a partir do qual os assuntos humanos deixariam de seguir o curso conhecido. Nas décadas seguintes, a ideia foi sendo retomada e reformulada. O matemático britânico Irving John Good, nos anos 1960, voltou a explorá-la; o escritor de ficção científica Vernor Vinge, nos anos 1980, lhe conferiu um tom mais especulativo; por sua vez, o futurista Ray Kurzweil, nos anos 2000, a transformou em um símbolo de fé tecnológica com o livro *A singularidade está próxima: quando os humanos transcendem a biologia*.

Kurzweil concebe a singularidade como um momento futuro em que o ritmo vertiginoso das inovações tecnológicas transformará de modo irreversível a experiência humana. Para ele, não se trata de um cenário necessariamente utópico ou distópico, mas de uma inflexão histórica capaz de redefinir os próprios parâmetros pelos quais compreendemos a existência — desde os modelos econômicos e sociais até a concepção do ciclo da vida e da morte. Segundo

⁸ Olavo Amaral. Somos todos Ítaca: um ensaio sobre a obsolescência. Revista Piauí, n.º 215, 2025. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/somos-todos-ita>. Acesso em: 10 out. 2025.

o autor, “entender a Singularidade irá alterar nossa perspectiva do significado de nosso passado e das ramificações de nosso futuro. Entendê-la de verdade muda essencialmente nossa visão da vida em geral e da nossa própria vida” (Kurzweil 2018, p. 23).

É importante não perder de vista que a condição humana envolve dimensões informacionais — o conhecimento que carregamos, fortemente mediado pela linguagem — e dimensões físicas, que abrangem nossos corpos, sentimentos e emoções. Partindo desse pressuposto, autores como Kurzweil analisam nossa mistura com acoplamentos tecnológicos a partir de duas perspectivas, corpórea e cognitiva. A transposição de fronteiras que nos individualizam poderia, assim, ocorrer por um ou por outro caminho, ou ainda por um entrelaçamento mais amplo, que abrangeria corpo e mente ao mesmo tempo. Nessa chave, seja ao integrar processos cognitivos a máquinas, seja ao regular níveis hormonais por meio de um chip subcutâneo, dar-se-ia a “ciborguização” do indivíduo e a aproximação da chamada singularidade.

Ao tentar delimitar um momento temporal específico para a ocorrência da Singularidade, Kurzweil defendia em seu livro que foi publicado originalmente em 2005, que “mesmo tendo a mesma capacidade de nossos próprios cérebros, essa porção não biológica de nossa inteligência será mais potente porque combinará os poderes de reconhecer padrões da inteligência humana com a habilidade de compartilhar memória e aptidões, e com a precisão da memória de máquinas” (Kurzweil 2018, p. 160). Ao efetuar cálculos quanto aos gastos necessários para o incremento dos sistemas computacionais, Kurzweil, marcava naquela ocasião do início dos anos 2000 a data para a Singularidade como sendo 2045. Em seu livro mais recente, intitulado *A Singularidade está mais próxima: A fusão do ser humano com o poder da inteligência artificial*, e lançado em 2024, o autor explica que as inovações dos algoritmos e a emergência do *big data* (grande volume de dados) permitiram que a IA alcançasse avanços espantosos mais cedo do que os especialistas esperavam (Kurzweil 2024). Assim, no novo livro, Kurzweil (2024) projeta, ainda não se afastando do marco do ano de 2045, que nas próximas duas décadas, talvez um pouco mais ou pouco menos, computadores serão capazes de simular cérebros humanos de todas as formas que nos possam interessar.

A projeção formulada por Kurzweil é marcada por uma visão extremamente otimista sobre o futuro, entendendo o autor que a transcendência da inteligência e da biologia abrirá caminhos para a expansão da consciência e da própria vida em termos ilimitados, trazendo inúmeros benefícios para os indivíduos e sociedade. Tal otimismo parece projetar um futuro linear e cumulativo que, não raro, tomando a técnica como redenção, ignora que a ideia de “progresso” nunca foi uma noção neutra, mas, pelo contrário, um campo de disputa entre mundos, com custos distribuídos de modo desigual. Assim, a aposta singularitarista em “mais capacidade” não costuma responder quem ganha e quem perde com cada “salto” tecnológico, nem presta contas das distribuições assimétricas de risco, dano e voz. A bem da verdade, em tempos de limites planetários à prova, pode-se argumentar, com Stengers (2015, p. 9)⁹ que o mito do progresso ruuiu, restando-nos aprender a fazer política com problemas sem solução final, resistindo às “alternativas infernais” que vendem tecnoarranjos como solução única e despolitizam as escolhas.¹⁰

Se trouxermos tal perspectiva tecnosolucionista para refletirmos sobre o futuro do sistema judicial dentro de um cenário de acelerada ciborguização, a figura do juiz Hércules, metáfora construída pelo jurista Ronald Dworkin enquanto um juiz onisciente, incansável e com capacidade de resolver os casos difíceis buscando a integridade do direito, acaba por tomar formas concretas, emergindo enquanto sistema biotecnológico de tomada de decisões indene a falhas e limitações humanas.

Entretanto, como é comum ocorrer em interpretações sobre fatos da realidade, a visão do progresso tecnológico enquanto boia de salvação lançada ao mar de problemas que a condição humana nos impõe necessariamente convive com sua perspectiva oposta, aquela centrada em uma visão tecnoapocalíptica,

⁹ Ver também: Philippe Pignarre e Isabelle Stengers. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. London: Palgrave Macmillan, 2011, p. 23–30.

¹⁰ Stengers, Danowski e Viveiros de Castro (2014, pp. 143–145, 154) argumentam que nosso tempo é marcado pela intrusão de Gaia, em que a Terra deixa de ser mero “cenário passivo” e irrompe como agente, desarranjando as antigas cronologias do progresso. Não é “o fim dos tempos”, mas o colapso das maneiras pelas quais o tempo costumava transcorrer, o que desautoriza, segundo os autores, promessas de ápice tecnológico sem ônus político.

que enxerga o progresso tecnológico não como boia, mas como âncora que nos afunda em águas já turbulentas e nos empurra para uma inevitável escalada de tragédias sociais e climáticas tenebrosas, como bem sinaliza Haraway em sua recente obra (Haraway 2023, p.16). Nessa visão pessimista, não há juiz Hércules que nos acena de um futuro glorioso, o que emerge é a figura de um “juiz Fausto”, na linha do clássico poema de Goethe, onde Fausto elabora um pacto com o diabo para ter acesso à juventude, poder e conhecimento ilimitado, porém, comprometendo-se a servir o demônio quando for levado ao inferno. Assim, dentro dessa visão, não há redenção e nem salvação para os humanos, aceitaríamos receber juventude, poder e conhecimento ilimitado em troca de servir continuamente ao demônio-algorítmico em todas as suas demandas. Nessa forma de encarar os fatos, o medo paralisa e a desesperança desmobiliza a disputa na construção de sistemas institucionais bio-tecnológicos, ainda que estejamos assistindo mais do que o nascimento de uma nova realidade, mas a morte de um velho mundo.

Haraway nos lembra que “diante de tão comovente tolice sobre tecnossolucismos (ou tecnoapocalipse), às vezes é difícil lembrar que continua sendo importante acolher projetos técnicos situados e suas pessoas” (Haraway 2023, p.16). Ainda de acordo com a autora, “existiria uma linha tênue entre reconhecer a extensão e gravidade dos problemas e sucumbir a um futurismo abstrato, a seus afetos de sublime desespero e suas políticas de sublime indiferença (Haraway 2023, p.17). Portanto, entre uma fé cega que distorce nossa visão sobre a realidade e a descrença que nos imobiliza, é importante situarmos nossos desafios no terreno da imanência, enquanto problemas de hoje, que devem ser encarados pelas pessoas que ainda somos e com as ferramentas que temos ao nosso alcance.

Nessa linha que refuta os binarismos (o par redentor/apocalíptico), a justiça ciborgue não é juiz Hércules nem juiz Fausto, mas um arranjo sociotécnico sempre precário, parcial e inacabado. Trata-se, em última análise, de uma figuração que, ao procurar tornar visíveis os enredamentos em que corpo, linguagem, técnica e poder se co-produzem, busca explicitar o caráter situado das decisões, com suas histórias e limites. Dentro dessa perspectiva, importante voltarmos às nossas indagações iniciais, chave de leitura que pretende-

mos exercer sobre o fenômeno da ciborguização do sistema de justiça: é possível cultivar práticas associadas às virtudes epistêmicas no novo sistema de justiça que emerge a partir da imbricação entre o julgador e as ferramentas de inteligência artificial? Sob quais condições de acoplamento julgador-IA-instituições essas práticas são convocadas e sustentadas? Em que medida e por quais mecanismos o arranjo julgador-IA induz padrões de prática mais alinhados às virtudes epistêmicas do que arranjos tradicionais?

Antes da tentativa de qualquer avanço na construção de respostas a tais questionamentos, é importante pontuar que, diferentemente da constituição híbrida de nós, humanos, na medida em que somos tanto seres biológicos quanto informacionais, as instituições possuem uma forte dimensão informacional, pois se sustentam em linguagem, normas e registros; isso não significa, contudo, que se esgotem em abstrações, já que também se materializam em pessoas, rotinas, espaços e tecnologias. Nesse sentido, dentro da ótica institucional, a integração com aparatos de inteligência artificial opera sobretudo em uma perspectiva cognitiva, reconfigurando modos de conhecer e decidir no âmbito institucional. Assim, na justiça ciborgue, o corpo físico daqueles que a compõem não se torna obsoleto; o que há é a centralidade crescente dos registros informacionais, na medida em que as ferramentas de IA são alimentadas justamente por esse substrato. Então a pergunta que emerge diante de tais constatações é: o que compõe nossos registros informacionais? Seria apenas conhecimento objetivo racional? Como vimos na seção 3, os estudos da epistemologia nos mostram que não, que nossa prática epistêmica de produção e transmissão de conhecimento se espraia para um campo muito maior do que o mero compartilhamento de informações sobre o mundo, englobando outros elementos cruciais. A divisão do trabalho epistêmico que todos nós fazemos, em diferentes graus, dentro de nossas comunidades e na vida social em geral, ao partilharmos experiências e informações para a promoção do bem comum, não seria possível se não procurássemos fomentar, ainda que inconscientemente, certas virtudes epistêmicas nos outros e em nós mesmos. Por outro lado, esse mesmo arcabouço comunicacional está recheado de “vícios epistêmicos”, aqueles que dificultam nossas trocas informacionais, na medida em

que impactam a atribuição de credibilidade e a apreensão adequada de certas narrativas.

Portanto, dentro do arcabouço informacional que nos constitui enquanto seres epistêmicos — que produzem e compartilham conhecimento — habitam vícios e virtudes, revelando-se a racionalidade cartesiana uma ficção útil, uma narrativa de pureza cognitiva que ignora o entrelaçamento entre emoção, linguagem, corpo e contexto social na formação do saber. O humano, longe de ser um sujeito cognoscente autônomo e transparente a si mesmo, é antes um nó em uma rede densa de influências mútuas, afetos e contextos que modulam o modo como percebemos, interpretamos e validamos o mundo.

Dentro desse cenário, como se daria a atribuição de credibilidade aos testemunhos produzidos dentro de um processo judicial quando a tomada de decisão judicial estiver sendo protagonizada por um aparato cibernético, a partir de alguns *inputs* humanos? Devemos esperar neutralidade absoluta, isenta de preconceitos baseados em estereótipos de identidade, nas atividades de escuta das informações? Devemos esperar que lacunas linguísticas hermenêuticas na transmissão de informações sejam suplantadas a partir da percepção de que o falante está situado em cenário desfavorável em termos sociais a ponto de ser prejudicado na elaboração inteligível de suas próprias experiências?

A Resolução nº 615 do Conselho Nacional de Justiça sinaliza para um cenário em que seria possível incutir nos sistemas de IA utilizados no sistema judicial certas virtudes epistêmicas, estabelecendo que o “tribunal desenvolvedor ou contratante de tal tecnologia deverá estabelecer processos internos aptos a garantir a segurança dos sistemas de inteligência artificial”, incluindo “medidas para mitigar e prevenir vieses discriminatórios, bem como políticas de gestão e governança para promoção da responsabilidade social e sustentável”. Em outro ponto da mesma Resolução, estabelece-se que “os dados utilizados no desenvolvimento ou treinamento de modelos de inteligência artificial devem ser representativos de casos judiciais e observar as cautelas necessárias quanto ao segredo de justiça e à proteção de dados pessoais”. São considerados dados representativos “aqueles que refletem de forma adequada a diversidade de situações e contextos presentes no Poder Judiciário, evitando vieses que possam comprometer a equidade e a justiça decisória”. Portanto, há

uma indicação, ao menos formal, de que para além de uma visão performática hiperfocada na eficiência, preocupações de natureza ética também habitam a formação do modelo julgador-IA.

Ainda conforme demonstrado na seção 3, as virtudes epistêmicas que devemos cultivar enquanto ouvintes, e não apenas enquanto informantes, para o aprimoramento dos processos de produção e transmissão de conhecimento, seriam do tipo híbridas, isto é, não exclusivamente intelectuais, mas também éticas. Tais virtudes exigiriam o desenvolvimento não de um estado mental consciente, mas de uma sensibilidade, que poderia, em tese, ser aprimorada a partir de nossas relações interpessoais, nossas partilhas de informações e experiências vividas em sociedade. Porém, mesmo que haja intencionalidade de assim nos portamos em nossos processos comunicacionais, sempre há o risco de sermos atravessados por preconceitos de identidade que embaralham nossos julgamentos e prejudicam nossa absorção da realidade. Além disso, nossa capacidade de apreender uma informação pode esbarrar em obstáculos decorrentes de lacunas linguísticas, sem que seja possível perceber com exatidão o quanto a inteligibilidade de uma comunicação é afetada por um léxico moldado por visões de mundo hegemônicas ou predominantes.

A justiça ciborgue, enquanto aparato sociotécnico que emerge do entrelaçamento do julgador com a IA, sem dúvida representa um grande salto na capacidade performática de tomadas de decisões, se analisada sob a perspectiva das atividades de processamento de dados, integração de informações e elaboração textual. Porém, se a transcendência biológica pode ser operada a partir da ciborguização do sistema judicial, considerando que a matéria corpórea dos julgadores torna-se em alguma medida irrelevante nesse processo, a transcendência humana é mais difícil de ocorrer. Nossa bagagem informacional, e tudo que ela representa de mais humano, é depositada nas engrenagens desse modelo, inclusive nossas limitações epistêmicas.

Podemos pensar esse processo de formação da justiça ciborgue em analogia ao processo de programação de carros autônomos. Para que tais veículos possam circular pelas ruas sem causar risco à vida e à integridades dos seres humanos, mais do que o respeito às regras de trânsito, há necessariamente um processo de inserção de questões éticas em seus comandos. Tal inserção signi-

fica programar algoritmos capazes de tomar decisões em situações de risco de modo a minimizar danos e preservar vidas humanas. Essas decisões podem se basear em diferentes tradições éticas, mas sempre procurando reproduzir o discernimento de um motorista prudente, capaz de ponderar as circunstâncias específicas de cada situação. Pode-se perguntar se um carro automatizado toma decisões melhores do que um motorista humano. Não há resposta definitiva a essa indagação, pois, de qualquer forma, não há transcendência absoluta, as digitais humanas ainda permanecem no volante.

Voltando ao cenário do sistema judicial e na linha de provocação levantada por Haraway, é pertinente refletir quem vive e quem morre — e de que maneiras — nessa relação de parentesco que os julgadores estabelecem com as máquinas. Assim, em vez de respostas que glorifiquem o excepcionalismo humano ou exaltem a eficiência cibernética, a ciborguização do sistema de justiça pode nos levar a reconhecer algo mais profundo: que o sujeito neutro, racional e imparcial nunca foi uma entidade divina ou universal, mas sim um mito fundador da modernidade jurídica, um dispositivo que mascara as relações de poder, as assimetrias de saber e as violências estruturais que sempre atravessaram a produção do “justo”. Reconhecer que a objetividade não é um “truque de Deus”, mas uma construção histórica, permite compreender que a ciborguização do sistema de justiça não apaga a humanidade, apenas a redistribui entre humanos e não-humanos, entre códigos, corpos e linguagens.

Nesse sentido, a justiça ciborgue surge como uma forma de consciência ampliada das próprias limitações cognitivas e éticas das organizações humanas. Não há eliminação de vícios epistêmicos, mas sua reconfiguração, levando-nos a inevitavelmente revisitar o que deve ser entendido por virtude institucional. Da mesma forma que ocorre com nossos processos cognitivos, que são expandidos pela IA ao mesmo tempo em que ela é alimentada por essa base de conhecimento humano, na ciborguização institucional também é possível que se opere uma “educação” recíproca com a IA: ao moldá-la para a persecução de certas virtudes, nos moldamos também para essa direção. A virtude institucional passa a residir na capacidade de coevoluir com essas inteligências. Em vez de buscar a pureza de uma mente isolada ou de um código neutro, a justiça

ciborgue assume a complexidade de uma nova ecologia cognitiva, na qual as fronteiras entre sujeito e aparato, decisão e processamento, tornam-se porosas.

No âmbito da justiça ciborgue, decidir seria, em última análise, produzir conhecimento situado. O arranjo julgador-IA-instituições cultiva virtudes epistêmicas quando se reconhece como tal: enuncia de onde fala, com que histórias, que dados e quais silêncios opera; explicita o que não sabe e por que não sabe; e converte essa exposição em compromisso de resposta, não em retórica de neutralidade. A IA, aqui, organiza a cena para que práticas humanas possam florescer: humildade intelectual (ao tornar visíveis limites e incertezas), justiça na escuta (ao abrir espaço a vozes minoritárias e hipóteses dissonantes) e cuidado hermenêutico (ao admitir quando a linguagem vigente não dá conta das experiências e precisa ser reelaborada com os afetados).

5 Ficar com o problema

O presente texto, ao propor uma análise sobre o fenômeno da ciborguização do sistema judicial a partir das virtudes e não da eficiência epistêmica, consegue revelar esse novo modelo de jurisdição que se desenha não como uma promessa de superação, mas como um campo de experimentação contínua, onde novas formas de agência e de responsabilidade se tecem a partir do entrelaçamento entre humanos e máquinas.

Haraway aponta que, no lugar de respostas absolutas, “ficar com o problema”, evitando o futurismo, pode ser algo bem mais sério e vivaz. Em suas palavras, “ficar com o problema requer estabelecer parentescos estranhos; isto é, precisamos uns dos outros em colaborações e combinações inesperadas, em amontoados quentes de composto [...] Esse tipo de semiótica material é sempre situado, emaranhado e mundano, localizado em algum lugar e não em lugar algum” (Haraway 2023, p. 17). Assim, pensar a justiça ciborgue a partir dessa premissa, de manter a tensão entre o que temos e o que nos aguarda, habitando o problema em vez de tentar solucioná-lo, não exige redenção tecnológica nem retorno nostálgico ao humanismo clássico, mas o gesto de cultivar uma responsabilidade compartilhada, capaz de reconhecer as limitações epistêmicas e éticas tanto das máquinas quanto das pessoas que as programam.

Habitar a justiça ciborgue, nesse horizonte, não significa buscar o ponto de equilíbrio entre o humano e a máquina, mas permanecer nas fricções que esse entrelaçamento produz, isto é, fricções que desestabilizam tanto o mito do sujeito racional e autônomo quanto a fantasia de uma técnica redentora. As virtudes epistêmicas, nesse contexto, não são atributos a serem aprimorados por um julgador-herói nem qualidades que possam ser programadas em arquiteturas algorítmicas imparciais; são práticas situadas de atenção, escuta e responsabilidade que emergem nas zonas de contato entre inteligências humanas e artificiais.

Nesse período de transição que nos encontramos (quando não estivemos?), vivemos o conflito entre o apego às velhas estruturas — a crença em sujeitos racionais, procedimentos puros, fronteiras claras — e a abertura para um universo informacional mais vasto, no qual as distinções entre humano e máquina, natural e artificial, público e privado, se tornam menos nítidas, mais instáveis. Pensar a justiça ciborgue é, dessa forma, aceitar esse desconforto e habitá-lo. Para isso, é necessário reconhecer que o que chamamos de “humano” é, desde sempre, algo que “se faz com”, com técnicas, com linguagens, com outros corpos e inteligência. O verdadeiro gesto ético talvez seja justamente aprendermos a responder a essas interdependências sem tentar dominá-las ou negá-las.

Referências

Anderson, Elizabeth (2012). Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology*, v. 26, n. 2, pp. 163–173.

Castelliano, Carolina (2024). *Por uma Rebelião Hermenêutica no Sistema de Justiça: A aplicação do Direito a partir das experiências sociais marginalizadas*. Londrina, PR: Thoth.

Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental.

Fricker, Miranda (1998). Rational authority and social power: towards a truly social epistemology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 98, n. 1, pp. 159–178.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. New York: Oxford University Press.

Fricker, Miranda (2013). Epistemic justice as a condition of political freedom? *Synthese*, v. 190, n. 7, pp. 1317–1332.

Gray, Chris H.; Mentor, Steven; Figueroa-Sarriera, Heidi J. (1995). Cyborgology: constructing the knowledge of cybernetic organisms. In *The Cyborg Handbook*, Chris H. Gray; Heidi J. Figueroa-Sarriera; Steven Mentor (org.). New York: Routledge.

Haraway, Donna (2009). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In *Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano*, Donna Haraway, Hari Kunzru, Tomaz Tadeu (org.). Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Harway, Donna (2023). *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. Trad. Ana Luiza Braga. São Paulo: N-1 Edições.

Kurzweil, Ray (2018). *A singularidade está próxima: quando os humanos transcendem a biologia*. Trad. Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras.

Kurzweil, Ray (2024). *A singularidade está mais próxima: a fusão do ser humano com o poder da inteligência artificial*. Trad. Renato Marques. São Paulo: Goya.

Martin, Nastassja (2021). *Escute as feras*. Trad. Camila Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: Editora 34.

Stengers, Isabelle (2015). In *Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. London: Open Humanities Press; Lüneburg: Meson Press.

Tadeu, Tomaz (2009). Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In *Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano*, Donna Haraway, Hari Kunzru, Tomaz Tadeu (org.). Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Williams, Bernard (2002). *Truth and Truthfulness: an Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

Rumos da Epistemologia

Títulos publicados:

1. Dutra, L. (org.), *Nos Limites da Epistemologia Analítica* (1999).
2. Dutra, L. e Smith, P. J. (orgs.), *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas* (2000).
3. Dutra, L. e Mortari, C. (orgs.), *Princípios: Seu Papel na Filosofia e nas Ciências* (2000).
4. Lacey, H., *Psicologia Experimental e Natureza Humana: Ensaio de Filosofia da Psicologia* (2001).
5. Frangiotti, M. e Dutra, D. (orgs.), *Argumentos Filosóficos* (2001).
6. Cupani, A. e Mortari, C. (orgs.), *Linguagem e Filosofia. Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia* (2002).
7. Dutra, L. e Mortari, C. (orgs.), *Epistemologia. Anais do IV Simpósio Internacional Principia, Parte 1* (2005).
8. Dutra, L. e Mortari, C. (orgs.), *Ética. Anais do IV Simpósio Internacional Principia, Parte 2* (2005).
9. Mortari, C. e Dutra, L. (orgs.), *Anais do V Simpósio Internacional Principia* (2009).
10. Dutra, L. e Luz, A. (orgs.), *Linguagem, Ontologia e Ação* (2011).
11. Dutra, L. e Luz, A. (orgs.), *Temas de Filosofia do Conhecimento* (2011).
12. Pessoa Jr., O. e Dutra, L. (orgs.), *Racionalidade e Objetividade Científicas* (2012).
13. Conte, J. e Mortari, C. (orgs.), *Temas em Filosofia Contemporânea* (2014).
14. Arenhart, J.; Conte, J.; Mortari, C. (orgs.), *Temas em Filosofia Contemporânea II* (2016).
15. Krause, D., *Álgebra Linear: com um pouco de Mecânica Quântica* (2016).
16. Conte, J.; Ferraz, M.; Zimmermann, F. (orgs.), *Ensaio sobre a filosofia de Hume* (2016).
17. Caponi, G., *El darwinismo de Ameghino una lectura de Filogenia* (2017).
18. Caponi, S. e Opinel, A., *De La Géographie Médicale à La Médecine Tropicale* (2017).
19. Cunha, I.; Arenhart, J.; Mortari, C. (Orgs.), *Epistemologia, Mente, Matemática e Linguagem* (2018).
20. Dutra, L., *Oposições Filosóficas: a epistemologia e suas polêmicas* (2019).
21. Bertotti, T. & Rodrigues, J. (Orgs.), *Lógica, Ciência e Linguagem. Discussões do I Encontro Brasileiro de Filósofos Analíticos* (2023).
22. Abreu, C. (ed.), *Philosophy of Science in the 21st Century. Contributions of Metatheoretical Structuralism* (2023).