



Editora
UFPel

Textos Seleccionados sobre
Racismo e Filosofia Crítica da Raça

**Flavio Williges
Halina Leal
Matheus Genro Bueno**
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

**TEXTOS SELECIONADOS SOBRE RACISMO E FILOSOFIA
CRÍTICA DA RAÇA**

SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

**TEXTOS SELECIONADOS SOBRE RACISMO E FILOSOFIA
CRÍTICA DA RAÇA**

Flavio Williges
Halina Leal
Matheus Genro Bueno
(Organizadores)



Pelotas, 2026.



Editora UFPel

Chefia:

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

Seção de Pré-produção:

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Seção de Produção:

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Seção de Pós-produção:

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online

Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Rodrigo Lastra Cid Reis (Editor)

DIREÇÃO DO IFISP

Profa. Dra. Elaine Leite

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Sérgio Strefling

© Série Investigação Filosófica, 2026.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

Primeira publicação em 2026 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados sobre racismo e filosofia crítica da raça. [recurso eletrônico] -
Organizadores: Flavio Williges, Halina Leal e Matheus Genro Bueno – Pelotas: NEPFIL
Online, 2026.

313p. - (Série Investigação Filosófica).

Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-998644-0-7

1. Racismo 2. Filosofia Crítica da Raça I. Williges, Flavio. II. Leal, Halina. III. Bueno,
Matheus Genro
COD 100



Série Investigação Filosófica

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UFOP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de obras autorais. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

Rodrigo Lastra Cid Reis (SIF/UFOP)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Editor)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Flavio Willigues

Halina Leal

Matheus Genro Bueno

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA.

Imagem enviada pelos Organizadores do Volume, cujos artistas são Ana Martins e Gregory Pinheiro (Acervo Pessoal).

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Estudos Sobre Racismo e Filosofia da Raça: Contexto Histórico e Importância do Debate no Cenário Filosófico Brasileiro..... | 10 |
| 1. Raça..... | 27 |
| 2. Filosofia Crítica da Raça..... | 73 |
| 3. Reparações para Pessoas Negras..... | 130 |
| 4. Discriminação..... | 165 |
| 5. Ação Afirmativa..... | 210 |
| 6. Discurso de Ódio..... | 262 |

Estudos sobre Racismo e Filosofia Crítica da Raça: contexto histórico e importância do debate no cenário filosófico brasileiro

Flavio Williges, Halina Leal e Matheus Genro Bueno

O debate público sobre raça e racismo se intensificou nos últimos 20 anos no mundo todo. No Brasil, talvez em nenhum outro momento desde a campanha pelo fim da escravidão nas últimas décadas do século XIX, questões raciais tenham sido tão discutidas. Elas se tornaram objeto de debate frequente em salas de aula, plataformas políticas, programas de rádios, podcasts, vídeos de youtubers, feiras literárias, reuniões familiares e outros locais. A ampliação do debate coincidiu com a ascensão de governos de esquerda e com uma maior sensibilidade social para temas relacionados às injustiças enfrentadas por minorias sociais em geral e pela população negra em particular. Esse novo contexto sociopolítico mais inclusivo e mais favorável ao combate do racismo não ocorreu por acaso. Ele foi possibilitado por anos de luta política de ativistas e intelectuais negros contra abordagens, quando não simplesmente falsas, falsificadoras de grande parte de nossa história racial. Representações de solidariedade interracial, de um país onde não existe racismo e onde todos têm oportunidades semelhantes, foram parte de uma autoimagem distorcida da realidade racial brasileira, uma construção sustentada por políticos, por parte da historiografia e por órgãos oficiais do Estado durante décadas. Embora seja correto afirmar que, no plano da sociabilidade, as interações raciais no Brasil seguem padrões distintos de países como Estados Unidos, essa constatação foi utilizada para afirmar uma falsa igualdade entre negros e brancos, contribuindo significativamente para ocultar o cenário de violência, pobreza, indiferença e, com frequência, inferiorização e ódio dirigido à população negra. Por muito tempo, cultivou-se o chamado 'mito da democracia racial' (Guimarães, 2022), uma ilusão sobre o acesso igualitário a direitos sociais, políticos e civis, independentemente da raça. Esse discurso frequentemente reforçou a ideia de que as desigualdades no

acesso a bens materiais (como moradia, terra e bens móveis), a empregos melhor remunerados, à educação, à saúde e à proteção previdenciária eram fruto de escolhas individuais, sem relação com as desigualdades estruturais de cor e raça. Essa caracterização distorcida de nossa história social vem sendo contestada há muitos anos, mas foi somente a partir do final dos anos 90 que ela passou a ser mais reconhecida e teorizada. A ampliação da autoconsciência racial e o esforço de revisão crítica da representação histórica também foram acompanhados por algumas pequenas mudanças sociais, especialmente na mobilidade e no acesso a políticas públicas para a população negra, com destaque para aquelas voltadas ao ensino superior na rede federal.

Contudo, à medida que parte das demandas de movimentos políticos negros por justiça racial foram sendo atendidas por governos, elas também se tornaram objeto de um vivo combate. Muitas pessoas leram essas políticas como um tipo de discriminação. Nas plataformas políticas, nas universidades, na prática das empresas, na mídia e nas relações interpessoais, temas como “cotas raciais”, “privilégio branco”, “racismo estrutural”, “reparações”, “sofrimento psicológico vinculado ao racismo” e a própria existência de um racismo atroz na sociedade brasileira despertaram contestações, resistências diversas, muitas vezes disfarçadas de forma eufemística como “preocupações”. As contestações e resistências vinham acompanhadas de um pessimismo pouco apoiado em fatos ou na consideração cuidadosa de evidências e argumentos. O caso mais notável desse tipo de atitude intelectual e política pessimista se deu durante a proposição da lei de cotas para ingresso no ensino superior. Diversos artistas, políticos e intelectuais alertaram, sem qualquer evidência, sobre os riscos de redução da qualidade de ensino e surgimento de um *animus* racista na sociedade, supostamente inexistente em meio ao nosso contexto de harmonia racial e mestiçagem. Surgiram também contestações jurídico-legais, marchas e protestos. No final das contas, as cotas foram aprovadas. Nenhuma das ameaças imaginadas se confirmou. Ao contrário, a presença de estudantes negros nas universidades vem promovendo mudanças na estrutura curricular, nos métodos e trouxeram à tona um conjunto de questões relevantes para populações pobres e periféricas que passavam despercebidas por muitos professores e pesquisadores (Pinho, 2020).

Além da falta de responsabilidade epistêmica por parte dos opositores das pautas raciais, as divergências públicas passaram a assumir um caráter passional, gerando reações intensas e pouco produtivas. O efeito mais dramático desse padrão

de debate foi tornar questões complexas, moralmente sensíveis e politicamente relevantes, objeto de simplificações grosseiras. Temas de profundo significado político, social e existencial para a população negra passaram a ser abordados de forma debochada e desumana (ver, por exemplo, a abordagem de Risério, 2019). Questões relevantes para o ativismo político negro como o uso de termos raciais com significado pejorativo, o apagamento da presença negra na história brasileira, o protesto negro, foram tratados como sinais de uma raiva patológica e sem nenhum significado normativo (Magnoli, 2013; Maggie, 2019; Risério, 2019). Em suma, questões difíceis e complexas, que envolvem a estrutura social, a história do país e temas que geram dor, sofrimento e sentimentos de revolta e desamparo diante da discriminação e do preconceito, foram enquadradas na crítica política e social como formas agressivas de atuação política, anti-intelectualismo ou 'vitimismo'. Tais abordagens de temas raciais transferem, de modo geral, a culpa pelas reações de impaciência e exaustão diante da ignorância racial e do racismo às próprias vítimas, retratadas como seres irracionais, descontrolados e agressivos (para uma abordagem mais detalhada desses pontos, ver Williges, 2023). É fácil constatar que tais atitudes intelectuais não promovem esclarecimento intelectual, receptividade afetiva e a responsabilidade epistêmica exigida. Ao contrário, ela promove uma cultura de medo e ressentimento que visa deslegitimar e gerar oposição às políticas progressistas no campo da raça e do racismo.

É em meio a esse quadro de disputa em torno da raça e do racismo que apresentamos a tradução desse conjunto de verbetes da prestigiosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Os textos aqui reunidos revelam uma atmosfera de abertura intelectual e sensibilidade moral que nosso debate público não foi capaz de manifestar. As características definidoras da atividade filosófica como a reflexão atenta, sem desqualificação prévia dos pressupostos conceituais das diferentes posições defendidas, assim como a aceitação de conclusões apoiadas em processos de raciocínio ponderado, estão presentes nos textos aqui publicados. Essas atitudes intelectuais são essenciais não apenas por manterem viva a voz da filosofia no debate, como também para revelar a relevância de uma perspectiva afetiva adequada, de pensamento empático, na análise de questões como opressão, injustiça e identidade racial. Defendemos que o enfrentamento do racismo e das desigualdades raciais deve ocorrer por meio do debate aberto, que explicita e analise criticamente os compromissos teóricos e práticos de cada posição. No entanto, alertamos para o risco de que esse debate, sem o devido rigor conceitual e

reflexivo, acabe por reproduzir ideias preconceituosas que não foram suficientemente problematizadas. Uma postura cuidadosa é essencial não apenas para garantir justiça, mas também para identificar e desmascarar racionalizações que encobrem o racismo, assim como para enfrentar o racismo hediondo, que tem se fortalecido com o crescimento do fanatismo e do extremismo político.

Ademais, procuramos selecionar textos capazes de manter uma perspectiva de valorização do papel das mulheres no antirracismo, destacando sobretudo o legado do feminismo negro. Apesar das diferentes trajetórias, as mulheres negras compartilham um eixo comum que se manifesta em situações específicas de vulnerabilidade política e social. Afirmar a peculiaridade das condições em que se encontram não significa negar as particularidades vividas por outros grupos. O que se busca é simplesmente dar visibilidade às possibilidades de interação social, atuação política, capacidades e trânsito real em ambientes de circulação de informações, ideias e trocas de saberes.

As opressões sofridas pelas mulheres negras resultam da interseção entre gênero e raça - categorias estruturantes de sociedades patriarcais e racistas - que moldam as diversas experiências às quais essas mulheres estão submetidas. O que significa dizer que a consideração e as reivindicações de questões voltadas exclusivamente para a opressão de gênero não abrangem as mulheres negras, assim como aquelas focadas unicamente em questões de raça. Nesse contexto, a análise isolada das opressões de gênero e de raça -seja nos debates teóricos, nos movimentos de resistência ou nas experiências cotidianas - tende a marginalizar e invisibilizar as mulheres negras.

É fundamental reconhecer que, em uma sociedade racista, as mulheres brancas, embora submetidas à opressão de gênero, não experienciam a opressão racial. Da mesma forma, os homens negros, embora sejam alvos do racismo, não enfrentam a opressão de gênero, uma vez que ocupam uma posição de privilégio em uma estrutura machista e sexista. Em *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, Grada Kilomba (2019) discute essa interseção, argumentando que as mulheres negras habitam um espaço de apagamento e contradição, sustentado pela polarização que coloca, de um lado, as mulheres brancas, e de outro, os homens negros - deixando as mulheres negras em uma posição intermediária e frequentemente invisibilizada. O feminismo negro, movimento teórico, político, social e prático protagonizado por mulheres negras, surge, assim, com foco nas demandas específicas dessas mulheres, salientando que tais

demandas só podem ser apreendidas a partir da compreensão do lugar das mulheres negras no cruzamento interseccional das opressões de gênero e de raça e que, muitas vezes, resulta em opressão de classe.

A interseccionalidade é um instrumento teórico e metodológico central para o feminismo negro, permitindo analisar a imbricação entre patriarcado, racismo e sexismo na produção de múltiplas formas de opressão contra as mulheres negras. Essa sobreposição de estruturas discriminatórias resulta em maior vulnerabilidade política e social para essas mulheres. Conceitualmente, o termo foi cunhado por Kimberlé Crenshaw (1959), jurista estadunidense, defensora dos direitos civis e professora de teoria crítica de raça, num contexto de crítica às leis antidiscriminação dos Estados Unidos. Mas, mesmo sem ser expresso conceitualmente, Sojourner Truth, no seu célebre discurso *Não sou uma mulher?*, proferido em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, já apontava para essas questões quando interrogava, em primeira pessoa, se a mulher negra não é mulher. Isso porque, enquanto força de trabalho, as mulheres negras sempre foram vistas como tão resistentes quanto qualquer homem. Num dos trechos de seu discurso, Truth afirma: "(...) eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem - desde que eu tivesse oportunidade para isso - e suportar o açoite também! Não sou uma mulher? (...)". O que se observa, e Sojourner Truth foi pioneira em apontar isso, é que as mulheres negras nunca foram vistas como frágeis, como quem requer algum tipo de cuidado. Muito pelo contrário, suas imagens sempre estiveram associadas à disponibilidade para trabalhar, cuidar e servir, inclusive sexualmente.

A experiência histórica das mulheres negras, como evidenciado no discurso de Sojourner Truth, revela como opressões de gênero e raça sempre estiveram interligadas, desafiando concepções universalistas sobre a condição feminina. Esse reconhecimento está no cerne da interseccionalidade, um conceito que, anos mais tarde, seria sistematizado para analisar as múltiplas formas pelas quais estruturas de poder e identidade se entrelaçam. Segundo Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. 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. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. (COLLINS e BILGE, 2021, p. 15-16)

O conceito de interseccionalidade denota as diferentes maneiras pelas quais raça e gênero interagem para moldar as várias experiências pelas quais as mulheres negras são submetidas, moldando aspectos estruturais, políticos e representacionais que geram violências e as colocam na base da sociedade.

A partir do conceito de interseccionalidade, compreende-se o fato de as feministas negras articularem o feminismo negro como um movimento não essencialista e que questiona as epistemologias universalistas. Esse não essencialismo torna-se evidente na medida em que a compreensão da situação das mulheres negras depende do reconhecimento da sobreposição de opressões socialmente estabelecidas. Não há uma “natureza” e nem a possibilidade de se recorrer a “essências” para justificar o que ocorre. Hill Collins, em *Pensamento Feminista Negro*, afirma ainda que:

não existe um ponto de vista homogêneo da *mulher* negra. Não existe uma mulher negra essencial ou arquetípica cujas experiências sejam típicas, normativas e, portanto, autênticas. Um entendimento essencialista do ponto de vista da mulher negra suprime as diferenças entre as mulheres negras em busca de uma unidade de grupo enganosa. Em vez disso, pode ser mais correto dizer que existe um ponto de vista coletivo das *mulheres* negras, caracterizado pelas tensões geradas por respostas diferentes a desafios comuns. Ao reconhecer e buscar incorporar essa heterogeneidade na elaboração dos saberes de resistência das mulheres negras, esse ponto de vista renuncia ao essencialismo em favor da democracia. Uma vez que o pensamento feminista negro tanto surge no interior de um ponto de vista das

mulheres negras como grupo quanto visa articulá-lo com as experiências associadas às opressões interseccionais que elas sofrem, é importante ressaltar a composição heterogênea desse ponto de vista do grupo. (Collins, 2019, p. 73).

O foco é destacar a necessidade de explicar os múltiplos aspectos da identidade feminina negra, ao considerar como a realidade social é construída. Nesses termos, tudo depende de interações e articulações sociais em que grupos são definidos de determinada forma, em função de interesses de domínio e hegemonia. O feminismo e a epistemologia feminista negra ressaltam, portanto, a interação entre teoria e vivência, a centralidade analítica das experiências e ideias das mulheres negras, a criatividade intelectual e a exigência de que o pensamento implique em ações, assim como ações impliquem em pensamentos.

Feministas negras brasileiras também ressaltam as condições peculiares das mulheres negras. Lélia Gonzalez, por exemplo, teceu críticas a membros do Movimento Negro Unificado (MNU) pela falta de elaboração mais profunda sobre as mulheres negras e ao Movimento de Mulheres, pela dificuldade em reconhecerem a diversidade interna do movimento e a importância de se considerar as questões raciais.

Dessa forma, a interseccionalidade não é apenas um conceito analítico, mas também uma ferramenta crítica que exige engajamento tanto teórico quanto prático. As reflexões das feministas negras, ao articularem experiências e pensamento, demonstram a necessidade de abordar as opressões de maneira integrada, sem reduzir a complexidade das relações sociais a categorias isoladas.

É nesse horizonte que se insere a proposta deste livro. Acreditamos que ele tem muito a oferecer para essas duas tarefas fundamentais: compreensão de temas e argumentos centrais no antirracismo e no feminismo negro, assim como proporcionar maior familiaridade com um tipo de análise do discurso racial que não recai na desumanização, na falta de sensibilidade e indiferença perante injustiças. A análise de questões raciais precisa passar por esse processo de mudança cognitiva ou epistêmica. Compreender o racismo e outras experiências de sofrimento exige pensamento analítico, ponderação, mas também uma apropriada dose de afeto. Embora não em todos, mas em muitos contextos, ser objetivo envolve se importar,

se preocupar (Little, 1995). A abordagem filosófica dos textos aqui reunidos revela essas qualidades; ela permite superar posturas impacientes, arrogantes e seletivas que alimentam pânico social em questões de justiça racial, ao mesmo tempo que conserva o rigor e o caráter plural e situado da abordagem.

À luz dessas considerações iniciais, cabe ainda lembrar que questões raciais não são e não devem ser compreendidas como parte de “uma disputa por narrativas” dentro das chamadas “guerras culturais” contemporâneas. Existem verdades e falsidades sobre as desigualdades entre negros e brancos, sobre a natureza do racismo, sobre a justiça das reparações, sobre o malefício do discurso de ódio, sobre a supremacia branca, privilégio branco e outros temas. Essas verdades podem ser conhecidas, especialmente por aqueles que ainda não foram totalmente dominados por convicções políticas cegas ou racionalizações espúrias que promovem opressão. São verdades sérias e profundas. Elas expressam visões sobre dignidade, igualdade, justiça, solidariedade e comunidade. Abordá-las com atenção e cuidado pode ser parte da criação de um novo modo de integração entre brancos e negros no Brasil, um modelo que não oculta as injustiças do passado e presente e que é, ao mesmo tempo, revelador de uma sensibilidade social profunda e permanente para injustiças centradas na raça.

Infelizmente, contudo, esse é um ponto que a universidade brasileira e os departamentos de filosofia, em particular, ainda estão em dívida com a sociedade. Ao contrário do que se poderia esperar, os temas raciais, que envolvem problemas filosóficos intrincados e complexos, têm recebido pouca atenção de filósofos profissionais no Brasil. Nesse volume, em especial, procuramos tornar transparente questões temáticas que, em nosso ambiente acadêmico e cultural, deveriam ser mais discutidas como parte da formação de bacharéis e licenciados em filosofia. Os textos aqui reunidos exploram questões conceituais, éticas, políticas e morais que podem ser abordadas em disciplinas filosóficas temáticas, como Metafísica, Epistemologia, Filosofia da Linguagem, Ética, Filosofia Política, Filosofia da Arte, Filosofia da Biologia e Filosofia da Ciência. Temas como o estatuto científico da noção de raça, as propriedades semânticas e pragmáticas de termos pejorativos, a

justiça das reparações e das ações afirmativas, o impacto de leis raciais na dinâmica política das sociedades e a importância da diversidade e de perspectivas distintas na formação epistêmica envolvem questões complexas. Esses temas podem ser analisados e debatidos com o vocabulário técnico de diferentes disciplinas que estruturam os currículos tradicionais dos cursos de filosofia. Além disso, embora dialogue com outras tradições de pensamento, como o estruturalismo e a fenomenologia, este trabalho destaca o papel fundamental da filosofia analítica nos países do Norte Global na análise de argumentos e na abordagem de conceitos centrais do debate racial contemporâneo. Embora alguns estudos brasileiros em epistemologia social (Carvalho & Schucman, 2022; Carvalho e Andrade, 2022; Mills & Santos, 2018; Ribeiro, 2019), filosofia da linguagem (Corrêa, 2018) e metafísica (Corrêa, 2022) tenham oferecido contribuições importantes, a pesquisa acadêmica em filosofia analítica no Brasil carece de uma tradição mais robusta dedicada à investigação de temas e argumentos centrais para a compreensão da realidade racial, incluindo conceitos fundamentais como branquitude, privilégio branco, raça, racismo e racismo estrutural. Além disso, há uma lacuna na análise filosófica dos desacordos profundos que esses conceitos suscitam, especialmente no que diz respeito às suas implicações normativas, políticas e epistemológicas. Um resultado dessa negligência é que os estudos sobre raça e racismo, entre nós, têm se concentrado mais em abordagens filosóficas de caráter histórico (Andrade, 2017) ou, simplesmente, em outras áreas das ciências humanas, como a psicologia, a antropologia, a sociologia e o direito. Embora não seja a única razão, o debate conceitual escasso de temas raciais na filosofia acadêmica tem contribuído para tornar questões raciais alvos fáceis das distorções de polemistas e críticos sociais mal-informados. Esperamos que a publicação desse volume contribua para a mudança nesse cenário, trazendo cada vez mais o pensamento sobre temas raciais para dentro da estrutura curricular e da formação de professores e novos pesquisadores em todas as áreas e tradições de pesquisa na academia.

Os textos aqui selecionados exploram justamente os conceitos fundamentais para o debate racial (como o conceito de “raça” e “racismo”), as contribuições da nova disciplina da Filosofia Crítica da Raça para o estudo do racismo e seus efeitos, as estratégias políticas e práticas que têm sido adotadas para combater o racismo

(reparações, ações afirmativas) ou que contribuem para sua permanência e perpetuação (discurso de ódio). Os textos exploram, de diferentes perspectivas, primariamente questões raciais atinentes sobretudo ao racismo antinegro e indiretamente ao racismo e preconceito que afeta outros grupos raciais ou religiosos, como muçulmanos, latinos, judeus e chineses. Os textos selecionados avançam não só sobre questões teóricas, como a natureza da raça, o racismo, mas também em temas políticos importantes como as reparações, as políticas de ação afirmativa, mas também a cultura discursiva que tem sido adotada para abordar o racismo antinegro, geralmente marcada por desprezo e ódio. Esse ponto é particularmente importante quando consideramos que as questões aqui levantadas se opõem a perspectivas epistêmicas individualistas, centradas na figura de um ator social abstrato, apreendido de forma indistinta no imaginário social, desprovido de identidade de gênero e raça. Estudos, incluindo alguns apresentados nesta coletânea, mostram que as percepções sociocognitivas sobre a negritude e o corpo negro (feminino e masculino) exigem uma mudança de percepção. Essa transformação envolve desconstruir categorias de pensamento arraigadas, não apenas por meio da análise conceitual, mas também por meio de enfrentamentos políticos e culturais diversos. A filosofia desempenha um papel fundamental nesse contexto, oferecendo novas perspectivas de abordagem e corrigindo erros de raciocínio ou vieses ideológicos inaceitáveis. Além disso, por meio da análise crítica de seus próprios pressupostos, pode evitar uma abstração excessiva que artificialmente separa o campo teórico do político. Essa aproximação não implica relativismo ou subjetivismo acerca da verdade; trata-se simplesmente de reconhecer que experiências subjetivas, especialmente daqueles mais diretamente afetados, podem fornecer perspectivas diferenciadas e aprofundar a compreensão de temas que, à primeira vista, parecem acessíveis a todos. Dessa forma, o diálogo entre teoria e prática se torna mais refinado, ampliando nossa capacidade de interpretar e intervir na realidade social. Mais ainda, os temas raciais debatidos no contexto brasileiro via de regra são pautados por políticos que se movimentam numa esfera prática, que busca engajamento político e resultados partidários. Embora o engajamento político seja um componente relevante para compreensão de inúmeros temas de cunho racial, as práticas linguísticas e conversacionais que atravessam o

discurso político pressupõem um trabalho prévio de esclarecimento conceitual que raramente é desenvolvido. Esse trabalho de depuração de argumentos é fundamental para combater posturas defensivas e negacionistas do racismo. Ressaltamos aqui a importância de uma ética conversacional capaz de evitar os riscos da desumanização. Desumanizar a fala não é ser franco; não é ser capaz de dizer verdades duras que precisam ser ditas. A desumanização, como lembra Livingstone Smith, é “um modo de pensar”, uma forma de “ver o outro” que age como lubrificante psicológico, dissolvendo nossas inibições e inflamando nossas paixões destrutivas (Livingstone Smith, 2011). Ela empodera para a realização de atos que, sob outras circunstâncias, seriam impensáveis. Quando a desumanização é dirigida para diferenças acerca de questões de raça e racismo, o próprio dissenso torna-se um fator de risco, podendo gerar mais sofrimento racial ou até mesmo violência.

Esse conjunto de razões mostra que o debate filosófico sobre raça e racismo no Brasil precisa ser intensificado na direção de produção de material teórico diverso e com potencial de desocultamento dos dramas raciais vivenciados, valorizando o pensamento sobre a experiência negra. Foi esse o caminho que procuramos seguir aqui.

O livro contém seis capítulos que abordam, respectivamente, o conceito de raça; a área temática de investigação filosófica conhecida, sobretudo nas universidades americanas, como *Filosofia Crítica da Raça (Critical Philosophy of Race)*; a reparação para pessoas negras; a discriminação; a política de ação afirmativa; e o discurso de ódio. Embora a literatura empregada e os tópicos discutidos revelem referências à tradição feminista e decolonial, uma limitação desse volume é a ausência de artigos que explorem mais amplamente uma perspectiva multicultural no tratamento de temas raciais, contemplando, por exemplo, abordagens de autores sul-americanos e africanos sobre os mesmos temas.

A adoção de perspectivas que valorizam a diversidade na academia é fundamental, mesmo em abordagens temáticas não históricas, privilegiadas nesta seleção de textos. Apenas para citar um exemplo, a forma como raça e cor são

compreendidas em países latinos difere significativamente da forma como são concebidas em países do Norte Global. A não contemplação neste volume de uma literatura mais abrangente e mais diretamente engajada com a reflexão e a história de autores africanos e afro-latinos deveu-se, em grande medida, a motivos contingentes. Embora tenhamos incluído o verbete *Filosofia Crítica da Raça*, autores da tradição fenomenológica, assim como da filosofia latino-americana e asiática, verbetes que oferecem uma perspectiva africana ou que se relacionam mais diretamente à questão da diáspora negra, serão abordados em outro volume, atualmente em fase de organização e que deverá ser publicado em breve nesta mesma coleção.

Em função da divisão de tópicos e autores, este volume se concentrará mais nos temas que têm sido discutidos na realidade acadêmica e política do mundo de língua inglesa. Os textos aqui selecionados apresentam, nesse sentido, um retrato parcial da temática, pois privilegiam tradições de análise e autores ligados à dinâmica política e socioeconômica dessas instituições. Isso fez com que perspectivas de autores radicados fora dos Estados Unidos e da Europa, assim como abordagens centradas no Sul Global, estejam presentes, mas em menor grau.

Uma segunda limitação deste volume diz respeito ao próprio quadro temático. Seguimos uma seleção baseada nos verbetes já publicados na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Essa escolha permitiu capturar um conjunto de temas centrais, embora outros, possivelmente mais urgentes e fundamentais, estejam ausentes do volume. Temas como a abolição prisional, o uso de perfil racial em abordagens policiais, as particularidades da experiência afetiva negra, a filosofia da religião e os problemas políticos e metafísicos ligados à religiosidade africana, que assumiram um papel fundamental no debate contemporâneo sobre raça e racismo, não aparecem no volume, pois ainda não figuram no material publicado da Enciclopédia.

O volume está organizado da seguinte forma. Abrimos o livro com o verbete “Raça”. Este verbete inclui um histórico do conceito de raça, que explora as posições

de autores clássicos como Hume e Kant e, além disso, examina como a noção de raça se constitui na chamada “ciência da raça” através de autores como Blumenberg e Galton, os quais oferecem pretensas análises científicas de diferenças raciais que, em grande medida, alimentam ainda hoje visões racistas da sociedade. O artigo também examina o debate contemporâneo em torno da existência da raça, distinguindo entre concepções metafísicas como o naturalismo racial, o construtivismo e eliminativismo. Um foco importante é colocado na transição de modelos essencialistas para modelos sociais de compreensão da raça, assim como as posições intermediárias que tal ontologia conheceu.

Em seguida, vem o verbete “Filosofia Crítica da Raça”, escrito por Linda Alcoff, o qual faz uma apresentação ampla e esclarecedora da forma como diferentes disciplinas acadêmicas, como os estudos culturais e jurídicos, permitiram o surgimento de uma área de investigação particular que engloba uma perspectiva crítica em relação à branquitude e a compreensão das relações raciais. Esse verbete inclui análises detalhadas do surgimento da Filosofia Crítica da Raça a partir da teoria jurídica e da teoria social crítica, assim como a forma como a noção de identidade racial, o conhecimento e as relações raciais se desenvolveram no interior do capitalismo.

Em terceiro lugar, aparece o verbete “Reparações para pessoas negras”, escrito pelos filósofos Bernard Boxill e J. Angelo Corlett. Em sua abordagem, Boxill e Corlett indicam que o tema das reparações tem recebido atenção na Austrália, através das reivindicações de populações aborígenes, assim como entre nações indígenas da América do Norte, embora o foco do texto seja o desenvolvimento das reparações a pessoas negras cuja genealogia remonta à escravidão nos Estados Unidos. O capítulo distingue entre reparações, restituição e compensação, mostrando que o direito à reparação envolve frequentemente o direito à compensação, assim como analisa diferentes tipos de reparações e os argumentos mais frequentemente adotados no debate para defender ou criticar o instituto das reparações.

O quarto capítulo, *Discriminação*, de autoria de Andrew Altman, examina o conceito de discriminação e a suposição de que ela é moralmente errada. A análise do aspecto moral ou normativo da discriminação permite distinguir vários tipos de

discriminação como a direta, indireta, intencional, institucional, individual e estrutural. O capítulo termina examinando o caráter interseccional da discriminação.

O quinto capítulo, escrito por Robert Fullinwider, aborda as políticas de ação afirmativa, ou seja, os mecanismos positivos que têm sido adotados para aumentar a representação de mulheres e grupos minorizados no domínio do emprego, educação, cultura, através de mecanismos de seleção preferencial. O capítulo examina em detalhes o desenvolvimento histórico de uma série de disputas jurídicas ocorridas nos Estados Unidos e que forneceram a base para adoção da política de cotas por uma série de instituições, tal como vem ocorrendo no Brasil.

Finalmente, fechamos o volume com o verbete “Discurso de Ódio”, elaborado por Luvell Anderson e Michael Barnes. O capítulo, de extrema importância no contexto atual, mostra que, apesar da aparente facilidade de compreender um discurso que promove ódio, esse conceito levanta uma série de questões complexas, como a natureza do ódio, os grupos que podem ser alvos desse sentimento, a dimensão discursiva ou não discursiva desse tipo de discurso, os danos envolvidos e as estratégias de enfrentamento. O capítulo fornece um panorama detalhado sobre o que é o discurso de ódio, os danos que produz, assim como da presença de insultos e linguagem codificada nesse tipo de prática, e discute alternativas para seu combate.

Este volume não teria sido possível sem o incansável esforço de nossa equipe de tradutores e revisores, aos quais somos profundamente gratos: Felipe Nogueira de Carvalho, Evandro Brito, Peri Alexander da Silveira, Lucas Melchior e Letícia Bello. Agradecemos também ao Prof. Juliano do Carmo, responsável pela edição da série *Investigação Filosófica* e pela excelente coleção do NEPFIL Online, na UFPEL, por acolher e apoiar nossa ideia de fazer um volume dedicado aos conceitos centrais da filosofia da raça e do racismo. Esperamos que esta coleção de textos possa despertar em aluno/as, professores/as e pesquisadores/as um interesse pelos tópicos indicados, assim como uma inserção cada vez maior das temáticas discutidas no currículo de disciplinas acadêmicas; não apenas daquelas disciplinas dedicadas à filosofia prática, mas também do âmbito da linguagem, metafísica, epistemologia, entre outras.

A filosofia tradicionalmente tem mostrado pouca atração por questões candentes de nossa experiência, questões que envolvem, como argumentamos, não apenas temas conceituais difíceis, mas, muitas vezes, também sofrimento e dor por parte daqueles que vivenciaram e vivenciam as chagas do racismo, da discriminação e outras formas de opressão racial. Esperamos que esse volume contribua para o entendimento teórico e superação desse estado de coisas, visando a construção de um mundo mais humano, justo, livre e igualitário.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Érico. **A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna.** *Kriterion: Revista de Filosofia*. V. 58, p. 291-309, 2017.
- CARVALHO, Felipe Nogueira de; SCHUCMAN, Lia. **A contribuição dos estudos críticos da branquitude para compreensão do preconceito racial na psicologia social.** *Quaderns de Psicologia*. Vol. 24, Nro. 1. p. 1-18. 2022.
- CARVALHO, Felipe Nogueira de. **Entre o conhecer e o deixar ser - uma abertura para a epistemologia do amor.** *Em Construção* 1 (12): 137-156. 2022.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.** Tradução Jamile Pinheiro Dias. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COLLINS, Hill, e BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** São Paulo: Boitempo, 2019.
- CORRÊA, Rogério. **Resenha de Tracing the sociopolitical reality of race.** *Perspectiva Filosófica*. Vol. 49, n 5, p. 340-345, 2022.
- CORRÊA, Rogério. **Por que o expressivismo puro não funciona para injúrias?** *Revista Dissertatio de Filosofia*, p. 106-127, 2018.

- GONZALEZ, Lélia. (1980). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Primavera para as Rosas Negras**: Lélia Gonzalez em Primeira Pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 190-214.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. tradução Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LEAL, Halina. Verbete Feminismo Negro. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, V. 6 N. 3, 2020, p. 16-23.
- LITTLE, Margareth Olivia. **Seeing and Caring. The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology**. *Hypatia* 10 (3): 117-137, 1995.
- LIVINGSTONE SMITH, David. **Less than Human: Why we Demean, Enslave, and Exterminate Others**. New York: St Martin's Press, 2011.
- MAGNOLI, Demétrio. Trecho de entrevista para Rodrigues, Danutta. **Após grupo interromper mesa, Flica cancela dois debates neste sábado. 26 de outubro de 2013**. Portal G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/bahia/flica/2013/noticia/2013/10/apos-grupo-interrromper-mesa-flica-cancela-dois-debates-neste-sabado.html>. Acesso em 10 de março de 2022.
- MAGGIE, Yvonne. **Racialismo e violência nos campi**. Blog da Yvonne Maggie. Portal G1. 07.06.2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/2019/06/07/racialismo-e-violencia-nos-campi.ghtml>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2023.
- MILLS, Charles. **Ignorância Branca**. Tradução de Breno Guimaraes Santos. *Griot: Revista de Filosofia* v.17, n.1, p. 413-438, junho/2018.
- PINHO, A. **Com Cotas, aulas da USP começam a perder 'brancocentrismo'**. Folha de São Paulo. 26.dez.2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/12/com-cotas-aulas-da-usp-comec-am-a-perder-brancocentrismo.shtml>. Acesso em 25 de janeiro de 2020.
- RIOS, Flavia. **O protesto negro no brasil contemporâneo (1978-2010)**. Lua Nova, São Paulo, 85: pp. 41-79, 2012.
- RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Polén/Sueli Carneiro, 2019.
- RISÉRIO, Antonio. **Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2019.

WILLIGES, Flavio. "There is a presence in Anger": an Analysis of Traditional Critiques of Racial Anger Protest. *Sofia - Revista de Filosofia*, Vitória, v.12, n.2, p. 01-28, e12243340 Dez/2023.

1. Raça¹

Autores: Michael James e Adam Burgos

Tradução: Matheus Genro Bueno

Revisão: Flavio Williges

O conceito de raça responde, historicamente, pela divisão da humanidade em um pequeno número de grupos com base em cinco critérios: (1) Raças refletem algum tipo de fundamento biológico; este fundamento podem ser as essências aristotélicas ou genes modernos; (2) O fundamento biológico gera agrupamentos raciais distintos, de modo que todos e apenas os membros de uma raça compartilham um conjunto de características biológicas que não são compartilhadas por membros de outras raças; (3) O fundamento biológico é herdado de geração em geração, permitindo que observadores identifiquem a raça de um indivíduo por meio de sua ancestralidade ou genealogia; (4) A investigação genealógica deve identificar a origem geográfica de cada raça, geralmente na África, Europa, Ásia ou América do Norte e do Sul; e (5) O fundamento biológico racial herdado se manifesta principalmente em fenótipos físicos, como cor da pele, formato dos olhos, textura do cabelo, estrutura óssea e talvez também em fenótipos comportamentais, como inteligência ou delinquência.

¹ James, Michael and Adam Burgos, "Race", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/race/>. A tradução segue a versão publicada no verão de 2023, que sofreu alterações mínimas na primavera de 2024. O verbete foi publicado originalmente em 28 de maio de 2008; sofreu revisões substanciais em 25 de maio de 2020. The following is the translation of the entry on Race by Michael James and Adam Burgos, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/race/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/race/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Este conceito histórico de raça enfrentou desafios científicos e filosóficos substanciais, com alguns pensadores importantes negando tanto a coerência lógica do conceito, quanto a própria existência de raças. Outros defendem o conceito de raça, embora com mudanças substanciais nas bases da identidade racial, que eles retratam como socialmente construídas ou, se biologicamente fundamentadas, nem distintas nem essencialistas, como afirmado no conceito histórico.

Tanto no passado quanto hoje, determinar o que diferencia uma raça de outra tem se mostrado bastante difícil e levou à crença de que há grandes variações no número de raças humanas. Assim, alguns pensadores categorizaram os humanos em apenas quatro raças distintas (tipicamente branco ou caucasiano, negro ou africano, amarelo ou asiático e vermelho ou nativo americano) e minimizaram quaisquer distinções biológicas ou fenotípicas dentro dos grupos raciais (como entre escandinavos e espanhóis dentro da raça branca ou caucasiana). Outros pensadores classificaram os humanos em muitas outras categorias raciais, argumentando, por exemplo, que os humanos "indígenas" e europeus poderiam ser distinguidos em raças nórdicas, alpinas e mediterrâneas específicas.

As ambiguidades e confusões associadas à determinação dos limites das categorias raciais levaram à posição difundida de que raças distintas ou essencialistas são socialmente construídas, não biologicamente reais. No entanto, persiste um debate acadêmico significativo sobre se o isolamento reprodutivo, seja durante a evolução humana ou por meio de práticas modernas que proíbem a miscigenação, pode ter gerado isolamento genético suficiente para justificar o uso do termo raça para significar a existência de grupos humanos não discerníveis que compartilham não apenas fenótipos físicos, mas também agrupamentos de material genético. Além disso, existe um debate acadêmico sobre a formação e caracterização de categorias raciais socialmente construídas e distintas. Por exemplo, alguns estudiosos sugerem que a raça é inconcebível sem hierarquias sociais racializadas, enquanto outros argumentam que relações raciais igualitárias são possíveis. Finalmente, uma considerável controvérsia envolve o status moral da identidade e solidariedade raciais, bem como a justiça e legitimidade de políticas ou instituições destinadas a minar a desigualdade racial.

O início deste verbete aborda principalmente os estudos contemporâneos sobre as questões conceituais, ontológicas, epistemológicas e normativas relacionadas à raça, com uma seção introdutória sobre a história do conceito de raça no Ocidente e na filosofia ocidental. Exceto por alguma discussão na Seção 5,

ele não aprofunda a abordagem de autores como Frederick Douglass, W.E.B. DuBois ou Frantz Fanon, nem em movimentos como *Négritude*, *Critical Race Theory*, *Black Identity*, *Philosophy of Liberation* ou *Feminist Perspectives on Race*. Leitores interessados devem consultar outros verbetes relevantes na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* para obter insights sobre esses e outros tópicos importantes para o estudo da raça na filosofia.

Na Seção 1, traçamos as origens históricas e o desenvolvimento do conceito de raça. A Seção 2 abordamos os debates filosóficos contemporâneos quanto à real existência de raças. Em seguida, na Seção 3, examinamos as diferenças entre raça e etnia. A Seção 4 explora os debates entre filósofos morais, políticos e legais sobre a validade da identidade racial, solidariedade racial e políticas específicas de raça, como a ação afirmativa e a representação com base na raça. A Seção 5 delinea o tratamento do conceito de raça dentro da filosofia continental.

1. História do conceito de raça

A posição dominante na academia é que o conceito de raça é um fenômeno moderno, pelo menos na Europa e nas Américas. No entanto, há menos acordo quanto à existência do *racismo*, mesmo sem um conceito desenvolvido de raça, que talvez tenha existido entre os gregos e romanos antigos. O trabalho influente do classicista Frank Snowden (1970; 1983), que enfatizou a ausência de preconceito antinegros no mundo antigo, levou muitos estudiosos de raça a concluir que o racismo não existia nessa época. No entanto, classicistas posteriores argumentaram que o trabalho de Snowden reduziu desnecessariamente todas as formas de racismo à versão peculiarmente americana baseada na cor da pele e em outros marcadores de identidade não branca. Benjamin Isaac (2004) e Denise McCoskey (2012) afirmam que os antigos gregos e romanos tinham visões proto-racistas que se aplicavam a outros grupos que hoje poderiam ser considerados brancos. Isaac argumenta de maneira convincente que essas visões devem ser consideradas *proto-racistas*: embora tenham sido formadas sem o auxílio de um conceito moderno de raça baseado em ideias de biologia determinista, elas ainda se assemelhavam ao racismo moderno ao atribuir "a grupos de pessoas características comuns consideradas inalteráveis porque são determinadas por fatores externos ou hereditariedade" (2004, 38). Além disso, tanto

Isaac quanto McCoskey afirmam que o proto-racismo antigo influenciou o desenvolvimento do racismo moderno.

Talvez os primeiros movimentos inconscientes do conceito de raça tenham surgido na Península Ibérica. Após a conquista moura da Andaluzia no século VIII d.C., a Península Ibérica tornou-se o local da maior miscigenação entre judeus, cristãos e muçulmanos. Durante e após a *reconquista* dos principados muçulmanos na península, os monarcas católicos Isabel e Fernando buscaram estabelecer um estado cristão uniforme expulsando primeiro os judeus (em 1492) e depois os muçulmanos (em 1502). No entanto, devido à conversão em grande número de ambos os grupos ao cristianismo para evitar a expulsão (e antes disso para evitar a perseguição), os monarcas desconfiavam da autenticidade desses judeus e muçulmanos *convertidos*. Para garantir que apenas cristãos verdadeiramente fiéis permanecessem no reino, o grande inquisidor Torquemada reformulou a Inquisição para indagar não apenas sobre a fé religiosa e práticas dos réus, mas também sobre sua linhagem. Apenas aqueles que pudessem demonstrar que sua ancestralidade remontava aos cristãos que resistiram à invasão moura tinham seu status no reino assegurado. Assim, a ideia de pureza de sangue (*limpieza de sangre*) nasceu não totalmente do conceito biológico de raça, mas talvez do primeiro uso ocidental de herança sanguínea como uma categoria de filiação religiosa e política (Bernasconi e Lott 2000, vii; Hannaford 1996, 122–126; Frederickson 2002, 31–35).

A Península Ibérica também pode ter testemunhado os primeiros sinais de racismo anti-negro e anti-indígena na América. Uma vez que esta região foi a primeira na Europa a utilizar a escravidão africana, ao mesmo tempo que gradualmente rejeitava a escravização de cristãos europeus, os cristãos ibéricos podem ter considerado pessoas negras, tanto física, quanto mentalmente, aptas apenas para o trabalho braçal. Nisso, foram influenciados pelos comerciantes de escravos árabes, que atribuíam as tarefas mais difíceis aos seus escravos de pele escura, enquanto designavam trabalhos mais complexos para os escravos de pele clara ou morena (Frederickson 2002, 29). A "descoberta" do Novo Mundo por exploradores ibéricos também colocou os cristãos europeus em contato com os indígenas americanos pela primeira vez. Isso resultou no acalorado debate em Valladolid em 1550 entre Bartolomé de Las Casas e Gines de Sepúlveda acerca da inferioridade natural dos indígenas e, portanto, sobre a possibilidade de sua conquista e escravização. Seja devido à vitória de Las Casas sobre Sepúlveda ou

devido ao caráter hierárquico do catolicismo espanhol, que não exigia a desumanização de outras raças para justificar a escravidão, o império espanhol evitou a racialização de seus povos conquistados e escravos africanos. De fato, argumenta-se que foi o conflito entre os ideais iluministas de liberdade e igualdade universais *versus* a escravidão europeia de africanos e indígenas americanos que promoveu o desenvolvimento da ideia de raça (Blum 2002, 111–112; Hannaford 1996, 149–150).

Embora os eventos na Península Ibérica possam ter proporcionado os primeiros sinais de sentimentos raciais modernos, o conceito de raça, com suas estreitas ligações às ideias de biologia determinista, emergiu com o surgimento da filosofia natural moderna e sua preocupação com a taxonomia (Smith 2015). A primeira articulação importante do conceito de raça ocorreu com a publicação, em 1684, de "Uma Nova Divisão da Terra" por François Bernier (1625–1688) (Bernasconi e Lott 2000, viii; Hannaford 1996, 191, 203). Com base em suas viagens pelo Egito, Índia e Pérsia, este ensaio apresentou uma divisão da humanidade em "quatro ou cinco espécies ou raças de homens em particular, cujas diferenças são tão notáveis que podem ser adequadamente utilizadas como base para uma nova divisão da terra" (Bernasconi e Lott 2000, 1–2). A primeira incluía os povos que habitavam a maior parte da Europa e do Norte da África, estendendo-se para leste através da Pérsia, norte e centro da Índia, e até partes da Indonésia contemporânea. Apesar das diferentes tonalidades de pele, esses povos compartilhavam características físicas comuns, como textura capilar e estrutura óssea. A segunda raça era constituída pelo povo da África ao sul do Deserto do Saara, que notavelmente possuía pele negra lisa, narizes e lábios grossos, barbas finas e cabelos encaracolados. Os povos que habitavam terras desde o leste da Ásia, passando pela China, pelos estados da Ásia Central como o Uzbequistão, e indo para o oeste até a Sibéria e o leste da Rússia, representavam a terceira raça, marcada por sua pele "verdadeiramente branca", ombros largos, rostos planos, narizes largos, barbas finas e olhos longos e finos, enquanto os lapões curtos e robustos do norte da Escandinávia constituíam a quarta raça. Bernier considerou se os povos indígenas das Américas formavam uma quinta raça, mas acabou por incluí-los na primeira (Bernasconi e Lott 2000, 2–3).

Mas, embora Bernier tenha iniciado o uso do termo "raça" para distinguir diferentes grupos de humanos com base em características físicas, sua falha em refletir sobre a relação entre divisão racial e a raça humana em geral mitigou o rigor

científico de sua definição (Bernasconi e Lott 2000, viii). Seria central para um conceito científico de raça uma resolução da questão da monogenia *versus* poligenia. A monogenia aderiu à narrativa bíblica da criação ao afirmar que todos os humanos descendiam de um ancestral comum, talvez Adão do Livro do Gênesis; a poligenia, por outro lado, afirmava que diferentes raças humanas descendiam de raízes ancestrais diferentes. Assim, a primeira posição sustentava que todas as raças eram, no entanto, membros de uma espécie humana comum, enquanto a última via as raças como espécies distintas.

A posição de David Hume no debate entre poligenia *versus* monogenia é objeto de algum debate acadêmico. O ponto de discórdia é o seu ensaio "Dos Caracteres Nacionais", onde ele argumenta que as diferenças entre as nações europeias são atribuíveis não a diferenças naturais, mas a influências culturais e políticas. No meio desse argumento contra um naturalismo grosseiro, Hume insere uma nota de rodapé na edição de 1754, na qual ele escreve: "*Eu estou inclinado a suspeitar que os negros e, em geral, todas as outras espécies de homens (pois há quatro ou cinco tipos diferentes) são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de outra compleição que não branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, quer em ação quer em especulação*" (Zack 2002, 15; ênfase adicionada). Enquanto mesmo as nações brancas mais bárbaras, como os germânicos, "têm algo eminente nelas", a "diferença uniforme e constante" nas realizações entre brancos e não brancos não poderia ocorrer "se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens" (Zack 2002, 15). Em resposta às críticas, ele ameniza essa posição na edição de 1776, restringindo suas alegações de inferioridade natural apenas aos "negros", afirmando que "*quase nunca houve uma nação civilizada dessa compleição, nem mesmo um indivíduo eminente em ação ou especulação*" (Zack 2002, 17; Hume 1776 [1987], 208; ênfase adicionada). Richard Popkin (1977) e Naomi Zack (2002, 13–18) sustentam que a versão de 1754 do ensaio pressupõe, sem demonstração, uma diferença original e poligênica entre as raças branca e não branca. Andrew Valls (2005, 132) nega que qualquer versão da nota de rodapé defenda a poligenia.

Uma defesa robusta e clara da monogenia foi fornecida por Immanuel Kant (1724–1804) em seu ensaio "Das Diferentes Raças Humanas", publicado pela primeira vez em 1775 e revisado em 1777. Kant argumentou que todos os humanos descendem de uma "raiz genealógica" comum na Europa, que continha as "sementes" biológicas e "disposições" que podem gerar os distintos traços físicos

de raça desencadeados por fatores ambientais divergentes, especialmente combinações de calor e umidade. Isso, combinado com padrões de migração, isolamento geográfico e endogamia, levou à diferenciação de quatro raças distintas e puras: o "loiro nobre" do norte da Europa; o "vermelho cobre" da América (e leste da Ásia); o "negro" de Senegâmbia na África; e o "amarelo-oliva" da Ásia-Índia. Uma vez que esses grupos raciais discretos foram desenvolvidos ao longo de muitas gerações, mudanças climáticas adicionais não alterariam os fenótipos raciais (Bernasconi e Lott 2000, 8–22).

No entanto, apesar da distinção gerada entre diferentes raças, a explicação monogenética de Kant levou-o a sustentar que as diferentes raças faziam parte de uma espécie humana comum. Como evidência, ele mencionou o fato de que indivíduos de diferentes raças eram capazes de se reproduzir entre si, e sua prole tendia a apresentar características físicas mistas herdadas de ambos os pais. Não apenas a mistura indicava que os pais faziam parte de uma espécie comum; também indicava que eles eram de raças distintas. Pois as características físicas de pais da mesma raça não se misturam, mas muitas vezes são transmitidas exclusivamente: um homem branco loiro e uma mulher branca morena podem ter quatro filhos loiros, sem nenhuma mistura dessa característica física; enquanto um homem negro e uma mulher branca terão filhos que misturam características brancas e negras (Bernasconi e Lott 2000, 9–10). Essas misturas inter-raciais explicavam a existência de indivíduos liminares, cujas características físicas parecem estar entre os limites discretos de uma das quatro raças; povos que não se encaixam claramente em uma ou outra raça são explicados como grupos cujos sementes não foram totalmente acionadas pelos estímulos ambientais apropriados (Bernasconi e Lott 2000, 11).

A "ciência" da raça foi promovida pelo homem por vezes considerado o pai da antropologia moderna, Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840). Em sua tese de doutorado, "Sobre a Variedade Natural da Humanidade", publicada pela primeira vez em 1775, Blumenbach identificou quatro "variedades" da humanidade: os povos da Europa, Ásia, África e América. Seu ensaio foi revisado e republicado em 1781, quando introduziu uma quinta variedade da humanidade, habitando as ilhas do Pacífico Sul, e em 1795, quando cunhou pela primeira vez o termo "caucasiano" para descrever a variedade de pessoas que habitam a Europa, Ásia Ocidental e Norte da Índia. Esse termo refletia sua alegação de que essa variedade teve origem nas montanhas do Cáucaso, na Geórgia, justificando essa etiologia por meio da

referência à beleza superior dos georgianos. A versão de 1795 também incluía os termos Mongol para descrever os povos não-caucasianos da Ásia, Etíope para significar africanos negros, Americano para denotar os povos indígenas do Novo Mundo e Malaio para identificar os habitantes das ilhas do Pacífico Sul (Bernasconi e Lott 2000, 27–33; Hannaford 1996, 207).

Ao notar diferenças no tom de pele, ele baseou suas variedades nas estruturas do crânio, o que supostamente conferia às suas distinções uma base científica mais sólida do que a característica mais superficial da cor (Hannaford 1996, 206). Além disso, ele negou veementemente os relatos poligenéticos de diferenças raciais, observando a capacidade de membros de diferentes variedades se reproduzirem entre si, algo que os humanos eram incapazes de fazer com outras espécies. De fato, ele fez questão de descartar como espúrios relatos de africanos acasalando com macacos ou de criaturas monstruosas formadas através da união de humanos com outros animais (Hannaford 1996, 208–209). Em apoio final à sua abordagem monogenista mais científica, Blumenbach postulou a força interna e biológica que gerava a diferença racial, o "*nisus formativus*", que, quando acionado por estímulos ambientais específicos, gerava as variações encontradas dentro das variedades de humanos (Hannaford 1996, 212).

Apesar dos fortes argumentos monogenistas fornecidos por Kant e Blumenbach, a poligenia permaneceu uma corrente intelectual viável dentro da teoria racial, especialmente na "Escola Americana de Antropologia", representada por Louis Agassiz, Robins Gliddon e Josiah Clark Nott. Agassiz nasceu na Suíça, obteve um diploma de medicina em Munique e depois estudou zoologia, geologia e paleontologia em várias universidades alemãs sob a influência de teorias científicas românticas. Sua formação cristã ortodoxa inicial o impeliu a um forte compromisso monogenista, mas, ao visitar a América e ver um afro-americano pela primeira vez, Agassiz experimentou um tipo de experiência de conversão, que o levou a questionar se essas pessoas notavelmente diferentes poderiam compartilhar o mesmo sangue dos europeus. Permanecendo nos Estados Unidos e construindo sua carreira lá, e continuamente impressionado pelo caráter físico dos afro-americanos, Agassiz anunciou oficialmente sua mudança para a poligenia na reunião de 1850 da Associação Americana para o Avanço da Ciência (AAAS) em Charleston, Carolina do Sul. Nott, um médico da Carolina do Sul, participou da mesma reunião da AAAS e, juntamente com Gliddon, se uniu a Agassiz na defesa da poligenia pela Escola Americana (Brace 2005, 93–103).

Junto com Agassiz, Nott também foi influenciado pelo teórico racial romântico francês Arthur de Gobineau (1816–1882), cujo "Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas" (1853–1855) Nott traduziu parcialmente para o inglês e apresentou para o público americano. Embora o católico Gobineau inicialmente defendesse a monogenia, ele posteriormente inclinou-se para a poligenia e acabou ambivalente sobre essa questão (Hannaford 1996, 268–269). No entanto, Gobineau emprestou credibilidade à supremacia racial branca que Nott apoiava (Brace 2005, 120–121). Gobineau postulou dois impulsos entre os humanos, o da atração e da repulsão. A civilização emerge quando os humanos obedecem à lei da atração e se misturam com pessoas de diferentes estirpes raciais. Segundo Gobineau, a raça branca foi criada por meio dessa mistura, que permitiu apenas a ela gerar civilização, ao contrário das outras raças, que eram governadas apenas pela lei da repulsão. No entanto, uma vez estabelecida a civilização, mais misturas raciais levam à degeneração da raça por meio da queda na qualidade do seu sangue. Consequentemente, quando a raça branca conquista outras raças negras ou amarelas, qualquer mistura adicional a levará à decadência. Assim, Gobineau afirmou que a raça branca nunca morreria, desde que seu sangue permanecesse composto pela mistura inicial de povos. Notavelmente, Nott estrategicamente excluiu as seções que discutiam a lei da atração ao traduzir o ensaio de Gobineau para o público americano (Bernasconi e Lott 2000, 45–51).

Eventualmente, a poligenia declinou com o sucesso intelectual da teoria da evolução de Charles Darwin (Brace 2005, 124). Darwin ele mesmo opinou sobre esse debate no capítulo "Sobre as Raças do Homem" em seu livro "*A Descendência do Homem*" (1871), argumentando que, à medida que a teoria da evolução ganhasse maior aceitação, "a disputa entre monogenistas e poligenistas morrerá uma morte silenciosa e sem espectadores" (Bernasconi e Lott 2000, 68), com os monogenistas prevalecendo. O restante do ensaio discute ambos os lados do debate sobre se diferentes raças constituem espécies ou subespécies diferentes de humanos. Embora Darwin não tenha tomado explicitamente partido nesse debate, a predominância de seu argumento dá pouco suporte à ideia de que raças são diferentes espécies. Por exemplo, ele observou que casais de raças diferentes produzem descendência fértil e que indivíduos de raças diferentes parecem compartilhar muitas semelhanças mentais. Dito isso, embora a evolução darwiniana possa ter eliminado a poligenia e a ideia relacionada de que as raças constituíam espécies distintas, ela dificilmente eliminou a própria noção de raça. O próprio

Darwin não achava que a seleção natural por si só geraria distinções raciais, uma vez que as características físicas associadas às diferenças raciais não pareciam suficientemente benéficas para favorecer sua retenção; no entanto, ele deixou aberto um papel para a seleção sexual na criação de raças, por meio de acasalamentos repetidos entre indivíduos com características semelhantes (Bernasconi e Lott 2000, 77–78). Consequentemente, pensadores posteriores sobre raça substituiriam a poligenia pela seleção natural e seleção sexual como mecanismos científicos pelos quais a diferenciação racial poderia ocorrer lentamente, de maneira não intencional, mas ainda assim inevitável (Hannaford 1996, 273).

A seleção sexual tornou-se um foco central para o pensamento racial com a introdução do termo "eugenia" em 1883 por Francis Galton (1822–1911) em seu ensaio "Investigações sobre a Faculdade e Desenvolvimento Humanos" (Hannaford 1996, 290). Concentrando-se em características físicas em oposição a qualidades "morais", Galton defendeu, em seu ensaio posterior "Eugenia: Definição, Escopo e Objetivos", a criação seletiva para melhorar a "saúde, energia, habilidade, virilidade e disposição cortês" da espécie humana (Bernasconi e Lott 2000, 80). Seguindo as mesmas correntes do "Darwinismo Social", que defendiam a melhoria evolutiva da condição humana por meio da intervenção humana ativa, Galton propôs tornar a eugenia não apenas um elemento na cultura popular ou "uma nova religião" (Bernasconi e Lott 2000, 82), mas até mesmo uma política aplicada pelo governo americano. Embora a eugenia positiva, ou a criação forçada de tipos superiores, nunca tenha se tornado lei, a eugenia negativa, ou a esterilização dos mentalmente deficientes ou enfermos, tornou-se uma política pública aplicada por vários estados americanos e foi mantida pela Suprema Corte dos Estados Unidos em uma decisão de oito a um no caso *Buck v. Bell* (274 U.S. 200, 1927). A ampla aceitação da eugenia negativa pode ser inferida pelo fato de que a Opinião da Corte justificando a decisão foi redigida pelo Juiz Oliver Wendell Holmes, uma figura geralmente associada a posições progressistas e libertárias, e cuja doutrina de "perigo claro e iminente" buscava expandir a proteção à liberdade de expressão.

O apogeu do pensamento racial pós-darwiniano foi alcançado, possivelmente, no livro *As Fundações do Século XIX* por Houston Stewart Chamberlain (1855–1927), genro do compositor de ópera alemão Richard Wagner. Chamberlain argumentou, em termos evolutivos de seleção sexual, que raças distintas surgiam por meio de condições geográficas e históricas que criavam

endogamia entre certos indivíduos com características semelhantes (Hannaford 1996, 351). Partindo dessa especificação inicial, Chamberlain argumentou então que os elementos-chave da civilização ocidental — o cristianismo, a filosofia e a arte grega antigas — surgiram da raça ariana. Jesus, por exemplo, era considerado da estirpe ariana, apesar de sua religião judaica, uma vez que o território da Galileia era habitado por pessoas descendentes dos fenícios arianos, bem como pelos judeus semitas. Da mesma forma, a distinção de Aristóteles entre gregos e bárbaros foi reinterpretada como uma distinção racial entre arianos e não-arianos. Esses elementos gregos e cristãos tornaram-se unidos na Europa, especialmente durante a Reforma, que permitiu que a linhagem mais alta, teutônica, da raça ariana fosse libertada das restrições culturais católicas romanas. Mas enquanto as instituições e práticas romanas podem ter limitado os alemães teutônicos, seu oposto diametral era o judeu, a mais alta manifestação da Raça Semita. As tensões religiosas europeias entre cristãos e judeus foram assim transformadas em conflitos raciais, para os quais a conversão ou a tolerância ecumênica não teriam efeito cicatrizante. Os escritos de Chamberlain, não surpreendentemente, passaram a ser vistos como algumas das bases intelectuais-chave para o antissemitismo alemão do século XX, do qual Adolf Hitler foi simplesmente sua manifestação mais extrema.

Se os escritos de Chamberlain serviram de alimento intelectual para o preconceito racial alemão, Madison Grant (1865–1937) forneceu fundamentos semelhantes para o preconceito racial americano contra negros e nativos americanos em seu livro popular "*The Passing of the Great Race*" (1916). Rejeitando a adoção de mecanismos políticos ou educacionais para amenizar a miséria dos grupos raciais subordinados na América, Grant defendeu, em vez disso, a estrita segregação e a proibição de miscigenação, ou o cruzamento entre membros de raças diferentes (Hannaford 1996, 358). Assim como Galton, Grant teve sucesso semelhante em influenciar a política pública americana, tanto por meio da imposição de restrições racistas à imigração em nível federal quanto pela aplicação de leis anti-miscigenação em trinta estados, até que tais proibições foram finalmente revogadas pela Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Loving v. Virginia* (388 U.S. 1 [1967]).

Se o apogeu da raça biológica foi alcançado no início do século XX, seu declínio começou por volta do mesmo período. Enquanto escritores como Chamberlain e Grant popularizavam e politizavam concepções biológicas da

hierarquia racial, os antropólogos acadêmicos desde Blumenbach deram validade científica ao conceito de raça. Mas a antropologia acadêmica também apresentou o primeiro desafio à raça biológica através do professor da Universidade de Columbia, Franz Boas (1858–1942), um judeu nascido na Alemanha e imigrante nos Estados Unidos. Boas desafiou o caráter fixo dos grupos raciais ao abordar um dos fundamentos-chave da tipologia racial, o tamanho do crânio. Boas mostrou que essa característica era profundamente afetada por fatores ambientais, observando que membros nascidos nos Estados Unidos de vários tipos "raciais", como judeus semitas, tendiam a ter crânios maiores do que seus pais nascidos na Europa, resultado de diferenças na alimentação. A partir disso, ele concluiu que alegações sobre capacidades mentais racialmente diferentes também poderiam ser reduzidas a esses fatores ambientais. Ao fazer isso, Boas minou uma medida da distinção racial e, embora não tenha ido tão longe a ponto de rejeitar totalmente o conceito de raça biológica em si, influenciou fortemente os antropólogos a deslocar seu foco de características biológicas supostamente fixas para fatores culturais aparentemente mutáveis, a fim de compreender as diferenças entre os grupos humanos (Bernasconi e Lott 2000, 84–88; Brace 2005, 167–169; Cornell e Hartmann 1998, 42–43).

Uma rejeição mais forte da concepção biológica de raça foi feita pelo antropólogo Ashley Montagu (1905–1999). Baseando-se em *insights* da genética moderna e experimental, Montagu argumentou enfaticamente que a concepção antropológica de raça se baseava na agrupação de várias características físicas perceptíveis, enquanto os verdadeiros blocos de construção da evolução eram os genes, que ditavam mudanças biológicas entre as populações em um nível muito mais fino. Os traços morfológicos associados à raça, portanto, eram agregados grosseiros de uma variedade de mudanças genéticas, algumas das quais resultam em características fisicamente perceptíveis, e muitas outras resultaram em mudanças imperceptíveis. Além disso, como a evolução genética pode ocorrer tanto pela mistura de diferentes genes quanto pela mutação do mesmo gene ao longo das gerações, os traços associados às raças não podem ser atribuídos a linhas genéticas discretas, uma vez que a pele escura e cabelo encaracolado de um indivíduo pode resultar da mistura genética, enquanto os mesmos traços em outro indivíduo podem resultar de mutação genética (Bernasconi e Lott 2000, 100–107). Os esforços de Montagu eventualmente resultaram na publicação de uma declaração oficial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a

Ciência e Cultura (UNESCO) em 1950, negando as bases biológicas da raça, embora tenha levado até 1996 para a Associação Americana de Antropólogos Físicos (AAPA) publicar um documento semelhante (Brace 2005, 239).

2. Raças existem? Debates filosóficos contemporâneos

Ron Mallon (2004, 2006, 2007) oferece um esboço interessante da situação filosófica contemporânea em relação ao status do conceito de raça, dividindo-o em três escolas de pensamento concorrentes em relação ao estatuto ontológico da raça, juntamente com a concepção biológica descartada. O *naturalismo racial* representa a antiga concepção biológica de raça, que retrata as raças como possuidoras de "essências biocomportamentais: propriedades naturais (e talvez genéticas) subjacentes que (1) são características biológicas, hereditárias, (2) são compartilhadas por todos e apenas pelos membros de uma raça, e (3) explicam predisposições comportamentais, de caráter e culturais de pessoas individuais e grupos raciais" (2006, 528–529). Embora filósofos e cientistas tenham chegado a um consenso contra o naturalismo racial, filósofos ainda discordam sobre o possível estatuto ontológico de uma concepção diferente de raça. Mallon divide tais desacordos em três campos *metafísicos* (*ceticismo racial*, *construtivismo racial* e *naturalismo populacional racial*) e dois campos *normativos* (*eliminativismo* e *conservacionismo*). Usamos 'construtivismo' ao longo do texto por uma questão de consistência, mas o termo deve ser compreendido como intercambiável com 'construcionismo'.

O *ceticismo racial* sustenta que, porque o naturalismo racial é falso, raças de qualquer tipo não existem. Céticos raciais, como Anthony Appiah (1995, 1996) e Naomi Zack (1993, 2002), afirmam que o termo raça não pode se referir a algo real no mundo, uma vez que se provou que não existe a única coisa no mundo à qual o termo poderia se referir - raças biológicas discretas, essencialistas. Zack (2002, 87–88) fornece uma versão acessível do argumento do cético racial contra as bases biológicas da raça, resumindo sequencialmente a rejeição científica de essências, geografia, fenótipos, genética de transmissão pós-mendeliana e genealogias como possíveis fundamentos para as raças. *Essências* aristotélicas, pensadas para fundamentar as características comuns de espécies distintas, foram corretamente rejeitadas pelos filósofos do início da modernidade. Se as essências

não podem sequer fundamentar as diferenças entre as espécies, então claramente não podem fundamentar as diferenças entre as raças, que até mesmo a ciência racial do século XIX ainda compreendia como membros da mesma espécie. Enquanto as teorias populares dependem da *geografia* para dividir a humanidade em raças africanas, europeias, asiáticas e ameríndias, a genética populacional contemporânea revela a vacuidade desse fundamento por duas razões. Primeiro, estímulos ambientais baseados na geografia levam a adaptações físicas contínuas na pele, cabelo e ossos, em vez das diferenças discretas associadas à raça; e segundo, embora as mutações do DNA mitocondrial forneçam evidências das origens geográficas das populações, essas mutações não se correlacionam com os traços físicos associados aos grupos raciais. Da mesma forma, os *fenótipos* não podem fundamentar as teorias populares de raça: por exemplo, diferenças no tom de pele são graduais, não distantes; e variações de tipo sanguíneo ocorrem independentemente dos fenótipos mais visíveis associados à raça, como cor da pele e textura do cabelo. A raça não pode ser fundamentada na *transmissão genética*, uma vez que os genes transmitidos de uma geração para outra levam a traços físicos muito específicos, não características raciais gerais compartilhadas por todos os membros de um suposto grupo racial. E, finalmente, a *genealogia* não pode fundamentar a raça, uma vez que clados (populações descendentes de um ancestral comum) podem ter características genéticas comuns, mas essas características não precisam se correlacionar com os traços visíveis associados às raças. Zack conclui: "Essências, geografia, fenótipos, genótipos e genealogia são os únicos candidatos conhecidos para as bases científicas físicas da raça. Todos falham. Portanto, não há base científica física para a taxonomia racial social" (Zack 2002, 88).

Céticos raciais, como Appiah e Zack, adotam o *eliminativismo* racial normativo, que recomenda descartar completamente o conceito de raça, de acordo com o seguinte argumento: devido à sua genealogia histórica, o termo raça só pode se referir a um ou mais grupos discretos de pessoas que compartilham sozinhas características genéticas biologicamente significativas. Tal monopólio de certas características genéticas só poderia surgir dentro de um grupo que pratica um alto nível de endogamia, de modo que seja efetivamente isolado geneticamente. Esse isolamento genético pode se referir aos *Amish* na América (Appiah 1996, 73) ou aos protestantes irlandeses (Zack 2002, 69), mas claramente não pode se referir aos agrupamentos de pessoas atualmente incluídos nas categorias raciais do

censo americano. Porque o conceito "raça" só pode se aplicar a grupos normalmente não considerados raças (*Amish*, protestantes irlandeses), e porque este conceito não pode se aplicar a grupos normalmente considerados raças (afro-americanos, brancos, asiáticos, nativos americanos), ocorre uma discrepância entre o conceito e seu referente típico. Assim, o conceito de raça deve ser eliminado devido à sua incoerência lógica (Mallon 2006, 526, 533).

Appiah modificou de lá para cá seu ceticismo de maneira a suavizar o elemento eliminativista de sua posição. Appiah passou a argumentar a favor do *nominalismo racial* ao admitir a importância das "raças populares humanas", ou seja, que são formas de identidade social que de fato existem (2006, 367). A maneira como são identidades sociais, no entanto, é um problema porque as tratamos como se houvesse algum fundamento biológico para elas (2006, 367). A teoria popular da raça, então, é falsa porque se baseia em crenças equivocadas, no entanto, é verdade que continuamos a categorizar as pessoas em termos de divisões raciais. A visão nominalista de raça de Appiah visa revelar como essas identidades sociais funcionam, analisando os rótulos que usamos para elas. De acordo com Appiah, existem três maneiras pelas quais categorizamos usando rótulos raciais populares: atribuição, identificação e tratamento, e todas as três são necessárias para que um rótulo específico seja uma identidade social funcional (2006, 368–370). Como resultado, passamos a viver com essas identidades e as consideramos um recurso central para construir nossas vidas. Além disso, surgem normas de identificação e autenticidade em torno delas (2006, 372). Como não há uma história biológica que possa fundamentar esses rótulos, então a raça não é real (2006, 372). Para uma crítica da visão modificada de Appiah que se concentra em Appiah (1996), consulte Ronald R. Sundstrom (2002).

O *construtivismo racial* refere-se ao argumento de que, mesmo que a raça biológica seja falsa, raças surgiram e continuam a existir por meio da "cultura humana e decisões humanas" (Mallon 2007, 94). Os construtivistas de raça aceitam a negação cética da ideia de raça biológica, mas argumentam que o termo ainda se refere significativamente à agrupação generalizada de indivíduos em certas categorias pela sociedade, muitas vezes pelos próprios membros dessas atribuições raciais. Normativamente, os construtivistas raciais argumentam que, uma vez que a sociedade rotula as pessoas de acordo com categorias raciais, e uma vez que tal rotulagem muitas vezes leva a diferenças raciais em recursos, oportunidades e bem-estar, o conceito de raça deve ser conservado, a fim de

facilitar movimentos ou políticas sociais baseadas em raça, como ação afirmativa, que compensam as diferenças racialmente construídas, mas socialmente relevantes. Embora compartilhem esse compromisso normativo com o *conservacionismo* racial, os construtivistas raciais podem ser subdivididos em três grupos que defendem descrições ligeiramente diferentes da ontologia da raça. Como veremos a seguir, o construtivismo eliminativista de Sally Haslanger ilustra como essa separação de compromissos surgiu.

O *construtivismo raso* (*Thin constructivism*) retrata a raça como um agrupamento de humanos de acordo com a ascendência e geneticamente insignificante, com "propriedades superficiais que estão prototipicamente ligadas à raça", como tom de pele, cor do cabelo e textura do cabelo (Mallon 2006, 534). Dessa forma, construtivistas rasos, como Robert Gooding-Williams (1998), Lucius Outlaw (1990, 1996) e Charles Mills (1998), se baseiam na teoria popular generalizada sobre raça, ao mesmo tempo em que rejeitam sua base científica no naturalismo racial. O *construtivismo do tipo interativo* vai além, argumentando que ser designado para uma determinada categoria racial faz com que os indivíduos rotulados tenham certas experiências comuns (Mallon 2006, 535; Piper 1992). Por exemplo, se a sociedade o rotula como negro, é provável que você tenha dificuldade em chamar táxis em Nova York ou seja mais propenso a ser detido sem motivo pela polícia (James 2004, 17). Por fim, o *construtivismo institucional* enfatiza a raça como uma instituição social, cujo caráter é específico para a sociedade na qual está inserida e, portanto, não pode ser aplicado em diferentes culturas ou épocas históricas (Mallon 2006, 536). Michael Root (2000, 632) observa que uma pessoa rotulada como negra nos Estados Unidos provavelmente não seria considerada negra no Brasil, pois cada país tem instituições sociais muito diferentes em relação à divisão da humanidade em raças distintas. Da mesma forma, Paul Taylor (2000) responde ao ceticismo racial de Appiah afirmando que as raças, mesmo que biologicamente irreais, continuam sendo objetos sociais reais (Mallon 2006, 536-537). De fato, em um trabalho posterior, Taylor (2004) argumenta que o termo "raça" tem um referente perfeitamente claro, sendo aqueles socialmente designados para certas categorias raciais dentro dos Estados Unidos, independentemente da rejeição social generalizada do naturalismo racial biológico.

O construtivismo de Sally Haslanger (2000, 2010, 2019), no entanto, não é conservador. Ela entende as raças como grupos racializados, cuja adesão requer três critérios. Primeiro, os membros são aqueles que são "observados ou

imaginados" como tendo certas características corporais que são evidência de uma determinada ascendência de certas localizações geográficas. Segundo "ter (ou imaginar ter)" essas características marca os membros como ocupando uma posição social subordinada ou privilegiada, justificando assim essa posição; e terceiro, a satisfação dos dois primeiros critérios desempenha um papel na subordinação ou privilégio sistêmico dos membros (2019, 25-26). A identidade racial em tais contextos não precisa se concentrar exclusivamente na subordinação ou privilégio, pois "muitas formas de identidade racial são respostas importantes, valiosas e, em alguns casos, até inevitáveis à hierarquia racial" (2019, 29-30). No entanto, ela sustenta que, mesmo que devemos abraçar "grupos culturais marcados por ancestralidade e aparência" a curto prazo para lutar por justiça, há razões para nos preocuparmos em abraçá-los a longo prazo (2019, 30).

O construtivismo também se divide ao longo de dimensões políticas e culturais, uma distinção atribuída a Chike Jeffers (Jeffers, 2013, 2019). A visão de Haslanger é paradigmática do construtivismo político ao entender o significado da raça como determinado por relações hierárquicas de poder *por definição*: "a raça se torna inteiramente ou fundamentalmente real por relações hierárquicas de poder" (Jeffers 2019, 48). O construtivismo cultural de Jeffers corrige a incapacidade do construtivismo político de dar conta da raça existindo após o racismo, incluindo a ideia de igualdade racial (2013, 421; 2019, 71). O construtivismo cultural rejeita "a ideia de que a diferença cultural é menos importante do que as diferenças nas relações de poder para entender os fenômenos raciais no presente" (2019, 65). No extremo, o construtivismo político argumenta que, primeiro, relações de poder diferenciais trazem a diferença racial à existência; segundo, relações de poder diferenciais são fundamentais para entender a realidade atual da raça; e terceiro, relações de poder diferenciais são essenciais para a raça, então a raça deixará de existir em uma sociedade igualitária onde aparência e ascendência não se correlacionam com certas posições hierárquicas (2019, 56-57). Jeffers concede a origem política da raça, mas rejeita as outras duas maneiras pelas quais as relações de poder definem a raça (2013, 419; 2019, 57-58). A importância cultural da raça pode ser vista de três maneiras. Primeiro, até mesmo o surgimento de categorias raciais conta como uma mudança cultural, na medida em que novos contextos sociais são criados nos quais aqueles vistos como sendo de raças diferentes também são vistos como tendo culturas diferentes. Em segundo lugar, há "novas formas de diferença cultural" que surgem na esteira da diferença racial. E,

em terceiro lugar, os grupos raciais são moldados culturalmente por acontecimentos anteriores à formação racial (2019, 62-63). Jeffers escreve, dessa maneira, sobre a negritude: "O que significa ser uma pessoa negra, para muitos de nós, incluindo a mim mesmo, nunca pode ser esgotado através da referência a problemas de estigmatização, discriminação, marginalização e desvantagem, tão reais e tão preponderantes como esses fatores são na paisagem racial como a conhecemos. Há também alegria na negritude, uma alegria moldada por situações culturalmente distintas" (2013, 422).

Existem também visões que desafiam os contornos amplos do construtivismo, evitando, no entanto, o ceticismo racial: o pluralismo deflacionário de Lionel K. McPherson (2015), o realismo racial básico de Joshua Glasgow (2015, com Jonathan M. Woodward, 2019) e o realismo deflacionário de Michael O. Hardimon (2003, 2014, 2017). McPherson argumenta que "raça" deve ser substituída por seu conceito de socioancestralidade, uma vez que "o discurso geral sobre 'raça' é muito ambíguo e contestado para ser salvo na busca por uma compreensão dominante" (2015, 676). Ele busca contornar o eliminativismo de Appiah ao afirmar que o pluralismo deflacionário "não sustenta que o discurso sobre 'raça' seja necessariamente um erro e não adota uma posição rígida sobre se as raças existem" (2015, 675). A socioancestralidade retém a possibilidade de "identidade social consciente da cor" sem os ônus de pressuposições ou confusões sobre raça e natureza racial (2015, 686). Isso ocorre porque é a "ancestralidade continental visível", e não a raça, que é a raiz da consciência da cor (2015, 690). Portanto, a socioancestralidade se concentra apenas na ancestralidade continental visível para explicar a formação de grupos sociais. De acordo com isso, identidades socioancestrais se desenvolvem "quando as pessoas aceitam (ou lhes é atribuída) uma identidade social porque compartilham um componente de ancestralidade continental que molda distintamente a realidade social consciente da cor" (2015, 690).

O realismo racial básico de Glasgow busca capturar nosso significado operativo de raça: "é o significado que governa nosso uso do termo, mesmo quando não estamos cientes disso" (2019, 115). Glasgow define sua posição da seguinte forma: "Raças, por definição, são grupos relativamente grandes de pessoas que se distinguem de outros grupos de pessoas por terem certas características biológicas visíveis (como a cor da pele) de maneira desproporcional". A posição é, portanto, antirrealista, pois afirma que as raças não

são nem biologicamente nem socialmente reais (2019, 117). A posição de Glasgow está fundamentada em juízos sobre nossos compromissos, afirmando que estamos mais dispostos a renunciar à base biológica da raça do que a ideia de que existem certas "características e identidades centrais conectadas à ideia de raça" (2019, 127). Em outras palavras, a descrença na realidade biológica da raça não leva ao eliminativismo. No entanto, Glasgow sustenta que também não leva ao construtivismo social. A raça não é socialmente feita porque "não importa quais fatos sociais atentemos, sempre podemos imaginá-los desaparecendo enquanto a raça permanece. E se a raça é conceitualmente capaz de persistir em todas as práticas sociais, então, por definição, não é um fenômeno social" (2019, 133). Essa intuição se baseia em seu foco em nosso uso ordinário do termo "raça", que é totalmente capturado por características visíveis.

O realismo deflacionário de Hardimon argumenta que precisamos de quatro conceitos inter-relacionados de raça para responder coerentemente à pergunta sobre o que é a raça para os seres humanos: o conceito racista de raça, o conceito minimalista de raça, o conceito populacionista de raça e o conceito de raça social (2017, 2–3, 7). O conceito racista de raça é a visão de que existem padrões fixos de características morais, intelectuais e culturais baseadas em raça, que são hereditárias, baseadas em uma essência biológica subjacente, correlacionam-se com características físicas e formam uma hierarquia racial distinta (2017, 15–16). A raça minimalista "diz que as pessoas diferem em forma e cor de maneiras que correspondem a diferenças em sua ascendência geográfica. Essencialmente, é só isso que diz" (2017, 6; veja também 2003). Seu objetivo é capturar "de uma forma não-maléfica" o que o conceito racista de raça afirma capturar. Em outras palavras, ele admite a realidade não-social e biológica da raça, mas de maneira neutra em relação a valor (2017, 7). A raça populacionista busca fazer a mesma coisa de maneira mais robusta e específica, dando uma fundamentação genética à concepção minimalista com base em uma "população fundadora geograficamente separada e reprodutivamente isolada" (2017, 99). Este conceito distingue-se da raça cladística porque não exige monofilia (2017, 110). Finalmente, a raça social captura a raça em termos de suas relações e práticas sociais. Refere-se aos "grupos sociais em sociedades racistas que parecem ser raças racializadas como grupos sociais que falsamente parecem ser grupos biológicos" (2017, 10; veja também 2014). Hardimon argumenta que é somente através do uso dos quatro conceitos, com a rejeição do primeiro como ponto de

partida para a construção dos três últimos, que podemos realmente entender nosso conceito de raça.

A terceira corrente de pensamento sobre a ontologia da raça é o *naturalismo populacional racial*. Este campo sugere que, embora o naturalismo racial atribuisse falsamente características culturais, mentais e físicas a grupos raciais distintos, é possível que agrupamentos biológicos geneticamente significativos possam existir e mereceriam o termo raça. Importante destacar que esses agrupamentos raciais biológicos não seriam essencialistas ou distintivos: não há um conjunto de características genéticas ou biológicas que todos e apenas todos os membros de um grupo racial compartilham, que então forneceria uma fronteira biológica natural entre os grupos raciais. Assim, esses pensadores confirmam o forte consenso científico de que raças distintas e essencialistas não existem. No entanto, os critérios de discrepância e essencialismo também invalidariam distinções entre espécies não humanas, como leões e tigres. Como Philip Kitcher coloca, "não há... característica genética... que separa uma espécie de mosquito ou cogumelo de outro" (Kitcher 2007, 294–296; Cf. Mallon 2007, 146–168). Em vez disso, as espécies biológicas são diferenciadas pelo isolamento reprodutivo, que é relativo, não absoluto (já que híbridos às vezes aparecem na natureza); que pode ter causas não genéticas (por exemplo, separação geográfica e períodos ou rituais de reprodução incompatíveis); que pode gerar diferenças genéticas estatisticamente significativas, se não uniformes; e que pode expressar fenótipos distintos. Na prática, se a falha em satisfazer a condição de discrepância e o essencialismo exige o abandono do conceito de raça, então também exige o abandono do conceito de espécie biológica. Mas como o conceito de espécie biológica permanece epistemologicamente útil, alguns biólogos e filósofos o utilizam para defender uma ontologia racial que seja "biologicamente informada, mas não essencialista", sendo vaga, não distintiva e relacionada à genética, genealogia, geografia e fenótipo (Sesardic 2010, 146).

Existem três versões de naturalismo populacional racial: raça cladística; raça socialmente isolada; e raça geneticamente agrupada. *Raças cladísticas* são "sequências de populações reprodutivas ascendente-descendente que compartilham uma origem comum" (Andreasen 2004, 425). Elas surgiram durante a evolução humana, à medida que diferentes grupos de humanos se tornaram geograficamente isolados uns dos outros, e podem estar desaparecendo, se ainda não desapareceram, devido a uma mistura reprodutiva mais recente entre humanos

(Andreasen 1998, 214–216; Cf. Andreasen 2000, S653–S666). *Raça socialmente isolada* refere-se ao fato de que sanções legais contra mestiçagem podem ter criado uma raça afro-americana geneticamente isolada nos EUA (Kitcher 1999). Finalmente, defensores da *raça geneticamente agrupada* argumentam que, embora apenas 7% das diferenças entre quaisquer dois indivíduos em relação a um gene específico possam ser atribuídas à sua pertença a uma das categorias raciais comumente reconhecidas, a agregação de vários genes está estatisticamente relacionada a um pequeno número de categorias raciais associadas a grandes regiões geográficas e fenótipos (Sesardic 2010; Kitcher 2007, 304).

A questão é se essas novas ontologias biológicas de raça evitam os desajustes conceituais que fundamentam o eliminativismo. A resposta curta é que elas podem, mas apenas por meio da intervenção humana. A raça socialmente isolada não enfrenta desajustes ao ser aplicada aos afro-americanos, definidos como os descendentes de escravos africanos trazidos para os Estados Unidos. No entanto, essa categoria racial não abrangeria africanos negros. Além disso, porque a raça afro-americana teve origem em segregação sexual legalmente imposta, ela é "ao mesmo tempo biologicamente real e socialmente construída" (Kitcher 2007, 298). O agrupamento genético pareceria fornecer uma base biológica objetiva para uma taxonomia racial mais ampla, mas as diferenças nos genes agrupados são contínuas, não discretas, e, portanto, os cientistas precisam decidir onde traçar a linha entre uma raça geneticamente agrupada e outra. Se programarem seus computadores para distinguir quatro agrupamentos genéticos, então grupos europeus, asiáticos, ameríndios e africanos surgirão; se apenas dois agrupamentos forem procurados, então apenas as "raças" africanas e ameríndias permanecerão (Kitcher 2007, 304). Assim, o agrupamento genético evita o desajuste racial apenas por meio das decisões do cientista que analisa os dados. O mesmo problema também enfrenta a raça cladística, já que o número de raças variará de nove, no período mais recente de isolamento reprodutivo evolutivo, para apenas uma, se retrocedermos ao início, já que todos os humanos eram originalmente africanos. Mas além disso, a raça cladística enfrenta um desajuste mais forte ao "classificar cruzadamente" grupos que normalmente consideramos como parte da mesma raça, por exemplo, ao associar mais intimamente nordeste-asiáticos aos europeus do que com asiáticos do sudeste, no sentido de que os primeiros seriam mais fenotipicamente similares. Robin Andreasen defende o conceito de raça cladística argumentando corretamente que as teorias populares de raça geraram por si

mesmas classificações cruzadas contra-intuitivas, especialmente em relação à categoria asiática do censo dos EUA, que anteriormente excluía indianos asiáticos e agora exclui havaianos nativos e ilhéus do Pacífico. (Andreasen 2005, 100–101; Andreasen 2004, 430–431; Cf. Glasgow 2003, 456–474; Glasgow 2009, 91–108). Mas isso dificilmente salva seu argumento, uma vez que a história do censo dos EUA de mudanças nas categorias raciais e uso anterior de termos étnicos e religiosos (por exemplo, filipino, hindu e coreano) para significar raças é geralmente considerada evidência das bases *sociais*, e não biológicas, da raça (Espiritu 1992, Capítulo 5).

Quayshawn Spencer (2012, 2014, 2019) é resistente a argumentos de que as subespécies cladísticas são candidatas biológicas viáveis para raça (2012, 203). Em vez disso, ele defende uma versão do realismo racial biológico que entende por "biologicamente real" aquilo que captura "todas as entidades usadas na biologia empiricamente bem-sucedida... e que exclui adequadamente todas as entidades que não são" (2019, 77; veja também 95). Spencer argumenta que tal entidade existe e pode ser encontrada na Secretaria de Orçamento e Gestão (*Office of Management and Budget* - OMB) do governo dos EUA e em suas classificações raciais. A base para essa afirmação é que a genética populacional identificou cinco "populações continentais humanas" distintas que atendem aos critérios de realidade biológica (2019, 98; 95). As classificações da OMB mapeiam essas populações continentais. A importância da OMB está no fato de sua ubiquidade em nossas vidas, o que significa que uma das principais maneiras de falarmos sobre raça é por meio de suas categorias. Spencer destaca essa centralidade observando que a forma como os americanos auto-relatam suas raças corresponde aos parâmetros das classificações da OMB (2019, 83–85). No entanto, Spencer é pluralista quanto à fala sobre raça, o que significa que a definição de raça admitida pela OMB é apenas um significado dominante de raça, embora não haja um único significado dominante entre os usuários do termo (2019, 213).

De todo modo, o naturalismo populacional racial encontra problemas ao tentar demarcar fronteiras discretas entre diferentes populações biológicas. Se a discrepância é indispensável para uma taxonomia racial humana, então desajustes só podem ser evitados, se é que podem, por meio da intervenção humana. Mas, como observado acima, as espécies biológicas também não são geneticamente discerníveis, assim as fronteiras entre espécies não humanas também devem ser impostas por meio da intervenção humana. E assim como a demarcação de

espécies não humanas é justificada por sua utilidade científica, o mesmo acontece com as categorias raciais humanas. Por exemplo, Andraesen argumenta que um conceito de raça cladística que divide os asiáticos do nordeste dos asiáticos do sudeste é cientificamente útil para pesquisa evolutiva, mesmo que entre em conflito com o conceito popular de uma raça asiática unificada. Por sua vez, os conceitos de raça geneticamente agrupada e socialmente isolada podem permanecer úteis para detectar e tratar alguns problemas de saúde.

Ian Hacking apresenta um argumento cuidadoso a favor do uso provisório de categorias raciais americanas na medicina. Observando que as categorias raciais não refletem diferenças essencialistas e uniformes, ele reitera a descoberta de que existem diferenças genéticas estatisticamente significativas entre diferentes grupos raciais. Como resultado, um afro-americano tem mais chances de encontrar um doador de medula óssea em um grupo de doadores afro-americanos do que em um grupo de doadores brancos. Assim, ele defende a prática de solicitar doadores de medula óssea afro-americanos, mesmo que isso possa fornecer argumentos a grupos racistas que defendem uma concepção essencialista e hierárquica da raça biológica (Hacking 2005, 102–116; Cf. Kitcher 2007, 312–316). Por outro lado, Dorothy Roberts enfatiza os perigos do uso de categorias raciais na medicina, sugerindo que tal uso não apenas valida ideias graves de hierarquia racial biológica, mas também contribui para justificativas conservadoras para limitar ações afirmativas baseadas em raça e até mesmo financiamento de bem-estar social, uma vez que seriam, supostamente, desperdiçados em populações minoritárias geneticamente inferiores. Na prática, a medicina baseada em termos de raça levanta a possibilidade de uma nova síntese política entre conservadorismo cego para questões de cor e racismo biológico (Roberts 2008, 537–545). No entanto, a crítica de Roberts deixa de dialogar com a literatura sobre a significância estatística das categorias raciais para as diferenças genéticas. Além disso, ela própria reconhece que muitas versões do conservadorismo cego para questões de cor não se baseiam de forma alguma em justificativas biológicas.

3. Raça versus Etnia

Stephen Cornell e Douglas Hartmann (1998) oferecem uma discussão útil acerca da diferença entre os conceitos de raça e etnia. Baseando-se no

construtivismo social, eles definem raça como "um grupo humano definido por si mesmo ou por outros como distintos em virtude de características físicas comuns percebidas que são consideradas inerentes... Determinar quais características constituem a raça... é uma escolha feita pelos seres humanos. Nem marcadores nem categorias são predeterminadas por quaisquer fatores biológicos" (Cornell e Hartmann 1998, 24). Por outro lado, a etnia é definida como um sentido de ancestralidade comum com base em ligações culturais, herança linguística passada, afiliações religiosas, parentesco declarado ou alguns traços físicos (1998, 19). Identidades raciais geralmente são vistas como abrangendo múltiplas identidades étnicas (Cornell e Hartmann 1998, 26). Assim, pessoas categorizadas racialmente como negras podem possuir uma variedade de identidades étnicas com base em marcadores nacionais ou culturais africanos (por exemplo, queniano, igbo, zulu) ou em identidades nacionais, subnacionais ou transnacionais mais recentes criadas pela mistura de populações escravizadas nas Américas (por exemplo, afro-americano, haitiano, habitantes das Índias Ocidentais).

Cornell e Hartmann destacam cinco características adicionais que distinguem raça de etnia: a identidade racial geralmente é imposta externamente por pessoas de fora, como ocorreu quando brancos criaram a raça negra para homogeneizar os diversos grupos étnicos que conquistaram na África ou trouxeram como escravos para a América; raça é um resultado da globalização inicial, quando exploradores europeus "descobriram" e depois conquistaram povos com características fenotípicas radicalmente diferentes; raça geralmente envolve relações de poder, desde o poder básico de definir a raça dos outros até o poder mais amplo de privar certos grupos raciais de benefícios sociais, econômicos ou políticos; identidades raciais geralmente são hierárquicas, com certas raças sendo percebidas como superiores a outras; e a identidade racial é percebida como inerente, algo com que os indivíduos nascem (1998, 27–29).

Raça e etnia diferem significativamente no nível de agência que os indivíduos exercem na escolha de sua identidade. Indivíduos raramente têm escolha sobre sua identidade racial, devido ao impacto visual imediato das características físicas associadas à raça. Acredita-se que os indivíduos exercem mais escolha na identificação étnica, uma vez que as diferenças físicas entre grupos étnicos geralmente são menos marcantes e porque os indivíduos podem escolher expressar ou não as práticas culturais associadas à etnia. Assim, um indivíduo que fenotipicamente parece branco com ancestrais da Irlanda pode mais facilmente

escolher se afirmar como irlandês (celebrando o Dia de São Patrício) do que escolher sua identidade branca (Cornell e Hartmann 1998, 29–30). Além disso, Mary Waters (1990) argumenta que o alto nível de casamentos mistos entre americanos brancos de várias origens nacionais concede aos seus filhos opções significativas de "identidade étnica" ao escolher com qual de suas heranças múltiplas se identificar. Waters (1999) e Philip Kasinitz (1992) documentam como imigrantes negros das Índias Ocidentais fenotipicamente exercem agência ao afirmar sua identidade étnica para se diferenciarem dos afro-americanos nascidos nos EUA, mas a discriminação e violência direcionadas a todas as pessoas negras, independentemente da etnia, fortemente limita tal agência. As maiores restrições à identidade racial advêm do papel de percepções informais, ações sociais discriminatórias e leis formais que impõem a identidade racial, como a categorização do Censo (Nobles 2000), as infames leis de "hipodescendência", que definiam as pessoas como negras se tivessem uma gota de sangue africano (Davis 1991), e decisões judiciais como os "casos de pré-requisitos", que determinavam se imigrantes específicos poderiam ser classificados como brancos e, portanto, elegíveis para cidadania ligada à naturalização (Lopez 1996).

A linha divisória entre raça e etnia fica turva no caso de asiáticos e latinos nos Estados Unidos. Yen Le Espiritu (1992) observa que a identidade racial asiático-americana, que naturalmente abrange um nível notável de diversidade étnica, resulta de uma combinação de designação externa e agência, quando os asiáticos respondem ativamente à discriminação ou violência anti-asiática por meio de ação política e um senso de destino compartilhado. Consequentemente, Espiritu utiliza o termo "pan-etnicidade" para descrever a identidade asiático-americana, um conceito que tem conotações raciais, dada a prática de agrupar membros de diversas etnias asiáticas em um único grupo racial definido por características fenotípicas. Assim, ela declara que os "afro-americanos [são] o grupo pan-étnico mais antigo e desenvolvido nos Estados Unidos" (1992, 174). A identidade hispânica ou latina exhibe traços semelhantes à pan-etnicidade. De fato, ao contrário da identidade asiática, a identidade hispânica nem mesmo é uma identidade racial formal no censo. No entanto, percepções informais, leis formais e discriminação baseada na aparência física tendem a agrupar várias nacionalidades e etnias que têm alguma conexão com a América Latina (Rodríguez 2000). Além disso, estudiosos observaram que judeus (Brodkin 1998) e os irlandeses (Ignatiev 1995) eram considerados raças distintas, não brancas, mas agora são considerados

grupos étnicos brancos, em parte por buscarem se distanciar dos afro-americanos através do exercício de poder político. Assim, é concebível que grupos hoje considerados grupos raciais sociológicos possam se transformar em algo mais parecido com um grupo étnico. Por esse motivo, Blum descreve hispânicos e asiáticos como grupos racializados de forma incompleta (Blum 2002, 149–155).

Um robusto debate filosófico surgiu em relação ao *status* da identidade hispânica ou latina. Jorge Gracia (2000) defende a utilidade da identidade étnica hispânica fundamentada principalmente na cultura linguística compartilhada que pode ser rastreada até a Península Ibérica. Jorge Garcia (2001, 2006) desafia essa abordagem, argumentando que a diversidade de experiências individuais mina o uso da etnicidade hispânica como uma forma significativa de identidade coletiva. Linda Martin Alcoff (2006) desenvolve uma defesa "realista" da identidade latina contra acusações de essencialismo e a vê como uma categoria de solidariedade que se desenvolve em reação ao privilégio branco. Christina Beltran (2010), por outro lado, não tenta encobrir a diversidade dentro da *latinidad*, que ela retrata como uma forma pluralista, fragmentada e agonística de ação política.

4. Raça na filosofia Moral, Política e Jurídica

Duas vertentes na filosofia moral, política e jurídica são pertinentes ao conceito de raça. Uma vertente examina questões conceituais e metodológicas mais amplas sobre o estatuto moral da raça e como teorizar a justiça racial; a outra avalia normativamente políticas específicas ou formas institucionais que buscam remediar a desigualdade racial, como ações afirmativas, representatividade racial, a questão geral da cegueira para a cor (*colorblindness*) na lei e política, segregação racial residencial e racismo no sistema de justiça criminal e no policiamento.

Lawrence Blum, Anthony Appiah e Tommie Shelby articulam posições indispensáveis ao abordar o status moral do conceito de raça. Blum (2002) examina tanto o conceito de raça quanto o problema do racismo. Ele argumenta que "racismo" deve ser restrito a dois referentes: *inferiorização*, ou o rebaixamento de um grupo devido à sua suposta inferioridade biológica; e *antipatia*, ou a "intolerância, hostilidade e ódio" em relação a outro grupo definido por suas supostas características físicas herdadas (2002, 8). Esses dois pecados morais

merecem esse nível elevado de condenação associado ao termo racismo porque violam normas morais de "respeito, igualdade e dignidade" e porque estão historicamente conectados a formas extremas e evidentes de opressão racial (2002, 27). Mas porque essas conexões tornam o "racismo" um termo poderosamente excludente do ponto de vista moral, elas não devem ser aplicadas a "menores males e infrações raciais" que sugerem mera ignorância, insensibilidade ou desconforto em relação a membros de diferentes grupos (28), uma vez que fazer isso resultará num juízo desproporcional contra a pessoa assim nomeada, fechando possíveis caminhos para um diálogo moral frutífero.

Devido à conexão histórica entre racismo e opressão extrema, Blum argumenta contra o uso do termo *raça*, dado que ele rejeita seu fundamento biológico. Em vez disso, defende o uso do termo "grupo racializado" para denotar identidades socialmente construídas cujas características físicas pretensamente herdadas são usadas para impor custos sociais, políticos e econômicos. Para Blum, "grupo racializado" cria distância da concepção biológica de *raça* e admite graus, como no caso dos latinos, que Blum descreve como um "grupo racializado incompleto" (2002, 151). Essa mudança terminológica, e sua suposta revelação do caráter socialmente construído de identidades definidas fisionomicamente não exige necessariamente a rejeição de políticas específicas para grupos, como a ação afirmativa. Membros de identidades racializadas sociologicamente construídas sofrem danos reais, e as leis podem ter que distinguir indivíduos de acordo com suas identidades racializadas para compensar esses danos. No entanto, Blum permanece ambivalente em relação a tais medidas, argumentando que mesmo quando necessárias, elas permanecem moralmente suspeitas (2002, 97).

Uma ambivalência similar também foi expressa por Anthony Appiah, tal como discutimos anteriormente em relação à metafísica da *raça*. Enquanto seu *ceticismo racial* metafísico foi citado como fundamento para sua posição normativa *eliminativista*, Appiah é "contra as *raças*" mas "a favor das identidades raciais" (1996). Devido a um amplo consenso social de que as *raças* existem, atribuem-se *raças* aos indivíduos independentemente de suas escolhas ou desejos individuais. Além disso, a identidade racial continua sendo muito mais saliente e custosa do que a identidade étnica (1996, 80–81). Como resultado, a mobilização organizada em torno de diferenças raciais é defensável como forma de combater o racismo. Mas mesmo neste ponto Appiah ainda teme que a identificação racial possa limitar a autonomia individual, exigindo que membros de grupos raciais se comportem de

acordo com certas normas culturais ou "*scripts*" que se tornaram dominantes dentro de um grupo racial específico. Appiah conclui, assim, que "a identidade racial pode ser a base de resistência ao racismo; mas mesmo enquanto lutamos contra o racismo... não deixemos que nossas identidades raciais nos sujeitem a novas tiranias" (1996, 104). Essa ambivalência residual, para lembrar as discussões metafísicas da última seção, talvez fundamente a alegação de Mallon de que Appiah permanece um *eliminativista* em vez de um *construtivista racial*, pois idealmente Appiah preferiria estar livre de todas as restrições residuais decorrentes até mesmo de raças socialmente construídas.

Tommie Shelby responde à ambivalência de Appiah e Blum distinguindo o *nacionalismo negro clássico*, que repousava sobre uma identidade negra orgânica, do *nacionalismo negro pragmático*, baseado em uma preocupação instrumental com o combate ao racismo anti-negros (2005, 38–52; 2003, 666–668). O nacionalismo pragmático permite que as pessoas negras gerem solidariedade através de divisões de classe ou divisões culturais, não apenas através do *modus vivendi* de interesses compartilhados, mas com base em um compromisso de princípio com a igualdade racial e justiça (2005, 150–154). Como resultado, a solidariedade negra se baseia em uma resposta justa à opressão comum, em vez de alguma suposta identidade compartilhada (2002), mitigando assim os perigos do essencialismo biológico e da conformidade cultural tirânica que Appiah associa à raça e identidades raciais. Anna Stubblefield (2005) fornece uma defesa alternativa da solidariedade negra ao compará-la aos compromissos familiares.

Shelby (2005, 7) menciona brevemente que sua versão pragmática e política de solidariedade negra é compatível com o *Liberalismo Político* de John Rawls, mas sua defesa mais detalhada do método ideal do contrato social de Rawls em "*Uma Teoria da Justiça*" para teorizar a justiça racial tem causado substancial controvérsia (Shelby 2004). Elizabeth Anderson evita a teoria ideal para analisar a justiça racial porque pressupõe capacidades motivacionais e cognitivas além daquelas dos seres humanos comuns; isso gera o risco de promover normas ideais (como a cegueira para a cor) sob condições injustas que exigem políticas específicas para raça; e pressupostos idealizados, como uma posição original na qual as partes não conhecem fatos raciais pessoais e sociais relevantes, impedem o reconhecimento da injustiça racial histórica e presente. Ela em vez disso utiliza uma estrutura normativa de igualdade democrática para fundamentar seu imperativo moral de integração.

Charles Mills, ao estender sua crítica sobre como o pensamento contratual social do início da modernidade obscurece a injustiça racial (1997), receia que a teoria ideal de Rawls possa atuar de maneira semelhante à ideologia que suaviza a opressão contra não-brancos (Mills 2013). No entanto, em vez de abandonar completamente uma abordagem contratual, Mills desenvolve um modelo de contrato não ideal, no qual as partes não conhecem suas próprias identidades raciais, mas estão cientes da história de exploração racial de sua sociedade e de seus efeitos. Porque as partes sabem da hierarquia racial, mas não sabem se serão beneficiárias ou vítimas, Mills explora a hipótese de que elas concordarão racionalmente com reparações raciais como uma forma de justiça corretiva ou retificatória (Pateman e Mills 2007, Capítulos 3, 4, 8).

Shelby responde que, embora a teoria ideal de justiça de Rawls exclua uma teoria de retificação por não ser abrangente, a justiça retificatória não é apenas complementar, mas de fato pressupõe uma teoria ideal que pode esclarecer quando injustiças ocorreram e precisam ser retificadas. Mais importante ainda, Shelby sugere que cumprir a justiça retificatória por meio de reparações raciais pode deixar as pessoas negras vivendo em uma sociedade que ainda permanece racialmente injusta de outras maneiras. Por esse motivo, Shelby conclui que a teoria ideal continua indispensável (2013).

Christopher Lebron (2013, 28–42) também sugere que as abordagens de Rawls e Mills são complementares, mas de maneira muito diferente. Ele argumenta que o foco de Rawls na estrutura básica da sociedade fornece mecanismos explicativos pelos quais a supremacia branca persiste, algo não especificado no trabalho anterior de Mills (2003). E em contraste agudo com Shelby (2013), Lebron critica Mills por reabilitar o pensamento contratual rawlsiano, já que mesmo uma forma não-ideal elimina a vantagem epistemológica de uma perspectiva não-branca sobre a supremacia branca. Em vez de reformular o pensamento contratual para se adequar às necessidades da justiça racial, Lebron se concentra em analisar como o "desenvolvimento histórico do poder" e o "poder socialmente enraizado" perpetuam a injustiça racial.

Em relação à segunda vertente da filosofia prática dedicada à raça, diversos estudiosos têm abordado políticas como a ação afirmativa, o distrito eleitoral consciente da raça e a cegueira para a cor em políticas e leis. A literatura sobre ações afirmativas é vasta e pode ser dividida em abordagens que se concentram na justiça compensatória, justiça distributiva, críticas ao conceito de mérito e

diversidade de perspectivas. Alan Goldman (1979) geralmente argumenta contra a ação afirmativa, pois empregos ou oportunidades educacionais, como regra, devem ser concedidos aos mais qualificados. Somente quando um indivíduo específico foi vitimizado por discriminação racial ou outra discriminação o fator racial, normalmente irrelevante, pode ser usado como medida compensatória para conceder uma posição ou uma vaga em uma universidade. Ronald Fiscus (1992) rejeita o esquema compensatório em favor de um argumento de justiça distributiva. Ele afirma que, na ausência dos efeitos insidiosos e odiosos de uma sociedade racista, o sucesso em alcançar a admissão em universidades seletivas ou empregos atrativos seria distribuído aleatoriamente entre grupos raciais. Assim, ele conclui que a justiça distributiva requer a distribuição racialmente proporcional de empregos e vagas na universidade. Claro, o argumento de Fiscus desloca o papel do mérito na concessão de empregos ou admissões universitárias, mas esse ponto é abordado por Iris Young (1990, Capítulo 7), que argumenta que os critérios contemporâneos de mérito, como testes padronizados e realizações educacionais, são tendenciosos contra grupos raciais e outros desfavorecidos e raramente estão funcionalmente relacionados ao desempenho no trabalho ou ao potencial acadêmico. Finalmente, Michel Rosenfeld (1991) afasta-se de teorias substantivas de justiça em favor de uma concepção de justiça como reversibilidade, uma posição influenciada pela "Ética do Discurso" de Jürgen Habermas (1990), que define a justiça não pela concessão substantiva adequada de bens, mas como resultado de um procedimento discursivo justo que inclui todos os pontos de vista relevantes e é livre de relações coercitivas de poder. Assim, a ação afirmativa é justificada como uma tentativa de incluir pontos de vista racialmente diversos. Todas essas posições são discutidas sumariamente em um formato de debate útil em Cohen e Sterba (2003).

As questões do zoneamento eleitoral (*districting*) consciente acerca da raça e da representação racial descritiva também receberam considerável atenção. O zoneamento eleitoral consciente da raça é a prática de desenhar geograficamente distritos eleitorais nos quais a maioria dos eleitores é negra. A representação racial descritiva sustenta que as populações negras são melhor representadas por políticos negros. Iris Marion Young (1990, 183–191) fornece uma defesa fervorosa da representação descritiva para minorias raciais, fundamentada em suas experiências de "opressão, a restrição institucional à autodeterminação" e de dominação, "a coerção institucional à autodeterminação" (1990, 37). Anne Phillips

(1995) aprofunda essa posição, argumentando que membros de grupos raciais minoritários podem aprimorar a deliberação legislativa. Melissa Williams (1998) também defende a contribuição deliberativa da representação racial descritiva, mas acrescenta que os eleitores de minorias são mais propensos a confiar em representantes de minorias, pois ambos serão afetados por leis que discriminam, aberta ou secretamente, grupos raciais minoritários. Finalmente, Jane Mansbridge (1999) demonstra cuidadosamente porque uma massa crítica de representantes de minorias é necessária, a fim de advogar adequadamente os interesses comuns das minorias, bem como para transmitir a diversidade interna dentro do grupo. Em um trabalho posterior, Young (2000) discute com críticos que argumentam que a representação descritiva se baseia no essencialismo de grupo, uma vez que membros de um grupo racial não precisam compartilhar todos os mesmos interesses ou opiniões. Em resposta, Young sugere que membros do mesmo grupo racial compartilham a mesma "perspectiva social" fundamentada em experiências comuns, semelhante ao *tipo interativo* do *construtivismo racial* discutido anteriormente. Mas como não está claro que indivíduos negros têm mais probabilidade de compartilhar experiências comuns do que interesses ou opiniões comuns, Michael James prioriza o uso do zoneamento eleitoral consciente da raça para criar distritos eleitorais raciais negros que podem responsabilizar representantes negros ou não negros pelos interesses negros (James 2011). Abigail Thernstrom (1987) condena o zoneamento eleitoral consciente da raça por violar os princípios originais por trás da Lei de Direitos de Voto de 1965 e da 15ª Emenda, ao promover a eleição de representantes negros em vez de simplesmente garantir aos eleitores negros o direito de votar. J. Morgan Kousser (1999) responde que o zoneamento eleitoral consciente da raça simplesmente reflete o direito de emitir um voto "significativo", como implicitamente protegido pela 15ª Emenda, contra não apenas a negação, mas também a "restrição" do direito de votar. Lani Guinier (1994) sugere de maneira convincente que, em vez de desenhar distritos de maioria negra, deveríamos adotar sistemas eleitorais mais proporcionais que facilitem a força eleitoral de minorias raciais e outras. Michael James (2004) sugere que sistemas eleitorais alternativos facilitam não apenas a representação racial descritiva, mas também a deliberação democrática em meio a divisões por grupos raciais.

Uma vantagem geral do uso de sistemas eleitorais alternativos para aprimorar a representação racial minoritária é que eles são tecnicamente isentos

em relação a cor, não exigindo que legisladores ou juízes agrupem cidadãos de acordo com suas identidades raciais. O valor geral da cegueira para a cor é um tópico ainda em debate dentro da filosofia jurídica. Baseando-se na famosa dissidência do Juiz John Marshall Harlan em *Plessy v. Ferguson* e em uma interpretação não-isenta de controvérsias das origens da cláusula de igual proteção, Andrew Kull (1992) argumenta que a lei estatutária e constitucional contemporânea dos Estados Unidos deve buscar isenção em relação a cor e combater a desigualdade racial sem dividir os cidadãos em diferentes grupos raciais. Ian Haney Lopez (2006, 143–162), por outro lado, teme a "dominância branca cega para a cor", onde leis aparentemente neutras em relação à raça deixam intocada a desigualdade baseada na raça que opera dentro das estruturas políticas, legais e econômicas americanas. Elizabeth Anderson (2010) oferece uma crítica contundente à cegueira para a cor como um padrão normativo para o direito, a política ou a ética. A segregação racial e o potencial de integração receberam muito menos atenção filosófica do que a ação afirmativa e a representação racialmente descritiva. Bernard Boxill (1992) trata do transporte escolar e da auto-segregação, enquanto Howard McGary (1999) esclarece a integração e a separação. Iris Young (2002, capítulo 6) trata da segregação residencial no contexto da democracia regional, enquanto Owen Fiss (2003) a analisa no contexto do legado do racismo. A própria Anderson (2010) argumenta a favor do imperativo moral da integração, embora Tommie Shelby (2014) e Ronald Sundstrom (2013) ofereçam respostas críticas ao argumento de Anderson. Mais recentemente, Andrew Valls (2018, capítulo 6) escreveu sobre o assunto.

Nos últimos anos, o problema do racismo na polícia e na justiça criminal nos Estados Unidos atraiu intensa atenção popular e acadêmica. Mathias Risse e Richard Zeckhauser (2004) oferecem uma defesa qualificada do perfil racial que envolve tanto o raciocínio utilitário quanto o não-consequencialista. A objeção e resposta de Annabelle Lever (2005) provocaram uma rodada subsequente de debate (Risse 2007, Lever 2007). Michelle Alexander (2010) retratou famosamente o sistema de justiça criminal americano contemporâneo como o "Novo Jim Crow", por suas intensas disparidades raciais. Naomi Zack (2015) fornece uma crítica contundente da política de perfil racial e do homicídio policial. David Boonin (2011), por outro lado, defende o perfil racial relutantemente por motivos pragmáticos. Finalmente, Adam Hosein (2018) argumenta contra isso por razões de igualdade política. Shelby (2016) oferece uma justificação da resistência negra com base no

legado injusto da segregação racial, ao mesmo tempo aprofundando sua crítica anterior à visão de Anderson.

5. Raça na Filosofia Continental

Embora os debates na filosofia contemporânea da raça, dentro da tradição analítica, tenham girado amplamente em torno da existência ou não das raças, juntamente com critérios para determinar a sua realidade ou existência, os filósofos que trabalham nas tradições continentais abordaram o conceito de raça a partir de outras dimensões (consulte Bernasconi e Cook 2003 para uma visão geral). Primeiramente, aqueles que atuam nas tradições do Existencialismo e da Fenomenologia recorreram a pensadores como Fanon, Merleau-Ponty e Sartre, entre outros, para compreender como a raça funciona em nossas experiências vividas e corporificadas do cotidiano. Essa vertente acadêmica concentra-se na materialidade da raça. Conforme coloca Emily S. Lee, "tanto as análises dos níveis estruturais sociais quanto dos níveis subconscientes individuais dependem da percepção da corporeidade da raça" (2014, 1). Em segundo lugar, filósofos estudiosos da obra de Michel Foucault desenvolveram compreensões genealógicas da raça, concentrando-se em sua emergência histórica como conceito e nas formas como tem funcionado nos discursos de conhecimento e poder.

Frantz Fanon tem sido a principal influência para aqueles que compreendem a raça e o racismo dentro do Existencialismo e da Fenomenologia. Em *"Pele Negra, Máscaras Brancas"*, Fanon escreve: "Eu vim a este mundo ansioso para descobrir o significado das coisas, minha alma desejosa de estar no início do mundo, e aqui estou, um objeto entre outros objetos" (2008/1952, 89). Além disso, essa "inferioridade é determinada pelo Outro", pelo "olhar branco" (2008/1952, 90). Essa posição é compreendida através do esquema do corpo: "Em um mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades para elaborar seu esquema corporal. A imagem de seu corpo é puramente negativa. É uma imagem na terceira pessoa" (2008/1952, 90). Em vez de se sentir em casa em seu próprio corpo e mover-se "por hábito", Fanon entende seu corpo como existindo principalmente como um objeto para os outros, exigindo que ele se mova "por conhecimento implícito" das regras e normas desse mundo branco (2008/1952, 91).

Fanon critica a compreensão de Sartre sobre raça e racismo ao apontar que Sartre entende o antirracismo como um movimento negativo que será superado (2008/1952, 111–112). Sartre trata o antirracismo como a transição para algo mais e não como um fim em si mesmo. Contra essa visão, Fanon escreve: "Sartre esquece que o homem negro sofre em seu corpo de maneira muito diferente do homem branco" (2008/1952, 117). Ele está aprisionado pelo seu esquema corporal, "um brinquedo nas mãos do homem branco" (2008/1952, 119).

Lewis Gordon recorre tanto a Fanon quanto a Sartre ao articular seu existencialismo africano. Ele faz uma distinção entre o Existencialismo como um movimento histórico europeu específico e filosofia da existência, ou filosofias existenciais, que se preocupam com "liberdade, angústia, responsabilidade, agência corporificada, sociabilidade e libertação". Essas preocupações resultam em um foco no "contexto vivido de preocupação" (2000, 10). Para Gordon, devido à história de opressão racial das pessoas negras, uma filosofia existencial africana gira em torno das questões "o que significa ser um problema e o que é entendido por sofrimento negro?" (2000, 8).

Segundo Gordon, o que às vezes é chamado de "questão racial" é realmente uma questão sobre o *status* da negritude, pois "a raça surgiu, ao longo de sua história, como a pergunta fundamental sobre 'os negros', de uma maneira que não aconteceu com nenhum outro grupo" (2000, 12). Em vez de negar que outros grupos foram racializados, a afirmação é que essas outras racializações foram condicionadas em uma escala de personalidade europeia à subpersonalidade negra (ver também Mills 1998, 6–10). A negritude em si foi caracterizada como "a quebra da razão" e "um enigma existencial" de tal maneira que perguntar sobre raça e racialização é perguntar sobre a negritude em primeiro lugar.

Tanto Gordon quanto Zack utilizam a noção de má fé de Sartre para entender a questão racial. Podemos entender a má fé como a evasão de responsabilidade e fidelidade à liberdade humana, e uma compreensão do ser humano como um ser-para-si. A má fé transforma falsamente o ser humano em um objeto sem agência, em um ser-em-si. Para Gordon, o racismo anti-negros concebe a negritude como um problema para evitar ter que entender os problemas negros. Como resultado, as pessoas negras reais desaparecem juntamente com qualquer responsabilidade para com elas (1997, 74). Gordon dá o exemplo de "*The Philadelphia Negro*", o estudo sociológico de Du Bois sobre os residentes do *Seventh Ward* da Filadélfia. Gordon relata como aqueles que encomendaram o

estudo armaram para que Du Bois falhasse, de modo que ele apenas perpetuaria a patologização da população negra, apresentando a negritude como um problema em si, em vez de tentar entender os problemas das pessoas e comunidades negras (2000, 69).

Enquanto Gordon usa o conceito sartriano de má fé para entender o racismo anti-negros, Zack o faz para aprofundar seu eliminativismo. Para Sartre, a autenticidade é o antídoto para a má-fé: viver autenticamente é entender e abraçar a liberdade humana em vez de evitá-la. O eliminativismo de Zack atribui má-fé àqueles que afirmam que as designações raciais descrevem seres humanos quando, na verdade, não o fazem (1993, 3–4). Se as identificações raciais carecem de suporte adequado porque as raças não existem, então a identificação como raça mista também é feita de má-fé. Em vez disso, Zack entende sua posição de "anti-raça" como verdadeira autenticidade que olha para o futuro em nome da liberdade e resistência à opressão em nome da ausência da raça (1993, 164).

A corporeidade e a visibilidade são centrais para essas perspectivas. Gordon compreende o corpo como "nossa perspectiva no mundo", que ocorre ao longo de (pelo menos) três matrizes: ver, ser visto e ter consciência de ser visto (1997, 71). Em um mundo anti-negros, isso significa que o corpo negro é uma forma de ausência, passando despercebido da mesma maneira que o protagonista de Ralph Ellison em *"Invisible Man"* (1997, 72–3). George Yancy nos diz que escreve a partir de sua "experiência vivida corporificada", que é um "local de exposição" (2008, 65). A corporeidade negra aqui é a lente usada para criticar a brancura e seu olhar normativo. Para Yancy, a própria resistência negra decodifica e recodifica a existência corporificada negra, afirmando o valor do corpo negro diante de séculos de negação branca (2008, 112–3).

Linda Martín Alcoff oferece uma abordagem fenomenológica da raça que destaca um "registro visual", que é social e historicamente construído e que é "determinante sobre a experiência individual" (2006, 194). Assim como Yancy, Alcoff situa a raça na experiência vivida corporificada. Baseando-se no trabalho de Maurice Merleau-Ponty, Alcoff observa como a organização de nossas práticas perceptuais afeta a maneira como chegamos a conhecer o mundo (2006, 188). Quando a raça opera através da visibilidade, essas formas de conhecimento perceptual normalizado se tornam racializadas. Como ela observa, "a consciência racial funciona por meio de práticas e hábitos aprendidos de discriminação visual e marcas visuais no corpo... a raça existe ali no próprio corpo" (2006, 196).

Lee argumenta que o significado racial se encaixa perfeitamente no espaço que uma estrutura fenomenológica procura explorar, ou seja, o espaço entre o natural e o cultural, o objetivo e o subjetivo, e o pensamento e o não-pensamento (Lee 2014, 8). Além disso, uma abordagem fenomenológica pode iluminar como, mesmo quando a raça é entendida como uma construção social, ela pode, no entanto, ser naturalizada por meio "da sedimentação do significado racial nas próprias estruturas e práticas da sociedade" (Lee 2019, xi).

Uma segunda linha de pensamento percorre o trabalho de Michel Foucault. Em suas palestras de 1975-1976 no *Collège de France*, publicadas como "*Society Must Be Defended*", Foucault detalha o surgimento de um discurso sobre raça no início do século XVII na Inglaterra. Segundo Foucault, o discurso de guerra racial surge através de alegações de ilegitimidade contra a monarquia Stuart. Essas alegações foram formuladas na linguagem de injustiça, bem como invasão estrangeira, na qual uma raça indígena é colocada contra um invasor externo (2003, 60). A raça, nesse ponto, não é um conceito biológico, referindo-se em vez disso à linhagem, costume e tradição (2003, 77). Apenas mais tarde essa noção cultural de raça se transforma na noção científica de raça.

Cornel West emprega uma metodologia foucaultiana para produzir uma genealogia do racismo moderno (1982). West analisa como o discurso da modernidade surgiu para mostrar quão central é a supremacia branca em suas práticas de produção de conhecimento e significado (47). Por discurso moderno, ele se refere às "metáforas controladoras, noções, categorias e normas que moldam a concepção predominante de verdade e conhecimento no Ocidente moderno", impulsionadas pela revolução científica, a transformação cartesiana da filosofia e o renascimento clássico (50). É um discurso que compreende certas formas de racionalidade, cientificidade, objetividade, ideais estéticas e culturais, cujos parâmetros excluem a igualdade negra desde o início, marcando-a como incompreensível e ilegítima dentro das normas predominantes de discurso e conhecimento (47-48). As noções de verdade e conhecimento produzidas por essas três forças são governadas por um sujeito livre de valores que observa, compara, ordena e mede para obter evidências e fazer inferências que verificam as representações verdadeiras da realidade.

Ladelle McWhorter utiliza as palestras de Foucault para conduzir uma genealogia do racismo e da opressão sexual numa perspectiva temporal e de lugar mais próximas. Segundo McWhorter, "o racismo no século XX na América

Anglo-Saxônica [precisa] ser compreendido à luz do trabalho de Foucault sobre normalização", onde o racismo existe como uma cruzada contra desvios, anormalidades e patologias (2009, 12). Baseando-se na análise de Foucault sobre o discurso de guerra racial, McWhorter realiza uma genealogia da raça, argumentando em última instância que raça e sexualidade "são historicamente interdependentes e mutuamente determinantes" (2009, 14). O discurso anglo-americano sobre raça está, portanto, vinculado a discursos sobre eugenia, família, predação sexual, normalidade e gestão populacional, todos os quais funcionam dentro das redes de poder que Foucault referiu como bio-poder (2009, 15). Ann Laura Stoler (1995) oferece uma reconstrução e crítica estendida do tratamento de Foucault sobre raça à luz do colonialismo e do império. Joy James vai ainda mais longe, argumentando que Foucault não é útil para pensar sobre raça de forma alguma (1996, capítulo 1).

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, L. **Visible Identities: Race, Gender, and the Self**. New York: Oxford University Press, 2006.
- ALEXANDER, M. **The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness**. New York: The Free Press, 2010.
- ANDERSON, E. **The Imperative of Integration**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- ANDREASEN, R. **A new perspective on the race debate**. *British Journal of the Philosophy of Science*, v. 49, n. 2, p. 199–225, 1998.
- ANDREASEN, R. **Race: biological reality or social construct?** *Philosophy of Science*, v. 67, Supplement, p. S653–S666, 2000.
- ANDREASEN, R. **The cladistic race concept: a defense**. *Biology and Philosophy*, v. 19, p. 425–442, 2004.
- ANDREASEN, R. **The meaning of 'race': folk conceptions and the new biology of race**. *The Journal of Philosophy*, p. 94–106, 2005.

- APPIAH, K. A. **In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture**, New York: Oxford University Press. 1992.
- APPIAH, K. A. **The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race**, in *Overcoming Racism and Sexism*, L. Bell and D. Blumenfeld (eds.), Lanham, MD: Rowman and Littlefield. 1995.
- APPIAH, K. A. **Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections**, in *Color Conscious*, Anthony Appiah and Amy Gutmann, Princeton, NJ: Princeton University Press. 1996.
- APPIAH, K. A. **How to Decide If Races Exist**, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106: 365–382. 2006.
- BABBITT, S. and CAMPBELL, S. (eds.), **Racism and Philosophy**, Ithaca, NY: Cornell University Press. 1999.
- BERNASCONI, R. and LOTT, T., (eds.), **The Idea of Race**, Indianapolis, IN: Hackett. 2000.
- BERNASCONI, R. and COOK, S. (eds.), **Race and Racism in Continental Philosophy**, Bloomington, IN: Indiana University Press. 2003.
- BETHENCOURT, F. **Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century**, Princeton, NJ: Princeton University Press. 2015.
- BLUM, L. **I'm not a Racist, But...The Moral Quandary of Race**, Ithaca, NY: Cornell University Press. 2002.
- BOONIN, D. **Should Race Matter? Unusual Answers to the Usual Questions**, New York: Cambridge University Press. 2011.
- BOXILL B. **Blacks and Social Justice**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. 1992.
- BRACE, C. L. **Race is a Four-Letter Word**, New York: Oxford University Press. 2005.
- BRODKIN, K. **How the Jews Became White Folks**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 1998.
- COHEN, C. and Sterba, J., 2003, **Affirmative Action and Race Preference: A Debate**. New York: Oxford University Press. 2003.
- CORNELL S. and HARTMANN, D. **Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World**, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press. 1998

- DAVIS, F. J. **Who is Black?** University Park, PA: Penn State University Press. 1991.
- ESPIRITU, Y. L. **Asian American Panethnicity**, Philadelphia: Temple University Press. 1992.
- FANON F. **Black Skin, White Masks**, trans. Richard Philcox, New York: Grove Press. 2008 [1952].
- FISCUS, R. **The Constitutional Logic of Affirmative Action**, Durham, NC: Duke University Press. 1992.
- FISS, O. **A Way Out: America's Ghettos and the Legacy of Racism**, Princeton, NJ: Princeton University Press. 2003.
- FOUCAULT, M. **Society Must Be Defended**, trans. David Macey, New York: Picador. 1997.
- FREDERICKSON, G. **Racism: A Short History**. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2002.
- GARCIA, J. **The Heart of Racism**. *Journal of Social Philosophy*, 27: 5–45. 1996.
- GARCIA, J. **Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism**. *Philosophy and Social Criticism*, 25: 1–32. 1999.
- GARCIA, J. **Is Being Hispanic an Identity?** *Philosophy and Social Criticism*, 27: 29–43. 2001.
- GARCIA, J. **Identity Confusions**. *Philosophy and Social Criticism*, 32: 839–862. 2006.
- GILROY, Paul. **Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- GLASGOW, J. **On the New Biology of Race**. *The Journal of Philosophy*, v. 100, n. 9, p. 456–474, 2003.
- GLASGOW, J. **A Theory of Race**. New York: Routledge, 2009.
- GLASGOW, J. **Is Race an Illusion or a (Very) Basic Reality?** In: *What is Race? Four Philosophical Views*. New York: Oxford, 2019.
- GLASGOW, J. WOODWARD, J, M. **Basic Racial Realism**. *Journal of the American Philosophical Association*, p. 449–466, 2015.
- GOLDBERG, David Theo. **The Racial State**. Oxford: Blackwell, 2002.

- GOLDMAN, Alan. **Justice and Reverse Discrimination**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- GOODING-WILLIAMS, Robert. "Race, Multiculturalism and Democracy." *Constellations*, v. 5, n. 1, p. 18–41, 1998.
- GOODING-WILLIAMS. **Look, A Negro!: Philosophical Essays on Race, Culture, and Politics**. London and New York: Routledge, 2006.
- GORDON, L. **Existence in Black**. New York: Routledge, 1997.
- GORDON, L. **Existencia Africana**. New York: Routledge, 2000.
- GRACIA, Jorge J. E. **Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective**. Oxford: Blackwell, 2000.
- GUINIER, L. **The Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Representative Democracy**. New York: The Free Press, 1994.
- HACKING, I. **Why Race Still Matters**. *Daedalus*, (Fall), p. 102–116, 2005.
- HACKING, I. **Genetics, Biosocial Groups, and the Future of Identity**. *Daedalus*, (Fall), p. 81–95, 2006.
- HANEY LÓPEZ, I. **White by Law: The Legal Construction of Race**. New York: New York University Press, 1996.
- HANNAFORD, Ivan. **Race: The History of an Idea in the West**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- HARDIMON, Michael, O. **The Ordinary Concept of Race**. *The Journal of Philosophy*, v. 100, n. 9, p. 437–455, 2003.
- HARDIMON, Michael, O. **The Concept of Social race**. *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n. 1, p. 69–90, 2014.
- HARDIMON, Michael O. **Rethinking Race: The Case for Deflationary Realism**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- HASLANGER, S. **Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?** *Noûs*, v. 34, p. 31–55, 2000.
- HASLANGER, S. 2010, **Language, Politics and 'The Folk': Looking for 'The Meaning' of 'Race'**," *Monist*, 93: 169–187.
- HASLANGER, S. 2019, **Tracing the Sociopolitical Reality of Race**, in *What is Race? Four Philosophical Views*, New York: Oxford, pp. 4–37.

- HOSEIN, A. O. **Racial Profiling and a Reasonable Sense of Inferior Political Status.** *Journal of Political Philosophy*, v. 26, n. 3, p. 1–20, 2018.
- IGNATIEV, N.. **How the Irish Became White.** New York: Routledge, 1995.
- ISAAC, B.. **The Invention of Racism in Classical Antiquity.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- JAKSIC, I. (ed.). **Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity: Jorge J. E. Gracia and His Critics.** New York: Columbia University Press, 2015.
- JAMES, J. **Resisting State Violence: Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture.** Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996.
- JAMES, M. **Deliberative Democracy and the Plural Polity.** Lawrence, KS: The University Press of Kansas, 2004.
- JAMES, M. **The Priority of Racial Constituency over Descriptive Representation.** *Journal of Politics*, v. 73, n. 4, p. 899–914, 2011.
- JEFFERS, C. **The Cultural Theory of Race: Yet Another Look at Du Bois's 'The Conservation of Races.** *Ethics*, v. 123, p. 403–426, 2013.
- JEFFERS, C. **Cultural Constructionism,** in *What is Race? Four Philosophical Views.* New York: Oxford, 2019.
- KASINITZ, P. **Caribbean New York.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- KITCHER, P. **Race, Ethnicity, Biology, Culture.** In: *Racism.* HARRIS, Leonard (ed.). New York: Humanity Books, 1999.
- KITCHER, P. **Does 'Race' Have a Future?** *Philosophy and Public Affairs*, v. 35, n. 4, p. 293–317, 2007.
- KOUSSER, J. M. **Colorblind Injustice: Minority Voting Rights and the Undoing of the Second Reconstruction.** Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1999.
- KULL, A. **The Color-Blind Constitution.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- LEVER, A. **Why Racial Profiling Is Hard to Justify: A Response to Risse and Zeckhauser.** *Philosophy & Public Affairs*, v. 33, n. 1, p. 94–110, 2005.

- LEVER, A. **What's Wrong with Racial Profiling? Another Look at the Problem.** *Criminal Justice Ethics*, v. 26, n. 1, p. 20–28, 2007.
- LEBRON, C. **The Color of Our Shame: Race and Justice in our Time.** New York: Oxford University Press, 2013.
- LEE, E. S. (ed.). **Phenomenology, Embodiment, and Race.** Albany, NY: State University of New York Press, 2014.
- LEE, E. S. (ed.). **Race as Phenomena.** Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2019.
- LOTT, T. **The Invention of Race: Black Culture and the Politics of Representation.** Malden, MA: Blackwell, 1999.
- LUBLIN, D. **The Paradox of Representation.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- MALLON, R. **Passing, Traveling and Reality: Social Constructionism and the Metaphysics of Race.** *Noûs*, v. 38, n. 4, p. 644–673, 2004.
- MALLON, R. **Race: Normative, Not Metaphysical or Semantic.** *Ethics*, v. 116, n. 3, p. 525–551, 2006.
- MALLON, R. **A Field Guide to Social Construction.** *Philosophy Compass*, v. 2, n. 1, p. 93–108, 2007.
- MANSBRIDGE, J. **Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent Yes.** *The Journal of Politics*, v. 61, n. 3, p. 628–657, 1999.
- MARX, A. **Making Race and Nation.** New York: Cambridge University Press, 1998.
- MCCOSKEY, Denise. **Race: Antiquity and its Legacy.** London: I.B. Tauris, 2012.
- MCGARY, Howard. **Race and Social Justice.** Malden, MA: Blackwell, 1999.
- MCPHERSON, L. K. **Deflating 'Race'.** *The Journal of the American Philosophical Association*, v. 1, n. 4, p. 674–693, 2015.
- MCWHORTER, L. **Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: A Genealogy.** Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009.
- MILLS, C. **The Racial Contract.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

- MILLS, C. **Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- MILLS, C. **From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.
- MILLS, C. **Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby**. *Critical Philosophy of Race*, v. 1, p. 1–27, 2013.
- NOBLES, M. **Shades of Citizenship**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial Formation in the United States**. New York: Routledge, 1994.
- OUTLAW, Lucius. **Toward a Critical Theory of Race**. In: *Anatomy of Racism*. GOLDBERG, D, T. (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- GOLDBERG, D, T.. **On Race and Philosophy**. New York: Routledge, 1996.
- PATEMAN, C; MILLS, Charles. **Contract and Domination**. Malden, MA: Polity Press, 2007.
- PHILLIPS, A. **The Politics of Presence**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- POPKIN, R. **Hume's Racism**. *Philosophical Forum*, v. 9 (Winter-Spring), p. 211–26, 1977.
- RISSE, M. **Racial Profiling: A Reply to Two Critics**. *Criminal Justice Ethics*, v. 26, n. 1, p. 4–19, 2007.
- RISSE, M. ZECKHAUSER, R. **Racial Profiling**. *Philosophy & Public Affairs*, v. 32, n. 2, p. 131–170, 2004.
- ROBERTS, D. **Is Race-Based Medicine Good for Us? African American Approaches to Race, Biomedicine, and Equality**. *Journal of Law, Medicine, and Ethics*, v. 36, p. 537–545, 2008.
- RODRIGUEZ, C. **Changing Race: Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States**. New York: New York University Press, 2000.
- ROOT, M. **How We Divide the World**. *Philosophy of Science (Supplement)*, v. 67, p. S628–S639, 2000.

- ROSENFELD, M. **Affirmative Action and Justice**. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.
- SESARDIC, Neven. **Race: A Social Destruction of a Biological Concept**. *Biology and Philosophy*, v. 25, p. 143–162, 2010.
- SHELBY, T. **Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression**. *Ethics*, v. 112, p. 231–266, 2002.
- SHELBY, T. **Two Conceptions of Black Nationalism: Martin Delany on the Meaning of Black Political Solidarity**. *Political Theory*, v. 31, n. 5, p. 664–692, 2003.
- SHELBY, T. **Race and Social Justice: Rawlsian Considerations**. *Fordham Law Review*, v. 72, p. 1697–1714, 2004.
- SHELBY, T. **We Who are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- SHELBY, T. **Racial Realities and Corrective Justice: A Reply to Charles Mills**. *Critical Philosophy of Race*, v. 1, p. 145–162, 2013.
- SHELBY, T. **Inequality, Integration, and Imperatives of Justice: A Review Essay**. *Philosophy & Public Affairs*, v. 42, p. 253–285, 2014.
- SHELBY, T. **Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- SMITH, J. **Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- SNOWDEN, F. **Blacks in Antiquity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- SNOWDEN, F. **Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- SPENCER, Q. **What ‘Biological Racial Realism’ Should Mean**. *Philosophical Studies*, v. 159, p. 181–204, 2012.
- SPENCER, Q. **A Radical Solution to the Race Problem**. *Philosophy of Science*, v. 81, p. 1025–1038, 2014.
- SPENCER, Q. **How to Be a Biological Racial Realist**, in *What is Race? Four Philosophical Views*. New York: Oxford, 2019, p. 73–110.

- SPINNER, Jeff. **The Boundaries of Citizenship**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.
- STOLER, A, L. **Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things**. Durham, NC: Duke University Press, 1995.
- STUBBLEFIELD, Anna. **Ethics along the Color Line**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- SUNDSTROM, R, R. **Racial Nominalism**. *Journal of Social Philosophy*, v. 33, n. 2, p. 193–210, 2002.
- SUNDSTROM, R, R. **Comment on Elizabeth Anderson's The Imperative of Integration**. *Symposia on Gender, Race and Philosophy*, v. 9, n. 2, 2013.
- SWAIN, C. **Black Faces, Black Interests**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- TATE, Katherine. **Black Faces in the Mirror: African Americans and their Representatives in the U.S. Congress**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- TAYLOR, P. **Appiah's Uncompleted Argument: DuBois and the Reality of Race**. *Social Theory and Practice*, v. 26, n. 1, p. 103–128, 2000.
- TAYLOR, P. **Race: A Philosophical Introduction**. Cambridge, UK: Polity Press, 2004.
- THERNSTROM, A. **Whose Votes Count? Affirmative Action and Minority Voting Rights**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- VALLS, A. **A Lousy Empirical Scientist**. In: **Race and Racism in Modern Philosophy**, Andrew Valls (ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- VALLS, A. (ed.). **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- VALLS, A. **A Liberal Defense of Black Nationalism**. *American Political Science Review*, v. 104, p. 467–481, 2010.
- VALLS, A... **Rethinking Racial Justice**. New York: Oxford University Press, 2018.

- WATERS, Mary. **Ethnic Options**. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.
- VALLS, A. **Black Identities**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- WEST, C. **Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity**. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- WILLIAMS, M. **Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- YANCY, G. **Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.
- YANCY, G. **Look, A White: Philosophical Essays on Whiteness**. Philadelphia: Temple University Press, 2012.
- YOUNG, I. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, I. **Inclusion and Democracy**. New York: Oxford University Press, 2002.
- ZACK, N. **Race and Mixed Race**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- ZACK, N. **Philosophy of Science and Race**. New York: Routledge, 2002.
- ZACK, N. **The Ethics and Mores of Race: Equality after the History of Philosophy**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2011.
- ZACK, N. **White Privilege and Black Rights: The Injustice of U.S. Police Racial Profiling and Homicide**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2015.

2. Filosofia Crítica da Raça²

Autora: Linda Alcoff

Tradutor: Flavio Williges

Revisão: Felipe Carvalho

O campo que ficou conhecido como Filosofia Crítica da Raça (*Critical Philosophy of Race*) é uma fusão de trabalhos filosóficos sobre raça que surgiram principalmente no final do século XX, embora se baseie em trabalhos anteriores. Ele se afasta das abordagens anteriores à questão da raça que dominaram o período moderno até a era dos direitos civis. Em vez de se concentrar na legitimidade do conceito de raça como uma maneira de caracterizar as diferenças humanas, a Filosofia Crítica da Raça aborda o conceito com uma consciência histórica sobre sua função na legitimação da dominação e do colonialismo, promovendo uma abordagem crítica à noção de raça, daí o nome desse subcampo. A Filosofia Crítica da Raça também se afastou das abordagens amplamente liberais que reduziram o racismo a formas individuais e intencionais.

Assim, a Filosofia Crítica da Raça oferece uma análise crítica do conceito, bem como de certos problemas filosóficos relacionados à raça. Nessa abordagem, ela se inspira nos Estudos Críticos do Direito (*Critical Legal Studies*) e na pesquisa

² Alcoff, Linda. "Critical Philosophy of Race", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/critical-phil-race/>. A tradução segue a versão da edição arquivada no Outono de 2023, que sofreu correções mínimas. A primeira versão do verbete foi publicada no outono de 2021.

The following is the translation of the entry on Critical Philosophy of Race by Linda Alcoff, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/critical-phil-race/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/critical-phil-race/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

interdisciplinar na Teoria Crítica da Raça, ambas explorando as maneiras como as ideologias sociais operam de maneira oculta nas formulações convencionais de conceitos aparentemente neutros, como mérito ou liberdade. Embora se inspire nessas abordagens, a Filosofia Crítica da Raça possui uma metodologia filosófica própria, derivada principalmente da teoria crítica, do marxismo, do pragmatismo, da fenomenologia, do pós-estruturalismo, da psicanálise e da hermenêutica, mesmo quando submete essas tradições a críticas por suas omissões em relação às formas de dominação especificamente raciais e à inadequação de seus quadros conceituais (Outlaw 1996; Allen 2016; Weheliye 2014; Alcoff 2006).

Os principais problemas abordados pela Filosofia Crítica da Raça dizem respeito à construção social e histórica das raças, à natureza estrutural e sistêmica das culturas racistas, à relevância da raça para as formações da identidade pessoal, à constituição mútua de raça e classe, bem como outras categorias de identidade, e à questão de como avaliar o cânone existente da filosofia moderna.

1. Introdução

Os filósofos modernos da Europa desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento do conceito de raça como uma maneira de caracterizar e classificar as diferenças entre grupos humanos (Bernasconi 2018; Valls 2005; Ward e Lott 2002; Bernasconi e Lott 2000). Filósofos da era moderna (aproximadamente de 1600 a 1900) frequentemente discordavam sobre a natureza da raça, a origem das diferenças raciais e as correlações entre raça e características não-físicas. Kant, Rousseau e Mill, por exemplo, discordavam quanto à questão crucial da mutabilidade das diferenças raciais (Kant 2012; Elden e Mendieta 2011; Boxill 2005). A definição de raça em termos de características biológicas subjacentes surgiu muito depois da linguagem racial ter se tornado familiar. A biologia racial continua a suscitar controvérsias acerca do valor explicativo do conceito de raça (Kitcher 2007; Spencer 2015; Glasgow et al. 2019).

A Filosofia Crítica da Raça (FCR) se desenvolveu em grande parte como uma crítica às ideias e abordagens modernas tanto em relação à raça quanto às soluções propostas para o racismo. Nisso, a FCR foi influenciada pelos desenvolvimentos do final do século XX nos Estudos Críticos do Direito (ECD) e na

Teoria Crítica da Raça (TCR) (Unger 2015; Delgado 1995; Delgado e Stefancic 1997; Essed e Goldberg 2002). ECD e TCR eram motivados a ir além das questões de igualdade formal e discriminação *de jure* para considerar o alcance sutil e amplo de ideias e práticas racistas em toda a vida social e nas instituições, argumentando, por exemplo, que normas de neutralidade na interpretação ou raciocínio legal frequentemente escondiam o racismo estrutural.

Ao se inspirar em ECD e TCR, os interesses filosóficos específicos da FCR dizem respeito ao papel da racialização na corporeidade, subjetividade, formação de identidade, bem como em formações de poder e criação de sentido. Para ultrapassar os recursos filosóficos eurocêtricos, a FCR recorreu a escritos anticoloniais, bem como a trabalhos críticos em sociologia, história, psicologia e outras áreas que abordaram o tema da raça e do racismo de maneira mais abrangente do que a filosofia (por exemplo, Mallon e Kelly 2012; Steele 2011; Feagin 2013; Horne 2020).

1.1 Estudos Críticos do Direito

O influente campo dos Estudos Críticos do Direito, ou ECD, que surgiu na década de 1970, desempenhou um papel importante no desenvolvimento de novas abordagens para o estudo de como a lei afeta e é afetada pela dominação social. Influenciados por algumas correntes da filosofia continental, os estudiosos do ECD mostraram como argumentos e conceitos legais poderiam apoiar de forma oculta as relações de poder existentes (Douzinas 2000). Os primeiros estudiosos do ECD, como Duncan Kennedy (2008) e Roberto Magabeira Unger (2015), argumentaram que o padrão de efeitos sociais produzidos por decisões legais indica que a lei não é um árbitro imparcial, mas em grande parte um braço das hierarquias existentes.

Para perceber isso, eram necessários novos métodos de análise legal que pudessem discernir padrões de pressupostos implícitos operando nos principais paradigmas do raciocínio legal, seja intencionalista, textualista ou originalista. Um desses pressupostos é a centralidade e legitimidade do *stare decisis* ou precedente judicial. O ECD argumentou a favor de deixar de lado o precedente para julgar decisões em relação ao seu impacto muitas vezes díspar em diferentes grupos. Eles argumentaram que esses impactos diferenciais eram frequentemente o resultado de pressupostos não examinados que estruturavam a argumentação legal, como a

suposição de que a responsabilidade deve acompanhar a intenção consciente, ou que o poder masculino sobre as mulheres é natural, ou que reivindicações de igualdade devem se basear na similaridade (*sameness*).

Os estudiosos do ECD argumentaram que as convenções de análise legal promulgavam ideologias mistificadoras que obscureciam a inserção social da lei e sua função política. Eles argumentaram que era preciso reexaminar os conceitos do liberalismo, como direitos, neutralidade e liberdade, para ver se esses conceitos eram tão universalmente aplicáveis como alguns afirmavam. Leis e políticas baseadas em ideias liberais, como meritocracia, exacerbaram a desigualdade e injustiça de raça e classe. Abordagens liberais levaram a esses resultados porque minimizavam as diferenças de história e corporeidade e assumiam a fungibilidade de papéis como *cidadão* ou *detentor de direitos* (Mills 2017).

O surgimento do liberalismo clássico coincidiu com o desenvolvimento de formas brutais de capitalismo, uma diminuição nos direitos de propriedade das mulheres e a escravidão baseada na raça, colonização e genocídio. O liberalismo foi simplesmente negligente, ou seus conceitos centrais desempenharam um papel na autorização da opressão social? Progressistas como John Stuart Mill vincularam o direito à autodeterminação ao avanço cultural, justificando assim administrações coloniais. A teoria do valor do trabalho de John Locke ajudou a legitimar a expropriação de terras indígenas com base no argumento de que muitos grupos dependiam mais da caça do que da agricultura baseada em trabalho intensivo. Ler os argumentos centrais do liberalismo à luz de seu impacto diversificado em diferentes grupos levantou novas questões sobre a relação do liberalismo com a dominação.

O trabalho do teórico jurídico Derrick Bell foi fundamental para trazer uma abordagem do ECD para o tema da raça. Bell desenvolveu uma série de argumentos hermenêuticos focados nas reformas conquistadas em questões de direitos civis para mostrar que os sucessos geralmente se limitavam àqueles que não ameaçavam os privilégios brancos (Bell 1987). As elites corporativas usaram o imperativo da diversidade, por exemplo, como um meio de criar uma classe gerencial diversificada mais eficaz no controle da ampla força de trabalho multirracial de baixa remuneração. À medida que o estabelecimento da existência do racismo exigia evidências de atitudes intencionais ou conspirações conscientes, tornou-se praticamente impossível corrigir disparidades de riqueza intergeracionais com base na raça ou nas formas estruturais do racismo antinegro profundamente enraizadas

em instituições como o sistema educacional, sistema de justiça, saúde, moradia e organizações locais, estaduais e nacionais destinadas a servir à representação democrática. Assim, as reformas dos direitos civis deixaram o racismo "firmemente enraizado", como Bell colocou (1987, 4). Forçados a trabalhar com conceitos liberais, legislações progressistas de direitos civis acabaram proporcionando cobertura para a continuação das divisões raciais em habitação, hierarquias salariais e educação, enquanto o sistema de justiça criminal se tornou ainda mais letal para as populações negras e pardas.

1.2 Teoria Crítica da Raça

A FCR também se baseia na Teoria Crítica da Raça, ou TCR. Assim como os estudiosos do ECD, os estudiosos da TCR têm se preocupado em criticar o liberalismo como a ideologia hegemônica do Ocidente, mas eles adotam uma abordagem mais interdisciplinar. Os estudiosos da TCR argumentaram que soluções que permanecem dentro dos limites do liberalismo são insuficientes porque o "poder racializado" está incorporado "em práticas e valores que foram despojados de quaisquer manifestações explícitas e formais de racismo" (Delgado 1995, xxix). Além disso, os liberais frequentemente argumentam que qualquer forma de "consciência racial" é racista, obtendo como resultado dessa argumentação a tese que reformas antirracistas, como as ações afirmativas ou subsídios habitacionais, devem ser fiéis às doutrinas do individualismo abstrato e apresentar reformas que revelam consciência em relação à como meros desvios temporários dos ideais normativos de neutralidade. Ideais liberais que concebem indivíduos de forma abstrata fora de seu contexto histórico e social frustram os esforços para abordar os efeitos das heranças históricas nas relações sociais atuais, na distribuição de propriedade, bem-estar e segurança do grupo, e na determinação do mérito.

Em um artigo influente, o estudioso da TCR Richard Delgado mostra que a pesquisa acadêmica que persegue objetivos antirracistas é prejudicada por uma incapacidade de autorreflexão eficaz. Em 1984, Delgado procurou os vinte melhores artigos de direitos civis em revistas de direito - os mais citados, publicados nas revistas mais reputadas- e descobriu que todos foram escritos por homens brancos. Houve uma "dança sofisticada" de engajamento exclusivo dentro desse grupo sobre

os melhores meios de avançar na justiça racial (1995, 47). Seus argumentos eram contundentes, mas como, indagou Delgado, poderia ser que até mesmo uma ideia como a de ter um "autoconceito enfraquecido" fosse mais bem representada no trabalho de autores brancos que citam outros autores brancos, em vez do trabalho fundamental de pessoas de cor sobre o efeito fenomenal de sociedades racistas? Quando ele perguntou ao autor de um artigo por que razão autores como W. E. B. Du Bois, Kenneth Clark, Frantz Fanon ou outros não eram citados, o autor explicou que preferia a fonte citada porque ela era "tão elegante". Críticas direcionadas à origem do trabalho intelectual continuam a ser consideradas uma espécie suspeita de argumento *ad hominem*, fazendo com que preocupações sobre as políticas de citações pareçam ilegítimas. No entanto, será que a escrita branca consegue capturar adequadamente uma questão como a autoestima, que envolve a experiência em primeira pessoa? O problema aqui, na perspectiva de Delgado, era que excluir considerações de identidade social no desenvolvimento do trabalho intelectual diminuía a qualidade desse trabalho intelectual, mas de uma maneira que premissas liberais jamais poderiam revelar.

Relacionado a isso, persiste o problema da conceitualização do "mérito". Se decisões normais de contratação ou publicação são vistas como genéricas, sem considerações da identidade social do candidato, então a contratação preferencial é um desvio da norma e deve satisfazer um padrão elevado para adquirir até mesmo uma legitimidade temporária. Mas tanto ECD quanto TCR se esforçaram para mostrar que decisões baseadas em mérito frequentemente promovem um racismo implícito. Avaliar quais são os melhores artigos pelo número de citações pode parecer um padrão neutro, mas, na verdade, perpetua a injustiça à medida que esconde essa injustiça.

1.3 Influências Filosóficas na FCR

A Filosofia Crítica da Raça seguiu, assim, esta tradição crítica de considerar as formas variadas e sutis pelas quais a raça opera no desenvolvimento, no debate e na avaliação de ideias e argumentos filosóficos. Embora muitos façam uso de abordagens filosóficas anglo-americanas e analíticas, o que distingue o trabalho na FCR do trabalho geral em filosofia da raça é o uso de figuras e tradições da filosofia

na chamada esfera "continental". Por exemplo, como será discutido abaixo, David Theo Goldberg (1993) e Cornel West (1982) fizeram uso produtivo e criativo da análise de Michel Foucault sobre poder e poder/conhecimento; Lewis Gordon (1995a; 1995b, 2000) e George Yancy (2008) desenvolveram novas abordagens fenomenológicas para o estudo do racismo, baseando-se e reelaborando o trabalho de Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon; e outros encontraram recursos em Jacques Derrida, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Friedrich Nietzsche, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Certamente, cada um desses filósofos continentais europeus exibiu alguns dos mesmos padrões de ignorância racial abundantes no cânone geral da filosofia ocidental e foram objeto de debate crítico dentro da FCR. No entanto, a tradição continental dedicou atenção produtiva à corporeidade, a modos de percepção socialmente variáveis em vez de universais, a relação entre poder e formação de conceitos, contribuindo assim com novas maneiras de pensar sobre as estruturas de fundo ocultas que afetam a democracia.

A filosofia continental também começou a criticar seu próprio cânone artificialmente estreito e a incluir de maneira mais proeminente os escritos de Frantz Fanon, Edouard Glissant, W. E. B. Du Bois, Edward Said, Kwame Nkrumah, Gayatri Spivak e outros que estavam mais preocupados e mostravam sensibilidade às questões relativas à raça.

Em um movimento recente e inovador de abordagem da história da filosofia, alguns estudiosos da FCR estão "acriolando" (*creolizing*) figuras canônicas para destacar sua recepção no mundo colonizado (Gordon e Roberts 2015; Monahan 2017). Rousseau, por exemplo, teve uma grande influência no pensamento caribenho, e a leitura de Rousseau por meio de Fanon, C.L.R. James e outros produziu novos insights interpretativos, bem como novos diálogos críticos. Essas "misturas ilícitas" podem colocar questões acerca da escravidão, do colonialismo e da raça no primeiro plano das discussões que continuam a envolver a tradição moderna europeia, mas de novas formas (Bernabé et al. 1990). Ao expandir a esfera de interlocutores nos debates sobre liberdade ou dignidade humana, também podemos nos envolver com uma pluralidade mais ampla de conceitos filosóficos e, na prática, promover uma "criolização" (*creolize*) do cânone.

Sugerir que a FCR tem uma metodologia única seria um erro: a análise de discurso, a psicanálise e a fenomenologia travaram uma famosa guerra entre si e não compartilham uma metodologia. E ainda assim, o que se encontra deste lado

das discussões filosóficas sobre raça é um notável conjunto de diferenças nos tópicos de análise; por exemplo, ao contrário da filosofia analítica da raça, há pouca atenção à questão de saber se a categoria de raça é cientificamente viável, se devemos eliminar os termos raciais e, talvez lamentavelmente, há pouca atenção aos debates sobre políticas concretas para remediar o racismo, como ação afirmativa ou reparações.

Em geral, os Filósofos Críticos da Raça concentram-se em como a raça opera nas sociedades, nos efeitos da raça nos níveis estrutural e fenomenológico, e nas maneiras pelas quais algumas formas de resistência aos sistemas raciais podem ser recuperadas para sustentar o status quo. A raça como categoria está sujeita não tanto a um debate biológico, mas a uma análise genealógica, o que torna possível ver, como argumenta Falguni Sheth, que a questão central não é o fato da divisão dos seres humanos em grupos diversos, mas a identificação de povos racializados como indisciplinados ou ameaças *a priori* ao corpo político (Sheth 2009, 35). Assim como se assume que muçulmanos são terroristas até que se prove em contrário, todos os grupos não brancos devem provar seu direito à inclusão, seu direito de ter direitos. Isso sugere uma problemática diferente do que uma abordagem descontextualizada acerca dos conceitos raciais.

2. Fenomenologias da Raça e do Racismo

A Fenomenologia foi um dos primeiros recursos filosóficos que a FCR começou a usar para explorar os efeitos raciais na experiência, subjetividade e relações sociais. Embora o Existencialismo e a Fenomenologia sejam abordagens filosóficas fundadas por filósofos europeus que tendiam a ignorar a raça, as questões que essas tradições focaram desde o início, como angústia e responsabilidade, liberdade, temporalidade e um imaginário social prefigurado, têm sido objeto de profunda preocupação no desenvolvimento da Filosofia Crítica da Raça (Gordon 1995a, 1997; Lee 2014, 2019; Yancy 2008; Ngo 2017).

Edmund Husserl desenvolveu inicialmente o método fenomenológico como uma maneira de destacar e criticar o que ele chamou de "atitude natural": o pano de fundo não examinado que ajuda a constituir a maneira como experimentamos o mundo (Husserl 1939 [1973]). O método fenomenológico, como Husserl o

imaginava, colocaria essa atitude natural entre parênteses, permitindo a possibilidade de uma maior autoconsciência mediante um modo transformado de interagir com o mundo. Os fenomenólogos contemporâneos estão cada vez mais preocupados com as estruturas sociais que produzem e reforçam atitudes naturais, bem como com hábitos de compreensão que podem tornar nossos mundos reconfortantes e previsíveis (veja, por exemplo, Weiss, Murphy e Salamon 2019). Há também um foco crescente no trabalho através da especificidade de diferentes perspectivas corporificadas, ou atitudes naturais correlacionadas com identidades de grupos específicos. Por exemplo, trabalhos recentes na fenomenologia da raça desenvolveram uma análise da formação de experiências específicas em primeira pessoa dentro de sociedades racistas, como uma experiência de medo que parece natural, mas é causada por projeções racistas.

Na metade do século XX, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Frantz Fanon e Richard Wright começaram a considerar as maneiras pelas quais a percepção, a corporeidade, as relações com os outros, as experiências da existência temporal e a forma como se conceitua os mundos naturais e sociais poderiam ser substantivamente afetadas por identidades raciais, mesmo que isso fosse latente e não articulado (Sartre 1946 [1948]; Beauvoir 1954 [1999]; Fanon 1952; Wright 1940). Fanon abordou a questão da corporeidade negra em sociedades antinegras, em que as ações de alguém seriam interpretadas pelos outros à luz de imagens culturais racistas, limitando a agência e impedindo o individualismo, bem como o reconhecimento do sujeito como um produtor de significado. Uma antecipação de respostas antinegras permeia a vida cotidiana. Sartre considerou as maneiras pelas quais a colonização criou uma situação em que a violência estrutural dos colonizadores foi obscurecida e a resistência dos colonizados foi percebida como irracional. Beauvoir refletiu sobre como sua identidade branca restringia as possibilidades de relações com os outros, reformulando os significados de suas ações pretendidas de maneiras que reforçariam o racismo. E ao longo de seus romances, Wright explorou as novas possibilidades de autoconstrução que estavam começando a surgir para pessoas negras com o fim da segregação legal.

Inspirados por esse trabalho, novas categorias existenciais foram desenvolvidas por Lewis Gordon (1995a, 1997), Paget Henry (2000), Robert Birt (1997), Jonathan Judaken (2008), Gertrude James Gonzalez (1997) e outros para fornecer descrições mais precisas da existência negra em mundos antinegros. Por exemplo, existe tanto invisibilidade quanto hiper visualização: a invisibilidade da dor

e do sofrimento negros, agora documentada em pesquisas médicas, contra a hiper visualização dos corpos negros em espaços assumidos como legitimamente dominados por brancos, que incluem o ensino superior, o governo e liderança institucional de todos os tipos, agora documentada por sociólogos e psicólogos sociais (Gallagher 1994; Gordon 1995a; Williams 1997). Gordon desenvolveu uma explicação da invisibilidade da subjetividade negra, na qual as pessoas negras se tornam espelhos ou cascas vazias, meras projeções das necessidades e desejos brancos. A afeição branca por pessoas negras é semelhante à afeição por animais de estimação, ele argumentou, com base no fato de que os animais de estimação não julgam seus senhores. Pessoas negras que vão contra essas expectativas e buscam afirmar sua subjetividade e capacidade de julgar estão sujeitas à violência e ao apagamento. Gordon usou uma abordagem fenomenológica não apenas para revelar atitudes supremacistas brancas, mas também para analisar várias respostas negras ao racismo antinegro, como o uso do termo-N (*the N-word*) como meio de diminuir seu poder e desviar seu significado original.

2.1 Racismos Múltiplos

Abordagens fenomenológicas da raça também ajudaram a desagregar as experiências de diversas identidades raciais, bem como expor as diversas formas de racismo. O liberalismo geralmente define o racismo como resultado de uma consciência racial ilegítima ou de uma percepção racial (*racial awareness*), na qual a raça de um indivíduo é notada e considerada significativa, deixando de lado a questão de quem está notando quem ou como o significado é compreendido. Ao descontextualizar o racismo dessa maneira, ele é transformado em uma prática uniforme que pode ser tratada filosoficamente de forma abstrata, com soluções genéricas. Por outro lado, abordagens fenomenológicas sugeriram que práticas brancas de consciência racial, entre outras, precisam de uma análise distinta (Sullivan 2006). A consciência racial branca muitas vezes envolve autoatribuições de inocência, ignorância intencional sobre as realidades sociais relacionadas à raça e um senso de direito espacial que Sullivan chama de "expansão ontológica".

Embora haja algumas semelhanças nos hábitos racistas, como formas de antipatia baseada em grupo, inferiorização (*denigration*) e essencialismo, também existem diferenças importantes para entender nossas experiências. O próprio termo

"racismo antinegro" desenvolvido por Gordon indicava que sua análise não pretendia ser genérica, mas específica, atendendo às manifestações do racismo que surgem das histórias específicas de escravidão, das leis Jim Crow e da colonização contínua da África. Emily Lee e David Haekwon Kim usaram abordagens fenomenológicas para explorar as peculiaridades do racismo anti-asiático, da assimilação asiático-americana e da ideia de asiático-americanos como "minorias modelo", em que a atitude natural dos brancos direciona um conjunto diferente de expectativas e julgamentos normativos para os asiáticos, mas que continuam a limitar tanto a agência individual quanto a coletiva (Kim 2014; Lee 2020).

Mesmo quando o racismo envolve uma projeção negativa, também há sempre um ideal positivo em relação ao qual a projeção negativa é identificável. O negro criminoso é contrastado com o negro complacente, o mexicano preguiçoso é contrastado com o mexicano trabalhador, e assim por diante. Para os asiático-americanos, Kim argumenta, a atitude natural dos brancos espera passividade, com o resultado de que asiáticos não-passivos parecem estar buscando domínio, mesmo que sua não-passividade seja meramente defender "uma proposta impopular numa reunião da comissão" (Kim 2020, 297). A assertividade asiática interrompe o conforto de algumas pessoas e revela seu comprometimento com a ideia de que os asiáticos são "socialmente passivos" (ibid). Essas atitudes não são causadas exclusivamente por compromissos cognitivos, mas operam como estados afetivos que desempenham um papel formativo no desejo, assim como na compreensão, como a desejabilidade da passividade asiática.

O conceito de Martin Heidegger de Dasein, ou "ser-aí", entende a localização temporal e espacial como constitutiva da subjetividade. Isso forneceu uma elucidação útil das experiências de identidade de imigrantes, bilíngues, multilíngues e transnacionais, como a experiência de muitas pessoas latinas (*Latinx*), entre outros. A experiência do Dasein de estar em casa no mundo e estar com os outros em um "nós" confortavelmente coletivo é interrompida pela angústia quando a facilidade dessa conexão é quebrada por migração e racismo. Mariana Ortega faz uso da abordagem de Heidegger para desenvolver uma fenomenologia da vida do migrante, uma vida em que a experiência de estar em casa nunca é mais do que passageira. Essa experiência interrompe a solidez da atitude natural e pode levar a uma consciência crítica. Homens europeus existencialistas às vezes retratavam o eu como normalmente não-reflexivo, com a facilidade segura da funcionalidade prática dentro de seus mundos, até que uma crise, como a ocupação

nazista da França, força a reflexividade e uma nova consciência do que foi dado como certo. Ortega argumenta que a mestiça e o migrante vivem em um mundo cotidiano de ambiguidades, incertezas de significado e normas contraditórias de prática, resultando em um eu descontínuo e múltiplo que requer uma nova análise fenomenológica (Ortega 2016, 50; veja também Schutte 2000).

2.2 Revisões da Fenomenologia

Os estudiosos da FCR têm usado efetivamente a fenomenologia para deslocar o conceito do sujeito normativo. No entanto, para fazer isso, eles também tiveram que criticar o apego dos primeiros fenomenólogos à universalização da experiência humana. Por exemplo, mostraram como condições sociais específicas, em vez de universais, criam e sustentam a possibilidade de uma consciência não-reflexiva que os fenomenólogos consideravam ser o padrão universal. Identidades não dominantes raramente têm o privilégio de uma ausência relaxada de autoconsciência. Em contraste, grupos dominantes não precisaram tematizar sua identidade como, por exemplo, branca ou masculina (Ngo 2017).

Já em 1944, Sartre começou a aplicar seu conceito de "má-fé" ao antissemitismo (Sartre 1946 [1948]; Vogt 2003). "Má-fé" é o termo que Sartre usou para descrever como alguém mente para si mesmo sobre os elementos constitutivos da condição humana — principalmente, a inevitabilidade da morte e a responsabilidade que devemos assumir por nossas escolhas, mesmo aquelas escolhas limitadas por condições sociais — como uma forma de evitar a angústia existencial que essa condição produz. "Temos aqui um medo básico de si mesmo e da verdade" (Sartre 1946 [1948, 18]). O antissemitismo funciona de maneira semelhante, argumentou Sartre, tentando evitar a necessidade de autocriação. O status do gentio como constitucionalmente superior é solidificado e impermeável, não importa o que se faça, por causa de seu contraste com o judeu: toda decisão que o gentio toma é legítima, enquanto toda decisão que o judeu toma é corrupta. Os antissemitas são intencionalmente antagonistas a fatos ou raciocínios que desafiarão sua visão; portanto, Sartre chama isso de uma forma de fé. Gordon adotou essa ideia como base para entender o racismo antinegro, que é motivado

pelo desejo de manter a bondade moral e a superioridade intelectual do branco, apesar de qualquer evidência em contrário.

O uso do conceito de má fé dessa maneira desafia a visão otimista de Husserl sobre nossa capacidade de criticar a atitude natural, dado o poder das tentações da má fé e sua recalcitrância à razão. Mas, dessa forma, a abordagem fenomenológica da raça e do racismo ajudou a revelar a persistência do racismo.

A abordagem fenomenológica também abordou a maneira pela qual identidades raciais e racismos reconfiguram as dimensões temporais da existência humana. Em linha com Ortega, tanto Edouard Glissant (1989) quanto Octavio Paz (1950 [1961]) argumentaram que em espaços colonizados pode haver uma sensação plural de temporalidade que assume uma forma distinta: uma experiência da temporalidade do progresso e desenvolvimento apresentados pela corrente dominante ao lado de uma sensação das condições estáticas e petrificadas da periferia marginalizada, criando uma sensação fragmentada do contexto temporal que pode levar ao tédio. Alia Al-Saji argumentou que entender essas diversas temporalidades é fundamental para ver como as relações eu-outro podem ser interrompidas quando os dominantes percebem o marginalizado como existindo em um tempo-espaço distinto que está "atrás" (2013, 2014). Isso justifica a substituição do diálogo pela pedagogia: explicar ao outro como eles podem progredir. As diversas temporalidades instituídas pela colonização e as subsequentes políticas de memória que elas engendram e por vezes impõem, são hoje temas centrais da filosofia decolonial, fazendo uso do trabalho fenomenológico de Fanon, Emmanuel Levinas e outras vítimas de racismo e antissemitismo, para avaliar os aspectos de nossas atitudes naturais ainda ocultos para nós mesmos. Além disso, apesar da permanência das tentações existenciais de retratar-nos como sólidos e, portanto, seguros, na verdade, estamos sempre em um estado de transformação, com possibilidades de ludicidade e autocracia imaginativa que podem oferecer esperança para a luta contra o racismo.

3. A Construção de Identidades Raciais

Em geral, Filósofos Críticos da Raça partiram da visão, seguindo Alain Locke, de que a raça, embora seja significada por atributos físicos, é basicamente

um tipo social em vez de um tipo natural (Harris 1989). Locke escreveu: "O melhor consenso de opinião parece ser que a raça é um fato no sentido social ou étnico, que foi muito erroneamente associado à raça no sentido físico... que ela tem uma relação vital e significativa com a cultura social e que deve ser explicada em termos de causas sociais e históricas..." (Locke 1916 [1992, 192]). Locke também aludiu a uma contradição ainda muito relevante para o debate sobre o eliminativismo, que é como a consciência racial pode ser ao mesmo tempo desejável e perigosa: desejável por reconhecer realidades sociais e históricas, mas perigosa em seu potencial para sancionar preconceitos e acentuar divisões (Harris 1989, 203).

3.1 A Raça e o Self

Uma questão central no trabalho da Filosofia Crítica da Raça tem sido a questão de como as categorias socialmente instituídas de raça estão relacionadas com o eu (*self*). Como Charles W. Mills colocou, a atribuição de identidade racial "influencia a socialização que se recebe, o mundo da vida em que se move, as experiências que se tem, a visão de mundo que se desenvolve - em resumo... o ser e a consciência." (1998, xv; ênfase no original) Dado isso, noções abstratas do eu que eliminam particularidades de nossas identidades como a raça, correm o risco de produzir teorias e normas que tacitamente assumem a branquitude, especialmente dada a predominância branca na área da filosofia.

Como, então, devemos entender a interação entre identidades sociais e o eu? É determinista de cima a baixo ou mais dialética? Na verdade, os significados de raça foram influenciados por aqueles vitimizados pelo racismo que se organizam coletivamente para resistir e sobreviver em regimes racistas. Tanto indivíduos quanto movimentos sociais têm articulado novas formas de pensar o que significa ter uma identidade racial (Marcano 2003; Gooding-Williams 1998; Omi and Winant 1986; Taylor 2004, 2016). Qualquer teoria de construção social, então, precisa entender isso como um processo complexo com múltiplos agentes.

3.2 A Construção Social da Raça

A própria raça é um aspecto histórica e culturalmente específico da experiência humana (Gossett 1965; Hannaford 1996; Augstein 1996). Embora existam abordagens precursoras em períodos anteriores, a maioria acredita que a principal maneira pela qual o conceito de raça foi definido na era moderna - significando disposições e capacidades herdadas e estáveis vinculadas a características físicas - surgiu dentro da Europa durante sua era de império global. A ideia de diferenças humanas classificadas e permanentes motivou ou racionalizou políticas estatais que governavam uma variedade de proteções sociais, inclusões e exclusões, do sufrágio à imigração e até os direitos de propriedade.

Essa história pode fazer com que a raça pareça algo imposto ao eu. A ideia de que a raça foi socialmente construída é às vezes apresentada dessa maneira: que forças externas construíram identidades sociais como uma forma de dividir, classificar e, em última análise, explorar e oprimir. Sob essa visão, embora o indivíduo tenha sido categorizado e agrupado por sistemas políticos, com uma agência subsequentemente limitada (ou ampliada), ainda somos essencialmente indivíduos livres para nos envolvermos em nossa autocriação.

Nessa versão da construção social, duas ideias importantes se seguem. A primeira é que tratamentos filosóficos do eu, da agência moral, identidade pessoal, capacidade linguística, práticas normativas de cognição, e assim por diante, podem ser buscados separadamente de, ou anterior a, um envolvimento com questões de categorias sociais de identidade como raça. E isso está de acordo com as práticas filosóficas padrão atualmente em vigor. A segunda implicação é que a abordagem mais libertadora em relação à raça será desinflar sua importância e eliminá-la da vida social. Se a raça estiver apenas contingencialmente relacionada à nossa identidade, e tiver sido usada para legitimar a discriminação, devemos nos esforçar para reduzir seu poder (Haslanger 2011; Glasgow et al. 2019). Alguns estados, como a França, usam tais argumentos para proibir a coleta de estatísticas que envolvam identidade racial, étnica e religiosa.

Teorias que adotam uma abordagem construtivista social em relação à raça muitas vezes se concentram compreensivelmente nas formas nefastas como a raça foi construída. No entanto, ao desbancar a visão determinista biológica da raça, as abordagens construtivistas sociais também podem instigar a reflexão sobre as

funções variadas dos termos raciais - sinalizar coletividade, por exemplo - bem como seu futuro em aberto. Filósofos da raça, assim como outros teóricos, têm se empenhado em mostrar como o conceito foi construído sobre as ideologias colonizadoras e práticas que serviram a objetivos econômicos, entre outros (Harris 1999; Mills 1997, 2017). Mas os eliminativistas sobre a raça precisam fazer mais do que revelar a genealogia problemática do conceito: eles também precisam mostrar que o significado da raça é uniforme e que eliminar o conceito é ao mesmo tempo possível e desejável.

Os Filósofos Críticos da Raça geralmente argumentaram que a eliminação dos termos raciais prejudicará nossa capacidade de manter uma consciência histórica eficaz, que hermenêutas como Hans-Georg Gadamer descreveram como central para a capacidade de raciocinar bem (Gadamer 1975 [2004]). Na visão hermenêutica, os indivíduos se envolvem no trabalho de julgamento e interpretação enquanto estão inseridos em tradições específicas, mas o eliminativismo pode desabilitar a autorreflexão necessária para isso. E para fenomenólogos como Sartre, pelo menos em seus trabalhos mais tardios, o eu é produto de uma interação dialética entre as particularidades da situação social de alguém e as escolhas que se faz como indivíduo. Como explica Donna-Dale Marcano, a abordagem de Sartre "nos permite explicar como e por que os membros de um grupo oprimido assumem e criam positivamente uma identidade para si mesmos" fundamentada nessa experiência de grupo: para reconhecer a importância dessa história compartilhada, bem como as formas de resistência que tiveram um papel na formação de suas identidades sociais atuais (Marcano 2003, 25). A desejabilidade de esquecer essa história pode variar entre os grupos, já que alguns podem desejar esquecer atrocidades que desempenharam um papel no enriquecimento de suas famílias, enquanto outros desejam que o mundo lembre as lições do passado, bem como a história da resistência e sobrevivência do grupo. Se nossos eus são de fato produtos de engajamento dialético, uma abordagem filosófica da identidade e do eu precisará incorporar os elementos situados e relacionais que desempenham um papel significativo em nos constituir, e isso incluirá nossas identidades racializadas. Esta abordagem não é antitética a uma teoria construtivista social, mas uma forma que ela pode assumir.

A história da raça revela sua origem fundamentalmente social e muitos usos nefastos, mas não o alcance de seu dinamismo. Embora a raça seja um elemento importante em nossas histórias, isso não significa que não haja

semelhanças entre grupos raciais, diferenças significativas dentro dos grupos, ou que os significados raciais permanecerão estáveis. Ainda assim, como Mills enfatiza, a raça tem um impacto tão significativo em nossas vidas que não pode deixar de afetar o que sabemos, como sabemos e como nos entendemos em relação aos nossos mundos (Mills 1998).

3.3 A Construção Histórica da Raça

A abordagem construtivista social pode, por vezes, sugerir a ideia de que as sociedades podem criar raças simplesmente pelo uso formal da categoria, por exemplo, em documentos oficiais. Essa visão, por sua vez, pode dar origem à crença de que as raças podem ser desconstruídas revertendo esse processo. A abordagem histórica das identidades raciais oferece uma abordagem diferente, embora não completamente distinta. Grupos raciais existem na história e são formados por forças históricas, mas essas forças incluem não apenas as maquinções de cima para baixo dos estados, mas também a agência coletiva daqueles assim designados. Não são apenas políticas estatais que constroem identidades, mas também movimentos sociais, tanto progressistas quanto reacionários. Ao longo de períodos históricos e ações coletivas de grupos, os significados da raça podem mudar, assim como sua valência política (Glasgow et al. 2019; Omi e Winant 1986; Alcoff 2015).

W.E.B. Du Bois adotou uma abordagem hegeliana que compreendia os povos africanos na diáspora pós-escravidão como envolvidos em um processo dialético de autoformação diante de seu tratamento racializado. Os escravizados foram violentamente privados de suas línguas, culturas étnicas e religiões como meio de dominação e controle. No entanto, em vez de simplesmente assimilar à cultura anglo-europeia da América do Norte, as pessoas negras, mesmo sob a escravidão, estavam criativamente produzindo novas formas de expressão cultural e formas de vida comunitárias que davam voz às sensibilidades de sua experiência histórica única e compartilhada (Du Bois 1903 [1997]). As forças históricas moldaram as condições em que a negritude se tornou uma característica do eu, embora dinâmica e variável.

De maneira semelhante, na parte sul do hemisfério ocidental, teóricos como José Vasconcelos e José Carlos Mariátegui estavam articulando formas

especificamente racializadas de identidade social com implicações políticas (Vasconcelos 1925 [1997]; Mariátegui 1928 [1993]; Von Vacano 2011). Para Vasconcelos, identidades raciais são produtos de forças tanto biológicas quanto sociais, mas classificações raciais são simplesmente ferramentas de "política imperialista" para gerar autojustificação (Vasconcelos 1925 [1997, 33]). Vasconcelos preocupava-se em defender a mistura racial, uma prática difundida na América Latina e também alvo de críticas de intelectuais europeus que justificavam seu próprio status superior com base em reivindicações de pureza e essências culturais unificadas. Vasconcelos argumentou que tais reivindicações ignoram o fato de que todas as raças estão em constante processo de interação e influência mútua. Ele acreditava que a diversificação aprimora a humanidade e eventualmente produzirá uma raça mais unificada ou cósmica, mais forte do que qualquer raça "pura". No entanto, ao defender dessa forma a *mestiçagem* (*mestizaje*), ou a mistura de raças e culturas, Vasconcelos reproduziu uma nova forma de classificação racial em que negros e índios "puros" eram classificados abaixo das pessoas de raça mista ou *mestiços*.

Por outro lado, Mariátegui criticou a forma como as elites mestiças e crioulas definiam o "problema do índio" como um problema de resistência à assimilação. Como precursor de sociedades que se definem hoje como "plurinacionais", Mariátegui argumentou que os sistemas políticos precisavam reconhecer a legitimidade das identidades indígenas e das reivindicações de terras. Grupos indígenas no Peru tinham ideias e práticas distintas sobre como conduzir coletivamente o cuidado da terra, como praticar religião e como expressar valores estéticos, e essas práticas haviam criado comunidades prósperas antes da Conquista. A sobrevivência indígena não dependia da assimilação, mas da terra.

Na América Latina e no Caribe, os teóricos tendiam a afirmar que a Conquista e a escravidão transatlântica alteraram e realinharam, mas não apagaram, valores, práticas ou crenças pré-existentes (Henry 2000). Novas identidades de grupo carregavam vestígios de práticas e ideias culturais anteriores. A libertação do colonialismo e a emancipação da escravidão criaram novas bases políticas que tinham aspirações compartilhadas por formas de sociedade nas quais poderiam traçar seus próprios destinos. Essas novas bases manifestavam algumas continuidades com o passado pré-Conquista e pré-escravidão, mas também eram respostas dinâmicas a novas condições e possibilidades. Por exemplo, à medida que diversos grupos indígenas foram forçosamente realinhados por anexações

territoriais, eles responderam desenvolvendo novas identidades de grupo que incluíam uma identidade pan-indígena, ao mesmo tempo mantendo uma consciência histórica de sua linhagem particular (Jimeno 2014; de la Cadena 2015).

O contraste entre a filosofia política na América Latina e na Europa é instrutivo aqui. O projeto de filósofos políticos latino-americanos como José Martí, Simón Bolívar e Mariátegui nunca foi criar instituições políticas ideais para qualquer grupo abstrato de indivíduos, mas criar instituições funcionais que pudessem superar as devastações causadas pelo colonialismo, imperialismo cultural e escravidão. Isso exigia abordar diferenças e histórias de grupos. Para Mariátegui, os indígenas do Peru mereciam direitos à terra não como indivíduos, mas como povos históricos específicos cuja terra havia sido roubada. A filosofia política de uma nação como o Peru não poderia seguir as tradições teóricas liberais que tratam cidadãos individuais como essencialmente intercambiáveis com direitos e deveres uniformes.

Isso é o que alimentou a preocupação de Martí de que as universidades eurocêntricas da América Latina não ofereciam "análise dos elementos peculiares aos povos da América" (Martí 1999, 114). Como resultado de seus currículos baseados na Europa ou nos EUA, "os jovens saem para o mundo usando óculos americanos ou franceses, esperando governar um povo que não conhecem" (ibid.). Martí desprezava o conceito de raça, considerava o racismo um pecado contra a humanidade e buscava desfazer o racismo que os espanhóis institucionalizaram na era colonial (Schutte 2011). Mas ele também afirmava que novas sociedades precisavam entender e abordar o fato de que diferentes grupos tinham histórias distintas com "características vitais e individuais de pensamento e hábito..." (Martí, 119). Currículos eurocêntricos não são universais, mas particulares, e podem ter relevância meramente parcial fora da Europa. Algumas décadas depois, o filósofo Leopoldo Zea ecoou o aviso de Martí e argumentou que as abordagens filosóficas precisam lidar com a especificidade humana e cultural (Zea 1986).

Em muitos escritos pós-libertação e pós-escravidão, a identidade racial começou a ter um significado diferente do que tinha para os colonizadores: passou a significar identidades de grupo e formas de vida forjadas por processos históricos que envolviam não apenas o colonialismo, mas também as formas de resistência elaboradas pelos colonizados. Termos genéricos como "Negro" (*Black*) mudariam seus significados para indicar novas formações de grupo cujo conteúdo ou elementos unificadores se referiam tanto à diáspora forçada quanto a novas formas de coletividade e resistência. O termo genérico "Índio" (*Indian*) em si denotava um

conjunto amplamente diversificado de comunidades, inicialmente unidas apenas pelo fato de serem usadas por sociedades colonizadoras para projetar atributos negativos sobre todos os povos indígenas. Nesse sentido, o termo tinha elementos muito semelhantes a outros termos raciais. No entanto, começou a significar algo mais substantivo e mais positivo: uma diferença de experiência histórica, valores e práticas que atravessavam muitas diferenças específicas entre grupos indígenas. Ainda hoje há debate sobre a validade de um termo tão amplo, mas há concordância de que o termo "Índio" significa não apenas o que *foi feito* aos povos que ele designa, mas também formas amplamente compartilhadas de religiosidade, comunidade e relacionalidade (Teuton 2008; Pratt 2002; Burkhart 2019).

3.4 A Construção Cultural da Raça

Como devemos entender a conexão entre identidades racializadas e a produção de culturas? "Civilizações e povos não são... coextensivos com raças", como nos lembra Leonard Harris (Harris 1999, 445). No entanto, existem conexões. Para Alain Locke, como explica Harris, raças socialmente criadas podem ser definidas em relação a "crenças, hábitos, costumes e regulamentações institucionais informais", mas esses são produtos da agência do grupo, e não inatos: são civilizações e povos que decidem quais traços encorajar, dadas as circunstâncias históricas particulares (Harris 1999, 444–5). Embora seja um erro ver as raças como *causas* de formações culturais, também é um erro assumir que as histórias de grupos racializados não desempenham nenhum papel nas "crenças, hábitos, costumes" que têm um papel na sobrevivência diante da adversidade ou, por outro lado, na conquista.

Talvez a discussão e o debate filosoficamente mais ricos sobre raça e cultura tenham surgido do movimento anticolonial que apresentou o conceito de Negritude em meio às lutas anticoloniais na África e no Caribe francês. A Negritude era o nome dado ao conceito de "cultura negra". Para alguns teóricos, como Léopold Sédor Senghor, as identidades raciais biologicamente causadas têm produtos culturais que, devido à sua origem biológica, têm potencial transformacional limitado. Mas para outros teóricos, a produção da cultura negra deve ser essencialmente compreendida no contexto da história do colonialismo (Mosley 1999, 75).

Para Aimé e Suzanne Césaire, a Negritude era o fruto cultural do processo histórico de cruzamento intelectual conhecido como *métissage*. Dentro dessa história dinâmica, desenvolveram-se novas formas culturais que poderiam oferecer nutrição intelectual aos movimentos sociais em desenvolvimento em busca da autodeterminação (Denean Sharpley-Whiting 2003, 117). "Para nós, o problema não é fazer uma tentativa utópica e estéril de repetir o passado, mas ir além... É uma nova sociedade que devemos criar, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravizados, uma sociedade rica com todo o poder produtivo dos tempos modernos, com toda a fraternidade dos velhos tempos" (Césaire 1955 [1972, 31]). Assim, a Negritude articulou um novo conjunto de normas e valores que visavam se afastar da barbárie europeia. Rejeitar o colonialismo envolvia, em vez de afastar-se, voltar-se para o vínculo histórico com as culturas indígenas africanas. Isso se revelaria uma relação produtiva, já que essas culturas não eram modernas nem liberais aos olhos da Europa, mas comunitárias, cooperativas e anticapitalistas, com suas próprias formas de democracia (Césaire 1955 [1972, 23]). A descolonização exigia não apenas a construção de nações, mas uma reavaliação e realinhamento das formas culturais e ideias sociais vinculadas acerca de possibilidades humanas (Getachew 2019). A Negritude foi o nome dado a esse esforço.

Certamente, a Negritude sustentou décadas de debate crítico sobre os perigos da homogeneização cultural (Sealey 2018; Appiah 1992; Wilder 2015; Mosley 1999). Outra linha de debate abordou a defesa da emoção, intuição e mito nas culturas indígenas, questionando se isso não serviria apenas aos supremacistas brancos. Senghor respondeu que o ponto é redefinir a esfera da emoção e a importância do mito como característica de toda sociedade. Du Bois (1903 [1997]) também expressou e afirmou a ideia de uma forma específica de espiritualidade, inspirada em parte por Hegel. Eventualmente, essas ideias encontrariam ressonância na ideia de "alma" como a forma cultural de um povo, outra concepção com uma conotação racial indelével.

A Negritude foi motivada pelo projeto que Aimé Césaire chamou de "desalienação": superar a inferiorização da África e a assimilação forçada à cultura do colonizador (Táiwò 1999). No entanto, para Césaire, a desalienação não exigia a negação da *métissage*. Seus próprios escritos foram influenciados pela poesia e literatura francesas que absorveu como estudante, mas Césaire insistiu que seu projeto era "criar uma nova linguagem, capaz de comunicar a herança africana" (Césaire 1955 [1972, 67]). No contexto colonial da Martinica, o uso do francês não

precisava parar, mas o mais importante era desenvolver "um novo meio de expressão" que fosse "francês antilhano, um francês negro que, mesmo sendo francês, tinha um caráter negro" (ibid.). A Negritude visava permitir a expressão de uma ampla gama de memórias, afetos, orientações e sensibilidades através do domínio de diversas comunidades étnicas, religiosas e linguísticas das quais os escravizados foram alijados.

A ênfase na construção histórica de diferenças culturais e identidades sociais levou a conclusões divergentes por diferentes teóricos. Sartre chegou a defender o conceito de Negritude contra seus detratores, mas sua defesa retratou-o como uma fase transitória em um momento dialético hegeliano que levaria a um futuro sem diferenças raciais. (Sartre 1948 [1988]; Bernasconi 1995, 2006) Esse futuro poderia ser aspirado por muitos antirracistas, incluindo pessoas de cor (Williams 1997). No entanto, como Fanon colocou, o problema era que Sartre manuseava uma teleologia histórica universal em que os sacrifícios da identificação coletiva e da memória histórica eram distribuídos desproporcionalmente (Fanon 1959 [1967]). É o homem negro quem deve "renunciar ao orgulho de sua cor... [aceitar] o crepúsculo de sua negritude... para encontrar o amanhecer do universal" (Sartre 1948 [1988, 329]). Essa formulação mantinha a concepção de humanismo universal mantida pelos colonizadores franceses. Fanon rejeitou a ideia de que a negritude era apenas uma fase e retrucou que "É o homem branco que cria o Negro. Mas é o Negro que cria a negritude" (Fanon 1959 [1967, 47]).

Edouard Glissant pegou o conceito de *metissage* e aplicou-o à forma como abordamos a compreensão histórica para argumentar que o perigo das abordagens históricas está na suposição de uma história singular que nos unifica (Sealey 2020). "Uma das consequências mais perturbadoras da colonização poderia muito bem ser essa noção de uma única História... A luta contra uma História única para a fertilização cruzada de histórias significa recuperar tanto um verdadeiro senso de seu tempo quanto de sua identidade..." (Glissant 1989, 93).

Como Kris Sealey argumenta, teleologias homogeneizadas como as assumidas por Sartre exercem um estrangulamento sobre a imaginação política. No entanto, Fanon e Amílcar Cabral se preocuparam que, em algumas formas, a própria Negritude diminuía o dinamismo, os conflitos internos e a heterogeneidade da experiência diaspórica. Ambos sugeriram que as projeções imaginárias de identidades culturais homogêneas baseadas na racialização compartilhada eram produtos de classes médias alienadas em busca de uma autenticidade perdida.

Reconhecendo que a especificidade do grupo de formações culturais e ideias permanecia vital, eles, juntamente com Kwame Nkrumah, sustentavam a necessidade de manter a capacidade de desenvolver críticas historicamente informadas das filosofias antirracistas (Nkrumah 1964; Cabral 1973).

3.5 Identidades Raciais e Branquitude

Se as identidades sociais estão contextualizadas em relação a elementos sociais, históricos e culturais, isso se estende ao que significa ser branco. A branquitude nas Américas e na Europa varia, uma vez que nem todos começaram como estados colonizadores, e, no entanto, os hábitos e estruturas inconscientes inculcados por pessoas brancas ou de pele clara, posicionadas como superiores a todos os outros grupos, podem ter algumas similaridades. Independentemente dos compromissos políticos e morais individuais, uma pessoa do grupo dominante terá experiências comuns na maioria de seus contextos à luz dessa característica de sua identidade social.

Em seu ensaio "As Almas do Povo Branco", Du Bois considerou os efeitos de uma ideia perpetuamente reforçada de superioridade natural e domínio na subjetividade branca (Du Bois 1940 [1986c]). Sua preocupação eram com os "reflexos condicionados" e os "hábitos seguidos por muito tempo" incorporados aos costumes e tradições (Du Bois 1940 [1986c], 679). O fato de que foi prometido aos brancos pobres e aos trabalhadores brancos muito mais do que jamais receberam teve um efeito profundo em seus ressentimentos, bem como em suas ilusões. Du Bois também se interessava por como um autoapreço genérico poderia ser associado a um fato tão insignificante quanto a cor da pele branca: o que leva um homem, ele pergunta, a acreditar que sua pele o autoriza a ser dono do mundo? Du Bois reivindicou uma vantagem epistêmica como pessoa não branca que pode discernir o complexo de identidade patológica que aflige os brancos. Ele se descreve como um não-estrangeiro que vive entre eles e pode vê-los de um "ponto de vista incomum", de modo que, como ele colocou, "eu vejo dentro e através deles" (Du Bois 1910 [1986b, 923]). Esse conhecimento é aterrorizante para os brancos e alimenta a antipatia deles: nenhum imperador quer compartilhar a mesa com aqueles que sabem que ele está nu. As práticas habituais que garantem o

autoapreço branco são em grande parte inconscientes, sugeriu Du Bois, e os brancos muitas vezes resistem vigorosamente a serem conscientizados delas.

Mais recentemente, Charles W. Mills usou o conceito de "epistemologia da ignorância" para descrever os hábitos de conhecimento que os dominadores buscam conscientemente para garantir que possam manter seu autoapreço moral (Mills 1997). A ignorância da realidade da dominação racial e de sua ilegitimidade certamente exige mais esforço consciente no período recente. É preciso evitar conscientemente certos livros, cursos, filmes, programas de televisão, artigos de jornal, e assim por diante, mas também é preciso se apegar a certas ideias sobre objetividade, a irrelevância da genealogia na avaliação de uma reivindicação, e o caráter absoluto das asserções com pretensão de verdade que dispensam a necessidade de autorreflexão. José Medina (2012) ampliou essa ideia para explorar como o autoconhecimento foi curiosamente circunscrito nas tradições predominantes da epistemologia para excluir o conhecimento dos outros ou o conhecimento da própria sociedade. Se somos o que somos sempre em relação aos outros, ele argumenta, então o conhecimento dos outros e das condições sociais que todos devemos habitar é uma condição necessária do autoconhecimento.

Shannon Sullivan (2006) explorou a ideia de hábitos inconscientes da branquitude de forma mais ampla. Seu trabalho desenvolveu alguns aspectos da teoria psicanalítica e do pragmatismo para explorar os elementos comuns da formação da identidade racial branca. Isso mostrou ser uma maneira proveitosa de considerar como o racismo pode ser efetivamente transmitido através das gerações sem intenção consciente. A postura corporal em relação a uma pessoa de cor que chega à porta de alguém pode transmitir uma série de ideias para as crianças sem a necessidade de serem declaradas. Sullivan elabora uma série de pressupostos, às vezes inconscientes, nas maneiras brancas de ser, envolvendo direitos, medo, culpa e outros estados afetivos. Sullivan examinou especialmente a "espacialidade vivida": a maneira como diversos grupos vivem sua espacialidade e se entendem em relação a espaços específicos. Dada a ideia de "propriedade" associada à branquitude e as práticas históricas de formar assentamentos em terras estrangeiras, uma abordagem fenomenológica da racialização da espacialidade vivida pode revelar sedimentos do privilégio branco presumido que podem afetar questões atuais como gentrificação e o ressurgimento do nacionalismo branco. Algumas dessas práticas habituais comuns à subjetividade branca podem ser formuladas como louváveis do ponto de vista epistêmico (por exemplo, aspirar à

cegueira para a cor, ignorar a história ou a motivação para "descobrir" terras desconhecidas e deixar sua marca no mundo).

3.6 Direções Futuras

A análise da raça e do eu inclui hábitos inconscientes, bem como características subjetivas produzidas pela experiência coletiva. No entanto, um tema importante da Filosofia Crítica da Raça (FCR) foi a atenção a *métissage*, assim como a defesa da *mestizaje* e das criolizações produtivas de culturas que foram pouco reconhecidas. Embora fronteiras culturais claramente marcadas e linhas puras de descendência racial sejam elogiadas e buscadas por sistemas sociais racistas, elas nunca foram alcançadas na realidade. Nossas linhagens e influências plurais significam que, até certo ponto, todos operamos dentro do que são chamados de quadros hermenêuticos pluritópicos, em vez de quadros hermenêuticos monotópicos, homogêneos ou coerentes (Mignolo 2012). Isso não implica que possamos voltar a adotar um "nós" universal como ponto de partida, ou alguma forma de individualismo abstrato. Talvez todos sejamos pluritópicos hoje, mas a subjetividade racializada é formada de maneira diferente em relação ao poder.

Alain Locke insistiu no fato de que "a maioria das culturas" foi considerada "altamente composta": "o resultado do encontro e da influência recíproca de várias linhagens culturais, várias contribuições étnicas. Tais fatos anulam duas das falácias populares e científicas mais prevalentes: a atribuição de uma cultura total a qualquer linhagem étnica e a interpretação da cultura em termos de valores intrínsecos, em vez dos valores de fusão de seus vários elementos constituintes" (Locke 1924 [1989, 195]). Locke considerou esse recurso das culturas como uma resposta definitiva às reivindicações supremacistas, uma vez que as realizações culturais de sociedades marcadas pela supremacia branca carregam as influências de grupos subordinados.

É verdade, no entanto, que, como vimos com Vasconcelos, ideias de mistura podem e têm coexistido e até apoiado o racismo (Bernasconi 2010). A ambiguidade dos significados raciais e a flexibilidade do racismo exigem que os filósofos avaliem continuamente as condições contextuais dentro das quais qualquer reivindicação filosófica está operando.

4. A Questão das Causas: Capitalismo ou Cultura

Uma questão central de debate na Filosofia Crítica da Raça tem sido como compreender as causas do racismo em relação às motivações econômicas e ao sistema do capitalismo, bem como em relação às forças culturais e à ideologia social. Os marxistas ortodoxos frequentemente marginalizaram questões de racismo, reduzindo a luta contra o racismo à luta por direitos burgueses dentro de um sistema legal que permaneceria estruturalmente injusto sob o capitalismo. Alguns pensavam que o foco no racismo dividiria a classe trabalhadora e enfraqueceria a solidariedade. Apesar da fragilidade desses argumentos, é verdade que algumas agendas antirracistas marginalizam questões econômicas e concentram-se na equidade representacional no topo da pirâmide. Isso levou a um debate contínuo sobre como relacionar a questão racial com a questão de classe (Grosfoguel 2016).

4.1 Raça e Classe

O racismo é muito lucrativo. Pode funcionar para reduzir a remuneração de empregos designados como "não qualificados" ou "pouco qualificados", pois a articulação de "competência" valoriza o trabalho mental em detrimento do manual e frequentemente deturpa as complexas demandas deste último. Preconceitos racistas levam alguns a aceitar, sem reflexão, a ideia de que o trabalho realizado por grupos racializados não é qualificado. Todos os trabalhadores manuais são desrespeitados e excluídos das tomadas de decisão, mas a organização racial do mercado de trabalho torna esse setor mais não-branco do que outros setores e, em alguns locais, como na América Latina ou na África do Sul, quase inteiramente não-branco. As divisões raciais entre os trabalhadores são regularmente exploradas pelos capitalistas para diminuir a solidariedade. O neocolonialismo no sul global continua a facilitar a exploração do trabalho em países muito desesperadamente pobres para negociar os termos de contratos de maneira muito eficaz. Na verdade, tanto os mercados nacionais quanto os transnacionais de trabalho e bens foram racialmente organizados desde a Conquista das Américas em benefício das elites. Mesmo quando a classe dominante é multirracial, ela se beneficia do sistema racista de

organizar e remunerar o trabalho. Isso é o que se entende pelo termo "capitalismo racial" (Robinson 1983; Mills 1997).

É evidente que o capitalismo emergente fez uso das ideologias racistas iniciadas nos primórdios do colonialismo, como a ideia de que os povos nativos e africanos existem em uma fase anterior de desenvolvimento humano e, portanto, estão legitimamente sujeitos ao governo e controle por culturas humanas mais avançadas ou desenvolvidas (Grosfoguel e Cervantes-Rodríguez 2002; Quijano 2008). O capitalismo também lucra com a inferiorização do valor das culturas indígenas ao redor do mundo, especialmente quando estas impedem a mineração, a exploração madeireira ou outros tipos de extração de recursos e a transformação de ambientes dos quais alguns grupos dependem para sua subsistência. Por outro lado, argumenta-se que, como o capitalismo não tem uma necessidade intrínseca de respeitar tradições culturais, muitas vezes subverte tradições envolvendo racismo e sexismo quando estas conflitam com suas necessidades de trabalho: por exemplo, o incentivo ao lucro favorece a contratação dos melhores de qualquer grupo para suas equipes profissionais/gerenciais e criativas. Uma das principais características dos mercados de capitais é sua tendência a perturbar convenções sociais existentes. Esses pontos têm gerado debates sobre se o capitalismo está *necessariamente* comprometido com a manutenção do racismo. E surgiu um debate adicional sobre se as ideologias racistas são intrínsecas às culturas ou às economias, ou a ambas.

A maioria dos teóricos críticos de raça e etnia argumenta em favor de uma expansão para além das análises econômicas. Ella Shohat e Robert Stam afirmam que "Embora a economia política seja absolutamente essencial para qualquer crítica substancial da esquerda, também é importante articular cultura e economia juntas, concebendo-as como existindo em e por meio uma da outra" (2016, 421). Nesse sentido, o teórico cultural Stuart Hall desenvolveu o que chamou de abordagem marxista heterodoxa para a raça, enfatizando o papel da cultura na produção da hegemonia necessária para manter a organização racial do trabalho (Mills 2010, 186). No entanto, Hall rejeitou a ideia de que a cultura opera como uma causa suficiente ou que é separável das condições materiais (Hall 1980 [2002], 1997a, 1997; Morley e Chen 1996). A abordagem de Hall sobre a importância da cultura em relação ao racismo foi inspirada em teóricos marxistas do século XX, como Antonio Gramsci, Louis Althusser e aqueles associados à Escola de Frankfurt, embora esses teóricos tenham evitado abordar a raça. Alguns abordaram o antisemitismo e os vínculos entre o surgimento de sociedades autoritárias e as formas de ódio grupal

promovidas pelos nazistas, mas escreveram pouco sobre racismo ou colonialismo (Allen 2016; Farr 2018). Hall sugere, no entanto, que as origens de Gramsci no sul da Itália informaram sua compreensão de como identidades étnicas regionais poderiam animar preconceitos e desempenhar um papel formativo na criação da hegemonia.

O conceito de hegemonia de Gramsci enfocava as formas como amplas maiorias passam a aceitar uma desigualdade significativa de renda e uma democracia diminuída, reduzindo a necessidade de estados capitalistas usarem a força bruta. Gramsci sugeriu que devemos ir além dos motivos econômicos para explicar o sucesso da hegemonia. Para evitar uma abordagem monocausal para a dominação racial, Hall adaptou três conceitos de Gramsci e Althusser: hegemonia (a produção de aceitação entre classes de injustiça social), autonomia relativa (para forças culturais que às vezes operam autonomamente para maximização de lucros) e sobredeterminação (a necessidade "de compreender a multiplicidade de determinações sociais em jogo - e o fato de que elas funcionam em combinação, como uma articulação de diferentes forças" [Hall 2017, 90]). Para Hall, a importância dessa abordagem geral é nos alertar sobre potenciais desalinhamentos entre elementos causais, para que a força do determinismo social seja entendida como tendo alguma instabilidade. Além disso, podemos ver como motivos não econômicos podem impulsionar as escolhas tanto dos trabalhadores quanto dos capitalistas. Alguém pode ser motivado a manter sua posição social em uma hierarquia racial, por exemplo, e garantir que grupos raciais considerados inferiores não estejam obtendo vantagens sociais e econômicas, mesmo que isso comprometa a capacidade de lutar contra o capital.

No entanto, se assumirmos que as identidades raciais são ilusões epifenomenais ou imaginárias em algum sentido, tais motivos se encaixarão na categoria de consciência falsa, caso em que motivações baseadas em raça não desafiarão o determinismo econômico. Os "interesses reais" de alguém como trabalhador continuarão a se opor às divisões raciais. Como discutido anteriormente neste texto, a ideia de que conceitos raciais são ilusórios parece ter boas evidências. No entanto, categorias raciais que operavam nos estados colonizadores emergentes, como Estados Unidos e Austrália, distribuíram privilégios e proteções significativos em virtude da raça. Isso incluía direitos econômicos e políticos, como direitos de propriedade, direitos de voto e direitos trabalhistas. Dessa forma, tipos socialmente criados, como identidades raciais, tinham uma poderosa realidade

social: mesmo que algumas ideias sobre tais identidades sejam falsas, eventos históricos reais produziram experiências compartilhadas e conjuntos de interesses compartilhados (Beltrán 2020).

O fato de grupos raciais serem levados a competir entre si por vantagens econômicas é em si mesmo uma engenharia social e não algo natural, mas pode ter causas heterogêneas. O conceito de sobredeterminação nos permite expandir o conceito do que está no "interesse" de alguém para incluir orgulho e autoestima, autoafirmação do grupo, vantagem relacional sobre outros grupos, o desejo de impor dominação e proteger privilégios especiais de longa data. Será a imbricação desse conjunto complexo de motivações tal que devemos ver o econômico como o principal determinante, operando por trás do que parecem ser proteções de identidade? Em outras palavras, serão os motivos racistas causados, em última instância, por uma estrutura de escolha elaborada pelos capitalistas?

4.2 Culturas Raciais

Alguns argumentam que o racismo estrutural das sociedades europeias modernas (e sociedades baseadas em europeus, como os Estados Unidos) está profundamente enraizado em suas culturas e línguas, segundo formas que são ocultadas por sua adesão aos conceitos dominantes do liberalismo clássico, tais como individualismo, igualdade e liberdade (Goldberg 1993, pp. 6-7; veja também Mills 2017). É o liberalismo que preconiza a neutralidade e a cegueira de cor como normas ideais para a interação social, levando a uma relutância em lidar com as realidades raciais em instituições sociais e resultados econômicos. David Theo Goldberg argumenta que as culturas liberais são racistas ao considerar a diferença como um problema que requer assimilação, integração e "normalização" no sentido foucaultiano de uma classificação comparativa que justifica a conformidade forçada. Pessoas de cor e imigrantes não europeus que rejeitam o ideal de cegueira de cor são vistas como ainda não assimiladas às formas de vida avançadas e modernas, sendo assim incapazes de autogoverno. Cada articulação de raiva e rebelião antirracista pode então ser descartada como baseada na ignorância. Se esses grupos soubessem como trabalhar dentro das instituições democráticas liberais e dos sistemas educacionais, acreditam alguns, estariam se saindo melhor e não

precisariam se rebelar. Em certo sentido, então, o sofrimento dos não brancos é visto como autocausado por suas culturas inferiores, levando a uma aceitação hegemônica da desigualdade social. A visão liberal, em oposição à visão conservadora, se distingue apenas por ver essa deficiência como remediável com a assimilação.

Um elemento-chave da abordagem de Goldberg é destacar a maleabilidade dos discursos raciais e racistas: assim como o liberalismo se transformou em neoliberalismo, com seu foco em estratégias de auto maximização, responsabilidade individual e atitudes punitivas para aqueles que não conseguem monetizar efetivamente seus talentos, o racismo biológico antigo se transforma em racismo cultural: o problema não são os genes não-brancos, mas as culturas não-brancas. Contrariando aqueles que consideram raça simplesmente como biologia, Goldberg sustenta que a linguagem da raça pode continuar a ter efeitos nocivos sem recorrer a "referência biológica" (1993, 11). Goldberg propõe que o Ocidente é composto por culturas racistas tão profundamente comprometidas com o racismo que novas formas surgem assim que as antigas perdem poder. As culturas são inerentemente dinâmicas, aconselhando contra um pessimismo metafisicamente inclinado, mas o dinamismo e a plasticidade do racismo requerem vigilância permanente.

Goldberg e Cornel West têm usado, de forma independente, conceitos foucaultianos como "campos de discurso" e "epistemes" para sugerir que ideias raciais são reforçadas por relações de coerência frouxas e destituídas de implicações lógicas ou determinismo causal (West 1982). Maneiras familiares de organizar e obter conhecimento, como tabelas de classificação, ressoam em disciplinas e projetos bastante diferentes e ajudam a guiar e controlar a formulação de objetos e problemáticas inteligíveis. As diferenças humanas, sugere West, foram mapeadas nos séculos XVIII e XIX por pequenas variações visuais para ressoar com as formas como os botânicos organizavam tipologias de flora e fauna, como se tal mapeamento constituísse conhecimento.

Apesar de sua variedade, culturas racistas tendem a retratar identidades raciais e o racismo como naturais de uma forma que obscurece sua construção histórica. Embora as teorias e práticas do século XIX em relação à raça tenham sido desacreditadas e amplamente rejeitadas, as formas como a raça é abordada hoje tanto nas ciências sociais quanto nas ciências naturais retêm alguma continuidade com essas histórias problemáticas, com efeitos perturbadores: "O manto científico

do conhecimento racial, seu caráter formal e aparente universalidade, confere autoridade e legitimação a ele" (Goldberg 1993, 149).

O foco de Foucault era nas maneiras como os projetos de conhecimento são enquadrados, confinando aqueles assim definidos "dentro das restrições dos limites representacionais" (Goldberg 1993, 152). Tais projetos geralmente assumiram que os objetivos mais importantes são o avanço, a assimilação e a integração com os brancos, em vez de estender a democracia ou reformular a justiça (Shelby 2018). Projetos de conhecimento são conduzidos de maneiras que podem agravar a injustiça epistêmica: "O Outro, como objeto de estudo, pode ser empregado, mas apenas como informante, como tradutor representativo de cultura" (Goldberg 1993, 150; veja também Narayan 1997 e Bayruns Garcia 2019). Conceitos em uso hoje, como "guetos", "territórios de gangues", "centros urbanos", "subclasse" e "governos fantoches", operam de maneira semelhante aos conceitos mais antigos, como "selvagens", "primitivos" e "bárbaros", para reificar e naturalizar povos, bairros e culturas (Goldberg 1993, 152–155).

Efeitos ressonantes entre a nova linguagem e a antiga fazem mais do que apoiar sua plausibilidade, como aponta Goldberg: "significados não controversos [de termos como 'centro urbano' ou 'subclasse'] oferecem aos seus equivalentes racializados a aura de respeitabilidade, assim como suas conotações raciais transbordam silenciosa, inconsciente e tão sem problemas quanto seus equivalentes racializados" (1993, 155). Novos significados para termos antigos podem surgir conforme necessário para novos contextos e novos projetos sociais, mas com conotações persistentemente problemáticas. O conceito de "primitivo" pretendia originalmente se referir a grupos sociais antigos dos quais descendem as sociedades humanas contemporâneas; somente mais tarde tornou-se sinônimo do racialmente diferente e culturalmente "atrasado". Neste caso, o significado permaneceu estável enquanto o grupo referente mudou. Grupos sociais antigos que eram nômades, poligâmicos e comunitários em vez de individualistas foram então associados a grupos não brancos que existem hoje, como grupos indígenas na África e na América Latina.

4.3 Ciências Sociais Racistas

Tanto os estudiosos da Filosofia Crítica da Raça (FCR) quanto os da Teoria Crítica da Raça (TCR) demonstraram como uma quantidade significativa de

pesquisas em ciências sociais tem tido um papel funcional para o estado, com resultados duvidosos: fornecendo informações, dados, regularidades estatísticas que são usadas para formular políticas estatais; assumindo estruturas que negligenciam a agência e desviam a atenção das considerações de justiça (Murakawa 2014; Shelby 2018; Bauman 2003; Darby e Rury 2018). A coleta de estatísticas sobre taxas de reincidência correlacionadas com a raça ainda é utilizada em decisões de liberdade condicional, como se a reincidência fosse um fato natural ou causada por escolhas individuais ruins, em vez de serviços sociais inadequados e mercados de trabalho preconceituosos. Dessa forma, as ciências sociais continuam a participar da construção de ontologias sociais, como "possível recidivante", por meio de circuitos de retroalimentação entre representação e realidade. As ciências sociais podem, então, representar os Outros raciais de uma maneira aparentemente neutra, enquanto protegem a supremacia branca (Goldberg 1993, 174).

Acreditar que simplesmente precisamos encontrar alternativas politicamente corretas para termos como "subclasse" ou "primitivo" é pressupor que o objeto de referência pode ser definido e demarcado dentro de culturas racistas fora de um sistema linguístico racista. Se entendemos que o racismo está infectando a delimitação de campos de conhecimento e a formação de objetos, bem como os significados associados, então a tarefa deve ser avaliar criticamente culturas, discursos e instituições em todos os níveis. O projeto de investigação torna-se, então, o de compreender como a dominação racial tem sido reproduzida ao longo das gerações, abrangendo sensibilidades políticas que vão do conservadorismo ao liberalismo.

A abordagem de Goldberg pode ser interpretada por alguns como uma abordagem pós-moderna que foi longe demais ao conferir causalidade suficiente à linguagem ou ao discurso (veja, por exemplo, a crítica de Mills a Hall, 2010, sobre esse mesmo ponto). No entanto, tanto Goldberg quanto Hall enfatizam continuamente as estruturas materiais ao lado das linguísticas e discursivas. Permanece a questão de como entender a relação entre esses vários aspectos das culturas racistas. A questão de se existem causas últimas ou suficientes, no entanto, não anima o trabalho de Goldberg. Seu objetivo é desenterrar os elementos culturais e discursivos envolvidos na constituição, perpetuação e transformações fluidas de conceitos racistas e sociedades racistas. Precisamos entender os discursos constitutivos que operam nas ciências sociais para entender como pode ser o caso

de que elas "tenham feito muito para criar, autorizar, legitimar e estender tanto as figuras da Alteridade racial quanto a exclusão de vários racismos" (Goldberg 1993, 175).

Outros filósofos que analisam as ciências sociais também ofereceram uma forte crítica aos quadros e abordagens políticas existentes (especialmente Darby e Rury 2018; Shelby 2018). Tommie Shelby critica o trabalho dominante sobre a pobreza racial nas ciências sociais por subestimar a agência dos pobres, bem como a racionalidade e o raciocínio moral que podem motivar decisões de autoss segregação, por exemplo, ou, às vezes, de resistência a certos tipos de trabalho assalariado. A pobreza nos guetos é causada por forças macroestruturais, mas o conjunto de indivíduos forçados a esses espaços está a esforçar-se ativamente para sobreviver, ocasionalmente a prosperar, e também fomentar resistência de alguma forma. Não podemos explicar suas escolhas por sua cultura (como na tese da "cultura da pobreza"), mas por sua situação de escolha. Precisamos também de estruturas que permitam aos teóricos ver as respostas criativas e assertivas concebidas pelo esforço coletivo (a assertividade do rap, por exemplo, que redescreve mundos sociais contra representações dominantes incorretas). Shelby, assim como Goldberg, desconstrói o aparato linguístico que produz uma grande quantidade de ciência social funcional para o capitalismo racial. E o uso dele de um termo geralmente malvisto - "gueto" - pode ser visto como uma instância do que Goldberg chama de "ater-se às palavras" como um meio de transformar e redirecionar seus efeitos políticos (1993, 174).

Filósofos críticos da raça, mesmo aqueles influenciados pelo pós-modernismo, tendem a impor limites à plasticidade da transformação linguística. Goldberg sugere que aqueles designados pelo termo "primitivo", como grupos indígenas, "raramente estão em posição de poder, politicamente e tecnologicamente, para assumir a categoria como uma forma de autorreferência, mesmo que escolham fazê-lo" (1993, 174). A fala, por mais constitutiva que seja sua abrangência, existe em um mundo material.

4.4 Construções Racistas de Mulheres de Cor

Filósofas críticas da raça e feministas desenvolveram uma análise crítica das maneiras pelas quais categorias como "mulheres negras" e "mulheres do sul

global" foram constituídas como objeto de estudo e análise acadêmica (Narayan 1997; Khader 2011, 2018; duCille 1997). Uma Narayan argumentou que as representações das mulheres na Índia reproduzem molduras naturalistas e hierarquias globais que elaboraram uma versão da tese da cultura da pobreza em escala internacional. Notavelmente, a violência contra as mulheres no norte global geralmente não recebe explicações culturais, mas é retratada como um problema de patologia individual ou uma misoginia indiferenciada que opera fora de contextos e histórias específicas. Em contraste, as mulheres do sul global são retratadas como oprimidas por suas culturas e religiões.

Serene Khader expande essa análise para mostrar como explicações culturalistas resultam em subestimar a agência das mulheres do sul global, criando a visão de que sua agência é possível apenas quando elas rejeitam completamente sua religião ou cultura. Isso é um problema não apenas nas ciências sociais, mas também na teoria feminista pós-moderna, e oculta as possibilidades de um feminismo universalista, porque a mulher oprimida do Terceiro Mundo, construída dessa maneira, exige elevação, não envolvimento dialógico no qual poderia se desenvolver uma compreensão mais ampla da natureza complexa do sexismo, bem como das múltiplas possibilidades de libertação do sexismo. Em alguns escritos, a mulher do Terceiro Mundo é reificada a tal ponto que nenhum engajamento político sério sobre como formular objetivos feministas compartilhados é possível.

Khader desenvolve uma abordagem para preferências adaptativas que permite avaliações não-ideais e historicamente sintonizadas de escolhas em qualquer contexto. Todos os indivíduos de gênero, na realidade, fazem escolhas dentro de ambientes estruturados. Outsiders desses ambientes tendem a diagnosticar erroneamente as escolhas das mulheres, vendo-as como aceitação da opressão quando, na verdade, podem ser esforços de autoproteção. Análises equivocadas também podem ocorrer quando as culturas são reificadas como estáticas; se abandonarmos essa ideia, Khader sugere que podemos julgar escolhas com base em seu potencial para transições. Por exemplo, o uso de roupas longas (*covering*) pode permitir que as mulheres se aventurem fora de casa sem risco, levando a esferas públicas modificadas. Ela argumenta a favor de uma abordagem que preste atenção às condições contextuais de todos os tipos - materiais e culturais - para entender a opressão e avaliar a resistência eficaz. A contextualização resultará em noções pluralistas, em vez de uniformes, de libertação da opressão baseada no gênero, e as feministas ocidentais precisam estar abertas a uma

multiplicidade de formas libertadoras, incluindo certos tipos de divisões de trabalho baseadas no gênero.

Ann duCille examina criticamente como a categoria "mulheres negras" foi construída dentro do pós-modernismo, bem como outras plataformas teóricas radicais. É problemático considerar as mulheres negras como a Quintessência do Outro ou o paradigma da diferença (duCille 1997; Davidson 2010). Mulheres negras podem ser epistemologicamente privilegiadas de uma maneira que não reifica sua alteridade, ocultando sua contextualização e variabilidade interna. Maria del Guadalupe Davidson aceita o desafio de duCille de repensar a categoria, valendo-se do conceito de "dobra" de Gilles Deleuze como uma abordagem alternativa à identidade e subjetividade. Isso apresenta uma abordagem à subjetividade como constitutivamente relacional. Se os teóricos se concentrarem na atividade e na relacionalidade, em vez do ser, talvez possamos especificar as condições únicas das mulheres negras sem reificação (Davidson, 2010, 128-130).

Os debates continuam sobre como formular identidades raciais e se os movimentos baseados em identidade têm ofuscado os movimentos baseados em classe. Shohat e Stam explicam que o foco na identidade deve ser visto no contexto de um projeto maior de descolonização global, em vez de ser assumido como sempre cúmplice do neoliberalismo (2016). O objetivo não é substituir o quadro da luta de classes, mas complicá-lo, trazendo formas contínuas de imperialismo cultural para o centro da análise, para que possamos começar a discernir as "formas multiaxiais de resistência e luta" que enfrentam "formas multiaxiais de opressão... moldando novos atores sociais, novos vocabulários e novas estratégias" (2016, 421).

5. Reconstituindo a História da Filosofia

As crenças racistas de figuras importantes no cânone tradicional da filosofia moderna permaneceram inexploradas até a segunda metade do século XX. A maioria dos historiadores da filosofia presumia que figuras canônicas eram simplesmente homens de sua época, e que seu racismo estava desprovido de interesse e significado filosóficos. Filósofos críticos da raça abriram debates sobre essas questões, tal como o racismo de filósofos importantes como Locke e Kant, que pode exigir uma reavaliação das interpretações normalmente generosas de

suas visões políticas e éticas (Zack 2017; Taylor et al. 2018; Mills 2017; Bernasconi e Mann 2005). Eles também argumentaram que trazer o racismo à tona exigirá mudanças nas maneiras tradicionais de fazer história da filosofia.

5.1. Fazendo Filosofia de Maneira Diferente

Em primeiro lugar, uma mudança nos métodos interpretativos é necessária para alterar a forma como lemos textos canônicos. Antes de presumirmos que o racismo de um filósofo qualquer era típico de sua época, precisamos explorar o contexto histórico e considerar as opiniões escritas de seus contemporâneos, para que possamos avaliar razoavelmente o que determinado filósofo "poderia ou deveria ter sabido" sobre, por exemplo, a escravidão (Bernasconi 2018, 3). De fato, como o trabalho recente tem mostrado, ao longo do período moderno, a escravidão e o colonialismo foram temas de debates vigorosos, tanto para aqueles que faziam, quanto para aqueles que não faziam parte das nações imperiais (Jeffers 2018; Valls 2005; Mehta 1999; Pitts 2006; Dussel 2018, 2013; Mosley 2017). Uma análise aprofundada da cena intelectual em que os filósofos canônicos estavam inseridos suscita novas questões sobre suas concepções e pressupostos (Bernasconi e Mann 2005; Ward e Lott 2002). Mas tal exame requer que contextualizemos textos filosóficos historicamente e socialmente antes de justificarmos nossas interpretações.

Em segundo lugar, o cânone existente possui muitas omissões em questões cruciais, especialmente em relação ao debate moral e político, para que seja considerado suficiente em si mesmo, dado que tópicos como a escravidão foram extensivamente discutidos e debatidos por outros teóricos no mesmo período. A questão de como expandir, se não reconstituir, o cânone da filosofia moderna gerou debates sobre o que constitui escritos "filosóficos" em oposição a outros tipos. É importante lembrar que o cânone de filósofos europeus modernos não inclui apenas filósofos profissionais que trabalhavam em universidades: tais profissionais nem sequer apareceram até o início do século XIX. E a questão do que faz um texto contar como um argumento filosófico é, claro, sujeita a mais debate. Muitos dos textos europeus canônicos já aceitos vêm na forma de cartas, memórias, ficção, diálogos, interpretações de escrituras sagradas e ensaios jornalísticos. Pense nas *Confissões* de Agostinho, a *Utopia* de Thomas More, os *Diálogos sobre Religião*

Natural de Hume, os *Pensamentos* de Pascal, os *Artigos Federalistas* (*Federalist Papers*), *Assim Falou Zaratustra* de Nietzsche ou *Reflexões sobre a Revolução na França* de Edmund Burke. Filósofos leem textos de maneira filosófica mesmo quando o próprio texto não está escrito na forma de um argumento logicamente ordenado.

Há trabalho filosófico original em tradições africanas, latino-americanas, indígenas e outras sobre metafísica, moralidade, estética e uma série de questões filosóficas que devem fazer parte de um cânone revisado (Jeffers 2018; Henry 2000; Dussel 2013, 2018; Wiredu 2004; Maffie 2013). A existência de trabalho filosófico original na China e na Índia antigas não é contestada, mas essas fontes também estão ausentes na representação de muitos programas de pós-graduação considerados "top de linha". Portanto, há um eurocentrismo injustificável na formação do cânone existente. A questão de se uma dada obra conta como filosofia não pode ser decidida por critérios *a priori* criados por um cânone reduzido. Portanto, precisamos nos envolver tanto em trabalhos críticos quanto reconstrutivos sobre a questão da canonicidade em si mesma.

O terceiro ponto segue do último. O cânone tradicional não é apenas insuficiente, mas problemático de maneiras que exigem novas análises e interpretações. Sem fazer esse trabalho crítico, tomar conceitos desenvolvidos dentro da filosofia política ocidental moderna como base para construir teorias adicionais de justiça social pode resultar na manutenção de ideias racistas e no fracasso de nossos objetivos antirracistas (Mills 1998; Gines 2014; Basevich 2020; Zack 2017; Taylor et al. 2018). Conceitos que parecem ser neutros em relação às questões de raça podem ter efeitos racistas mesmo sem motivações racistas, como a teoria do valor do trabalho que desculpa a apropriação de terras de grupos indígenas, ou conceitos de igualdade que podem ser formulados de maneira que pressupõem uniformidade, ou ontologias do eu que obscurecem a relacionalidade e a dependência de infraestruturas sociais hierárquicas. Assim, não é somente o cânone tradicional que precisa ser ampliado: ele precisa de uma análise crítica completa que coloque ideias e conceitos em seu contexto histórico, explore suas aplicações no mundo real e depois considere as razões de sua influência e popularidade em relação a outras posições possíveis disponíveis na época ou, francamente, até mesmo agora.

5.2 As Revelações da Contextualização

Para reiterar, uma contextualização histórica e cultural das ideias filosóficas é talvez a reforma metodológica mais crucial necessária para mudar a forma como entendemos a história da filosofia, sendo a contextualização tão importante para o trabalho contemporâneo quanto para a filosofia escrita no passado distante. Abordagens contemporâneas da historiografia filosófica presumiram às vezes que a contextualização é desnecessária, mas essa suposição, se não contestada, pode restringir a análise crítica. Quando historiadores tradicionais da filosofia começaram a lidar com questões de raça, os problemas foram às vezes reduzidos por métodos de análise descontextualizados. Nesse sentido, Robert Bernasconi argumenta que tendências naturalistas na filosofia analítica têm enfatizado demais a questão de saber se um determinado filósofo acreditava em raça como um tipo natural, resultando em uma exploração interpretativa limitada (2012, 552-553).

Considere, por exemplo, o rico texto de Du Bois de 1899 [1986a] "The Conservation of Races", onde ele elabora um relato dos afro-americanos como um povo histórico distinto. A análise de Du Bois foi reduzida em diversos ensaios críticos contemporâneos à questão de saber se ele pretendia que "negro" se referisse à biologia, em que os conceitos biológicos em si eram entendidos como desprovidos de cultura. Mas, do ponto de vista da fenomenologia, a conceitualização filosófica da natureza e os usos políticos atuais feitos de afirmações naturalistas são eles próprios artefatos culturais, históricos e culturalmente contingentes. Assim, ao ler a história da filosofia europeia moderna, precisamos estar atentos às maneiras como a "natureza" está sendo socialmente construída e recrutada para projetos filosóficos.

A FCR trabalhou para avançar novas interpretações de filósofos canônicos, mas também, num outro registro, contestou interpretações padrão. A interpretação de Kant, por exemplo, teve que lidar com seus extensos escritos sobre antropologia e geografia nos quais ele defendia alegações incontestavelmente racistas (Elden e Mendieta 2011; Kant 1798 [2012]). Até recentemente, esse grande corpo de escritos era considerado irrelevante para a compreensão da ética de Kant ou seu cosmopolitismo com base em distinções disciplinares entre trabalho filosófico e outros escritos. Mas por que ignorar os escritos de Kant sobre a natureza da diferença humana se estamos tentando entender suas opiniões reais sobre como os povos deveriam interagir? Como filósofas feministas que desenvolveram uma

análise das formas sutis como algumas teorias morais presumiam um corpo masculino, os Filósofos Críticos da Raça mostraram que doutrinas de autodeterminação e reciprocidade universal desenvolvidas por filósofos europeus modernos nunca foram destinadas a se aplicar a todos os grupos: o direito à autonomia era baseado em certas capacidades que legitimavam a exclusão de crianças, deficientes e geralmente mulheres, mas também não-europeus que eram vistos como "atrasados" no desenvolvimento. Interpretar algum aspecto da visão de um filósofo dando-lhe a leitura mais generosa possível distorce nossa compreensão da filosofia moderna e de suas oferendas conceituais (Basevich 2020; Shorter-Bourhanou, próximo; Kirkland 2018).

Mills argumenta que a única maneira de dar sentido às evidentes contradições na filosofia europeia moderna é entender esse conjunto de trabalhos como operando uma distinção entre tipos de seres dentro da raça humana (Mills 1998). Devido a essas diferenças de tipo, as reformas antiautoritárias e as demandas por democracia nunca foram destinadas a ser estendidas às colônias. Subpessoas (mulheres, escravizados, membros de culturas inferiores) não mereciam sufrágio, liberdade, consulta ou autodeterminação. Houve debate sobre se esses grupos permaneceriam para sempre inferiores, menos que humanos, ou se poderiam avançar (Boxill 2005). Mas mesmo aqueles, como Rousseau, que acreditavam na possibilidade de elevação, assumiam que as "pessoas" seriam aquelas que mostrariam às "subpessoas" o caminho a seguir, e julgariam seu progresso.

5.3 Questionando a 'modernidade' em si mesma

Lucius Outlaw caracteriza os filósofos europeus modernos como pessoas que compartilham o compromisso com um "projeto de modernidade" que visava colocar toda a atividade humana "sob a égide da 'razão'" (1996, 147; ver também Kirkland 2018; Yancy 2020; Dussel 1995, 2013, 2018; McCarthy 2009; Mehta 1999). Apesar da diversidade de abordagens e discordâncias, os europeus modernos compartilhavam uma filosofia da história particular, que definia o progresso como a expansão da liberdade e da racionalidade. Instituições sociais e culturas poderiam então ser comparadas e classificadas em relação a essa métrica singular de desenvolvimento universal. Foi útil para o Império, como argumenta Outlaw,

reformular a vasta diversidade entre seres humanos e culturas como diferenças de desenvolvimento. As possibilidades de um verdadeiro pluralismo foram então encerradas pelas normas da modernidade. O resultado infeliz que ainda persiste é que o ímpeto para estudar as atuais diferenças sociais e culturais no pensamento, ou a variedade de escritos filosóficos, é diminuído sob o argumento de que esses constituiriam aspectos não essenciais e acidentais da condição humana, irrelevantes para a formulação ou discernimento de liberdade e razão. O eurocentrismo nos currículos filosóficos, então, não é acidental, conclui Outlaw, nem é visto como uma deficiência, uma vez que o cânone filosófico europeu moderno é compreendido como um sistema capaz de fornecer elaboração e debate suficientes sobre os princípios universais de liberdade e razão.

Assim, esse projeto de modernidade deu origem a um "falso universalismo que bloqueia a apreciação das diferenças raciais e étnicas... e contribuiu para gerar enganos que mascararam várias formas de dominação que foram racionalizadas..." (Outlaw 1996, 150). A teoria social crítica digna desse nome precisa abraçar um pluralismo de projetos filosóficos, conceitos e estruturas que surgiram de pensadores situados de maneiras diferentes em diversas regiões ou experiências de grupo que estão abordando, pelo menos em alguns casos, problemas e desafios diferentes. Uma abordagem pluralista para projetos filosóficos pode então se envolver em diálogo crítico através dessas diferenças. O objetivo de observar alteridades filosóficas reais para Outlaw não é aconselhar uma tolerância vazia, mas evitar julgamentos presumidos baseados em supostos universais elaborados por apenas um dos lados.

Questionar os projetos europeus de modernidade tem sido produtivamente disruptivo das problemáticas estáveis que dominaram numerosos subcampos, da filosofia política à estética até a epistemologia (Narayan e Harding 2000; Dotson 2012, 2014; Taylor 2016). Anteriormente, os pontos focais que dominavam esses subcampos, como ceticismo, formas ideais de justiça, a natureza universal do valor estético, e assim por diante, vinham exclusivamente de filósofos europeus modernos ou os antigos gregos. O recente trabalho crítico está desafiando a hegemonia do cânone tradicional no estabelecimento de uma agenda para a filosofia. Certamente, movimentos anteriores na filosofia também progrediram na expansão das problemáticas, tais como o pragmatismo, o pós-estruturalismo, a epistemologia social, a filosofia feminista, entre outros. Novas questões chegaram à mesa, e antigas questões tiveram novas formulações.

Tem sido particularmente importante a transformação das problemáticas políticas, indo muito além dos debates sobre liberalismo, conservadorismo e marxismo (McGary 1999; Cohen 1999, Gooding-Williams 2009; Shelby 2018; Lugones 2003; Corlett 2003 e 2010; Darby and Rury 2018; Hanchard 2018). A transição de abordagens ideais para abordagens não ideais desempenhou um papel especialmente produtivo em abrir o campo da filosofia política para lidar com a injustiça racial e a desigualdade (Mills 2005). Abordagens não-ideais lançaram nova luz sobre concepções normativas do comportamento funcional ideal. Shelby, Gooding-Williams e Cathy Cohen, de maneiras diferentes, voltaram-se para o projeto de investigar "como as práticas [consideradas] desviantes podem ser transformadas em desafios políticos ao poder que o estado exerce sobre os pobres do gueto por meio da promoção e aplicação de normas [ilegítimas]" (Gooding-Williams 2009, 251). Gooding-Williams acusa Du Bois de adotar normas convencionais de respeitabilidade em sua descrição dos guetos de Filadélfia e sugere que olhemos, em vez disso, para Frederick Douglass como o melhor filósofo político para a emancipação (ver também James 1997). O projeto de civilizar pessoas negras era uma estratégia que só garantiria a sua sujeição. Douglas imaginava um contra espaço negro subalterno que poderia ter suas próprias ideias distintas sobre as normas ótimas da vida comunitária e o que constituía comportamento civilizado (ver Dawson 2011).

Essas novas problemáticas na filosofia política muitas vezes se baseiam em fontes históricas negligenciadas, incluindo Douglass e Du Bois, bem como Martin Delaney, Anna Julia Cooper, Simon Bolivar, Kwame Nkrumah, Amilcar Cabral, Walter Rodney, Haya de la Torre, Jose Martí, Aimé e Suzanne Cesaire, Edouard Glissant, e muitos outros. Relacionado a essas novas fontes não-europeias houve um mapa alterado das fontes europeias de maior interesse, incluindo mais Montaigne, Las Casas, Condorcet, Rousseau, Gramsci, Marcuse, entre outros.

Certamente, muitos Filósofos Críticos da Raça recusam-se a seguir Outlaw ao acreditar que existe um 'contrapúblico negro' que representa uma formação racialmente coesa. Na medida em que existe essa coesão, ela se baseia mais na oposição à supremacia branca, argumentam alguns, do que numa expressão de sensibilidades e orientações compartilhadas. E assim, o debate continua. Como este texto mostrou, fortes diferenças abundam entre os estudiosos da Filosofia Crítica da Raça sobre a história da Negritude e da *metissage*, as implicações da interseccionalidade, o significado e futuro dos conceitos raciais, e o papel poderoso

do capitalismo como fator causal. Uma história da filosofia reinterpretada, reorganizada e expandida está reformulando nossas questões centrais em muitos subcampos, dando vigor a novas linhas de argumentação, mais relevantes para os desafios atuais.

REFERÊNCIAS

- AL-SAJI, Alia. **Too Late: Racialized Time and the Closure of the Past**. *Insights*, v. 6, n. 5, p. 1–13, 2013.
- AL-SAJI, Alia. **A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racialized Habits of Seeing**. In: LEE, Emily S. (ed.). *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. Albany: State University of New York Press, 2014. p. 133–172.
- ALCOFF, Linda Martín. **Visible Identities: Race, Gender and the Self**. New York: Oxford University Press, 2006.
- ALCOFF, Linda Martín. **The Future of Whiteness**. New York: Polity, 2015.
- ALLEN, Amy. **The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2016.
- APPIAH, Kwame Anthony. **In My Father's House: African in the Philosophy of Culture**. New York: Oxford University Press, 1992.
- AUGSTEIN, Hannah Franziska (ed.). **Race: The Origins of an Idea, 1760–1850**. Bristol, England: Thoemmes Press, 1996.
- BABBITT, Susan E.; CAMPBELL, Sue (eds.). **Racism and Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- BASEVICH, Elvira. **Reckoning with Kant on Race**. *Philosophical Forum*, August 6, 2020. doi:10.1111/phil.12263.
- BAUMAN, Zygmunt. **Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts**. Cambridge: Polity Press, 2003.
- BAYRUNS GARCIA, Eric. **Expressive Style Exclusions**. *Social Epistemology*, v. 33, n. 3, p. 245–261, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. **L’Amerique au jour de jour**. Editions Gallimard, Paris, 1954 [1999]. Translated as *America Day by Day* by Carol Cosman. Berkeley: University of California Press.

- BELL, Derrick. **And We Are Not Saved: The Elusive Quest for Racial Justice**. New York: Basic Books, 1987.
- BELTRÁN, Cristina. **Cruelty as Citizenship: How Migrant Suffering Sustains White Democracy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFANT, Raphaël. **In Praise of Creoleness**. *Calaloo*, v. 13, n. 4, p. 886–909, 1990.
- AL-SAJI, Alia. **Too Late: Racialized Time and the Closure of the Past**. *Insights*, 6 (5): 1–13, 2013.
- AL-SAJI, Alia. **A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racialized Habits of Seeing**. In: Emily S. Lee (ed.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany: State University of New York Press, pp. 133–172, 2014.
- ALCOFF, Linda Martín. **Visible Identities: Race, Gender and the Self**. New York: Oxford University Press, 2006.
- ALCOFF, Linda Martín. **The Future of Whiteness**. New York: Polity, 2015.
- ALLEN, Amy. **The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2016.
- APPIAH, Kwame Anthony. **In My Father's House: African in the Philosophy of Culture**. New York: Oxford University Press, 1992.
- AUGSTEIN, Hannah Franziska (ed.). **Race: The Origins of an Idea, 1760–1850**. Bristol, England: Thoemmes Press, 1996.
- BABBITT, Susan E.; Sue CAMPBELL (eds.). **Racism and Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- BASEVICH, Elvira. "Reckoning with Kant on Race." *Philosophical Forum*, August 6, 2020. doi:10.1111/phil.12263, 2020.
- BAUMAN, Zygmunt. **Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts**. Cambridge: Polity Press, 2003.
- BAYRUNS GARCIA, Eric. "Expressive Style Exclusions." *Social Epistemology*, 33 (3): 245–261, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. **L'Amérique au jour de jour**. Editions Gallimard, Paris; translated as *America Day by Day*, Carol Cosman (trans.), Berkeley: University of California Press, 1954 [1999].
- BELL, Derrick. **And We Are Not Saved: The Elusive Quest for Racial Justice**. New York: Basic Books, 1987.
- BELTRÁN, Cristina. **Cruelty as Citizenship: How Migrant Suffering Sustains White Democracy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.

- BERNABÉ, Jean; Patrick CHAMOISEAU; Raphaël CONFANT. "In Praise of Creoleness." *Calaloo*, 13 (4): 886–909, 1990.
- BERNASCONI, Robert. **Sartre's Gaze Returned: The Transformation of the Phenomenology of Racism**. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18 (2): 359–379, 1995.
- BERNASCONI, Robert. **The European Knows and Does not Know: Fanon's Response to Sartre**. In Max Silverman (ed.), *Frantz Fanon's Black Skin, White Masks*, Manchester: Manchester University Press, pp. 100–111, 2006.
- BERNASCONI, Robert. **The Policing of Race Mixing: The Place of Biopower within the History of Racisms**. *Journal of Bioethical Inquiry*, 7: 205–216, 2010.
- BERNASCONI, Robert. **Critical Philosophy of Race**. In Sebastian Luft and Søren Overgaard (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, New York: Routledge, pp. 551–562, 2012.
- BERNASCONI, Robert. **Critical Philosophy of Race and Philosophical Historiography**. In Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff, and Luveell Anderson (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*, New York: Routledge, pp. 3–13, 2018.
- BERNASCONI, Robert; COOK, Sybol. (eds.). **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.
- BERNASCONI, Robert and LOTT, L, Tommy. (eds.), **The Idea of Race**, Indianapolis: Hackett, 2000.
- BERNASCONI, Robert and Anika Mann, **The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises**, in Andrew Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, NY: Cornell University Press, 2005, pp. 89–107.
- BIRT, Robert, **Existence, Identity, and Liberation**, in Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, New York: Routledge, 1997, pp. 203–214.
- BOXILL, Bernard R. **Rousseau, Natural Man, and Race**, in Andrew Valls (ed.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- BOXILL, Bernard R. **Kantian Racism and Kantian Teleology**, in Naomi Zack (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 44–53.

- BURKHART, Brian, **Indigenizing Philosophy Through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures**, Lansing, MI.: Michigan State University Press, 2019.
- CABRAL, Amilcar, **Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral**, New York: Monthly Review Press, 1973.
- CÉSAIRE, Aimé, **Discours sur le Colonialism**, Paris: Editions Reclame, 1950 [1972]; translated as *Discourse on Colonialism*, Joan Pinkham (trans.), New York: Monthly Review Press.
- COHEN, Cathy J., **The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics**, Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- CORLETT, J. Angelo, **Race, Racism, and Reparations**, Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- CORLETT, J. **Heirs of Oppression: Racism and Reparations**, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2010.
- CRITICAL ETHNIC STUDIES EDITORIAL COLLECTIVE (eds.), **Critical Ethnic Studies: A Reader**, Durham, NC.: Duke University Press, 2016.
- DARBY, Derrick, and John L. Rury, **The Color of Mind: Why the Origins of the Achievement Gap Matter for Justice**, Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- DAVIDSON, Maria del Guadalupe, Kathryn T. Gines, and Donna-Dale Marcano (eds.), **Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy**, Albany, NY: SUNY Press, 2010.
- DAVIDSON, Maria del Guadalupe, **Rethinking Black Feminist Subjectivity: Ann duCille and Gilles Deleuze**, in Maria del Guadalupe Davidson, Kathryn T. Gines and Donna-Dale Marcano (eds.), *Convergences*, Albany, NY: State University of New York Press, 2010, pp. 121–134.
- DAWSON, Michael C., **Not in Our Lifetimes: The Future of Black Politics**, Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- DE LA CADENA, Marisol, **Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds**, Durham: Duke University Press, 2015.
- DELGADO, Richard. (ed.), **Critical Race Theory: The Cutting Edge**, Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- DELGADO, Richard; Stefancic, J. (eds.), **Critical White Studies: Looking Behind the Mirror**, Philadelphia: Temple University Press, 1997.

- SHARPLY-WHITING, T. Denean, **Tropiques and Suzanne Césaire: The Expanse of Negritude and Surrealism**, in Robert Bernasconi with Sybol Cook (eds.), *Race and Racism in Continental Philosophy*, Bloomington, IN.: Indiana University Press, 2003, pp. 115–128.
- DOTSON, Kristie. **How is This Paper Philosophy?**, *Comparative Philosophy*, 3(1): 3–29, 2012.
- DOTSON, Kristie. **Conceptualizing Epistemic Oppression**, in *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture, and Policy*, 28(2): 115–138, 2014.
- DOUZINAS, Costas, **The End of Human Rights**, Portland, Oregon: Hart Publishers, 2000.
- DU BOIS, W.E.B. **The Conservation of Races**, in Nathan Huggins (ed.), *W. E. B. Du Bois Writings*, New York: The Library of America, 1899 [1986a], pp. 815–826.
- DU BOIS, W.E.B. **The Souls of Black Folk**, David W. Blight and Robert Gooding-Williams (eds.), Boston: Bedford Books, 1903 [1997], pp. 31–219.
- DU BOIS, W.E.B. **The Souls of White Folks**, in Nathan Huggins (ed.), *W. E. B. Du Bois Writings*, New York: The Library of America, 1910 [1986b], pp. 923–938.
- DU BOIS, W.E.B. **Dusk of Dawn**, in Nathan Huggins (ed.), *W. E. B. Du Bois Writings*, New York: The Library of America, 1940 [1986c], pp. 549–801.
- DUCILLE, Ann, **The Occult of True Black Womanhood: Critical Demeanor and Black Feminist Studies**, in Elizabeth Abel, Barbara Christian, and Helene Moglen (eds.), *Female Subjects Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 21–56.
- DUSSEL, Enrique. **The Invention of the Americas: Eclipse of ‘the Other’ and the Myth of Modernity**, translated by Michael D. Barber, New York: Continuum, 1995.
- DUSSEL, Enrique. **Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion**, translated by Eduardo Mendieta, et al., Durham: Duke University Press, 2013.
- DUSSEL, Enrique. **Anti-Cartesian Meditations and Transmodernity: From the Perspectives of Philosophy of Liberation**, Alejandro A. Vallega and Ramón Grosfoguel (eds.), The Hague: Amrit Publishers, 2018.
- ELDEN, Stuart, and Eduardo Mendieta (eds.), **Reading Kant’s Geography**, Albany: State University of New York Press, 2011.
- ESSED, Philomena, and David Theo Goldberg (eds.), **Race Critical Theories: Text and Context**, Malden, MA.: Blackwell, 2002.

- EZE, E. Chukwudi, **Transcending Traditions**, *The Black Scholar*, 30 (3–4): 18–22, 2000.
- FANON, Frantz. **Peau Noire, Masques Blancs**, Seuil, 1952 [1982]; translated as *Black Skin/White Masks*, C. L. Markmann (trans.), New York: Grove Wiedefeld.
- FANON, Frantz. **L'an V de la Révolution Algérienne**, Maspero, 1959 [1967]; translated as *A Dying Colonialism*, H. Chevalier (trans.), New York: Grove Press.
- FANON, Frantz. **Les Damnés de la Terre**, Maspero, 1961 [1991]; translated as *The Wretched of the Earth*, C. Farrington (trans.), New York: Grove Eidenfeld.
- FARR, Arnold L., **Critical Theory: Adorno, Marcuse, and Angela Davis**, in Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff and Luvell Anderson (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*, New York: Routledge, 2018, pp. 102–112.
- FEAGIN, Joe. R., **The White Racial Frame: Centuries of Racial Framing and Counter Framing**, 2nd edition, New York: Routledge, 2013.
- GADAMER, Hans-Georg, **Wahrheit und Methode**, *Gesammelte Werke*, Vol. 1, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975 [2004]; translated as *Truth and Method*, second revised edition, New York: Continuum.
- GALLAGHER, Charles, **White Reconstruction in the University**, *Socialist Review*, 94 (1–2): 165–188, 1994.
- GETACHEW, Adom, **Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination**, Princeton: Princeton University Press, 2019.
- GINES, Kathryn T. (now Kathryn Sophia Belle), **Hannah Arendt and the Negro Question**, Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- GLASGOW, Joshua, Sally Haslanger, Chike Jeffers, and Quayshawn Spencer, **What is Race? Four Philosophical Views**, New York: Oxford University Press, 2019.
- GLISSANT, Edouard, **Caribbean Discourse: Selected Essays**, translated by J. Michael Dash, Charlottesville: University Press of Virginia, 1989.
- GOLDBERG, David Theo. **Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning**, Malden, MA: Blackwell, 1993.
- GOLDBERG, David Theo. **Sites of Race: Conversations with Susan Searls Giroux**, London: Polity, 2014.
- GOODING-WILLIAMS, Robert, **Race, Multiculturalism, and Democracy**, *Constellations*, 5 (1) March: 18–41, 1998.
- GOLDBERG, David Theo. **In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

- GORDON, Jane Anna, and Neil Roberts (eds.), **Creolizing Rousseau**, New York: Rowman and Littlefield, 2015.
- GORDON, Lewis R., **Bad Faith and Antiblack Racism**, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995a.
- GORDON, Lewis R., **Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences**, New York: Routledge, 1995b.
- GORDON, Lewis R. (ed.), **Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy**, New York: Routledge, 1997a.
- GORDON, Lewis R. **Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age**, Lanham, MD.: Rowman and Littlefield, 1997b.
- GORDON, Lewis R., **Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought**, New York: Routledge, 2000.
- GOSSETT, Thomas F., **Race: The History of an Idea in America**, New York: Schocken Books, 1965.
- GRACIA, Jorge J. E. **Hispanic/Latino Identity: A philosophical Perspective**, Malden, MA.: Blackwell, 2000.
- GRACIA, Jorge J. E. **Surviving Race, Ethnicity, and Nationality: A Challenge for the Twenty-First Century**, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2005.
- GRACIA, Jorge J. E. (ed.), **Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought**, Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 2011.
- GROSFUGUEL, Ramón, **What is racism?**, *Journal of World-Systems Research*, 22 (1): 9–15, 2016.
- GROSFUGUEL, Ramón, and Ana Margarita CERVANTES-RODRÍGUEZ (eds.), **The Modern/Colonial Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge**, Westport, CT: Praeger Publishers, 2002.
- HALL, Stuart. **Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance**, in *Sociological Theories: Race and Colonialism*, pp. 305–354, Paris: UNESCO, 1980 [2002]; reprinted in Philomena ESSED and David Theo GOLDBERG (eds.), *Race Critical Theories*, Malden, MA.: Blackwell, pp. 38–68.
- HALL, Stuart. **The Local and the Global: Globalization and Ethnicity**, in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997a, pp. 19–40.

- HALL, Stuart. **Old and New Identities, Old and New Ethnicities**, in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997b, pp. 41–68.
- HALL, Stuart. with Bill Schwarz, **Familiar Strangers: A Life Between Two Islands**, Durham, N.C.: Duke University Press, 2017.
- HANCHARD, Michael G., **The Spectre of Race: How Discrimination Haunts Western Democracy**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2018.
- HANNAFORD, Ivan, **Race: The History of an Idea in the West**, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996.
- HARRIS, Leonard. **The Philosophy of Alain Locke**, Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- HARRIS, Leonard. (ed.), **Racism**, Amherst, NY: Humanity Books, 1999.
- HASLANGER, Sally. **Resisting Reality: Social Construction and Social Criticism**, New York: Oxford University Press, 2011.
- HENRY, Paget. **Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy**, New York: Routledge, 2000.
- HENRY, Paget. **Africana Studies as an Interdisciplinary Discipline: The Philosophical Implications**, in CLR James Journal, 25 (1–2): 7–38, 2019.
- HORNE, Gerald, **The Dawn of the Apocalypse: The Roots of Slavery, White Supremacy, Settler Colonialism, and Capitalism in the Long Sixteenth Century**, New York: Monthly Review Press, 2020.
- HUSSERL, Edmund, **Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic**, edited by L. Landgrebe Evanston, IL.: Northwestern University Press, 1939 [1973].
- JAMES, Joy, **Transcending the Talented Tenth: Black Leaders and American Intellectuals**, New York: Routledge, 1997.
- JAMES GONZALEZ, G. M., **On 'Captive' 'Bodies,' Hidden 'Flesh,' and Colonization**, in Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, New York: Routledge, 1997, pp. 129–136.
- JEFFERS, Chike, **Rights, Race, and Africana Philosophy**, in Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff, and Luve Anderson (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*, New York: Routledge, 2018, pp. 127–139.
- JIMENO, Myriam. **Juan Gregorio Palechor: The Story of My Life**, translated by Andy Klatt, Durham: Duke University Press, 2014.

- JUDAKEN, Jonathan. **Race After Sartre: Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism**, Albany, N.Y.: SUNY Press, 2008.
- KANT, Immanuel, **Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht**, Königsberg: Nicolovius, 1798 [2012]; translated as *Lectures on Anthropology*, Allen W. Wood and Robert B. Loudon (eds.), translated by Robert R. Clewis, Robert B. Loudon, G. Felicitas Munzel, and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- KARERRA, Axel, **The Racial Epidermal Schema**, in Gail Weiss, Ann V. Murphy and Gayle Salamon (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston, IL.: Northwestern University Press, 2020, pp. 289–293.
- KELLEY, Robin D. G., **How the West was Won: On the Uses and Limitations of Diaspora**, *The Black Scholar*, 30 (3–4): 31–35, 2000.
- KENNEDY, Duncan, **Legal Reasoning: Collected Essays**, Aurora, CO.: The Davies Group Publishing, 2008.
- KHADER, Serene. **Adaptive Preferences and Women’s Empowerment**, New York: Oxford University Press, 2011.
- KHADER, Serene. **Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic**, New York: Oxford University Press, 2018.
- KIM, David Haekwon. **Shame and Self-Revision in Asian American Assimilation**, in Emily S. Lee (ed.), *Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Lanham, MD.: Rowman and Littlefield, 2014, pp. 103–132.
- KIM, David Haekwon. **Racist Love**. In Gail Weiss, Ann V. Murphy and Gayle Salamon (eds.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston, IL.: Northwestern University Press, pp. 295–302. 2020.
- KIRKLAND, Frank. **Kant on Race and Transition**. In: Paul C. Taylor, Linda Martín Alcoff, Luvel Anderson (eds.). **The Routledge Companion to Philosophy of Race**. New York: Routledge, 2018, p. 28–42.
- KITCHER, Philip. **Does 'Race' Have a Future?** *Philosophy and Public Affairs*, v. 35, n. 4, p. 293–317, 2007.
- LEE, Emily S. (ed.). **Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race**. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2014.
- LEE, Emily S. (ed.). **Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race**. Lanham, MD.: Rowman and Littlefield, 2019.

- LEE, Emily S. **Being-as-a-Model Minority**. In: Gail Weiss, Ann Murphy, Gayle Salamon (eds.). **50 Key Words in Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2020.
- LOCKE, Alain LeRoy. **Race Contacts and Interracial Relations**. Jeffrey C. Stewart (ed.). Washington D.C.: Howard University Press, 1916 [1992].
- LOCKE, Alain LeRoy. **The Concept of Race as Applied to Social Culture**. *Howard Review* I, p. 290–299, 1924 [1989]; reprinted in Harris, 1989, p. 187–199.
- LOCKE, Alain LeRoy (ed.). **The New Negro: Voices of the Harlem Renaissance**. New York: Simon Schuster, 1925.
- LUGONES, Maria. **Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression**. New York: Rowman and Littlefield, 2003.
- MAFFIE, James. **Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion**. Boulder: University Press of Colorado, 2013.
- MALLON, Ron; KELLY, Daniel. **Making Race out of Nothing**. In: Harold Kincaid (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science**. New York: Oxford University Press, 2012, p. 507–532.
- MARCANO, Donna-Dale. **Sartre and the Social Construction of Race**. In: Robert Bernasconi (ed.). **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 214–226.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana; translated as Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality**. Marjory Urquidí (trans.). Austin: University of Texas Press, 1993 [1928].
- MARTÍ, José. **José Martí Reader: Writings on the Americas**. Deborah Shnookal, Mirta Muñiz (eds.). Hoboken: Ocean Press, 1999.
- MCCARTHY, Thomas. **Race, Empire and the Idea of Human Development**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MCGARY, Howard. **Race and Social Justice**. Malden, MA: Blackwell, 1999.
- MEDINA, José. **The Resistant Imagination: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imagination**. New York: Oxford University Press, 2012.
- MEHTA, Uday. **Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- MÉNDEZ, Xhercis. **Decolonial Feminist Movidas: A Caribeña (Re)thinks 'Privilege,' the Wages of Gender, and Building Complex Coalitions**. In: Andrea J. Pitts, Mariana Ortgea, José Medina (eds.). **Theories in the Flesh:**

- Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance.** New York: Oxford University Press, 2020.
- MENDIETA, Eduardo (ed.). **Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates.** Bloomington, IN.: Indiana University Press, 2003.
- MIGNOLO, Walter D. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.** Revised edition. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- MILLS, Charles W. **The Racial Contract.** Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997.
- MILLS, Charles W. **Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- MILLS, Charles W. **'Ideal Theory' as Ideology.** *Hypatia*, v. 20, n. 3, p. 165–184, 2005.
- MILLS, Charles W. **Radical Theory, Caribbean Reality: Race, Class, and Social Domination.** Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press, 2010.
- MILLS, Charles W. **Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism.** Oxford: Oxford University Press, 2017.
- MONAHAN, Michael J. **The Creolizing Subject: Race, Reason and the Politics of Purity.** New York: Fordham University Press, 2011.
- MONAHAN, Michael J. (ed.). **Creolizing Hegel.** New York: Rowman and Littlefield, 2017.
- MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (eds.). **Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies.** London: Routledge, 1996.
- MOSLEY, Albert G. **Negritude, Nationalism and Nativism: Racists or Racialists?** In: Leonard Harris (ed.). **Racism.** Amherst, NY: Humanity Books, 1999, p. 74–86.
- MOSLEY, Albert G. **'Race' in Eighteenth and Nineteenth-Century Discourse by Africans in the Diaspora.** In: Naomi Zack (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy of Race.** New York: Oxford University Press, 2017, p. 81–90.
- MURAKAWA, Naomi. **The First Civil Right: How Liberals Built Prison America.** New York: Oxford University Press, 2014.
- NARAYAN, Uma. **Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism.** New York: Routledge, 1997.
- NARAYAN, Uma; HARDING, Sandra (eds.). **Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World.** Bloomington, IN.: Indiana University Press, 2000.

- NGO, Helen. **The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment**. New York: Lexington Books, 2017.
- NKRUMAH, Kwame. **Consciencism**. New York: Monthly Review Press, 1964.
- NZEGWU, Nkiru. **Colonial Racism: Sweeping Out Africa with Mother Europe's Broom**. In: Susan E. Babbitt, Sue Campbell (eds.). **Racism and Philosophy**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999, p. 124–156.
- OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial Formations in the United States: From the 1960s to the 1980s**. New York: Routledge, 1986.
- ORTEGA, Mariana. **In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self**. Albany: SUNY Press, 2016.
- OUTLAW, Lucius. **On Race and Philosophy**. New York: Routledge, 1996.
- PAZ, Octavio. **El Laberinto de la Soledad**. Cuadernos Americanos; translated as **The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico**. Lysander Kemp (trans.). New York: Grove Press, 1950 [1961].
- PITTS, Jennifer. **A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- PRATT, Scott L. **Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2002.
- QUIJANO, Anibal. **Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification**. In: Mabel Moraña, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (eds.). **Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate**. Durham: Duke University Press, 2008, p. 181–224.
- ROBERTS, Neil. **Freedom as Marronage**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- ROBINSON, Cedric. **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition**. London: Zed Books, 1983.
- SARTRE, Jean-Paul. **Orphée Noir**. In: L.S. Senghor. **Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de Langue Française**. Paris: Quadrige/PUF, 1948 [1988], p. ix–xliv; translated as **Black Orpheus**. In: **What is Literature? And Other Essays**. B. Frechtman (trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 289–330.
- SARTRE, Jean-Paul. **Réflexions sur la Question Juive**. Editions Morihien; translated as **Anti-Semite and Jew**. G. Becker (trans.). New York: Schocken, 1946 [1948].

- SCHUTTE, Ofelia. **Cultural Alterity: Cross Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts.** In: Uma Narayan, Sandra Harding (eds.). **Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World.** Bloomington, IN.: Indiana University Press, 2000, p. 47–66.
- SCHUTTE, Ofelia. **Undoing ‘Race’: Martí’s Historical Predicament.** In Jorge J. E. Gracia (ed.), *Forging People: Race, Thnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 99–123. 2011.
- SEALEY, Kris. **The Composite Community: Thinking Through Fanon’s Critique of a Narrow Nationalism.** *Critical Philosophy of Race*, v. 6, n. 1, p. 27–57, 2018.
- SEALEY, Kris. **Creolizing the Nation.** Evanston: Northwestern University Press, 2020.
- SHELBY, Tommie. **Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- SHETH, Falguni A. **Toward a Political Philosophy of Race.** Albany: SUNY Press, 2009.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Critical Ethnic Studies, Identity Politics, and the Right-Left Convergence.** In: Critical Ethnic Studies Editorial Collective (eds.). **Critical Ethnic Studies: A Reader.** Durham, NC: Duke University Press, 2016, p. 416–434.
- SHORTER-BOURHANOU, Jameliah. **Racism and Kantian Cosmopolitanism.** New York: Oxford University Press, forthcoming.
- SPENCER, Quayshawn. **Philosophy of Race Meets Populations Genetics.** *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 52, p. 46–55, 2015.
- STEELE, Claude M. **Whistling Vivaldi: How Stereotypes Affect Us and What We Can Do.** New York: W.W. Norton, 2011.
- SULLIVAN, Shannon. **Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege.** Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- SULLIVAN, Shannon. **Becoming White: White Children and the Erasure of Black Suffering.** In: Emily S. Lee (ed.). **Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race.** Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2019.
- TÁÍWŌ, Olúfemi. **Reading the Colonizer’s Mind: Lord Lugard and the Philosophical Foundations of British Colonialism.** In: Susan E. Babbitt, Sue

- Campbell (eds.). **Racism and Philosophy**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999, p. 157–186.
- TAYLOR, Paul C. **Race: A Philosophical Introduction**. New York: Polity, 2004.
- TAYLOR, Paul C. **Black is Beautiful: A Philosophy of Black Aesthetics**. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2016.
- TAYLOR, Paul C.; ALCOFF, Linda Martín; ANDERSON, Luveell (eds.). **The Routledge Companion to Philosophy of Race**. New York: Routledge, 2018.
- TEUTON, Sean Kicummah. **Red Land, Red Power: Grounding Knowledge in the American Novel**. Durham: Duke University Press, 2008.
- UNGER, Roberto Magabeira. **The Critical Legal Studies Movement: Another Time, A Greater Task**. New York: Verso, 2015.
- VALLS, Andrew (ed.). **Race and Racism in Modern Philosophy**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- VASCONCELOS, José. **La Raza Cósmica**. Madrid: Agencia Mundial de Librería, 1925 [1997]; translated as **The Cosmic Race: La Raza Cósmica**. Didier T. Jaén (trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- VOGT, Erik. **(Anti-Semitic) Subject, Liberal In/Tolerance, Universal Politics**. In: Robert Bernasconi (ed.). **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- VON VACANO, Diego. **Zarathustra Criollo: Vasconcelos on Race**. In: Jorge J.E. Gracia (ed.). **Forging People: Race, Ethnicity, and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011.
- WARD, Julie K.; LOTT, Tommy L. (eds.). **Philosophers on Race: Critical Essays**. Malden, MA: Blackwell, 2002.
- WEHELIYE, Alexander G. **Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human**. Durham, N.C.: Duke University Press, 2014.
- WEISS, Gail; MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle. **50 Concepts for a Critical Phenomenology**. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2019.
- WEST, Cornel. **Philosophy and the Afro-American Experience**. In: Tommy L. Lott; John P. Pittman (eds.). **A Companion to African-American Philosophy**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, p. 7–32.
- WEST, Cornel. **Prophecy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity**. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

- WILDER, Gary. **Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World**. Durham: Duke University Press, 2015.
- WILLIAMS, Patricia J. **Seeing a Color-Blind Future: The Paradox of Race**. New York: The Noonday Press, 1997.
- WIREDU, Kwame (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Malden, MA: Blackwell, 2004.
- WRIGHT, Richard. **Native Son**. New York: Harper Collins, 1940.
- YANCY, George. **Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.
- YANCY, George. **Across Black Spaces: Essays and Interviews from an American Philosopher**. New York: Rowman and Littlefield, 2020.
- ZACK, Naomi (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophy and Race**. New York: Oxford University Press, 2017.
- ZEA, Leopoldo. **Essays on Philosophy in History**. Translated by Ivan Jaksić. In: Jorge J.E. Gracia (ed.). **Latin American Philosophy in the Twentieth Century**. New York: Prometheus Books, 1986; translated from **Ensayos sobre filosofía en la historia**. Mexico: Editorial Stylo, 1948, p. 165–77.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. **African Art as Philosophy: Senghor, Bergson, and the Idea of Negritude**. Kolkata: Seagull Books, 2012.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. **The Ink of the Scholars: Reflections on Philosophy in Africa**. Translated by Jonathan Adjemian, Dakar, Senegal: Codesria, 2016.
- DIAGNE, Souleymane Bachir; AMSELLE, Jean-Loup. **In Search of Africa(s)**. Translated by Andrew Brown, New York: Polity Press, 2020.
- GRACIA, Jorge J. E. (ed.). **Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.
- GYEKE, Kwame. **An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme**. Revised ed., Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- HARRIS, Leonard (ed.). **Philosophy Born of Struggle**. Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company, 1983.
- HENRY, Paget. **Africana Studies as an Interdisciplinary Discipline: The Philosophical Implications**. The CLR James Journal, v. 25, n. 1&2, p. 7–38, 2019.
- HORD, Fred Lee (Mzee Lasana Okpara); LEE, Jonathan Scott (eds.). **I Am Because We Are: Reading in Black Philosophy**. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1995.

- JEFFERS, Chike. **The Cultural Theory of Race: Yet Another Look at Du Bois's 'The Conservation of Races'**. *Ethics*, v. 123, April, p. 403–426, 2013.
- LOTT, Tommy L. **The Invention of Race: Black Culture and the Politics of Representation**. Malden, MA: Blackwell, 1999.
- MENDIETA, Eduardo. **The Sound of Race: The Prosody of Affect**. *Radical Philosophy Review*, v. 17, n. 1, p. 109–131, 2014.
- PITTMAN, John (ed.). **African-American Perspectives and Philosophical Traditions**. New York: Routledge, 1997.
- SHELBY, Tommie. **We Who Are Dark**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- SULLIVAN, Shannon. **Good White People: The Problem with Middle-Class White Anti-Racism**. Albany, N.Y.: SUNY Press, 2014.
- TAYLOR, Paul C. **Appiah's Uncompleted Argument: W. E. B. Du Bois and the Reality of Race**. *Social Theory and Practice*, v. 26, Spring, p. 103–128, 2000.
- TAYLOR, Paul C. **Black is Beautiful: A Philosophy of Black Aesthetics**. Hoboken, N.J.: Wiley-Blackwell, 2016.
- TURNER, Jack. **Awakening to Race: Individualism and Social Consciousness in America**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- WEST, Cornel. **Prophecy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity**. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- WEST, Corne. **Keeping Faith: Philosophy and Race in America**. New York: Routledge, 1993.
- ZACK, Naomi. **Race and Mixed Race**. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

3. Reparações para Pessoas Negras³

Autor: Bernard Boxill e J. Angelo Corlett

Tradutor: Felipe de Nogueira Carvalho

Revisor: Flávio Williges

Os estados têm, há muito tempo, exigido reparações de outros estados ao término de guerras. Mais recentemente, atores não-estatais, como os Aborígenes da Austrália, os Maori da Nova Zelândia e muitas nações indígenas da América do Norte, demandam a devolução de suas terras tribais pelos europeus como reparação; os europeus orientais despossuídos por governos socialistas demandam a devolução de suas propriedades como reparação; e os negros estadunidenses (pessoas negras cuja genealogia remonta à escravidão nos Estados Unidos⁴) estão

³ Boxill, Bernard and J. Angelo Corlett, "Black Reparations", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/black-reparations/>>.

The following is the translation of the entry on Black Reparations by Bernard Boxill and J. Angelo Corlett, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/black-reparations/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/black-reparations/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

⁴ A concepção genealógica de etnicidade na qual se baseia esta interpretação dos negros é apresentada e defendida em Corlett (2003: Capítulos 2–3) e destina-se a refutar a ideia de que a autoidentificação é uma condição necessária ou suficiente de identificação étnica no que diz respeito a considerações de política pública. Na academia, parece haver nos últimos anos uma epidemia de tipos de fraude étnica, ou seja, professores que afirmam pertencer a grupos étnicos aos quais não pertencem, genealogicamente (Viren 2021). A concepção genealógica de identificação étnica é especificamente concebida para, entre outras coisas, combater reivindicações de negritude fraudulentas ou de outra forma imprecisas relacionadas com reivindicações de reparações pela escravatura nos EUA.

exigindo reparações dos Estados Unidos da América pelos danos causados a eles pela escravidão nos Estados Unidos e suas consequências. A última dessas demandas é o nosso objeto de estudo.

1. História das Reparações nos Estados Unidos para Pessoas Negras

Curiosamente, Thomas Jefferson foi provavelmente o primeiro a insinuar que os Estados Unidos deveriam efetuar reparações a seus escravizados. Embora não tenha *afirmado* explicitamente que o fez ou que deveria fazê-lo, sua proposta de enviá-los para "um local que as circunstâncias da época tornassem mais apropriado" e "declará-los um povo livre e independente" foi motivada principalmente pelo desejo de livrar os Estados Unidos de sua presença. No entanto, tal proposta sugere que eram considerados como um povo e que os Estados Unidos estavam sob alguma obrigação de estabelecê-los como tal (Jefferson 1785a [1954: 138]). Alguns anos após a proposta de Jefferson, os proprietários de escravizados americanos fundaram a Sociedade Americana de Colonização (1816), cujo objeto ostensivo, plausível pela presença de alguns quacres brancos entre seus fundadores, era ajudar os afro-americanos a irem para a Libéria e recomeçarem suas vidas em um país livre de discriminação racial. No entanto, o verdadeiro objetivo da sociedade, ou pelo menos o dos proprietários de escravizados brancos que a fundaram, era livrar o país de negros livres, que temiam representar uma ameaça à sua instituição peculiar. Seu estratagema foi, portanto, duramente criticado quando Martin Delany, concordando com Jefferson que os negros nos Estados Unidos eram um povo e precisavam de um território para se tornarem um estado, declarou que a Libéria não era "de forma alguma uma nação independente; mas uma *zombaria miserável* - uma *paródia* de um governo - uma dependência lastimável dos Colonizadores Americanos" e seu "principal homem, chamado de Presidente, na Libéria" era um "mero papagaio" desses indivíduos (Delany 1852 [2004]: 185, ênfase no original).

Demandas de compensação relacionadas à escravidão frequentemente surgiram durante a Guerra Civil nos Estados Unidos, mas não da maneira que os cidadãos dos Estados Unidos contemporâneos esperariam. As demandas não eram para compensar os escravizados negros pelos danos da escravidão, mas sim para compensar os proprietários de escravizados brancos pela perda antecipada de seus

escravizados. Essas demandas foram expressas no Sul quando enfrentaram a perspectiva de ter que libertar seus escravizados, mas também foram expressas no Norte, a partir de fontes mais poderosas. O presidente Abraham Lincoln, por exemplo, apelou repetidamente à emancipação compensada, o que significava pagar aos proprietários de escravizados pela perda de seus escravizados, que seriam então deportados dos Estados Unidos. De fato, em determinado momento, ele parecia pronto para propor o pagamento de \$400.000.000 ao Sul pela perda de seus escravizados. Como observou W.E.B. Du Bois de forma sarcástica: "Lincoln estava impressionado com a perda de capital investido em escravizados, mas curiosamente nunca pareceu considerar seriamente a perda correlata de salário e oportunidade dos trabalhadores escravizados, cujos resultados tangíveis de exploração foram para os bolsos dos plantadores por dois séculos." (Du Bois 1992 [1935]: 150). E Lincoln nem sequer disfarçou sua proposta de deportação com a sugestão de que os libertos eram uma nação e, portanto, precisavam de um território separado para se autogovernarem.

Thaddeus Stevens, congressista da Pensilvânia, argumentou que não bastava libertar os escravizados e conceder-lhes o direito de voto; mas que, além disso, deveriam ser dados a eles terras confiscadas dos rebeldes. Charles Sumner, senador de Massachusetts, eventualmente concordou com ele, mas, surpreendentemente, o radical ex-escravizado Frederick Douglass não. Peter C. Myers (2008) especulou que a "moderação" de Douglass neste momento era um reflexo do "que era politicamente possível" e de sua preocupação de que missões benevolentes organizadas por brancos pudessem encorajar dependência nos libertos e impedi-los de desenvolver e exercer as virtudes de um povo livre. Douglass propôs, em vez disso, uma corporação federal que compraria áreas de terra e depois as revenderia ou arrendaria em termos favoráveis aos libertos, argumentando que esse arranjo era "mais plenamente consistente com o princípio da autoconfiança" e proporcionava "maior reconhecimento social da virtude do povo liberto em prover para si mesmos." Myers sugeriu que Douglass estava seguindo Jefferson ao enfatizar os efeitos corruptores da dependência. Mas enquanto Jefferson de fato identificara a dependência como um corruptor crucial, pois ela "gera subserviência e venalidade, sufoca a virtude e prepara ferramentas adequadas para os planos da ambição" (Jefferson 1785a [1954: 165]), como ele declarou, era igualmente claro que os legisladores devem proteger a independência do pequeno fazendeiro agricultor, "a parte mais preciosa do estado", da usurpação dos

poderosos (Jefferson 1785b [2006: 154]). Em outras palavras, Stevens propôs seu esquema para os libertos exatamente pelos mesmos motivos pelos quais Jefferson propôs a legislação para proteger os agricultores brancos. Anos depois, Douglass evidentemente percebeu o erro de sua moderação. Myers cita seu comentário em 1882 de que se os conselhos de Thaddeus Stevens, Charles Sumner e 'líderes republicanos robustos' prevalecessem, "os terríveis males dos quais sofremos agora teriam sido evitados", e "o Negro hoje", estaria "cultivando sua terra em independência comparativa" (Myers 2008: 239, citando Douglass 1882, Apêndice A, 440–441). O tema continua até os dias atuais.

Possivelmente a demanda mais notável por reparações para pessoas negras nos Estados Unidos após a Guerra Civil ocorreu em 1969, quando James Foreman, membro do Comitê Coordenador Não Violento dos Estudantes (*Student Nonviolent Coordinating Committee*, ou SNCC), leu seu "Manifesto Negro" na Conferência Nacional do Desenvolvimento Econômico Negro, em Detroit, e posteriormente na Igreja Riverside, em Nova York. O "Manifesto" exigia \$500.000.000 em reparações da parte de igrejas cristãs brancas e sinagogas judaicas, ou como o "Manifesto" colocou, "15 dólares por negro." Essa demanda por reparações, argumentava o Manifesto, era justificada porque brancos, por mais de três séculos e meio, com a assistência e colaboração de suas igrejas e sinagogas, tinham injustamente, por meio da escravidão e discriminação, obtido enormes vantagens econômicas sobre os negros. Embora esse argumento se baseasse em intuições morais amplamente aceitas, o Manifesto recebeu pouco apoio popular. No entanto, provocou discussões em jornais, revistas e também algumas discussões acadêmicas. Boris Bittker o incluiu como apêndice em seu livro "The Case for Black Reparations" (1973); Hugo Bedau forneceu e estendeu uma análise em seu "Compensatory Justice and the Black Manifesto" (1972); Michael Harrington e Arnold Kaufman debateram seus méritos em "Black Reparations – Two Views" (1969); e vários filósofos escreveram ensaios inspirados em seu argumento, destacando-se especialmente Bernard R. Boxill (1972).

Embora o interesse pelo tema permanecesse elevado entre os filósofos negros dos EUA, a comunidade mais ampla de filósofos políticos preocupados com a teoria ideal rawlsiana geralmente o ignorou. Mas um interesse amplo e vigoroso foi reacendido. Talvez as causas estejam fora da academia; em 1988, o Congresso dos EUA aprovou a Lei das Liberdades Cívicas, que autorizou o pagamento de reparações a cidadãos nipo-americanos que foram presos durante a Segunda Guerra Mundial;

O congressista norte-americano John Conyers apresentou, em cada sessão do Congresso desde 1989, um projeto de lei para criar uma comissão para estudar as reparações pela escravidão e pela segregação; em 2000, Randall Robinson publicou seu livro "The Debt: What America Owes to Blacks"; em 2003, David Horowitz publicou suas "Uncivil Wars"; e em 2014, o ensaio amplamente discutido de Ta-Nehisi Coates, "The Case for Reparations", apareceu no *The Atlantic*. Em setembro de 2020, o Projeto de Lei 3121 da Assembleia da Califórnia estabeleceu a Força-Tarefa para Estudar e Desenvolver Propostas de Reparação para Afro-Americanos, em conexão com a escravização de negros nos EUA.

2. John Locke sobre Reparações

John Locke apresentou um argumento precoce e bastante claro para as reparações devidas a um conquistador legítimo, e muitos argumentos em favor das reparações para pessoas negras seguem as linhas de seu argumento.⁵ Para Locke, as pessoas têm direitos naturais que derivam diretamente da Lei Natural e direitos que foram adquiridos de acordo com a Lei Natural. Para restringir violações de direitos, ele propôs punição; a punição deve ser administrada "com tanta severidade quanto seja suficiente para torná-la um mau negócio para o infrator, dando-lhe motivo para se arrepender e assustando os outros para não fazerem o mesmo" (Locke 1689: seção 8). E para reparar o dano que o crime "comumente" causa a "alguma pessoa", Locke propôs reparações. Como ele colocou, a reparação deve dar a "satisfação devida a qualquer pessoa privada pelo dano que ela sofreu" (Locke 1689: seção 11). Segundo Locke, as reparações eram direitos decorrentes do direito à autopreservação. No entanto, ele insistiu que os direitos só podem ser exigidos contra os "bens ou serviços do infrator" (Locke 1689: seção 11). Mais precisamente, enquanto a pessoa prejudicada pode procurar ajuda de qualquer pessoa, ela, a vítima, tem o direito às reparações apenas contra aquele que causou injustamente o dano. Mas Locke não diz que ela deve ser a vítima imediata do "Infrator". Sua afirmação de que o crime comumente causa danos a "alguma pessoa ou outra" sugere que a vítima pode ser qualquer pessoa prejudicada como resultado da violação de direito do infrator. Por exemplo, pode-se ser prejudicada porque alguém

⁵ Grande parte do conteúdo desta seção é baseada em Boxill (2003b).

assassinou seu pai e, assim, a fez viver em condições restritas. Segundo a explicação de Locke, ela está autorizada a reivindicar seu direito às reparações contra o assassino pelo dano que ele causou a ela. Por outro lado, a afirmação de Locke de que o crime "comumente" causa danos sugere que o crime ou violações de direitos nem sempre causam danos e, conseqüentemente, nem sempre geram direitos às reparações, embora não sugira que tais violações de direito não mereçam ser punidas. Mas mesmo quando a violação de direito não causa perdas materiais, ela pode causar danos à autoestima e posição moral de sua vítima, e, nesses casos, a satisfação devida a ela pode incluir uma admissão de culpa por parte do infrator, uma súplica por perdão ou um pedido de desculpas. Se tal admissão, súplica ou pedido de desculpas exigirem que o infrator se arrependa, as reparações podem parecer exigir que o infrator seja punido, dada a visão de Locke de que o arrependimento está entre os objetivos da punição (Locke 1689: seção 8). Mas Locke parece claro que os direitos às reparações e o direito de punir são direitos diferentes. Em sua visão, cedemos o direito de punir ao Estado, mas mantemos os direitos às reparações. Ele escreve que o "Magistrado, ... pode frequentemente, onde o bem público não demanda a execução da Lei, perdoar a punição de Ofensas Criminais ..., mas não pode, contudo, *remitir* a satisfação devida a qualquer pessoa privada pelo dano que ela sofreu" (Locke 1689: seção 11). Discutivelmente, então, o pedido de desculpas que o infrator deve dar à sua vítima para dar a ela a satisfação que ela tem o direito de receber não exige que ele se arrependa e, talvez, portanto, não exija que seu pedido de desculpas seja sincero. Também vale a pena notar que, embora o enriquecimento injusto pelo crime não deva ser tolerado, isso tem pouco ou nada a ver com reparações. As reparações concentram-se em obter satisfação para a vítima prejudicada pelo crime, e o criminoso não precisa enriquecer-se injustamente como resultado do crime para tê-la prejudicado injustamente. Ele lhe deve reparações mesmo que tenha empobrecido a si mesmo no processo de prejudicá-la. Finalmente, dada a separação de Locke entre o direito de punir e os direitos às reparações, e sua afirmação de que os direitos às reparações se tratam de dar satisfação à vítima do ato ilícito, Locke pareceria comprometido em afirmar que, quando um ato de ilicitude é desculpado, embora cause um dano que a vítima tem o direito de buscar reparação, muito embora o magistrado possa bem decidir que o bem público não requer que o estado exerça seu direito de punir o infrator.

3. Reparações, Restituição e Compensação

Em seu sentido primário, restituição é a "restauração de algo perdido ou roubado ao seu legítimo proprietário" (*The New Oxford American Dictionary* 2001). Claramente, então, reparações e restituição pressupõem a separação de algo de seu legítimo proprietário. No entanto, igualmente claro, reparações não constituem restituição. Reparções só podem ocorrer após algumas perdas ou danos decorrentes de uma transgressão anterior. Mas embora a restituição só possa ocorrer após alguma perda ou dano, esse prejuízo ou dano não precisa ser resultado de uma transgressão anterior. Se A perde sua carteira e B a encontra e a devolve a A, a restituição foi feita, embora nenhuma transgressão tenha sido cometida. Além disso, enquanto as reparações são um direito (ou um conjunto de direitos), a restituição nem sempre é um direito. Se B encontra, mas deixa a carteira de A onde está, a restituição não foi feita, mas não está claro que um direito foi violado. É duvidoso que uma pessoa que perde coisas tenha o direito de que outros as encontrem para ela. Se B encontra, mas guarda a carteira de A, então novamente a restituição não foi feita, e A tem o direito de que B a devolva. Mas, nesse caso, A tem o direito de que B a devolva porque A tem o direito às reparações, e a restituição pode ser parte das reparações. Alguns autores parecem pensar que B deve devolver a carteira porque, caso contrário, B terá se enriquecido injustamente às custas de A. No entanto, não está claro por que o enriquecimento injusto de B é uma condição necessária para a obrigação de B de devolver a carteira a A. Mesmo que a carteira não tenha valor e B não se enriqueça injustamente ao mantê-la, B não tem motivo para retê-la, já que não é de sua propriedade.

Restituição não é necessária nem suficiente para reparações, mesmo quando a coisa a ser devolvida ao seu legítimo proprietário foi roubada. Se A rouba uma bicicleta de B, B tem o direito às reparações e, conseqüentemente, à restituição se A tiver a bicicleta; as reparações devem dar satisfação, e a satisfação de A pode depender de ela recuperar exatamente a coisa que lhe foi roubada. Mas ela pode ter perdido mais do que a bicicleta como resultado direto do roubo, e seu direito às reparações exige satisfação por essa perda adicional. Conseqüentemente, a restituição nem sempre é suficiente para as reparações. Por outro lado, a bicicleta pode ter sido destruída ou perdida após o roubo, tornando a restituição impossível,

mas não as reparações. Consequentemente, a restituição não é necessária para as reparações.

A compensação está relacionada a reparações e restituição, mas não é a mesma coisa que qualquer uma delas. Não é reparações, pois simplesmente compensa por dano, prejuízo, perda ou falta, independentemente de ter sido causado por uma transgressão. A famosa definição de compensação de Robert Nozick torna isso suficientemente claro: "Algo compensa totalmente uma pessoa por uma perda se e somente se isso não a deixa em situação pior do que teria estado; a pessoa X é compensada pela ação A da pessoa Y se X não fica em situação pior ao recebê-la, caso Y não tivesse feito A" (Nozick 1974: 57).

Note que Nozick (corretamente) não diz que a perda ou a ação A devem ser transgressoras. Assim, uma pessoa pode ser compensada por uma perda, embora não tenha direito a reparações. Se uma pessoa merece uma perda, ela não tem direito a reparações por isso, mas pode ser compensada por ela, provavelmente injustificadamente. Mesmo que ela tenha *direito* à compensação, ela ainda pode não ter direito a reparações. Por exemplo, ela pode ter o direito de ser compensada por uma perda se estiver segurada contra ela, mas seu direito é um direito à compensação, não um direito a reparações se nenhuma ação ilícita causou sua perda.

Mas se uma pessoa tem direito a reparações, ela também terá frequentemente direito à compensação. Isso ocorre porque o direito a reparações é um direito à satisfação pelos danos sofridos e tal satisfação frequentemente requer que ela não fique em situação pior do que estaria se não tivesse sofrido a perda. Isso não faz com que o direito à compensação seja a mesma coisa que o direito a reparações, pois o direito a reparações só pode ser gerado por danos causados por transgressões.

Dado que o direito às reparações é sempre gerado por um dano injusto, tais direitos fazem parte da justiça corretiva ou, usando o termo de Rawls, "teoria da obediência parcial" (Rawls 1971: 8, 9). Mas Rawls deve admitir que pode haver direitos à compensação na teoria de obediência total. Isso ocorre porque as pessoas podem sofrer danos que não resultam de uma transgressão, e podem ter se asegurado contra tais danos. Considere também o "princípio de reparações" de Rawls. Este é um princípio de compensação para a teoria da obediência total. Pode-se objetar que não pode ser tal princípio, mas deve ser, em vez disso, um princípio de justiça não ideal, uma vez que, segundo o próprio Rawls, ele exige que as

"desigualdades injustas", como as "desigualdades de nascimento e dotação natural", sejam "de alguma forma compensadas" (Rawls 1999: 100). Mas o uso de "injustas" por Rawls neste ponto não significa que ele está se referindo a desigualdades que são resultado de injustiça. Significa apenas que aqueles com as desigualdades em questão não fizeram nada para merecê-las.

4. Tipos de Reparações

Os tipos de reparações são pelo menos dois: compensatórias, conforme discutido acima, e não compensatórias. Em ambos os casos, as reparações devem ser entendidas como questões de direitos para aqueles prejudicados injustamente por um grupo ou um Estado. No entanto, enquanto as reparações compensatórias equivalem a direitos a compensação monetária paga por uma parte responsável àqueles que prejudicaram, como discutido na seção 4 acima, as reparações não compensatórias constituem direitos a promulgações de justiça social em formas não monetárias, como a remoção de símbolos de injustiça de espaços governamentais oficiais, o ensino acurado da história de uma sociedade em termos não excludentes, etc. (Corlett 2010: 1-17). Em ambos os casos, as reparações podem servir como condição de um pedido de desculpas com vistas ao perdão social e reconciliação (Corlett 2010: 187–212).

5. Abordagens Éticas para Reparações

Em geral, existem duas abordagens éticas que podem ser usadas para fundamentar ou justificar reparações: abordagem utilitarista versus baseada em direitos. Abordagens utilitaristas para reparações buscam justificar e articular reparações em termos de equidade para cidadãos oprimidos em relação a outros cidadãos de uma sociedade, independentemente de pertencerem a grupos "raciais" ou étnicos específicos. Além disso, seu comprometimento com um princípio adequadamente descrito de utilidade tentará *promover* direitos a reparações até um ponto em que a maximização da utilidade social e a igualdade entre a população sejam ameaçadas com base nas consequências percebidas da aplicação de uma determinada política reparatória. No entanto, esse nível de comprometimento com os direitos a reparações é criticado por sua inadequada dedicação em *honrar* esses

direitos qua direitos, subsumindo assim os direitos a reparações sob os compromissos utilitaristas para considerações de utilidade social e igualdade (Corlett 2010: 33–79), algo que a abordagem baseada em direitos rejeitaria em relação aos direitos em geral (Feinberg 1980; Rawls 1999). Para a abordagem baseada em direitos à justiça reparadora, um direito a reparações formulado por considerações de maximização da utilidade social não é um direito de forma alguma. Os direitos a reparações, como outros direitos, devem ser honrados, não apenas promovidos de acordo com a ética de um cálculo utilitarista. Pois se X é um direito, X como um direito supera considerações de utilidade social.

Para a abordagem baseada em direitos para reparações, tais direitos incluem pelo menos os seguintes: o conjunto de direitos à justiça corretiva honrado em proporção ao dano injusto sofrido pelo causador imediato do dano causado ao grupo ou pelo grupo responsável por honrar as reparações em questão. É importante notar que um grupo pode ser responsável por compensar um dano sem que esse grupo seja culpado por causar o dano (Feinberg 1970). Portanto, no caso em questão, o governo dos EUA é dito dever reparações aos negros dos EUA pela escravização desses negros no que atualmente é considerado terra estadunidense.

6. Reparções para a Escravidão

Este verbete se concentra em defender o caso das reparações para os negros contemporâneos nos EUA pela escravização de seus ancestrais nos EUA, em parte porque a escravidão foi uma das experiências mais horríveis que esses negros enfrentaram nos EUA, e aquela para a qual as vítimas imediatas da experiência merecem claramente reparações; e em parte porque fazer o referido caso apresenta problemas filosóficos peculiares, difíceis e particularmente interessantes. Como veremos, grande parte desse caso dependerá do argumento de que as injustiças que os negros dos EUA sofreram após a emancipação causaram alguns danos nas pessoas escravizadas que persistem até os dias atuais. Mas não há razão para supor que essas injustiças elas mesmas não causaram danos a suas vítimas, independentemente de fazer com que os danos da escravidão persistissem, e que esses danos também possam merecer reparações. Na verdade, há boas razões para supor que argumentos nesse sentido podem ser politicamente mais

importantes do que argumentos baseados na escravidão para as reparações aos negros.

O argumento de Stevens para reparações aos escravizados era simplesmente que os senhores de escravos haviam cometido sérias transgressões prejudiciais contra os escravizados, que conseqüentemente tinham direitos a reparações contra seus senhores que poderiam plausivelmente ser satisfeitos com parte das terras desses senhores. Hoje, poucos desafiam esse argumento, pelo menos publicamente. O argumento que muitos desafiam hoje é que os negros dos EUA contemporâneos têm direitos a reparações dos cidadãos contemporâneos dos EUA ou do governo dos EUA porque, gerações atrás, o governo dos EUA permitiu que muitos cidadãos dos EUA escravizassem muitos negros. Esse argumento parece não receber apoio do fato inegável de que os ancestrais negros escravizados tinham direitos a reparações de seus respectivos senhores. As pessoas não têm direitos a reparações pelos danos injustos sofridos por *outros*. Dois argumentos, o argumento do dano e o argumento da herança, tentam contornar essa dificuldade.

O argumento do dano baseia-se na ideia de que as transgressões da escravidão iniciaram uma cadeia ininterrupta de danos vinculados como causa e efeito que começou com os escravizados e continua entre os negros dos EUA até os dias atuais. Portanto, uma vez que as transgressões da escravidão prejudicam os negros contemporâneos dos EUA, eles têm direitos a reparações contra aqueles que cometeram essas transgressões. Ele difere crucialmente do argumento da herança porque assume que as transgressões da escravidão contra os escravizados prejudicaram os negros dos EUA contemporâneos, mas o argumento da herança não. O argumento da herança baseia-se na ideia de que os negros contemporâneos dos EUA herdaram os direitos a reparação que eram devidos a seus ancestrais escravizados e nunca foram pagos.

7. O Argumento do Dano

Três objeções principais foram apresentadas contra o argumento do dano em relação às reparações aos negros nos EUA. Primeiramente, embora as transgressões da escravidão tenham prejudicado os escravizados, e os negros dos EUA contemporâneos sofram muitas desvantagens, essas desvantagens podem não ser resultado das transgressões da escravidão; elas poderiam facilmente ser

resultado de vastas mudanças econômicas e políticas que ocorreram desde o fim da escravidão. Os danos atuais podem não ser os "efeitos automáticos da escravidão" (Sher 1981: 7). Em segundo lugar, mesmo que os negros contemporâneos dos EUA tenham sido prejudicados pelas transgressões dos senhores de escravos contra seus ancestrais e tenham direitos a reparações contra esses senhores, tais direitos só podem ser aplicados contra os senhores de escravos, que agora estão todos mortos. Terceiro, se os negros contemporâneos dos EUA exigirem reparações pelos danos que as transgressões da escravidão causaram a eles, então, uma vez que a reparação implica compensação, eles exigem não ficar em uma situação pior do que estariam se as transgressões da escravidão nunca tivessem ocorrido. Mas se essas transgressões nunca tivessem ocorrido, os negros dos EUA contemporâneos não existiriam. Consequentemente, o argumento do dano é incoerente (Morris 1984, Levin 1980).

Fullinwider reformulou o argumento do dano de forma a evitar as duas primeiras objeções. O argumento reformulado é o seguinte: o governo dos EUA após 1865 falhou "em vindicar os direitos de cidadania plena e igualdade que as Emendas da Guerra Civil estenderam aos negros dos EUA"; no entanto, se aquele governo tivesse "vigorosamente" protegido esses direitos, "o legado da escravidão teria desaparecido consideravelmente, senão completamente hoje, através do esforço próprio dos negros". Consequentemente, se os negros dos dias de hoje sofrem de vários aspectos do legado da escravidão, a verdadeira causa desses danos não é a escravidão, mas os governos dos EUA após 1865, pois se esses governos tivessem protegido vigorosamente os direitos das pessoas libertas e seus descendentes, o legado da escravidão teria desaparecido, e os negros dos EUA contemporâneos não estariam em desvantagem por causa disso (Fullinwider 2004).

Boris Bittker fez uma sugestão semelhante. Seu principal argumento é que se os objetivos da Reconstrução não tivessem sido frustrados pelo "acordo político de 1877" e a rede de leis de Jim Crow não tivesse sido introduzida e totalmente autorizada por *Plessy v. Ferguson* em 1896, o "único resíduo identificável da escravidão hoje teria sido cultural", e os descendentes dos escravizados dos EUA e dos senhores de escravos dos EUA levariam vidas semelhantes (Bittker 2003: 12, 13). Em outras palavras, Bittker parece ir um pouco além do primeiro, sugerindo que o legado da escravidão nos EUA teria desaparecido completamente se o governo dos EUA tivesse protegido os direitos das pessoas libertas e seus descendentes, e a segunda linha de raciocínio também conclui que qualquer responsabilidade pelo

legado da escravidão que persiste hoje deve ser atribuída aos governos pós-Guerra Civil.

Esses argumentos de Fullinwider e Bittker são melhorias claras sobre o argumento original do dano. No entanto, eles parecem assumir que os governos pós-Guerra Civil cometeram apenas uma transgressão contra suas populações negras, ou seja, esses governos falharam em proteger os direitos civis dos membros dessas populações. Na verdade, no entanto, esses governos cometeram outra transgressão bastante distinta contra suas populações negras; eles falharam em fazer reparações a essas populações. Essas duas transgressões não são a mesma coisa. O dever do governo de proteger os direitos civis e políticos de seus cidadãos é uma coisa; seu dever de pagar e/ou fazer reparações a eles se os tiver prejudicado injustamente é completamente diferente.

Fullinwider parece estar ciente de que proteger os direitos civis e políticos não é o mesmo que fazer reparações, que o governo dos EUA não cumpriu todas as suas obrigações para com os japoneses que foram internados durante a Segunda Guerra Mundial apenas porque os libertou após a guerra e protegeu seus direitos civis e políticos depois disso. Mas alguns escrevem como se acreditassem que os governos pós-Guerra Civil teriam cumprido todas as suas obrigações para com seus cidadãos negros se apenas tivessem protegido os direitos civis e políticos desses cidadãos (Fullinwider 2004: 148). Outros escrevem que a compensação em 1865 para os escravizados por seu trabalho forçado ou não remunerado poderia ter sido "forte" (Bittker 2003: 12) e que "a compensação em 1865 pelo trabalho forçado dos negros certamente teria sido apropriada" (Bittker 2003: 28). Mas, tendo admitido que a compensação monetária teria sido apropriada em 1865, Bittker então deixa de lado este ponto sem mais comentários. Curiosamente, ele parece pensar que o trabalho não remunerado é o único dano que as transgressões da escravidão causaram aos escravizados ou que merece menção. Essa é uma posição estranha para se adotar em um livro intitulado "The Case for Black Reparations", pois, é claro, o trabalho não remunerado foi talvez o menor dos danos que as transgressões da escravidão causaram aos escravizados. E quanto à reparação pelo roubo de sua liberdade?

Mas a alegação de que "Se o governo federal não tivesse feito nada depois de 1865, exceto proteger vigorosamente os direitos civis e de voto dos negros, o legado da escravidão teria desaparecido consideravelmente, senão completamente hoje, através do esforço próprio dos negros" (Fullinwider 2004: 148) sugere que apenas a falha do governo em proteger os direitos civis e políticos das pessoas

libertas e seus descendentes causou algum problema. Uma dificuldade óbvia com essa visão é que grandes desigualdades econômicas tornam difícil para o governo proteger os direitos dos pobres. Colocando esse problema à parte, esses autores não apresentam argumento algum para sustentar a visão de que os descendentes das pessoas libertas teriam se recuperado dos danos injustos da escravidão sem a ajuda de reparações, se apenas o governo tivesse protegido vigorosamente os direitos civis e políticos dessas pessoas. A confiança de Fullinwider parece se basear no "modelo do imigrante", ou o caminho para o sucesso seguido pelos imigrantes europeus que vieram para a América após a Guerra Civil e, "com pouco a oferecer além de seu trabalho físico", e "por meio de muito trabalho duro", eventualmente "se integraram na malha estadunidense mais ampla". A implicação é que as pessoas libertas eram suficientemente semelhantes a esses imigrantes para justificar a inferência de que se o governo tivesse protegido vigorosamente os direitos civis e de voto dessas pessoas, eles também teriam se integrado na malha estadunidense mais ampla (Fullinwider 2004: 148).

No entanto, as pessoas libertas e seus descendentes não eram muito parecidos com os imigrantes brancos que chegavam da Europa. Para dizer o óbvio, a escravidão é muito prejudicial para as pessoas. Ela impede que desenvolvam as disposições e habilidades úteis que as pessoas tendem a desenvolver em liberdade. Embora os imigrantes tenham tido um tempo difícil na Europa - é por isso que se dirigiram para a América - estavam melhor preparados para aproveitar as oportunidades disponíveis do que os escravizados. Conseqüentemente, eles provavelmente teriam se mantido bem à frente das pessoas libertas e seus descendentes, mesmo que os direitos civis e políticos de ambos os grupos fossem igualmente protegidos. A questão é debatível, é claro. Alguns escritores negros, como Douglass, por exemplo, parecem pensar que os seres humanos são resilientes, equipados como estão com um amor quase inerradicável pela liberdade, e, conseqüentemente, os escravizados se recuperariam prontamente dos rigores da escravidão se apenas lhes fosse dada justiça. Ele gostava de dizer que tudo o que pedia para o Negro era "apenas justiça", embora os contextos sempre deixassem claro quanto ele incluía na justiça, se envolveria reparações, e se estava simplesmente negando que pedia "benevolência" ou "pena" para o Negro (Douglass 1865: 283). Alexander Crummell, por outro lado, parecia se preocupar com os efeitos duradouros da escravidão, especialmente por causa da tendência de suas vítimas de lembrar seus horrores, embora curiosamente Douglass achasse que

essas memórias poderiam ser estimulantes (Crummell 1891: 18, 19). A questão dos efeitos da memória da escravidão e dominação na recuperação dos efeitos desses males merece mais estudo. Seja qual for o resultado desse estudo, no entanto, não se segue imediatamente que os prejudicados injustamente não têm direito a reparações apenas porque são suficientemente resilientes para se recuperar dos efeitos de seus danos sem elas.

Mesmo que o avanço socioeconômico dependa de contatos informais que envolvem a partilha e transferência de informações e habilidades genuinamente úteis entre pessoas que desfrutam do que costumava ser chamado de "igualdade social", a igualdade social não pode ser assegurada mesmo com a proteção mais rigorosa dos direitos civis e políticos das pessoas libertas; pelo contrário, tal proteção pode colaborar com a persistência da desigualdade social, pois dá às pessoas o direito de escolher seus amigos e associados, mesmo que essa escolha seja determinada por preconceitos raciais. Como o preconceito racial permaneceu forte após a Guerra Civil, os imigrantes brancos se associariam mais prontamente com as pessoas locais bem posicionadas e bem educadas e aprenderiam informações e habilidades úteis com elas. Finalmente, uma vez que os iguais sociais tendem a se casar entre si em vez de seus inferiores, e uma vez que os brancos imigrantes eram mais propensos do que as pessoas libertas e seus descendentes a se tornarem os iguais sociais dos brancos nativos prósperos, eles também eram mais propensos a se casar com essas pessoas e, assim, a ter acesso à sua riqueza, grande parte dela, aliás, herdada dos despojos da escravidão.

Bittker parece consciente de que a aplicação oficial dos direitos civis e políticos pode não anular os efeitos do preconceito pessoal, questionando se o preconceito "pessoal", sem segregação oficial, teria levado à segregação, "primeiro no lar, depois na pensão da Sra. Murphy e, finalmente, nos negócios e na política". Essa questão é de importância decisiva para a alegação implícita de que, mesmo sem reparações, os negros teriam se igualado aos brancos se não houvesse legislação Jim Crow. Bittker rejeita a máxima de William Graham Sumner, "os caminhos legais não podem alterar os caminhos do povo", que implica que a segregação e o preconceito poderiam ter persistido sem a ajuda das leis Jim Crow. No entanto, não parece haver argumento que mostre que a máxima de Sumner está equivocada. Bittker a considera uma "hipótese de trabalho" que "estatutos, ordenanças e outras ações oficiais foram a principal fonte de discriminação racial que tem prejudicado nossa vida pública e privada", dado que não temos uma ciência

"capaz de produzir um modelo dos Estados Unidos como teria sido se os negros tivessem vindo aqui como imigrantes voluntários em vez de como escravizados, ou se a emancipação tivesse sido seguida por uma sociedade integrada" (Bittker 2003: 26).

As muitas e variadas considerações que acabamos de analisar concluem que é muito otimista supor que os descendentes das pessoas libertas, sem reparações, teriam alcançado a paridade com os descendentes dos imigrantes brancos se apenas seus direitos civis e políticos tivessem sido protegidos. De qualquer forma, a questão que levantam é uma distração da questão central de saber se os negros nos EUA têm direito a reparações. Alcançar a paridade com os descendentes dos imigrantes não é o mesmo que receber as reparações devidas. O objetivo das reparações não é tornar as pessoas iguais às outras; as reparações não são *definidas* em termos de tornar os injustamente prejudicados iguais aos outros. Na verdade, a igualdade tem pouco a ver com as reparações. As pessoas merecem reparações como uma questão de direito quando foram prejudicadas injustamente por uma transgressão, mas uma pessoa pode ser prejudicada como resultado de uma transgressão e pode, portanto, ter direito a reparações e, ainda assim, estar em melhor situação do que outras. Da mesma forma, uma pessoa pode estar em situação pior do que outras sem ter sofrido qualquer dano ou desvantagem pela qual mereça reparação. Se as reparações necessariamente exigem compensação, é necessário que as pessoas sejam colocadas na medida do possível na condição em que estariam se não tivessem sido injustamente prejudicadas. Isso pode torná-las iguais aos outros, ou não. Pode deixá-las em uma situação pior do que os outros e também pode torná-las melhores do que os outros. Alguns filósofos podem protestar que não devemos permitir que as reivindicações por reparações atrapalhem uma sociedade igualitária ideal, mas, é claro, sua posição é tão ruim quanto os argumentos utilitaristas que desdenham, afirmando que os direitos podem e devem ser violados para maximizar a utilidade (Corlett 2010).

No entanto, é hora de considerar a terceira objeção principal ao argumento do dano. Essa objeção, como recordamos, diz que fazer reparações à população negra atual dos EUA pelos danos causados pela escravidão é impossível, porque se a escravidão nunca tivesse ocorrido, a população negra atual dos EUA não existiria. Esse problema é agora conhecido como o problema da não identidade. Essa dificuldade pode reaparecer no argumento revisado do dano descrito anteriormente. Embora esse argumento não exija compensar a população negra atual dos EUA

pelos danos que a escravidão lhe causou, pode sugerir pedir compensação à população negra atual dos EUA pelos danos que ela sofre devido a políticas promulgadas e aplicadas antes dela ser concebida. Dado que essas políticas teriam afetado quem fosse concebido nas populações negras dos EUA subsequentes, caso não tivessem ocorrido, a população negra atual dos EUA não existiria.

A discussão a seguir mostra como essa dificuldade pode ser evitada. Imagine dois escravizados, Tom e Beulah, libertos da escravidão. Eles foram libertados mas o governo continuou a prejudicá-los de, pelo menos, duas maneiras: primeiro, impedindo-os de exercer direitos garantidos a todo cidadão; segundo, violando seus direitos de serem compensados pelos danos que lhes causou apoiando sua escravidão. E ambos esses males provavelmente os prejudicaram. Obviamente, impedi-los de votar ou frequentar a escola provavelmente os prejudicou; e o mal que frequentemente resulta quando seu direito de ser compensado é violado é um mal adicional, além do mal causado pela primeira violação do direito. Se você me deve cem dólares para me compensar por quebrar meu braço injustamente, você me prejudica novamente ao se recusar a me dar o que você me deve, e você pode me dever mais mil dólares pelos danos que essa segunda injustiça pode me causar, como, por exemplo, andar por aí por um mês com a dor e inconveniência de um braço quebrado não consertado. Agora, o governo prejudicou Tom e Beulah das duas maneiras mencionadas assim que os fez serem libertados da escravidão e antes de Beulah conceber qualquer criança; mas também continuou a prejudicá-los dessas maneiras após a concepção de sua filha, Eulah. Essas injustiças para com Tom e Beulah quase certamente os prejudicaram, forçando-os a permanecer por mais tempo na pobreza e ignorância em que a escravidão os colocara. Mas é mais relevante para o argumento presente que as injustiças quase certamente prejudicaram sua filha Eulah. Eles a prejudicaram ao manter seus pais na pobreza e na ignorância e, portanto, também mantê-la na ignorância e na pobreza. Eles também a prejudicaram ao fazê-la ser criada por pais com as várias deficiências que a experiência da escravidão normalmente causa às suas vítimas. E se ela adquiriu essas deficiências de seus pais por imitação e necessidade, e se essas deficiências a prejudicaram, as injustiças do governo causaram esses danos também. Se os infratores devem fazer reparações pelos danos que sua conduta causa a outras pessoas, então o governo deve fazer reparações a Eulah.

O argumento não é que Eulah tem direito à compensação que seus pais Tom e Beulah deveriam ter e nunca receberam. Se esse fosse o argumento, teríamos um argumento de herança, não um argumento contrafactual. A reivindicação de Eulah para compensação é pelos danos que ela mesma sofreu. E ela pode pressionar justamente essa reivindicação contra o governo. Não é como se seus pais pudessem ter feito melhor por ela, mas escolheram não fazer. As injustiças do governo os impediram de fazer o melhor por ela. Eles não tiveram escolha senão criá-la na pobreza e na ignorância. O governo poderia ter lhes dado uma escolha se tivesse compensado os danos injustamente causados a eles ou permitido que se recuperassem deles. Mas não o fez. Em segundo lugar, o montante da compensação que ela tem direito não depende do montante da compensação que seus pais tinham direito. Depende dos danos que ela sofreu. Embora ela tenha sofrido esses danos porque seus pais foram prejudicados e não compensados, compensá-la por seus danos pode ser muito mais (ou muito menos) do que compensá-los.

Em terceiro lugar, ela pode ter uma reivindicação baseada em herança à sua compensação. O fato de ela ter sido prejudicada porque eles não foram compensados e poder reivindicar sua compensação por esse dano não significa que os pais perdem sua reivindicação de serem compensados por seus danos. Se eles nunca foram compensados, ela pode herdar um direito à compensação deles. O argumento contrafactual é compatível com o argumento baseado na herança.

Em quarto lugar, sua reivindicação de compensação não é confundida pelo argumento de que ela não existiria se os males que causaram seus danos não tivessem ocorrido. Esses males não são os males da escravidão, que ocorreram antes de ela ser concebida e, na verdade, estavam entre as causas de sua concepção. Eles não são os males que o governo cometeu contra seus pais depois de libertá-los da escravidão e antes de ela ser concebida. São os males que foram todos cometidos após sua concepção. São os males de não proteger os direitos de seus pais e de não os compensar pelos males já cometidos contra eles. Se esses males não tivessem sido cometidos, ela teria vivido em condições menos restritas e teria sido menos constrangida a imitar e duplicar as qualidades e hábitos induzidos pela escravidão de seus pais.

8. O Argumento da Herança

O argumento da herança para reparações aos negros afirma que as pessoas libertas tinham direitos a reparações por danos sofridos; que detinham esses direitos contra os senhores de escravos, assim como contra os governos estadual e federal por falharem em seus deveres de protegê-los dos senhores de escravos; que esses direitos nunca foram honrados; e, finalmente, que transmitiram o direito de herança aos negros atuais nos EUA, que são seus descendentes e herdeiros (Corlett 2010).

Este argumento evita a objeção de que a atual população negra não existiria se seus ancestrais nunca tivessem sido escravizados. Além disso, cada premissa parece plausível. Quando as pessoas morrem, seus direitos sobre sua propriedade geralmente são transferidos para seus herdeiros (Boxill 1972: 113–122; Kershner 1999: 95–101). As reparações devidas às pessoas libertas eram consideradas sua propriedade; é claro que nunca estiveram em sua posse física, mas obviamente algo não precisa estar em sua posse para ser sua propriedade. As pessoas libertas também não abandonaram sua herança. Leis e armas as mantiveram afastadas através da força. Consequentemente, ela deveria passar, por direito de herança, para seus descendentes, a atual população negra.⁶

Duas objeções importantes contra o argumento da herança são: primeiro, que ele se baseia na alegação contrafactual de que as pessoas libertas e seus descendentes teriam mantido suas reparações se as tivessem recebido; e segundo, que ele exige que as pessoas façam reparações pelos danos de um crime que não poderiam ter cometido. Vamos começar com o segundo.

A discussão de Locke sobre os direitos de um conquistador legítimo às reparações sugere como resolver isso. "O direito de conquista", afirma Locke, "se estende apenas às vidas daqueles que participaram da guerra, não às suas propriedades, mas apenas para reparar os danos recebidos e as despesas da guerra, e isso com a ressalva do direito da esposa inocente e dos filhos" (Locke 1689: sec. 180). Locke sustenta que o conquistador legítimo tem direitos a reparações dos bens daqueles que injustamente guerrearam contra ele, embora alguma parte desses bens deva ser reservada para suas esposas e filhos. A clara

⁶ Versões deste argumento usadas para derrotar uma objeção de responsabilidade não coletiva às reparações dos negros nos EUA são discutidas em McGary 1999; Corlett 2010: 168–186.

implicação é que as esposas e filhos teriam recebido uma parte maior dos bens em questão se seus maridos e pais não tivessem transgredido prejudicialmente contra o conquistador legítimo; mas Locke estaria cometendo uma autocontradição se tivesse querido dizer que as esposas e filhos estavam sendo forçados a pagar ou fazer reparações pelos danos causados pelos crimes de seus pais e maridos. Sua visão era que, quando as pessoas prejudicam injustamente outras, uma porção de seus bens pode ser usada para fazer reparações às pessoas prejudicadas, e como resultado necessário, seus filhos não podem herdar essa porção de seus bens.

O argumento subsequente é paralelo ao de Locke: os senhores de escravos prejudicaram os escravizados. Consequentemente, os escravizados tinham direitos a reparações sobre os bens dos senhores de escravos; esses direitos reduziram a extensão dos bens que os filhos dos senhores de escravos teriam herdado deles; os escravizados foram impedidos à força de exercer esses direitos; mas é absurdo supor que as pessoas perdem direitos apenas porque são impedidas à força de exercer esses direitos; consequentemente, os escravizados mantiveram seus direitos sobre os bens dos senhores de escravos; os negros atuais nos EUA são seus herdeiros; consequentemente, os negros atuais nos EUA têm direitos sobre os bens dos senhores de escravos. Este argumento não prova muito. Mesmo que muitos descendentes dos senhores de escravos possam ser identificados, provar que herdaram a propriedade de seus antepassados senhores de escravos parece impossível. Mas o argumento pode ser aprimorado. O primeiro passo é perceber que os escravizados não tinham direitos a reparações apenas contra os senhores de escravos. Este passo pode parecer seguir facilmente da famosa teoria de Locke de que a residência em um estado é um consentimento tácito a ele (Locke 1689: sec 119). Essa teoria aplicada ao caso do conquistador legítimo pode parecer comprometer Locke com a visão de que o conquistador legítimo teria direitos a reparações contra todos os membros do estado que travou a guerra injusta contra ele. Mas, de fato, Locke negou explicitamente que isso seja o caso. "O povo", ele disse, "não deu aos seus governantes poder para fazer algo injusto, como travar uma guerra injusta (pois nunca tiveram tal poder em si mesmos): eles não devem ser acusados de serem culpados da violência e injustiça cometida em uma guerra injusta, além do que de fato apoiaram" (Locke 1689: sec 179).

E ele identificou aqueles que "de fato apoiaram" uma guerra injusta como aqueles que "ajudaram, concordaram ou consentiram" com essa guerra (Locke

1689: sec 179). Pode parecer que Locke é culpado de autocontradição aqui, pelo menos se supusermos que consentir em algo, mesmo tacitamente, é dar o "poder", ou seja, o direito de fazê-lo. Mas Locke evidentemente não supunha que consentir com a ação de outro é dar a esse outro o direito de fazê-lo; e ninguém mais supõe que isso seja assim, exceto talvez filósofos confusos. Pois tal suposição implica que alguém não poderia consentir com a ação injusta de outro, pois, claro, não se pode dar a outro o direito de agir injustamente, mas, claro, as pessoas podem e frequentemente consentem com a ação injusta de outro. Consentir com a ação de outro é "tornar-se um parceiro na ação do outro e aceitar uma parcela da responsabilidade por ela" (Boxill 1993: 96–99). Essa sugestão pode parecer nos deixar com a conclusão de que se a residência voluntária em um estado é um consentimento tácito a ele, como diz a teoria de Locke, então todos os residentes de um estado devem ter aceitado a responsabilidade pelas ações do estado, incluindo suas guerras injustas, e conseqüentemente que o conquistador legítimo deve ter direitos a reparações contra todos os residentes do estado. Mas, como vimos, Locke nega que o conquistador legítimo tenha tais direitos. A solução para esse enigma reside em uma peculiaridade da maioria dos sinais de consentimento tácito. A peculiaridade é que os sinais de consentimento tácito são normalmente condições nas quais as pessoas têm boas razões para estar além de dar seu consentimento. Assim, a residência voluntária em um estado é um sinal de consentimento tácito a ele porque a maioria dos residentes de um estado tem boas razões para residir no estado além de dar consentimento a ele. Dado que um sinal de consentimento seria coagido e, conseqüentemente, não seria um sinal de consentimento se não fazê-lo fosse impossível ou muito dispendioso, segue-se que todo sinal de consentimento tácito, como a residência num Estado, deve ser tal que permita às pessoas tomarem decisões. o sinal, ao mesmo tempo que retiram o seu consentimento fazendo algum sinal de dissidência barato e fácil de executar. Esse raciocínio sugere como Locke pode dizer tanto que a residência voluntária em um estado é um consentimento tácito às suas ações e que o conquistador legítimo tem direitos a reparações apenas contra aqueles que "ajudaram, concordaram ou consentiram" às guerras injustas de seu estado contra ele. Todos os residentes voluntários de um estado tacitamente consentiram às suas ações, mas apenas aqueles que deixam de fazer algum sinal de desacordo às suas guerras injustas, consentiram em travar essas guerras, pelo menos se houver sinais de desacordo que sejam relativamente fáceis de fazer e não sejam muito custosos.

Retornando à questão das reparações pela escravidão, cidadãos dos Estados Unidos antes da Guerra Civil sabiam que seu governo permitia e apoiava a escravidão, e também sabiam que a escravidão era um crime. Os estados escravagistas tentaram ocultar os horrores de sua "instituição peculiar", mas as evidências sugerem que esses esforços não foram bem-sucedidos. Portanto, dado que poucos cidadãos brancos dos EUA expressaram discordância com a cumplicidade de seu governo no crime da escravidão, embora não punisse tal discordância, parece justo concluir que a maioria dos brancos dos EUA consentiu voluntariamente na cumplicidade de seu governo no crime. Na linguagem de Locke, eles "auxiliaram, concordaram ou consentiram" na injustiça do governo contra os escravizados. Seguindo Locke, isso implica que os escravizados tinham direitos a reparações de quase toda a população branca dos Estados Unidos pelos danos causados por sua escravização. Essa argumentação pode ser objetada, considerando que houve dissidência significativa durante o período da escravidão; os abolicionistas, sem dúvida, expressaram fortemente sua discordância. Ou, alternativamente, pode-se objetar que discordar da cumplicidade do governo na escravidão no Sul Profundo acarretava custos consideráveis, inclusive custos não necessariamente impostos pelo governo. Além disso, o argumento exige uma explicação mais detalhada do que os residentes de um estado devem fazer para sinalizar adequadamente a discordância com a injustiça de seu governo, evitando ser corretamente acusados de consentimento. Presumivelmente, confiar a alguns amigos a oposição à escravidão não seria suficiente. No entanto, se esses problemas puderem ser satisfatoriamente resolvidos, os escravizados, tendo direitos a reparações contra os bens daqueles que auxiliaram, concordaram ou consentiram em sua escravização, teriam direitos a reparações contra praticamente toda a população branca, não apenas contra os senhores de escravos. Essas reparações nunca foram pagas. Em vez disso, cada geração branca especificou que apenas brancos da geração seguinte poderiam possuir, competir por, ou ser educados pelos ativos que estavam deixando para trás. Dado que os escravizados tinham direitos a reparações contra esses ativos, e a geração atual dos negros nos EUA é herdeira dos escravizados, a geração atual dos negros nos EUA herdou direitos sobre parte dos ativos detidos pela população branca atual. Isso inclui os imigrantes brancos que chegaram aos EUA após a abolição da escravidão para aproveitar oportunidades financiadas por ativos sobre os quais os escravizados tinham direitos, ou para a educação da qual os escravizados e seus descendentes foram impedidos

de obter, ou para adquirir ativos naturais, incluindo terra, sobre os quais os escravizados também tinham direitos. O fato de terem competido por estas oportunidades e trabalhado arduamente não é o ponto principal, uma vez que muitas destas “ditas” oportunidades já tinham sido herdadas e eram propriedade dos herdeiros dos escravizados. (Corlett 2010: 161–186).

Locke impôs limites ao direito a reparações. No caso que discutiui, o direito a reparações do conquistador legítimo foi limitado por reservas feitas para os direitos da esposa e filhos daqueles envolvidos ou que consentiram na guerra injusta contra ele. Como Locke colocou:

O Conquistador tem Direito a Reparações por Danos recebidos, e as Crianças têm Direito à Propriedade de seu Pai para sua Subsistência... O que deve ser feito no caso? Respondo: A Lei Fundamental da Natureza sendo que tudo, tanto quanto possível, deve ser preservado, segue-se que se não houver o suficiente para satisfazer ambos, ou seja, para as Perdas do Conquistador e a Manutenção das Crianças, aquele que tem e pode poupar deve remitir algo de sua plena Satisfação, e dar lugar ao Título urgente e preferível daqueles que estão em perigo de perecer sem ele. (Locke 1689: sec.183)

Assim, Locke apela para a Lei Fundamental da Natureza, que exige que tudo, ou tanto quanto possível, seja preservado, para argumentar que o direito a reparações do conquistador legítimo deve ceder se entrar em conflito com os direitos à subsistência e manutenção das crianças daqueles que lhe devem reparações. No entanto, Locke não diz que o direito a reparações do conquistador legal é suplantado pelo direito à herança das crianças; em sua concepção, é o direito à subsistência que suplanta o direito a reparações quando os dois direitos entram em conflito. Quando Locke limita o direito a reparações do conquistador, ele o faz para acomodar os direitos à subsistência de crianças inocentes. Ele está preocupado que essas crianças morrerão se ele pressionar muito o direito a reparações, não que herdarão muito pouco.

Essas limitações razoáveis ao direito de herança têm relevância para saber se os negros nos EUA têm o direito de herdar as reparações devidas a seus antepassados escravizados? Aqui, é importante notar que essas limitações não aboliram ou cancelaram o direito de herança. Elas não implicam, isto é, que não há direito de herança. Elas reconhecem que há tal direito e que ele se aplica em circunstâncias normais, mas que não se mantém ou é suplantado quando sua aplicação tornaria pessoas inocentes destituídas ou criaria grandes desigualdades

que provavelmente levariam à exploração e à dominação. Em outras palavras, não podemos deixar de lado o argumento da herança apenas porque ele depende do direito de herança. Podemos deixar de lado o argumento da herança apenas se sua implementação tornar pessoas inocentes desamparadas ou criar grandes desigualdades que possam levar à sua exploração e dominação. Mas implementar o argumento da herança teria esses resultados? Não teria. Os escravizados foram terrivelmente prejudicados pela escravidão, mas pagar ou fazer reparações a eles não teria exigido a entrega de um continente a eles. Isso não teria causado um horrendo deslocamento de populações, nem teria levado alguém à pobreza ou criado desigualdades moralmente extravagantes. Os escravizados não teriam se tornado de repente os senhores e os brancos, seus subordinados. A nação poderia ter feito reparações e sofrido um desconforto leve no máximo. Quanto ao direito de herança de seus herdeiros, devemos lembrar que ele não é limitado apenas pelo tempo entre benfeitor e herdeiro. O direito de herança é limitado pelas desigualdades perigosas e moralmente repugnantes que resultariam de honrá-lo. Essas desigualdades poderiam surgir após uma geração ou deixar de surgir após dez gerações. Certamente, não estamos nos referindo a uma prescrição legal aqui. Seria errado para o herdeiro imediato insistir em seu direito de herdar os bens de seu pai se isso causasse dificuldades indevidas aos outros, ou o colocasse em posição de oprimi-los. No entanto, seria correto para o herdeiro distante insistir em seu direito de herdar seus bens se isso pudesse salvá-lo de dificuldades ou opressão nas mãos de seus credores. Mas não é esse último caso exatamente semelhante ao dos negros nos EUA? Eles não se salvariam de dificuldades e opressão nas mãos de seus credores se insistissem em seu direito de herdar as reparações devidas a seus antepassados escravizados e nunca pagas?

9. Superação e Injustiças Históricas

Alguns têm se oposto a argumentos em favor de reparações por injustiças "históricas", especificamente o roubo perpetrado pelos europeus na Austrália, Nova Zelândia, Canadá e nos Estados Unidos em relação a seus ocupantes originais, os Aborígenes, Maori e Índios Americanos (Waldron 1992: 4–28). A objeção fundamental é que as injustiças históricas cometidas pelos antepassados dos europeus agora presentes nesses territórios foram "superadas" (Waldron 1992: 24).

Possivelmente, essa objeção pode ser estendida ao argumento da herança para reparações aos negros nos EUA.

Um exemplo ilustrativo tem sido utilizado para explicar o significado de uma injustiça histórica sendo superada. Suponha que existam muitos olhos d'água savana e dois grupos, *P* e *Q*, possuem cada um um olho d'água, mas...

...motivados puramente pela ganância, membros do grupo *Q* ocupam o olho d'água pertencente ao grupo *P* e insistem em compartilhá-lo com eles. (Além disso, não permitem reciprocidade; não permitem que membros de *P* compartilhem qualquer olho d'água legitimamente pertencente a *Q*.) Isso é uma injustiça. Mas então as circunstâncias mudam, e todos os olhos d'água do território secam, exceto o que originalmente pertencia a *P*. Os membros do grupo *Q* já estão compartilhando aquele olho d'água com base em sua incursão anterior. Mas agora que as circunstâncias mudaram, eles têm o direito de compartilhar o olho d'água, de modo que fazer isso não é mais considerado uma injustiça. De fato, é parte do que a justiça requer. A injustiça inicial de *Q* contra *P* foi superada pelas circunstâncias (Waldron 1992: 25).

O que se entende por mudança nas circunstâncias para que a injustiça inicial "tenha sido superada"? O significado parece ser que, embora os membros de *Q* tenham agido injustamente quando compartilharam inicialmente o olho d'água de *P*, eles não agem injustamente agora ao compartilhar o olho d'água de *P*; e isso ocorre porque as circunstâncias mudaram. Nas circunstâncias alteradas, os membros de *P* e *Q* são agora proprietários conjuntos do olho d'água. Pode-se afirmar que isso decorre de uma das condições que Locke estabeleceu como necessárias para considerar algo como propriedade, a *cláusula lockeana*, como Nozick famosamente colocou (Nozick 1974: 175; Locke 1689: Livro II, 5, sec 27). Segundo a cláusula, o olho d'água costumava ser de *P* quando as circunstâncias eram tais que era permitido a *P* torná-lo sua propriedade exclusiva. Mas as circunstâncias mudaram, então não é mais permitido a *P* tornar o olho d'água sua

propriedade exclusiva. As circunstâncias atuais tornam o olho d'água propriedade conjunta de *P* e *Q*.

Esse argumento parece convincente se supusermos que a única alternativa para tornar o olho d'água propriedade conjunta de *P* e *Q* é que *P* impeça *Q* de usar sua água, pois, nesse caso, *Q* morreria de maneira muito dolorosa. Mas existem outras alternativas. Membros de *P* (*Ps*) podem permitir generosamente que membros de *Q* (*Qs*) usem a água; ou podem vender a água para os membros de *Q*; ou podem alugar um pedaço de terra ao lado do olho d'água para *Q*. Essas alternativas podem ser descartadas devido à aparente oposição de Locke a arranjos que colocam algumas pessoas em uma posição de extraordinária dependência de outras. Por exemplo, ele argumentou que um mendigo tem um "direito" a uma parte do excedente de um homem rico quando ela precisa disso para sobreviver. Se assim for, os *Qs* devem ter direitos a um fornecimento adequado de água no olho d'água de *P*. Caso contrário, se os *Ps*, com aparente generosidade, permitissem que os *Qs* bebessem água, também poderiam exigir comportamentos humilhantes dos *Qs* em troca; ou se vendessem água aos *Qs*, poderiam aumentar seu preço tanto quanto quisessem; e assim por diante. Mas, em qualquer caso, existem alternativas à propriedade conjunta do olho d'água pelos *Ps* e *Qs* que não transformam os *Qs* em dependentes dos *Ps*. Poderíamos, por exemplo, dividir o olho d'água para que os *Qs* obtenham um suprimento adequado de água e não dependam dos *Ps*.

Neste cenário, todo o caso a favor da superação pareceria basear-se na cláusula lockeana e na sua suposta proibição de reivindicar coisas sem dono como propriedade quando não há sobra suficiente e igualmente boa para outros. Dizemos "suposta proibição", pois não está claro que as palavras de Locke equivalem a tal proibição. No entanto, a tese da superação falha mesmo se permitirmos a proibição. Para ver isso, concordemos que os *Ps* e *Qs* são agora proprietários conjuntos do olho d'água e que os *Ps* não podem exigir que os *Qs* partam, deixando-os como únicos proprietários do olho d'água. Nosso acordo não implica que concordamos também que os *Ps* não podem exigir reparações dos *Qs* pelos danos que os *Qs* causaram injustamente a eles anteriormente. Isso seria absurdo, porque implicaria que os *Ps* e os *Qs* sempre foram proprietários conjuntos do olho d'água, mas, por hipótese, os *Ps* e *Qs* não eram sempre proprietários conjuntos do olho d'água. Em particular, por hipótese, os *Ps* eram os únicos proprietários do olho d'água quando os *Qs* os atacaram e roubaram sua água. Este esboço anterior pretende ser um paralelo ao caso dos europeus e povos indígenas na Nova Zelândia, Austrália e nas

Américas. Por conveniência, consideremos os europeus e os maoris na Nova Zelândia. Concedemos que esses dois povos são agora os proprietários conjuntos da massa de terra da Nova Zelândia. Os maoris não podem exigir essa massa de terra de volta como reparação porque não são mais seus únicos proprietários. Costumavam ser seus únicos proprietários, mas as circunstâncias mudaram e agora são apenas seus proprietários conjuntos. Ninguém pode exigir que o outro saia. Mas essa concessão não faz com que a injustiça da conquista europeia há duzentos anos desapareça no ar. A Nova Zelândia pode não pertencer exclusivamente aos maoris agora, mas já pertenceu, e quando pertenceu, os europeus os prejudicaram injustamente. Se esses prejuízos persistirem nos descendentes dos maoris porque os conquistadores europeus e seus descendentes não pagaram ou fizeram reparações aos maoris originais, seus descendentes têm direito a reparações contra os descendentes dos europeus por seus prejuízos, mesmo que não tenham direito a que os descendentes dos europeus deixem a Nova Zelândia para eles. Para colocar o ponto de outra maneira, o fato de que a restituição não é mais possível e moralmente obrigatória não implica que as reparações não sejam mais possíveis e moralmente obrigatórias. A restituição, o retorno de um item roubado ao seu legítimo proprietário, muitas vezes faz parte das reparações à vítima do roubo, mas, como enfatizamos anteriormente, não é necessária nem suficiente para as reparações. Não é suficiente porque, se eu roubo sua bicicleta e depois a devolvo, embora tenha feito a restituição, não fiz reparações, pois os danos que você sofre como resultado do meu roubo podem ser mais que a perda da bicicleta; e a restituição, o retorno de sua bicicleta, pode não cancelar, desfazer ou apagar os danos que você sofreu como resultado do meu roubo. E a restituição não é necessária para as reparações, porque, embora a perda ou destruição de um item roubado possa tornar sua restituição impossível, isso não torna a reparação pela perda do item impossível ou obrigatória. Se a bicicleta que roubei de você estiver perdida, a restituição é impossível. Mas não se segue que as reparações são impossíveis. Ainda posso fazer reparações a você, fornecendo-lhe o dinheiro para comprar outra.⁷

A distinção entre restituição e reparações resolve outro caso que pode enfraquecer a simpatia pelas reparações por injustiças históricas. O caso envolve o

⁷ Para uma discussão mais aprofundada sobre a suspensão e objeções relacionadas às reparações de negros e índios americanos nos EUA, consulte Corlett 2003: 174–185; Corlett 2010: 156–160.

roubo de um carro que acaba, anos depois, sendo a posse estimada da filha do ladrão, que não tem ideia de que se trata de um carro roubado (Waldron 1992, 14–15). Nesse ínterim, o proprietário original do carro eventualmente superou seu apego a ele e adquiriu muitos outros carros. A inferência à qual somos convidados a chegar é que seria errado para ele compelir a filha do ladrão a devolver o carro, dado que ela investiu tanto de sua vida nele e ele perdeu o interesse. Talvez; mas só porque seria errado exigir restituição, não se segue que seria errado de sua parte exigir reparações; que seus direitos a reparações de alguma forma foram "superados". Esta é uma questão completamente diferente. O proprietário pode agir de forma errada ao insistir na restituição; talvez ele deva permitir que a filha do ladrão mantenha o carro. Mas não segue que ele não pode exigir reparações do ladrão pelos prejuízos que sofreu como resultado do roubo de seu carro.

Esses resultados deveriam deixar claro que o argumento da superação não pode anular reivindicações de reparações por injustiças históricas. Para considerar o exemplo da Nova Zelândia, talvez a restituição da massa de terra da Nova Zelândia aos maoris esteja fora de questão. Talvez a justiça não possa exigir que os europeus deixem a Nova Zelândia para os maoris. Mas não segue que a justiça não possa exigir que os europeus façam reparações aos maoris por violar seus direitos e prejudicá-los quando a Nova Zelândia lhes pertencia. O roubo prejudica a vítima ao privá-la da coisa que lhe foi roubada; mas também a prejudica ao privá-la dos benefícios que ela iria ganhar e desfrutar por causa de sua posse dessa coisa. Pelas razões que examinamos, ela pode perder seus direitos à restituição; a coisa, por exemplo, pode estar perdida ou destruída. Mas isso não significa que ela também perca seus direitos a reparações. Os argumentos para esses direitos têm que lidar com várias objeções às reparações históricas revisadas neste artigo e em outros lugares, mas não são desfeitos pelo argumento da superação.

10. Políticas de Reparções

Pouco foi publicado sobre possíveis políticas de reparações para os negros nos Estados Unidos. Contudo, ao menos algumas considerações sobre tais assuntos são pertinentes caso tais reparações sejam moralmente justificadas e necessárias.⁸ Uma abordagem baseada em direitos para reparações aos negros nos

⁸ Esta seção contém informações detalhadas em Corlett (2010: 213–246; 2018).

Estados Unidos pelo governo poderia mais plausivelmente interpretar tais reparações de maneira ao mesmo tempo compensatória e não compensatória. Ao fazê-lo, as reparações constituiriam um conjunto de direitos para tais meios de justiça corretiva, impondo deveres ao governo dos Estados Unidos de fornecer tais reparações aos negros americanos. A provisão desses direitos não deve ser diminuída devido à quantia devida, embora seja contraproducente fixar uma quantia ou demandar tanto que os Estados Unidos não possam pagá-la. O ponto principal é estimar uma quantia combinada que capture o fato de que a instituição peculiar foi ampla e profundamente apoiada por diversas indústrias e forças de trabalho dos Estados Unidos, desde instituições financeiras até construtores de navios, de legisladores e tribunais dos Estados Unidos a proprietários de escravos, e mais (DeWolf 2008). Assim, não é irrazoável argumentar que houve e continua a existir uma responsabilidade coletiva dos Estados Unidos em fornecer tais reparações (Corlett 2010: 161–186; McGary 1999).

Reparações compensatórias podem ser calculadas aproximadamente considerando um número moderado de africanos subsaarianos que foram trazidos contra suas vontades para o território dos Estados Unidos para servir como escravizados. Em seguida, uma estimativa moderada pode ser feita da expectativa de vida média desses escravizados e quantas horas por dia e por semana, etc. eles trabalharam sem compensação monetária. Talvez ainda mais importante sejam os abusos dos direitos humanos da própria escravidão, uma quantia que pode ser estimada em termos de danos punitivos. Há também efeitos sociais, políticos e psicológicos da escravidão, entre outros, danos que perduram em certa medida entre várias comunidades negras nos Estados Unidos.

No entanto, para respeitar a soberania dos negros nos Estados Unidos como povo e sua autonomia como indivíduos, nenhuma presunção deve ser feita que torne a concessão de reparações dependente da reconciliação entre esses negros e os Estados Unidos. Para efetivar isso, um Comitê de Reparações aos Negros poderia ser estabelecido apenas por votação dos negros nos Estados Unidos, com um mandato de 3–4 anos para cada membro. Não faltariam negros altamente qualificados nos Estados Unidos para servir de maneira excelente nesse comitê: educadores, empresários, advogados, especialistas médicos, etc. Esse comitê decidiria sozinho o que fazer com as reparações monetárias pagas pelo Tesouro dos Estados Unidos. Uma auditoria anual das transações entre as duas partes poderia ser conduzida por uma parte escolhida pelo comitê.

Dado que o valor das reparações compensatórias provavelmente alcançaria trilhões de dólares, o Congresso dos Estados Unidos seria solicitado a aprovar uma Lei de Imposto de Reparções para Negros nos Estados Unidos, que poderia corresponder a um imposto de 3% sobre todos os rendimentos auferidos nos Estados Unidos, em perpetuidade (em perpetuidade devido à percentagem relativamente baixa do imposto). Os impostos recebidos pelo comitê seriam presumivelmente usados para a educação dos negros nos Estados Unidos, custos médicos, treinamento profissional, benefícios de aposentadoria, desembolsos em dinheiro para aluguel, pagamentos de hipotecas, etc.

Mas também são devidas aos negros nos Estados Unidos reparações não compensatórias. Entre outras coisas, os nomes e imagens da confederação não têm lugar em espaços públicos oficiais como se representassem os Estados Unidos, o governo estadual ou local. Isso ocorre porque, entre outras coisas, a Guerra Civil dos Estados Unidos deveria simbolizar (pelo menos na mente de muitos) o sacrifício sangrento e doloroso de muitos soldados e famílias pelo bem de instituir uma sociedade sem escravizados. Por isso, os livros de história dos Estados Unidos devem continuar sendo revisados para fornecer histórias mais equilibradas e precisas da verdade, inclusivas de todos os povos. Isso inclui a revelação das verdades mais feias frequentemente envoltas em mitos em nome do patriotismo americano. Mas o verdadeiro patriotismo não tem nada a ver com informações enganosas ou falsas vestidas sob a aparência de história. Ele deve frequentemente relatar os males do massacre de negros nos Estados Unidos em 1921 em Tulsa, Oklahoma, pelos brancos, o massacre de muitos negros nos Estados Unidos em 1923 em Rosewood, Flórida, por muitos brancos nos Estados Unidos, o assassinato de Emmet Till e os linchamentos de milhares de outros negros, e o terrorismo difundido contra negros nos Estados Unidos pela KKK. O reconhecimento contínuo de tais males deve substituir imagens e fantasias glorificadas e egoístas que persistem até os dias de hoje na mente de muitos brancos nos Estados Unidos, promovendo o privilégio branco de uma forma ou de outra. Essas mudanças devem ser instituídas legalmente, não porque deixar de fazê-lo seria ofensivo (Corlett 2018), mas sim porque a verdade, a justiça e a equidade exigem isso.

REFERÊNCIAS

- BEDAU, Hugo Adam. **Compensatory Justice and the Black Manifesto**. *Monist*, v. 56, n. 1, 1972, p. 20–42.
- BITTKER, Boris. **The Case For Black Reparations**. 2^a ed., Beacon Press, 2003 [1973].
- BOXILL, Bernard R. **The Morality of Reparation**. *Social Theory and Practice*, v. 2, n. 1, 1972, p. 113–123.
- BOXILL, Bernard R. **On Some Criticisms of Consent Theory**. *Journal of Social Philosophy*, v. 24, 1993, p. 81–102.
- BOXILL, Bernard R. **The Morality of Reparation II**. In: LOTT, Tommy L.; PITTMAN, John P. (eds). **A Companion to African American Philosophy**. Blackwell Publishing Company, 2003a, p. 134–147.
- BOXILL, Bernard R. **A Lockean Argument for Black Reparations**. *The Journal of Ethics*, v. 7, n. 1, 2003b, p. 63–91.
- BROOKS, Roy L. **The Age of Apology**. In: BROOKS, Roy L. (ed.). **When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice**. New York University Press, 1999, p. 3–11.
- BROWNE, Robert S. **The Economic Basis for Reparations to Black America**. *Review of Black Political Economy*, v. 21, n. 3, 1993, p. 99–110.
- COATES, Ta-Nehisi. **The Case for Reparations**. *The Atlantic*, June 2014. Disponível em: [link].
- COHEN, Andrew I. **Compensation for Historic Injustices: Completing the Boxill and Sher Argument**. *Philosophy and Public Affairs*, v. 37, 2009, p. 81–102.
- CORLETT, J. Angelo. **Race, Racism, and Reparations**. Cornell University Press, 2003.
- CORLETT, J. Angelo. **Heirs of Oppression**. Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- CORLETT, J. Angelo. **"Offensophobia."** *The Journal of Ethics*, v. 22, 2018, p. 113–146.
- CRUMMELL, Alexander. **"The Need for New Ideas and New Aims."** In: CRUMMELL, A. **Africa and America: Addresses and Discourses**. Willey & Company, 1891, p. 11, 36.
- DAVIS, Adrienne D. **The Case for United States Reparations to African Americans**. *Human Rights Brief*, v. 7, n. 3, 2000, p. 3–5, 11.
- DARITY, William A. Jr. **End of Race?** *Transforming Anthropology*, v. 10, n. 1, 2001, p. 39–43.

- DELANY, Martin Robinson. **The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States**. Humanity Books, 2004 [1852].
- DELANY, Martin Robinson.. **Official Report of the Niger Valley Exploring Party**. Thomas Hamilton, 1861.
- DEWOLF, Thomas Norman. **Inheriting the Trade**. Beacon, 2008.
- DOUGLASS, Frederick. **What the Black Man Wants**. In: BROTZ, Howard (ed.). **Negro Social and Political Thought 1850–1920**. Basic Books, 1966 [1865].
- DOUGLASS, Frederick. **The Life and Times of Frederick Douglass: From 1817 to 1882**. Christian Age Office, 1882.
- DU BOIS, W.E.B. **Black Reconstruction**. Harcourt, Brace, 1992 [1935]. Reimpresso como **Black Reconstruction in America: 1860–1880**. The Free Press, 1992.
- FEINBERG, Joel. **Doing and Deserving**. Princeton University Press, 1970.
- FEINBERG, Joel. **Rights, Justice, and the Bounds of Liberty**. Princeton University Press, 1980.
- FEINBERG, Joel. **Freedom and Fulfillment**. Princeton University Press, 1992.
- FOREMAN, James. **Black Manifesto**. Presented at the Black National Economic Conference, Detroit, Michigan, July 10, 1969. Disponível em: [link].
- FULLINWIDER, Robert K. **The Case for Reparations**. In: SALZBERGER, Ronald P.; TUCK, Mary C. (eds.). **Reparations for Slavery**. Roman and Littlefield, 2004, p. 141–161.
- GOLDBERG, David Theo. **Deva-Stating Disasters: Race in the Shadow(s) of New Orleans**. Du Bois Review, v. 3, n. 1, 2006, p. 83–95.
- HARRINGTON, Michael; KAUFMAN, Arnold S. **Black Reparations—Two Views**. Dissent, v. 16, July–August 1969, p. 310–320.
- HOROWITZ, David. **Uncivil Wars: The Controversy over Reparations for Slavery**. Encounter Books, 2003.
- JEFFERSON, Thomas. **Notes on the State of Virginia**. University of North Carolina Press, 1785a [1954]. Disponível em: [link].
- JEFFERSON, Thomas. **Letter to James Madison, October 28, 1785**. In: YARBROUGH, Jean M. (ed.). **The Essential Jefferson**. Hackett, 1785b [2006], p. 154. Disponível em: [link].
- JEFFERSON, Thomas. **The Essential Jefferson**, Jean M. Yarbrough (ed.). Hackett, 2006.
- KERSHNAR, Stephen. **Are the Descendants of Slaves Owed Compensation for Slavery?** Journal of Applied Philosophy, v. 16, n. 1, 1999, p. 95–101.

- KERSHNAR, Stephen. **The Case Against Reparations.** *Philosophy in the Contemporary World*, v. 8, n. 1, 2001, p. 41–46.
- KERSHNAR, Stephen. **The Inheritance-Based Claim to Reparations.** *Legal Theory*, v. 8, n. 2, 2002, p. 243–267.
- KERSHNAR, Stephen. **Justice for the Past.** SUNY Press, 2004.
- LEVIN, Michael. **Reverse Discrimination, Shackled Runners, and Personal Identity.** *Philosophical Studies*, v. 37, 1980, p. 137–149.
- LOCKE, John. **Two Treatises of Government**, Peter Laslett (ed.). Cambridge University Press, 1689 [1960].
- LYONS, David. **The New Indian Land Claims and the Original Rights to Land.** *Social Theory and Practice*, v. 4, n. 3, 1977, p. 249–272.
- LYONS, David. **Corrective Justice, Equal Opportunity, and the Legacy of Slavery and Jim Crow.** *Boston University Law Review*, v. 84, 2004, p. 1374–1404.
- LYONS, David. **Confronting Injustice: Moral History and Political Theory.** Oxford University Press, 2013.
- MCGARY, Howard. **Justice and Reparations.** *Philosophical Forum*, v. 9, n. 2, 1977, p. 256–263.
- MCGARY, Howard. **Race and Social Justice.** Blackwell, 1999.
- MCGARY, Howard Jr.; LAWSON, Bill E. **Between Slavery and Freedom.** Indiana University Press, 1992.
- MORRIS, Christopher W. **Existential Limits to the Rectification of Past Wrongs.** *American Philosophical Quarterly*, v. 21, n. 2, 1984, p. 175–182.
- MYERS, Peter C. **Frederick Douglass: Race and the Rebirth of American Liberalism.** University Press of Kansas, 2008.
- NOZICK, Robert. **Anarchy State and Utopia.** Basic Books, 1974.
- PEREZ, Nahshon. **On Compensation and Return: Can the ‘Continuing Injustice Argument’ for Compensating for Historical Injustices Justify Compensation for such Injustices, or the Return of Property?** *Journal of Applied Philosophy*, v. 28, n. 2, 2011, p. 151–168.
- PEREZ, Nahshon. **Freedom From Past Injustice: A Critical Evaluation of Claims for Inter-Generational Reparations.** University of Edinburgh Press, 2012.
- PEREZ, Nahshon. **Must We Provide Material Redress For Past Wrongs?** In: COHEN, Andrew I.; WELLMAN, Christopher Heath (eds.). **Contemporary Debates in Applied Ethics**, Second Edition. Wiley Blackwell, 2014, p. 203–216.

- RAWLS, John. **A Theory of Justice**, Revised Edition. Harvard University Press, 1999.
- ROBERTS, Rodney C. **Why Have the Injustices Perpetrated Against Blacks in America not been Rectified**. *Journal of Social Philosophy*, v. 32, n. 3, 2001, p. 357–373.
- ROBERTS, Rodney C. **The Morality of a Moral Statute of Limitations on Injustice**. *Journal of Ethics*, v. 7, 2003, p. 115–138.
- ROBINSON, Randall. **The Debt: What America Owes to Blacks**. Penguin, 2000.
- SCHEDLER, George. **Principles for Measuring the Damages of American Slavery**. *Public Affairs Quarterly*, v. 16, n. 4, 2002, p. 377–404.
- SHER, George. **"Ancient Wrongs and Modern Rights."** *Philosophy and Public Affairs*, v. 10, n. 1, 1981, p. 3–17.
- SHER, George. **Approximate Justice: Studies in Non-Ideal Theory**. Rowman and Littlefield, 1997.
- SHER, George. **Transgenerational Compensation**. *Philosophy and Public Affairs*, v. 33, n. 2, 2005, p. 181–200.
- SIMMONS, A. John. **Historical Rights and Fair Shares**. *Law and Philosophy*, v. 14, n. 2, 1995, p. 149–184.
- THOMPSON, Janna. **Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice**. Polity Press, 2002.
- THOMPSON, Janna. **Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity**. Routledge, 2009.
- VALLS, Andrew. **Reconsidering the Case for Black Reparations**. In: MILLER, Jon; KUMAR, Rahul (eds.). **Reparations: Interdisciplinary Inquiries**. Oxford University Press, 2007, p. 114–129.
- VALLS, Andrew; KAPLAN, Jonathan. **Housing Discrimination as a Basis for Black Reparations**. *Public Affairs Quarterly*, v. 21, n. 3, 2007, p. 255–273.
- VIREN, Sarah. **The Genealogy of a Lie**. *The New York Times Magazine*, 2021, p. 26–33, 45–46, 49.
- WALDRON, Jeremy. **Superseding Historic Injustice**. *Ethics*, v. 103, n. 1, 1992, p. 4–28.
- WALDRON, Jeremy. **Redressing Historic Injustice**. *The University of Toronto Law Review*, v. 52, n. 1, 2002, p. 135–160.

4. Discriminação⁹

Autor: Andrew Altman

Tradução: Halina Leal

Revisão: Evandro Brito

⁹ Altman, Andrew, "Discrimination", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/discrimination/>>. A tradução segue a versão publicada no verão de 2020. O verbete foi publicado originalmente em 1 de fevereiro de 2011 e sofreu revisões substanciais em 20 de março de 2020.

The following is the translation of the entry on Discrimination by Andrew Altman, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/discrimination/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/discrimination/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

A discriminação é proibida por seis documentos internacionais centrais de direitos humanos. A grande maioria dos Estados do mundo possui disposições constitucionais ou estatutárias que proíbem a discriminação (Osin e Porat, 2005). A maioria das discussões filosóficas, políticas e jurídicas sobre discriminação parte do pressuposto de que a discriminação é moralmente errada e, numa ampla gama de casos, deve ser legalmente proibida. No entanto, coexistindo com esse impressionante consenso global, existem muitas questões que são levantadas, sugerindo que há menos concordância sobre a discriminação do que inicialmente se pensa. O que é discriminação? É uma verdade conceitual que a discriminação é errada, ou é um julgamento moral substancial? Qual é a relação da discriminação com a opressão e a exploração? Quais são as categorias sobre as quais os atos de discriminação podem estar baseados, além de classificações paradigmáticas tais como raça, religião e sexo? Essas são algumas das questões levantadas.

1. O Conceito de Discriminação

O que é discriminação? Mais especificamente, o que significa discriminar alguma pessoa ou grupo de pessoas? É melhor abordar essa questão em estágios, iniciando com uma resposta que é uma primeira aproximação e então introduzindo adições, qualificações e refinamentos à medida que outras questões surgem.

1.1 Uma Primeira Aproximação

Em sua análise dos tratados internacionais que proíbem a discriminação, Wouter Vandenhoele observa que “não há uma definição universalmente aceita de discriminação” (2005:33). Na verdade, os documentos centrais dos direitos humanos falham em fornecer uma definição de discriminação, simplesmente apresentando listas não exaustivas das bases nas quais a discriminação deve ser proibida. Assim, o *Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos* declara que “a lei deve proibir qualquer discriminação e garantir a todas as pessoas igual e eficaz proteção contra a discriminação por qualquer motivo, como raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, propriedade, nascimento ou outra

condição” (Artigo 26). E a *Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos Humanos* declara que “A fruição dos direitos e liberdades estabelecidos nesta *Convenção* será assegurada sem discriminação por qualquer motivo, como sexo, raça, cor, idioma, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, associação com uma minoria nacional, propriedade, nascimento ou outra condição (Artigo 14). A questão do que é a discriminação em si é deixada sem solução.

As abordagens-padrão afirmam que a discriminação consiste em ações, práticas ou políticas que são - em algum sentido apropriado - baseadas no grupo social (percebido) ao qual as pessoas discriminadas pertencem e que os grupos em questão devem ser socialmente relevantes, na medida em que estruturam a interação em contextos sociais importantes (cf. Lippert-Rasmussen 2006:169, e Holroyd 2018: 384). Assim, grupos com base na raça, religião e gênero se qualificam como possíveis focos de discriminação em qualquer sociedade moderna, mas grupos baseados no comprimento das unhas do pé geralmente não se qualificariam. No entanto, Eidelson desafiou o requisito de relevância social (2015: 28-30), e uma compreensão sólida do que torna a discriminação injusta pode depender de como o desafio é resolvido. A visão de Eidelson é examinada na seção 4.1., abaixo. Enquanto isso, a análise da discriminação apresentada aqui seguirá com base no requisito de relevância social.

Portanto, a discriminação contra pessoas é necessariamente orientada para elas com base na sua filiação a um determinado grupo social. No entanto, também é necessário que a conduta discriminatória imponha algum tipo de desvantagem, dano ou injustiça às pessoas às quais é direcionada. Nesse contexto, considera-se a decisão histórica da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Brown v. Board of Education*, que estabeleceu que em escolas públicas a discriminação racial *de jure* é inconstitucional. A Corte afirma: “A segregação com a sanção da lei... tem a tendência de [retardar] o desenvolvimento educacional e mental das crianças negras e privá-las de alguns dos benefícios que receberiam em um sistema racialmente integrado” (1954:495). Assim, o tribunal determina que a segregação constitui discriminação ilegal contra crianças negras, porque impõe a elas desvantagens educacionais e psicológicas.

Além disso, como fica claro em *Brown*, a desvantagem imposta pela discriminação deve ser determinada em relação a algum grupo social apropriado de comparação. Essa referência essencial a um grupo de comparação explica por que os deveres de não discriminação são “deveres de tratar as pessoas de maneiras

específicas definidas em referência à forma como outras são tratadas” (Gardner 1998:355). Normalmente, o grupo de comparação relevante faz parte da mesma sociedade que o grupo desfavorecido, ou pelo menos é regido pela mesma estrutura política geral. No caso *Brown*, o grupo de comparação relevante consistia em cidadãos brancos. Portanto, seria um equívoco pensar que os cidadãos negros do Kansas, que moveram a ação judicial, não foram discriminados porque não foram tratados pior do que os negros na África do Sul que estavam sob o regime do apartheid. Os negros da África do Sul não eram a classe de comparação apropriada.

A classe de comparação apropriada é determinada por princípios normativos. Os estados americanos são obrigados a fornecer aos seus cidadãos negros uma educação que não seja pior do que a fornecida aos cidadãos brancos; qualquer comparação com os cidadãos ou sujeitos de outros países é irrelevante. Deve-se observar também que, quer os estados americanos tenham ou não a obrigação de fornecer educação a qualquer um de seus cidadãos, se tais estados fornecerem educação a seus cidadãos brancos, então é discriminatório os estados deixarem de fornecer uma educação igualmente boa a seus cidadãos negros. E se os estados têm a obrigação de fornecer educação a todos os seus cidadãos, então dar educação aos brancos, mas não aos negros, constituiria um duplo erro contra os negros: o erro da discriminação, que depende de como os negros são tratados em comparação com os brancos, e o erro de negar aos negros uma educação que não depende de como os brancos são tratados.

A discriminação é necessariamente comparativa, e o caso *Brown* parece sugerir que o que importa na comparação não é o quão bem ou mal uma pessoa (ou grupo) é tratada numa escala absoluta, mas sim quão bem ela é tratada em relação a outra pessoa. No entanto, um elemento importante do raciocínio do tribunal no caso *Brown* sugere que a desvantagem ou injustiça imposta por um ato discriminatório pode abranger mais do que as prejudiciais consequências causais subsequentes ao ato. Assim, o Tribunal escreve de forma célebre: “Instalações educacionais separadas são inerentemente desiguais” (1954:495). O Tribunal pode ser interpretado como dizendo que, além das consequências educacionais e psicológicas prejudiciais para as crianças negras, a segregação racial das escolas públicas pelo sistema de Jim Crow estigmatiza essas crianças com um distintivo de inferioridade e, assim, as trata de forma desfavorável em comparação com as crianças brancas.

É importante reconhecer que a discriminação, no sentido moral e social relevante, não é simplesmente um tratamento diferenciado. O tratamento diferenciado é simétrico: se os negros são tratados de maneira diferente dos brancos, então os brancos devem ser tratados de maneira diferente dos negros. No entanto, é implausível afirmar que o sistema de Jim Crow e o sistema de apartheid da África do Sul discriminavam brancos. O sistema, de forma argumentada, retardou o progresso econômico para todos no Sul, mas esse ponto é bastante diferente da afirmação implausível de que todos foram vítimas da discriminação. Portanto, é melhor pensar na discriminação em termos de tratamento desfavorável, em vez de simplesmente tratamento diferenciado. A discriminação impõe uma desvantagem a certas pessoas em relação a outras, e aqueles que são tratados de maneira mais favorável não devem ser vistos como vítimas de discriminação.

Um ato pode ser ao mesmo tempo discriminatório e conferir um benefício absoluto aqueles que são discriminados, pois a concessão do benefício pode ser combinada com a concessão de um benefício maior aos membros do grupo de comparação adequado. Nesse caso, a vantagem de receber um benefício absoluto é, ao mesmo tempo, uma desvantagem ou privação relativa. Por exemplo, considere a política de admissões da Universidade de Harvard no início do século XX, quando a universidade tinha cota para o número de estudantes judeus. Harvard era culpada de discriminar todos os candidatos judeus por causa de sua religião. No entanto, a universidade ainda oferecia aos candidatos algo de valor substancial, ou seja, a oportunidade de competir com sucesso pela admissão. O que tornou a oferta dessa oportunidade por parte da universidade discriminatória foi que a cota colocava os candidatos judeus (potenciais e reais) em desvantagem, devido à sua religião, em relação aos cristãos.

Pode-se pensar que minimizar o dano causado pela discriminação ao dizer que a desvantagem que ela impõe só precisa ser uma desvantagem relativa é inadequado. No entanto, o caso *Brown* mostra como a imposição de uma desvantagem, mesmo que “meramente” relativa, pode ter consequências extremamente ruins e injustas para as pessoas, especialmente quando a classe de comparação relevante consiste nos próprios concidadãos. Desvantagens em relação aos concidadãos, quando essas desvantagens são graves e dizem respeito a bens importantes como educação e status social, podem tornar as pessoas vulneráveis à dominação e opressão por parte de seus concidadãos (Anderson 1999). A dominação e opressão dos negros americanos por seus concidadãos sob Jim Crow

foram facilitadas pela desvantagem relativa imposta aos negros quando se tratava de educação. Os noruegueses podem ter tido uma educação ainda melhor do que os brancos do sul, mas os noruegueses representavam pouca ameaça de dominação para os brancos ou negros do sul, porque viviam sob uma estrutura política completamente separada, tendo relações mínimas com os cidadãos americanos. As questões são diferentes no mundo globalizado de hoje, onde a desvantagem de um indivíduo no acesso à educação em relação às pessoas que vivem em outros países poderia representar uma ameaça de opressão. Portanto, deve-se considerar seriamente a possibilidade de que crianças de países pobres estejam sendo discriminadas quando não conseguem obter educação rotineiramente disponível para crianças em sociedades ricas.

A natureza relativa da desvantagem que a discriminação impõe explica a estreita conexão entre discriminação e desigualdade. Uma desvantagem relativa envolve necessariamente uma desigualdade em relação às pessoas na classe de comparação. Portanto, as normas antidiscriminatórias proíbem certos tipos de desigualdades entre as pessoas nas classes de comparação relevantes (Shin 2009). Por exemplo, a Lei dos Direitos Civis dos EUA de 1866 exige que todos os cidadãos “tenham o mesmo direito, em cada Estado e Território dos Estados Unidos, de fazer e executar contratos, processar, ser parte e testemunha, herdar, comprar, alugar, vender, possuir e transferir propriedade real e pessoal, e ter o pleno e igual benefício de todas as leis e procedimentos para a segurança da pessoa e da propriedade, desfrutado pelos cidadãos brancos” (Lei dos Direitos Civis de 1866). E a convenção internacional que visa combater a discriminação contra as mulheres condena “qualquer distinção, exclusão ou restrição feita com base no sexo que tenha o efeito ou propósito de prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício por mulheres... com base na igualdade entre homens e mulheres, dos direitos humanos e liberdades fundamentais” (CEDAW, Artigo 1).

Para recapitular: como uma aproximação razoável inicial, podemos dizer que a discriminação consiste em atos, práticas ou políticas que impõem uma desvantagem relativa às pessoas com base em sua pertença a um grupo social relevante. Mas observe que essa explicação não torna a discriminação moralmente errada como uma questão conceitual. A imposição de uma desvantagem relativa pode ser, ou não, moralmente errada. Na próxima seção, veremos como a ideia de imoralidade pode ser introduzida para formar um conceito moralizado de discriminação.

Nos últimos anos, alguns pensadores rejeitaram a visão de que a discriminação é um conceito essencialmente comparativo que observa como certas pessoas são tratadas em relação a outras. Por exemplo, Réaume argumenta contra essa perspectiva ao evocar a “objeção do nivelamento para baixo”. Ela destaca que, se houver desigualdade na distribuição de algum benefício entre duas pessoas ou grupos, então precisamos perguntar “se, seja nivelando para cima ou para baixo, com outros fatores mantidos constantes, ambas as soluções forem consideradas igualmente atrativas” (2013:8). A visão comparativa parece implicar que as duas soluções são igualmente atraentes, mas Réaume aponta que, em casos de discriminação os que demandam, os que exigem tratamento igual “raramente colocam sua reivindicação dessa maneira” (8) e não ficariam satisfeitos com a solução de nivelamento para baixo: “eles pedem para também votar, não que a votação seja abolida; ou que um plano de pensão os inclua, não que seja revogado.” Réaume continua, “Nivelar para baixo privaria todos de algo a que todos têm direito, exacerbando em vez de resolver o problema” (11).

No entanto, a objeção de nivelamento para baixo é problemática. O fato de os demandantes em casos de discriminação não pedirem a abolição do voto apenas mostra que eles sabem que estariam melhor se todos tivessem o direito de votar do que se ninguém tivesse. Além disso, embora o nivelamento para baixo, em casos típicos, privasse todos de algo a que todos têm direito, não se segue que nivelar para baixo constituiria discriminação. A negação universal do direito de voto seria um erro, mas não o erro da discriminação. A negação do direito de voto se torna discriminação apenas quando é seletivamente direcionada a algum grupo de destaque dentro da população adulta. Nesse sentido, Lippert-Rasmussen parece estar correto quando explica: “Ao contrário de outros atos moralmente errados *prima facie*, como mentir, machucar ou manipular, não se pode discriminar alguém a menos que haja outros que recebam (ou receberiam) tratamento melhor de suas mãos... Eu posso refutar uma acusação de ter discriminado alguém dizendo que eu teria tratado qualquer outra pessoa pelo menos tão mal naquela situação” (2014:16).

1.2 O Conceito Moralizado

O conceito de discriminação é inerentemente normativo, na medida em que a ideia de desvantagem é normativa. No entanto, não se segue, a partir desse

ponto, que a discriminação é, por definição, moralmente errada. Ao mesmo tempo, muitos – ou até mesmo a maioria – dos usos do termo ‘discriminação’ em discussões políticas e legais contemporâneas empregam o termo em sentido moralizado. Wasserman está utilizando esse sentido moralizado quando escreve que “reivindicar que alguém discrimina é... desafiá-lo por justificação; chamar a justificação de ‘errônea’ é simplesmente adicionar ênfase a um termo moralmente carregado” (1998: 805). Podemos, de fato, distinguir um conceito moralizado de um conceito não moralizado de discriminação. O conceito moralizado identifica atos, práticas ou políticas, na medida em que estas impõem *injustamente* uma desvantagem relativa às pessoas com base na sua filiação a um grupo social relevante de um tipo adequado. O conceito não moralizado simplesmente dispensa o advérbio ‘injustamente’.

Consequentemente, a afirmação ‘A discriminação é errada’ pode ser tanto uma tautologia (se ‘discriminação’ for utilizada em sentido moralizado) quanto um julgamento moral substantivo (se ‘discriminação’ for utilizada em sentido não moralizado). E se alguém quisesse condenar como errado um certo ato ou prática, poderia chamá-lo de ‘discriminação’ (no sentido moralizado) e deixar por isso mesmo, ou poderia chamá-lo de ‘discriminação’ (no sentido não moralizado) e então acrescentar que era injusto. Em contextos nos quais a justificabilidade de um ato ou prática está em discussão e há discordância, o conceito moralizado de discriminação é geralmente o principal utilizado, e a discordância está relacionada a se o conceito se aplica ao ato. Devido ao papel em tal discussão e discordância, o restante do artigo se concentrará no conceito moralizado de discriminação, a menos que seja explicitamente indicado o contrário.

Há um ponto adicional que precisa ser destacado em relação à injustiça da discriminação em sentido moralizado. Não é simplesmente que tal discriminação é injusta como questão conceitual. A injustiça da discriminação está ligada ao fato de que o ato discriminatório é baseado na filiação do indivíduo a um grupo social relevante. Um ato que impõe uma desvantagem ou privação relativa pode ser errado por uma variedade de razões; por exemplo, o ato pode violar uma promessa feita pelo agente. O ato é considerado discriminação, no entanto, apenas na medida em que sua injustiça decorre da conexão do ato com a filiação a um ou mais grupos sociais da pessoa prejudicada pelo ato. Portanto, podemos aprimorar a descrição aproximada inicial da discriminação e afirmar que o conceito *moralizado* de discriminação é corretamente aplicado a atos, práticas ou políticas que atendem a

duas condições: a) eles injustamente impõem uma desvantagem ou privação relativa às pessoas com base em sua filiação a algum grupo social relevante, e b) a injustiça repousa (em parte) no fato de que a imposição da desvantagem é devido à filiação ao grupo das vítimas.

2. Tipos de Discriminação (em sentido moralizado)

Pensadores e sistemas jurídicos têm distinguido uma variedade desconcertante de tipos de discriminação: direta e indireta, tratamento desigual e impacto desigual, intencional e institucional, individual e estrutural. Não é fácil dar sentido ao emaranhado de categorias e distinções. A melhor forma de começar é com a discriminação direta.

2.1 Discriminação Direta

Considere o seguinte exemplo claro de discriminação direta. Em 2002, vários homens de ascendência cigana entraram em um bar em uma cidade romena e tiveram o serviço recusado. O funcionário do bar explicou sua conduta apontando para um cartaz que dizia: "Não atendemos ciganos". O tribunal romeno que decidiu o caso concluiu que os ciganos foram vítimas de discriminação direta ilegal (Schiek, Waddington, & Bell 2007: 185). A política do bar, conforme formulada em seu cartaz, escolheu explicitamente e intencionalmente os ciganos por serem ciganos para o tratamento desfavorável. Foram essas duas características - explicitação e intenção - que tornaram o caso dos ciganos um exemplo paradigmático de discriminação direta. Exemplos como esse envolvem agentes que agem com o objetivo de impor uma desvantagem a pessoas por serem membros de algum grupo social relevante. No caso dos ciganos, o barman e o proprietário do bar pretendiam excluir os ciganos por serem ciganos e, portanto, tanto a política do proprietário quanto a máxima de ação do barman se referiam explicitamente à exclusão dos ciganos. Está claro que a política do bar estava errada, mas a questão sobre o que torna a política e outras instâncias de discriminação direta injustas será colocada em espera até a seção 4.1 abaixo. Em alguns casos, quem discrimina adotará uma política que, à primeira vista, não faz referência explícita ao grupo que ele ou ela visa prejudicar. Em vez disso, tal política utiliza algum substituto aparentemente neutro que, quando

aplicado, alcança o objetivo oculto do discriminador. Por exemplo, durante a era Jim Crow, estados do sul utilizavam testes de alfabetização com o propósito de excluir afro-americanos do direito ao voto. Por serem negadas oportunidades educacionais adequadas e porque os testes eram aplicados de maneira racialmente tendenciosa, praticamente todas as pessoas desqualificadas pelos testes eram afro-americanas, e, em qualquer jurisdição específica, a grande maioria dos adultos afro-americanos que tentavam votar eram desqualificados. O objetivo dos testes de alfabetização era exatamente essa exclusão racial, embora a política de testagem não fizesse referência explícita à raça.

Apesar da ausência de uma referência explícita à raça nos próprios testes de alfabetização, o uso deles era um caso de discriminação direta. A razão é que as pessoas que formularam, votaram e implementaram os testes agiram com máximas que faziam referência explícita à raça. A máxima deles era algo como: 'Para excluir afro-americanos do direito ao voto e fazer isso de uma maneira que pareça consistente com a Constituição dos EUA, eu favorecerei uma política legal que seja racialmente neutra em sua aparência, mas na prática exclui a maioria dos afro-americanos e não afeta as pessoas brancas.' Como no caso dos ciganos, havia agentes cujo objetivo era prejudicar pessoas por pertencerem a um determinado grupo social. No entanto, é muito simples dizer que a discriminação direta é meramente discriminação intencional. Lippert-Rasmussen aponta com razão que pode haver casos de discriminação direta que não envolvem a intenção de prejudicar alguém por sua filiação a um grupo (2014: 59–60). Uma desvantagem pode, em vez disso, ser imposta como resultado de uma indiferença geral aos interesses e direitos dos membros de certo grupo. Assim, um empregador pode utilizar critérios de contratação que prejudicam injustamente as mulheres, não porque o empregador pretende prejudicar as mulheres, mas porque os critérios são fáceis de utilizar e ele simplesmente não se importa que as mulheres sejam prejudicadas injustamente como resultado. Tais casos de discriminação podem não ter o status paradigmático que um exemplo como o caso dos ciganos tem, mas devem ser considerados formas de discriminação direta, porque o tratamento desfavorável deriva de um estado mental condenável do agente. O mesmo se aplica ao tratamento desfavorável que é produto de preconceito contra um certo grupo, mesmo quando o preconceito não envolve a intenção de tratar o grupo de maneira desfavorável. Um empregador paternalista pode ter a intenção de ajudar as mulheres ao contratá-las apenas para certos empregos em sua empresa, mas se o

empregador é motivado por visões injustificadas sobre as capacidades das mulheres, ele é culpado de discriminação direta.

Atos de discriminação direta podem ser inconscientes, no sentido de que o agente não está ciente do motivo discriminatório por trás deles. É plausível pensar que em muitas sociedades, o preconceito inconsciente é um fator em uma ampla gama de comportamentos discriminatórios, e uma compreensão viável do conceito de discriminação deve ser capaz de acomodar essa possibilidade. Na verdade, há evidências crescentes de que a discriminação inconsciente existe (Jost et al. 2009; Payne and Cameron 2010; e Brownstein and Saul 2016). E, como Wax observou, até a intenção de prejudicar pessoas por sua afiliação a um grupo pode ser inconsciente (2008: 983).

2.2 Discriminação Indireta

Em muitos sistemas legais, um ato que impõe uma desvantagem desproporcional aos membros de determinado grupo pode ser considerado discriminatório, mesmo que o agente não tenha a intenção de prejudicar os membros do grupo e não tenha outro estado mental condenável, como indiferença ou preconceito, motivando o ato. Essa forma de conduta discriminatória é chamada de "discriminação indireta" ou, na linguagem da doutrina americana, "discriminação por impacto desigual". Assim, o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (CEDH) afirmou que "quando uma política ou medida geral tem efeitos prejudiciais desproporcionais sobre um grupo específico, não está excluído que isso possa ser considerado discriminatório, mesmo que não seja especificamente dirigido a esse grupo" (Shanaghan v. Reino Unido, 2001: para. 129).

Deve-se observar que a CEDH afirma que políticas com efeitos desproporcionais podem ser discriminatórias mesmo que esse não seja o objetivo das políticas. Então, qual critério determina quando uma política com efeitos desproporcionalmente piores sobre um determinado grupo realmente conta como discriminação indireta? Não há consenso na resposta.

A CEDH estabeleceu o seguinte critério: uma política com efeitos desproporcionais conta como discriminação indireta "se não buscar um objetivo legítimo ou se não houver uma relação razoável de proporcionalidade entre meios e objetivo" (Abdulaziz et al. v. Reino Unido, 1985: para. 721). O Comitê de Direitos

Humanos das Nações Unidas julgou que uma política com efeitos desproporcionais é discriminatória "se não se basear em critérios objetivos e razoáveis" (Moucheboeuf 2006: 100). Sob a Lei de Relações Raciais Britânica, tal política é discriminatória se o responsável pela política "não puder mostrar [a política] como justificável independentemente da ... raça ... da pessoa a quem ela se aplica" (Osin and Porat 2005: 900). E em sua interpretação da Lei de Direitos Civis de 1964, a Suprema Corte dos EUA decidiu que (ao julgar se as políticas de contratação de empresas privadas são (indiretamente) discriminatórias) "se uma prática de contratação que opera para excluir negros não puder ser demonstrada como relacionada ao desempenho no trabalho, a prática é proibida" (*Griggs v. Duke Power 1971: 431*).

Apesar das diferenças, esses critérios têm um pensamento comum por trás deles: um impacto desfavorável desproporcional sobre os membros de certos grupos sociais relevantes não deve ser descartado como moral ou legalmente irrelevante ou tratado como mero acidente, mas sim precisa de justificação. Em outras palavras, o impacto não deve ser tratado como totalmente inconsequente, como se fosse equivalente, por exemplo, a um impacto desproporcional em pessoas com unhas compridas. O impacto do grupo de unhas dos dedos do pé não exigiria justificativa, porque seria simplesmente uma característica acidental e moralmente inconsequente do ato, pelo menos em todas as sociedades reais. Em contraste, o pensamento por trás da ideia de discriminação indireta é que, se um ato tem um impacto desfavorável desproporcional sobre pessoas pertencentes a certos tipos de grupos sociais relevantes, então o ato é moralmente errado e proibido pela legislação antidiscriminatória, a menos que possa atender a algum padrão adequado de justificação.

Para ilustrar a ideia de discriminação indireta, podemos recorrer ao caso da Suprema Corte dos EUA, *Griggs v. Duke Power* (1971). Uma empresa na Carolina do Norte utilizava um teste escrito para determinar as promoções. O uso do teste teve como resultado que quase todos os funcionários negros não se qualificaram para as promoções. A empresa não foi acusada de discriminação direta, ou seja, não houve alegação de que uma atitude racialmente discriminatória estava por trás da decisão da empresa de utilizar o teste escrito. Mas o tribunal constatou que o teste não media habilidades essenciais para os cargos em questão e que o estado da Carolina do Norte tinha uma longa história de discriminação deliberada contra negros, fornecendo-lhes, entre outras coisas, uma educação significativamente inferior. O estado começou a corrigir essa situação apenas muito recentemente. Ao

decidir a favor dos denunciante negros, o tribunal argumentou que a política de utilizar o teste era racialmente discriminatória, devido ao impacto racial desproporcional do teste combinado com o fato de que não era necessário utilizar o teste para determinar quem era mais qualificado para a promoção.

2.3 Discriminação Organizacional, Institucional e Estrutural

Em muitos casos, atos de discriminação são atribuídos a agentes coletivos, em vez de pessoas físicas atuando em suas capacidades individuais. Consequentemente, corporações, universidades, agências governamentais, entidades religiosas e outros agentes coletivos podem agir de maneiras discriminatórias. Esse tipo de discriminação pode ser denominado de "organizacional" e ultrapassa a distinção direta-indireta. A confusão às vezes surge quando se acredita erroneamente que organizações não podem ter intenções e que apenas a discriminação indireta é possível para elas. Como agentes coletivos, as organizações têm intenções, e essas intenções são uma função de quem são os agentes oficialmente autorizados da instituição e do que estão tentando fazer quando agem conforme os poderes oficiais que possuem. Suponha que o Conselho de Administração de uma universidade vote para adotar uma política de admissões que exclui (implicitamente ou explicitamente) judeus, e os membros do conselho votam dessa maneira precisamente porque acreditam que os judeus são inerentemente mais desonestos e gananciosos do que outras pessoas. Nesses casos, a universidade está excluindo judeus deliberadamente e é culpada por discriminação direta. Membros individuais do conselho agindo em sua capacidade privada podem se envolver em outras formas de conduta discriminatória; por exemplo, eles podem recusar-se a participar de clubes que tenham membros judeus. Essa recusa não seria considerada discriminação organizacional. Mas qualquer ato discriminatório atribuível a membros individuais do conselho em virtude de algum poder oficial que possuam seria considerado discriminação organizacional.

A discriminação estrutural, às vezes denominada de "institucional" (Ture e Hamilton 1992 [1967]: 4), deve ser distinguida da organizacional: a forma estrutural diz respeito às regras que constituem e regulamentam os principais setores da vida, como relações familiares, propriedade e troca, poderes e responsabilidades políticas, e assim por diante (Pogge 2008: 37). É verdade que, quando tais regras

são discriminatórias, muitas vezes, embora nem sempre, são produto deliberado de algum agente coletivo ou individual, como um corpo legislativo ou funcionário executivo. Nesses casos, os agentes são culpados por discriminação direta. Mas a ideia de discriminação estrutural é um esforço para capturar uma injustiça distinta da discriminação direta. Assim, Fred Pincus escreve que "[o] elemento-chave na discriminação estrutural não é a intenção, mas o efeito de manter grupos minoritários em uma posição subordinada" (1994: 84). O que Pincus e outros têm em mente pode ser explicado da seguinte maneira. Quando as regras das principais instituições de uma sociedade produzem de forma confiável resultados desfavoráveis de maneira desproporcional para os membros de certos grupos sociais relevantes, e a produção desses resultados é injusta, então há discriminação estrutural contra os membros dos grupos em questão, independentemente de qualquer discriminação direta na qual os agentes coletivos ou individuais da sociedade possam se envolver. Essa explicação não significa que, empiricamente falando, a discriminação estrutural esteja livre da discriminação direta. É altamente improvável que a produção confiável de efeitos injustos e desproporcionalmente desfavoráveis seja uma ocorrência ao acaso.

Pelo contrário, é (quase) sempre o caso de que, em algum(s) ponto(s) da história de uma sociedade em que há discriminação estrutural, agentes coletivos importantes, como os governamentais, criaram intencionalmente regras com o objetivo de prejudicar os membros dos grupos em questão. Também é provável que alguns agentes coletivos e individuais continuem a se envolver em discriminação direta em tal sociedade. Mas ao invocar a ideia de discriminação estrutural e atribuir a discriminação às regras das principais instituições de uma sociedade, estamos apontando para uma forma de discriminação que é conceitualmente distinta da discriminação direta praticada por agentes coletivos ou individuais. Assim entendida, a discriminação estrutural é, como questão conceitual, necessariamente indireta, embora, como questão empírica, a discriminação direta seja (quase) sempre parte da história de como a discriminação estrutural surgiu e continua a existir.

Também observe que a ideia de discriminação estrutural não pressupõe que, sempre que as regras das principais instituições da sociedade produzem consistentemente resultados desproporcionalmente desfavoráveis para um grupo relevante, como mulheres ou minorias raciais, a discriminação estrutural existe. Porque nossa preocupação é com o conceito moralizado de discriminação, pode-se pensar que resultados desproporcionais, por si só, implicam que uma injustiça foi

feita aos membros do grupo em questão e que, portanto, a discriminação estrutural existe contra o grupo. No entanto, em um conceito moralizado de discriminação estrutural, a condição de injustiça é distinta da condição de resultado desproporcional. Se um resultado desproporcional é suficiente para concluir que há uma injustiça contra os membros do grupo, [isso] é uma questão moral substancial. Alguns pensadores podem afirmar que a resposta é afirmativa, e tal afirmação é consistente com o conceito moralizado de discriminação estrutural. No entanto, a afirmação não é pressuposta pelo conceito moralizado, que incorpora apenas a tese conceitual de que um padrão de desvantagem desproporcional que recai sobre os membros de certos grupos relevantes não conta como discriminação estrutural, a menos que o padrão viole princípios de justiça distributiva.

3. Desafiando o Conceito de Discriminação Indireta

A distinção entre discriminação direta e indireta desempenha um papel central no pensamento contemporâneo sobre discriminação. No entanto, alguns filósofos argumentam que falar sobre discriminação indireta é confuso e equivocado. Para esses filósofos, a discriminação direta é a única forma legítima de discriminação. Examinar o desafio [desses filósofos] ao próprio conceito de discriminação indireta é crucial para o desenvolvimento de uma abordagem filosófica sobre o que é discriminação.

3.1 A Discriminação Indireta é Realmente Discriminação?

Young argumenta que o conceito de discriminação deve ser limitado a "políticas de exclusão ou preferência intencionais e explicitamente formuladas". Ela sustenta que conceber a discriminação em termos de consequências ou impacto de um ato, em vez de em termos de sua intenção, "confunde as questões" ao misturar discriminação com opressão. Discriminação é uma questão da conduta intencional de agentes específicos. Opressão é uma questão dos resultados rotineiramente gerados pelo "quadro estrutural e institucional" da sociedade (1990: 196).

Cavanagh mantém uma posição semelhante à de Young, escrevendo que pessoas "que estão preocupadas principalmente com como coisas como raça e

sexo se manifestam nas distribuições gerais [de empregos] não têm motivo para afirmar que sua posição tem algo a ver com discriminação. Não é a discriminação com a qual eles discordam, mas seus efeitos; e esses efeitos podem ser igualmente causados por outras causas" (2002: 199). Na visão de Cavanagh, então, se alguém considera inerentemente objetável que ocupantes de cargos políticos seja predominantemente do sexo masculino, então pode sensatamente argumentar que tal desproporção é injusta, mas não pode afirmar de forma coerente que é, em si, discriminatória.

Seguindo a mesma linha, Eidelson argumenta que a "discriminação indireta" não é útil como uma forma distinta de discriminação, exceto como uma forma de jargão legal (2015: 19). Ele escreve: "Precisamente porque a conotação de 'discriminação' como um ato... no qual um agente é sensível a alguma característica do discriminado e se envolve de alguma maneira em um tratamento diferenciado, é inevitável, descrever a discriminação indireta como discriminação é um sério obstáculo para uma comunicação clara" (56).

Os argumentos de Cavanagh, Eidelson e Young levantam uma questão que não é fácil de responder, ou seja, por que a discriminação direta e indireta pode ser legitimamente considerada como duas subcategorias de um mesmo conceito? Em outras palavras, o que as duas supostas formas de discriminação realmente têm em comum que as torna formas do mesmo tipo de erro moral? A discriminação direta é essencialmente uma questão das razões ou motivações que guiam o ato ou política de um agente específico, enquanto a discriminação indireta não diz respeito a tais razões ou motivações. Mesmo concedendo que atos ou políticas de cada tipo podem ser errados, não está claro que os dois tipos sejam cada espécie do mesmo tipo de erro moral, ou seja, o erro de discriminação. E se casos de discriminação direta são exemplos paradigmáticos de discriminação, então surge uma questão séria sobre se o conceito de discriminação se aplica adequadamente às políticas, regras e atos que são caracterizados como discriminação "indireta".

Além disso, há uma ambiguidade crucial na compreensão de como a discriminação é entendida, o que se presta a misturar a discriminação direta com os fenômenos destacados pela "discriminação indireta". A discriminação direta envolve a imposição de desvantagens "baseadas em" ou "por causa de" ou "devido a" pertencimento a algum grupo social relevante. No entanto, essas frases podem se referir tanto a) às razões que guiam os atos dos agentes quanto b) a fatores que não guiam os agentes, mas ajudam a explicar por que os resultados desfavoráveis de

certos atos e políticas recaem desproporcionalmente sobre certos grupos sociais relevantes (Cf. Shin 2010). No caso dos ciganos, a desvantagem foi "por causa" da etnia no primeiro sentido: a etnia dos ciganos foi uma consideração que guiou os atos do proprietário do bar e do barman. No caso Griggs, a desvantagem foi "por causa da raça" no último sentido: a raça não guiou os atos da empresa, mas também não foi um acidente que as desvantagens do teste escrito recaíssem desproporcionalmente sobre os negros. Pelo contrário, a raça, em conjunto com os fatos históricos sobre as políticas educacionais da Carolina do Norte, explicava por que a desvantagem recaía desproporcionalmente sobre os funcionários negros.

A ideia de que a política da empresa em Griggs é uma espécie de discriminação, ou seja, discriminação indireta, parece depender da ambiguidade nos significados das expressões "baseado em", "por causa de", "devido a", e assim por diante. A política de segregação racial do estado da Carolina do Norte impôs desvantagens "baseadas em/por causa de/devido a" raça, em um sentido desses termos. A política da empresa de usar um teste escrito impôs desvantagens "baseadas em/por causa de/devido a" raça, em um sentido diferente. Mesmo concedendo que tanto o estado quanto a empresa prejudicaram injustamente os negros com base em sua raça, parece que os dois casos apresentam dois tipos diferentes de injustiça.

No entanto, a ideia de discriminação indireta pode ajudar a destacar como os danos injustos da discriminação direta são capazes de se ramificar através de atos e políticas que não são diretamente discriminatórios e seriam completamente inocentes se não fossem pela ligação entre eles e os atos de discriminação direta. No caso Griggs, a discriminação direta prejudicou os negros colocando-os em desvantagem educacional. Mesmo que a discriminação direta tenha cessado em algum momento anterior, a política da empresa permitiu que a desvantagem educacional se transformasse em uma desvantagem no emprego, ampliando e perpetuando os danos injustos da discriminação direta original. A linguagem da discriminação indireta pode destacar a ligação entre as duas formas de desvantagem e capturar a ideia de que os danos injustos da discriminação direta não devem ser permitidos a se estenderem sem restrições ao longo do tempo e domínios da vida por meio de atos de outra forma inocentes.

No entanto, também é verdade que a ideia de discriminação indireta é geralmente compreendida de maneira mais ampla, que não requer qualquer conexão com a discriminação direta. Nesse sentido, em sua discussão sobre como

pessoas que aderem a certas crenças ou práticas religiosas podem ser colocadas em desvantagem injusta pelo código de vestimenta de um empregador, Jones escreve: "A lei de discriminação indireta visa... eliminar desigualdades de oportunidade decorrentes de religião ou crença" (170). Por exemplo, se um código exclui uma forma de vestimenta que as pessoas que aderem a uma determinada religião consideram teologicamente favorecida, como coberturas de cabeça ou véus, então a lei britânica de discriminação indireta exige que a empresa conceda uma isenção a essas pessoas, a menos que possa mostrar que o código é um meio proporcional para alcançar um objetivo legítimo. Na visão de Jones, a lei, dessa forma, combate, embora de maneira limitada, um fardo injusto imposto a certos adeptos religiosos e promove a igualdade de oportunidades de emprego. Os críticos da ideia de discriminação indireta pensam que Jones está confundindo ofensas distintas: o direito à igualdade de oportunidades pode ser violado pela discriminação, mas também pode ser violado por outros tipos de erros. Mesmo que certos códigos de vestimenta violem o direito e o façam de uma maneira que acompanhe uma identidade religiosa específica, não se segue que os códigos sejam casos de discriminação injusta. Mas Jones pode responder que, desde que o tratamento injusto acompanhe categorias sociais relevantes, desfavorecendo diferencialmente pessoas pertencentes a tal categoria, então caracterizar o tratamento como discriminação está em ordem.

Ainda assim, os críticos argumentarão que o conceito de discriminação indireta é problemático, porque seu uso pressupõe erroneamente que a injustiça da discriminação pode residir ultimamente em seus efeitos sobre grupos sociais. Certamente, maus efeitos podem ser causados por processos discriminatórios, mas os críticos argumentam que a injustiça reside no que causa esses efeitos, ou seja, na injustiça ou falta de equidade desses atos ou políticas que geram os efeitos, e não nos próprios efeitos. Abordar esse argumento requer uma análise mais detalhada de por que a discriminação é errada, o que é abordado na seção 4. Antes de passar para essa seção, seria útil abordar uma suspeita que pode surgir ao ponderar se a discriminação indireta realmente é uma forma de discriminação.

3.2 A Disputa é Apenas Terminológica?

Pode-se suspeitar que qualquer desacordo sobre se a discriminação indireta é realmente uma forma de discriminação seja apenas uma questão terminológica, carente de qualquer fundamento filosófico e capaz de ser adequadamente resolvida simplesmente pela pessoa que fala, estipulando-se como ela está utilizando o termo 'discriminação' (Cavanagh 2002: 199). Um lado no desacordo poderia, então, estipular que, ao utilizar o termo, 'discriminação' este se aplica apenas à discriminação direta, e o outro lado poderia estipular que 'discriminação', ao utilizá-lo, se aplica tanto à discriminação direta quanto à indireta. No entanto, a escolha da terminologia nem sempre é filosoficamente inocente ou desproblematizada. Uma escolha inadequada de terminologia pode levar a confusões conceituais e inferências falaciosas. Cavanagh argumenta que precisamente esses tipos de infelicidades são fomentados quando 'discriminação' é utilizado para se referir a um erro que depende essencialmente de certos efeitos sendo impostos aos membros de um grupo social (2002: 199). Além disso, os críticos e defensores do termo 'discriminação indireta' presumivelmente concordam entre si que o conceito de discriminação possui um significado determinado que admite, ou não admite, uma forma indireta de discriminação. Portanto, parece que o desacordo sobre a discriminação indireta tem significado filosófico.

Deve-se reconhecer a possibilidade de que o conceito de discriminação seja insuficientemente determinado para ditar uma resposta à questão de se pode haver uma forma indireta de discriminação. Nesse caso, qualquer desacordo sobre a possibilidade de tal discriminação ser carente de fundamento filosófico deveria ser resolvido pela determinação do falante. No entanto, seria precipitado concluir que não há resposta antes de uma análise completa do conceito de discriminação e antes de se fazer um julgamento sobre qual é a melhor explicação desse conceito. Uma análise detalhada deve abordar a questão de porque a discriminação é considerada errada.

4. Por que a Discriminação é Errada?

Ao examinar a questão de porque a discriminação é errada, vamos começar com a discriminação direta para depois voltarmos para a forma indireta. Essa abordagem ajudará a esclarecer se os males envolvidos nas duas formas são suficientemente análogos para considerá-los como dois tipos do mesmo tipo de erro.

4.1 Os Erros da Discriminação Direta

Especificar porque a discriminação direta é errada tem se mostrado uma tarefa surpreendentemente controversa e difícil. Há um acordo geral de que o erro diz respeito ao tipo de razão ou motivo que orienta a ação do agente de discriminação: o agente age com base em uma razão ou motivo de alguma forma ilegítimo ou moralmente contaminado. No entanto, existem mais de meia dúzia de visões distintas sobre qual é o melhor princípio para estabelecer a distinção entre atos de discriminação direta (no sentido moralizado) e aqueles atos que não são errados, mesmo que o agente leve em consideração a filiação a um grupo social de outra pessoa.

Uma visão popular é de que a discriminação direta é errada porque o discriminador trata as pessoas com base em características imutáveis e fora do controle do indivíduo que as possui. Assim, Kahlenberg afirma que a discriminação racial é injusta porque a raça é uma característica imutável (1996: 54–55). E a discriminação com base em muitas formas de deficiência pareceria se encaixar nessa visão. No entanto, Boxill rejeita essa visão, argumentando que existem casos em que é justificável tratar as pessoas com base em características além de seu controle (1992: 12–17). Negar uma carteira de motorista a pessoas cegas não é uma injustiça para elas. Além disso, Boxill observa que, se os cientistas desenvolvessem um medicamento que pudesse alterar a cor da pele de uma pessoa, ainda seria injusto discriminar as pessoas por causa de sua cor (1992: 16). Além disso, um motivo paradigmático de discriminação, a religião de uma pessoa, não é uma característica imutável, assim como algumas formas de deficiência. Portanto, há sérios problemas com a visão popular de que a discriminação direta é errada devido à natureza imutável das características com base nas quais o discriminador trata as pessoas que ele prejudica.

Uma segunda visão sustenta que a discriminação direta é errada porque trata as pessoas com base em estereótipos imprecisos. Quando o estado da Virgínia defendeu a política de admissões exclusivamente masculina do *Virginia Military Institute* (VMI), introduziu depoimentos de especialistas de que havia uma forte correlação entre o sexo e a capacidade de se beneficiar do ambiente educacional altamente disciplinado e competitivo da escola: aqueles que se beneficiavam desse ambiente eram, em grande parte, homens, enquanto as mulheres tinham uma forte

tendência a prosperar em um ambiente educacional cooperativo bastante diferente. Essa defesa envolvia a premissa de que a política de admissões da escola não era discriminatória porque se baseava em generalizações precisas sobre homens e mulheres. No entanto, em sua decisão contra o VMI, a Suprema Corte afirmou que uma política pública "não deve depender de generalizações excessivamente amplas sobre os diferentes talentos, capacidades ou preferências de homens e mulheres" (*U.S. v. Virginia* 1996: 533). Mas a Corte prosseguiu argumentando que "generalizações sobre 'o modo como as mulheres são', estimativas do que é apropriado para a *maioria das mulheres*, não justificam mais negar oportunidades a mulheres cujo talento e capacidade as colocam fora da descrição média" (550; itálico no original).

O raciocínio da Corte implica que, mesmo que o gênero fosse um preditor muito bom das qualidades necessárias para se beneficiar e ter sucesso na escola, a política de admissões do VMI ainda seria discriminatória (Schauer 2003: 137– 141). De acordo com a visão da Corte, a discriminação direta baseada em grande parte em generalizações precisas de gênero ainda pode ser errônea. Por exemplo, considere um corpo de bombeiros cuja política é rejeitar todas as candidatas mulheres para o cargo de bombeira, com o argumento de que a grande maioria das pessoas com a força física necessária para o trabalho são homens e que a política economiza tempo e despesas ao evitar testar pessoas improváveis de atender ao requisito. Mesmo que a generalização de gênero subjacente à política seja precisa, fica claro que a política constitui uma discriminação errada contra as mulheres, privando-as do direito à igualdade de oportunidades de emprego. Portanto, a incorreção não pode ser explicada simplesmente dizendo que a generalização é imprecisa.

Uma terceira visão é a de que a discriminação direta é errada porque é uma maneira arbitrária ou irracional de tratar as pessoas. Em outras palavras, a discriminação direta impõe uma desvantagem a uma pessoa por um motivo que não é bom, ou seja, porque a pessoa é membro de um certo grupo social relevante. Nesse sentido, Cotter argumenta que tal discriminação trata as pessoas de maneira desigual "sem justificção racional" (2006: 10). Kekes expressa uma visão semelhante ao condenar a ação afirmativa com base na raça como "arbitrária" (1995: 200), e, na mesma linha, Flew argumenta que o racismo é injusto porque trata as pessoas com base em características "estritamente superficiais e

adequadamente irrelevantes para todas, ou quase todas, as questões de status social e empregabilidade" (1990: 63-64).

No entanto, muitos pensadores rejeitam essa terceira visão sobre a injustiça da discriminação direta. Gardner argumenta que não há um "dever geral de ser racional, então nossa irracionalidade como tal não prejudica ninguém". Além disso, Gardner sustenta que "pode haver razões, em algumas condições, para discriminar com base em raça ou sexo", mesmo que a conduta em questão seja errônea (1998: 168). Por exemplo, um proprietário de restaurante pode racionalmente recusar o serviço a negros se a maioria de seus clientes for composta por racistas brancos que deixariam de frequentar o estabelecimento se negros fossem atendidos (1998: 168 e 182). As ações do proprietário seriam erradas, mas constituíram uma forma racional de discriminação. Além disso, Wasserstrom argumenta que o princípio de que as pessoas não devem ser tratadas com base em características moralmente arbitrárias não consegue captar o erro fundamental da discriminação racial direta, porque o princípio está "muito isolado contextualmente" das características reais de uma sociedade na qual muitas pessoas têm atitudes racistas (1995: 161). Para Wasserstrom, o erro da discriminação racial não pode ser separado do fato de que tal discriminação manifesta uma atitude de que os membros de certas raças são intelectual e moralmente inferiores ao resto da população. Uma quarta visão é a de que a discriminação direta é errada porque falha em tratar os indivíduos com base em seus méritos. Assim, Hook argumenta que as decisões de contratação baseadas em raça, sexo, religião e outras categorias sociais são erradas porque tais decisões deveriam ser baseadas em quem "é mais qualificado para o cargo" (1995: 146). De maneira semelhante, Goldman argumenta que práticas discriminatórias são erradas porque "os indivíduos mais competentes têm direitos *prima facie* a posições" (1979: 34).

Os opositores dessa visão baseada em méritos observam que muitas vezes é altamente contestável quem é realmente o "mais qualificado", porque os critérios que determinam as qualificações são tipicamente vagos e não vêm acompanhados de ponderações (Wasserman 1998: 807). Além disso, Cavanagh sugere que "contratar com base no mérito tem mais a ver com eficiência do que com justiça" (2002: 20). Cavanagh também observa que um princípio de mérito não pode explicar o que há de distintamente errado em um empregador que discrimina negros porque acredita que são moral ou intelectualmente inferiores. A abordagem baseada em

méritos "faz [o comportamento do empregador] parecer igual a qualquer outra forma de tratar pessoas... não-meritocraticamente" (2002: 24–25).

Uma quinta visão, defendida por Arneson e Lippert-Rasmussen, explica a injustiça da discriminação em termos de uma certa teoria moral consequencialista. A teoria se baseia no princípio de que cada ação deve maximizar o valor moral global e incorpora a ideia de que os benefícios acumulados para pessoas que estão em um nível mais baixo de bem-estar contam mais para o valor moral global do que os benefícios para aqueles em um nível mais alto. Além disso, a visão sustenta que os benefícios para pessoas que são mais merecedoras deles contam mais do que os benefícios para aqueles que são menos merecedores (Arneson 1999: 239–40 e Lippert-Rasmussen 2014: 165–83). Essa abordagem afirma que a discriminação é errada porque viola uma regra que seria parte da moralidade social que maximiza o valor moral global. Assim, Arneson escreve que sua visão "pode possivelmente defender normas de não discriminação e oportunidade igual como parte da melhor moral pública consequencialista" (2013: 99). No entanto, para muitos pensadores, a visão falhará em capturar adequadamente um aspecto fundamental da discriminação, ou seja, que a discriminação não é simplesmente errada, mas é um mal para as *pessoas que são discriminadas*. Pode-se argumentar em defesa de Arneson que aqueles que são vitimizados pela discriminação podem afirmar que merecem a oportunidade que lhes é negada, mas filósofos como Cavanagh, que se opõem à abordagem baseada em méritos, terão as mesmas objeções a tal defesa (Cavanagh 2002: 20 e 24–25).

Uma sexta visão, desenvolvida por Moreau, considera a discriminação direta como errada porque viola o direito igual que cada pessoa tem à liberdade. Em particular, ela argumenta que "o interesse que é prejudicado pela discriminação é nosso interesse em... liberdades deliberativas: ou seja, liberdades para ter nossas decisões sobre como viver isoladas dos efeitos de características normativamente externas a nós, como nossa cor de pele ou gênero" (2010: 147). Características normativamente externas são "traços que acreditamos que as pessoas não deveriam ter que considerar em suas deliberações... como custos". Por exemplo, "as pessoas não deveriam ser constrangidas pelos custos sociais de ser de uma raça em vez de outra ao deliberar sobre questões como qual emprego escolher ou onde morar" (2010: 149).

No entanto, não está claro se a explicação de Moreau chega ao cerne do problema com a discriminação. Pode-se objetar, seguindo as críticas feitas por

Wasserstrom e Cavanagh às contas de arbitrariedade e mérito, respectivamente, que a ideia de uma característica normativamente externa é muito abstrata para capturar o que torna a discriminação racial uma forma paradigmática de discriminação direta. Existem razões que justificam nossa crença de "que as pessoas não deveriam ter que considerar [raça] em suas deliberações... *como custos*", e essas razões parecem estar relacionadas à ideia de que a discriminação racial trata as pessoas de uma certa raça como tendo um status moral diminuído ou degradado em comparação com indivíduos pertencentes a outras raças. O erro da discriminação racial e de outras formas de discriminação parece ser mais bem compreendido ao entender isso em termos de status degradado do que nos termos da ideia de características normativamente externas.

Uma sétima visão, desenvolvida por Hellman, sustenta que "a discriminação é errada porque é humilhante" (2018: 99). Em sua explicação, um ato que é humilhante de maneira relevante é aquele que "expressa que uma pessoa ou grupo possui um [status moral] inferior" e é realizado por um agente que tem "poder social suficiente para que a expressão tenha força" (2018: 102). Por exemplo, é humilhante, ela argumenta, um empregador exigir que as funcionárias usem cosméticos porque tal exigência "transmite a ideia de que o corpo de uma mulher é para adorno e prazer dos outros" (2008: 42). Shin propõe uma abordagem semelhante em sua discussão sobre igualdade de proteção, argumentando que "caracterizar uma ação como tratamento desigual é registrar uma objeção específica quanto ao que, em vista de sua razão, a ação expressa" (2009: 170). Ações ofensivas são aquelas que tratam uma pessoa "como se pertencesse a alguma classe de indivíduos que tem menos direito a um tratamento correto do que qualquer outra pessoa" (2009: 169). E esta sétima visão do que torna a discriminação errônea é refletida no caso jurídico *Obergefell v. Hodges*, decidido pela Suprema Corte dos EUA, declarando inconstitucionais as leis que proíbem o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em sua opinião para a Corte, o Juiz Kennedy escreveu que "a consequência necessária [dessas leis] é conferir o selo do Estado a uma exclusão que logo humilha ou estigmatiza aqueles cuja própria liberdade é então negada. Sob a Constituição, casais do mesmo sexo buscam no casamento o mesmo tratamento legal dado aos casais de sexos opostos, e seria depreciar suas escolhas e diminuir sua humanidade negar-lhes esse direito" (2015: Opinião do Tribunal, página 19).

Relacionada de perto à explicação de Hellman, há uma oitava visão, que considera a discriminação direta como errada devido à sua ligação ao preconceito,

onde o preconceito é entendido como uma atitude que considera os membros de um grupo relevante, enquanto membros, como não merecedores do mesmo respeito ou consideração que os membros de outros grupos relevantes. O preconceito pode envolver sentimentos de hostilidade, antipatia ou indiferença, bem como a crença na moral, intelecto ou habilidades inferiores do grupo alvo. Retornando ao caso dos ciganos excluídos pela política de um bar, poderíamos dizer que a política era discriminatória porque era uma expressão de preconceito contra os ciganos, enquanto a política de um bar de excluir homens do banheiro feminino deixaria de ser discriminatória porque não seria uma expressão de preconceito.

Ely defende uma versão dessa oitava visão, sustentando que atos discriminatórios são aqueles motivados por preconceito (1980: 153–159). Dworkin formulou uma versão alternativa, argumentando que atos discriminatórios são aqueles que poderiam ser justificados apenas se alguma crença preconceituosa estivesse correta. A ausência de uma "justificativa livre de preconceitos" torna, portanto, uma lei ou política discriminatória (1985: 66).

A oitava visão, juntamente com as explicações de Hellman e Shin, repousa na ideia intuitivamente atraente de que a injustiça da discriminação direta está ligada à sua negação do status moral igual das pessoas. Essa ideia está no centro da explicação de Eidelson, que afirma que "atos de discriminação são intrinsecamente errados quando e porque manifestam uma falha em mostrar aos discriminados o respeito que lhes é devido como pessoas" (2015: 7). Eidelson, então, divide duas dimensões da personalidade: todas as pessoas são 1) "de valor [intrínseco] e igualmente assim" 2) "agentes autônomos" (2015: 79), moldando suas próprias vidas por meio de suas escolhas. A discriminação pode violar uma ou ambas essas dimensões, levando Eidelson a descrever sua explicação como uma "visão pluralística" (2015: 19; cf. Beeghly sobre teorias "híbridas", 2018: 95). Assim, um médico que se recusa a tratar pacientes em potencial devido à sua raça deixa de reconhecer e responder adequadamente ao valor intrínseco igual deles, e um corpo de bombeiros que automaticamente rejeita mulheres que se candidatam a ser bombeiras viola a autonomia das mulheres ao deixar de fazer esforços razoáveis para determinar se elas se esforçaram para desenvolver a força física necessária.

A explicação de Eidelson dispensa explicitamente o requisito de relevância social, em vez disso, exigindo apenas que o discriminador esteja respondendo a alguma diferença percebida de qualquer tipo entre a vítima e outras pessoas. No entanto, não está claro que essa abordagem possa estabelecer uma linha viável

entre atos errados de discriminação, por um lado, e atos errados que não são caracterizados de maneira útil como "discriminação", por outro. Assassinos deixam de respeitar a personalidade de suas vítimas, e a maioria dos assassinatos envolve alguma percepção de diferença entre a vítima e os outros. Mas os assassinatos geralmente são considerados atos de discriminação apenas quando são "crimes de ódio" relacionados à filiação da vítima a algum grupo social relevante. Portanto, a explicação de Eidelson parece ser excessivamente abrangente. No entanto, Eidelson pode argumentar que qualquer explicação que incorpore o requisito de relevância social será pouco abrangente, porque deixará de contar como discriminação as ações de um empregador que contrata trabalhadores com base na cor do cabelo em uma sociedade onde a cor do cabelo não é socialmente relevante (2018: 28–30).

Neste ponto, devemos dar um passo atrás e perguntar: Por que precisamos da ideia (moralizada) de discriminação em primeiro lugar? Qual é o valor de tê-la? Para Eidelson, seu valor parece residir em identificar certos males, independentemente e qualquer conexão que esses males possam ter, ou não, com injustiças sistêmicas sociais. No entanto, já possuímos conceitos para assassinato e outros males contra a personalidade, e, se abstrairmos das considerações sistêmicas sociais, o fato de que os males envolvem distinguir entre pessoas não parece ter muita importância moral em casos típicos. Se eu roubo de você em vez do seu vizinho porque você tomou menos precauções contra o furto, então eu mostrei desrespeito pela sua autonomia de maneira injusta, mas o fato de eu ter discriminado entre você e seu vizinho parece não ser relevante, moralmente falando.

Para defensores do requisito de relevância social, o valor da ideia de discriminação está no fato de que ela pode ser utilizada para identificar e destacar injustiças que rastreiam categorias socialmente relevantes. E uma forte razão para ter um conceito que capture tais injustiças é que elas estão entre as mais generalizadas e sérias ao longo da história (veja a seção 6 abaixo). Dessa perspectiva, o caso hipotético de Eidelson do empregador específico que discrimina com base na cor do cabelo não deve ditar como o cerne do conceito moralizado de discriminação é construído ou interpretado, mas sim deve ser considerado como periférico à razão central de se ter um conceito de discriminação. Além disso, como veremos na próxima seção, essa perspectiva lança luz sobre porque a ideia de discriminação indireta é uma parte valiosa do nosso pensamento moral.

4.2 Os Erros da Discriminação Indireta

As formas mais flagrantes de discriminação indireta são tipicamente estruturais, devido ao impacto abrangente das instituições básicas de uma sociedade nas perspectivas de vida de seus membros (Rawls 1971: 7). A discriminação indireta é considerada estrutural quando as regras e normas da sociedade consistentemente produzem resultados desvantajosos de maneira desproporcional para os membros de determinado grupo em relação aos outros grupos na sociedade. Esses resultados são injustos para os membros do grupo desfavorecido, e a produção dos resultados é explicada pela pertença a esse grupo. Cass Sunstein captura de maneira eficaz o erro dessa forma de discriminação indireta ao explicar seu princípio antidiscriminatório, chamado de "princípio anticasta". Ele escreve: "A ideia motivadora [do princípio anticasta] é que, sem uma boa razão, as estruturas sociais e legais não devem transformar diferenças que são ao mesmo tempo altamente visíveis e irrelevantes do ponto de vista moral em desvantagens sociais sistemáticas. Uma desvantagem sistemática é aquela que opera ao longo de linhas padrão e previsíveis em várias esferas importantes da vida" (1994: 2429). De maneira semelhante, Catharine MacKinnon considera intolerável a discriminação estrutural contra as mulheres porque consiste na "relegação sistemática de um grupo inteiro de pessoas a uma condição de inferioridade" (1987: 41).

Dois erros relacionados à discriminação estrutural podem ser distinguíveis. Primeiro, está o mal que consiste em instituições importantes da sociedade imporem, sem justificativa adequada, desvantagens relativas a pessoas pertencentes a certos grupos sociais relevantes. Consequentemente, é errado que as regras básicas da sociedade neguem às mulheres ou a minorias raciais ou religiosas oportunidades de liberdade pessoal, desenvolvimento e florescimento iguais às desfrutadas por homens ou pelas majorias raciais e religiosas. O segundo mal é colocar os membros de um grupo social relevante em uma posição de vulnerabilidade à exploração e dominação como resultado da negação de oportunidades iguais e da imposição de outros tipos de desvantagem relativa. Portanto, é errado uma sociedade tornar as mulheres vulneráveis à exploração sexual e dominação nas mãos dos homens pela imposição de várias desvantagens econômicas e sociais em relação aos homens.

Em contraste, os erros das formas não estruturais de discriminação indireta parecem depender da discriminação estrutural (ou direta). Considere o caso *Griggs*. A política de promoção da empresa não fazia parte do erro envolvido na imposição de desvantagens relativas aos negros pelas instituições básicas da sociedade. No entanto, a política tinha alguma conexão com a discriminação racial estrutural e com a ampla discriminação direta contra os negros que existia antes e durante a vigência da política. A política contribuiu para perpetuar as desvantagens injustas decorrentes dessa discriminação estrutural e direta, mesmo que a política não fosse necessária para atender a qualquer propósito comercial legítimo, e é por isso que a política estava errada. Pelo menos é isso que os defensores da ideia de discriminação indireta parecem ter em mente quando falam sobre formas não estruturais de discriminação indireta.

Os erros da discriminação indireta são suficientemente semelhantes aos erros da discriminação direta a ponto de ser razoável afirmar que são, de fato, dois tipos diferentes do mesmo erro? Vimos que as descrições do erro da discriminação direta são diversas e variadas. No entanto, abstraindo-se dessas diferenças, os críticos da ideia de discriminação indireta podem argumentar que a discriminação é essencialmente um erro baseado em processo, em vez de baseado em resultados, e que apenas a discriminação direta é baseada em processo. Em outras palavras, somente com a discriminação direta há um defeito em como algum resultado é alcançado, em vez de no próprio resultado. Nessa perspectiva, discriminar as pessoas é semelhante a ter alguém que foi subornado atuando como juiz em uma competição de patinação artística: assim como o julgamento tendencioso contamina o processo pelo qual são concedidas as colocações na competição, a discriminação contamina o processo pelo qual oportunidades e outros bens sociais são distribuídos entre os membros da sociedade.

No entanto, é possível compreender a discriminação indireta como envolvendo erros baseados em processo, embora esses erros não ocorram necessariamente no nível prático do raciocínio específico de agentes individuais. Considere a forma estrutural da discriminação indireta. Resultados desvantajosos de forma desproporcional não, por si só, equivalem à discriminação estrutural, mesmo quando esses resultados recaem sobre os membros de um grupo social relevante, como mulheres ou minorias raciais ou religiosas. Deve haver também uma ligação entre a filiação ao grupo e os resultados desvantajosos: a filiação ao grupo deve ajudar a explicar por que os resultados desvantajosos de forma desproporcional

ocorrem onde ocorrem. Essa explicação ocorrerá no nível amplo de fatos macrossociais sobre a população e os vários grupos que a constituem. Mas o requisito de uma ligação mostra que como os resultados desproporcionais são alcançados é essencial para a existência da discriminação estrutural. Deve haver processos sociais em ação que, como Sunstein coloca, "transformem diferenças que são simultaneamente altamente visíveis e irrelevantes do ponto de vista moral em desvantagens sociais sistemáticas" (1994: 2429). É verdade que as diferenças não precisam ser literalmente visíveis; elas só precisam ser socialmente relevantes. Mas o ponto principal é que há algo moralmente errado com processos sociais que consistentemente, mas inevitavelmente, transformam tais diferenças em desvantagens relativas para os membros de grupos relevantes, como mulheres ou grupos raciais ou religiosos. Um paralelo é estabelecido assim com a discriminação direta, na qual há algo moralmente errado com um processo de raciocínio prático que trata sexo, raça ou religião como fundamentos para considerar pessoas como tendo um status moral degradado ou diminuído.

Com a forma não estrutural de discriminação indireta, o paralelo com o erro da discriminação direta é ainda mais forte, pois o processo moralmente falho ocorre no nível prático individual. No caso *Griggs*, a decisão da empresa de utilizar determinados exames para determinar promoções contribuiu para as desvantagens injustas sofridas pelos negros devido à discriminação estrutural e direta. No entanto, o uso dos exames aparentemente não era necessário para determinar quem poderia desempenhar melhor os trabalhos em questão ou atender a qualquer outro propósito legítimo do negócio. É plausível dizer, então, que o processo decisório da empresa desconsiderou erroneamente a contribuição da política de promoção para a perpetuação e até mesmo agravamento das desvantagens injustas das quais os negros já sofriam. Esse erro baseado em processo está no nível de um agente específico, embora seja um agente coletivo. A diferença em relação à discriminação direta é que se trata de uma falha moral por omissão, ou seja, deixar de levar em consideração adequadamente o impacto da política de promoção nos negros, em vez de uma falha por comissão, como excluir deliberadamente os negros de posições mais bem remuneradas. Em ambos os casos, no entanto, um agente se envolveu em um processo de raciocínio prático moralmente falho, no qual a falha diz respeito ao papel desempenhado pelas considerações de filiação a grupos relevantes.

Pode-se argumentar, portanto, que os males da discriminação indireta, estrutural e não estrutural, são significativamente paralelos aos da discriminação direta. Esse argumento pode parecer menos convincente para Eidelson (2015: 28–30) e outros que consideram a discriminação (moralizada) como fundamentalmente um mal no nível prático individual, sem uma conexão necessária com grupos socialmente relevantes. Para esses pensadores, pode ser uma injustiça se a estrutura básica de uma sociedade operar de forma que certos grupos socialmente relevantes careçam de igualdade de oportunidades, mas a injustiça não é necessariamente uma questão de discriminação. No entanto, para aqueles que sustentam que o valor da ideia de discriminação advém do fato de ela poder identificar males sistêmicos vinculados de certa maneira a grupos socialmente relevantes, então a discriminação direta e a indireta representam versões distintas, mas paralelas, do mesmo tipo de mal, e o termo 'discriminação indireta' não é simplesmente "um pedaço de jargão legal" (Eidelson 2015: 19), mas sim um termo valioso em nosso léxico moral.

5. Quais grupos são considerados?

De acordo com a explicação apresentada neste texto, a discriminação impõe injustamente desvantagens ou privações relativas a pessoas com base em sua filiação a algum grupo social relevante. No entanto, quais grupos relevantes contam para determinar se um ato é um ato de discriminação? Esta questão está no cerne de muitas disputas políticas e legais acaloradas, como as controvérsias sobre os direitos de gays e pessoas trans. A questão também é central a um assunto menos destacado politicamente do que tais disputas, mas que possui importantes implicações políticas e filosóficas. A pergunta é se os membros de grupos socialmente dominantes podem, em princípio, ser vítimas de discriminação. Às vezes, afirma-se que, nos Estados Unidos e em outros países ocidentais, os brancos não podem realmente ser discriminados por sua raça, porque os brancos são o grupo racial socialmente dominante cujos membros são sistematicamente favorecidos por serem brancos. Assim, em sua explicação sobre a discriminação racial, Scanlon reconhece que sua visão implica que, nos EUA, pelo menos, os brancos podem discriminar os negros, mas não o contrário. Ele sustenta que a discriminação é "unidirecional, [se aplica] apenas a ações que prejudicam membros

de um grupo que foi alvo de difamações e exclusões generalizadas." Essa implicação decorre de sua afirmação de que é "crucial para a discriminação racial... que os julgamentos preconceituosos envolvidos não sejam apenas as atitudes idiossincráticas de um agente específico, mas sejam amplamente compartilhados na sociedade em questão e comumente expressos e colocados em prática de formas que têm consequências sérias" (2008: 73–74). A ideia de que a discriminação é unidirecional também é sugerida pela compreensão de Fiss da discriminação em termos de "a subordinação perpétua" de "grupos especialmente desfavorecidos... cujo poder político é severamente circunscrito" (1976: 154–155).

Embora seja inegável que os membros de grupos socialmente dominantes geralmente desfrutem de uma série de vantagens injustas, pode ser um equívoco afirmar que tais pessoas não podem ser vítimas de discriminação. A crença na inferioridade moral dos membros de outros grupos raciais não é exclusiva dos grupos dominantes. Embora posteriormente tenha repudiado a visão, Malcolm X famosamente considerava os brancos como uma raça de demônios, e essa crença não era uma peculiaridade pessoal sua, mas sim uma doutrina da Nação do Islã. Além disso, membros de grupos subordinados às vezes estão em posição de negar a membros de um grupo dominante emprego ou outras oportunidades valiosas. Quando tais oportunidades são negadas com base na crença na inferioridade moral do grupo dominante, parece que os membros do grupo dominante foram vítimas de discriminação.

Scanlon e outros podem argumentar que a visão unidirecional se encaixa melhor do que uma bidirecional com a razão principal para ter um conceito de discriminação, ou seja, identificar injustiças sistêmicas relacionadas à filiação a um grupo socialmente relevante. As ações discriminatórias de membros do grupo dominante geralmente se combinam para criar tais injustiças, enquanto as ações de membros do grupo subordinado que injustamente desfavorecem pessoas no grupo dominante com base em atitudes preconceituosas não se combinam da mesma forma. No entanto, a história mostra que existem certos tipos de identidades sociais com base nas quais as pessoas frequentemente foram condenadas como inferiores moralmente e vitimadas por sérias injustiças sistêmicas. Essas identidades estão ligadas à raça, religião, nacionalidade, etnia e orientação sexual, entre outras categorias sociais incorporadas a princípios razoáveis de antidiscriminação. Injustiças cometidas contra pessoas em um grupo dominante com base no fato de seu grupo consistir em seres moralmente inferiores não são as mesmas que as

injustiças discriminatórias que se combinam para criar sérias injustiças sistêmicas, mas há mais do que uma semelhança passageira entre os dois conjuntos de erros. E mudanças nas posições relativas de poder dos grupos em uma sociedade podem facilmente transformar erros contra um grupo dominante em erros contra um grupo subordinado, especialmente quando os erros são motivados por crenças sobre a inferioridade/superioridade moral dos grupos. Talvez, então, devêssemos dizer que os casos centrais de discriminação são aqueles perpetrados contra membros de grupos subordinados, mas que membros de grupos dominantes também podem ser vítimas de discriminação, embora erros desse último tipo geralmente não se combinem para formar injustiças sistêmicas em um amplo nível social.

Talvez o debate mais acalorado nos dias de hoje sobre a questão de quais grupos sociais contam para determinar se um ato é ou não um ato de discriminação seja aquele relacionado à orientação sexual e apresentação de gênero. Muitas pessoas sustentam a visão de que é discriminação sempre que a pessoas LGBTQ é negado o mesmo conjunto de direitos legais e poderes que pessoas heterossexuais e cisgênero têm, mas outros rejeitam essa visão. Filósofos e teóricos políticos podem ser encontrados em ambos os lados desse debate, embora a visão predominante entre esses pensadores seja que é discriminatório negar a pessoas LGBTQ os mesmos direitos legais e poderes que outros desfrutam (Macedo 1996; Corvino 2017; Mikkola 2018; Manifesto de Professores de Filosofia 2019, e, discordando, Finnis 1997 e Anderson e Girgis 2017). Esses debates são, em última instância, debates de princípios morais, baseados na questão de se o governo prejudica pessoas LGBTQ se nega a elas qualquer direito ou poder desse tipo. O conceito de discriminação, por si só, não pode resolver a questão, porque o conceito apenas nos diz que é aplicado adequadamente à imposição de desvantagens injustas com base na filiação a um grupo relevante. O conceito não especifica se é injusto impor desvantagens às pessoas com base em sua orientação sexual, apresentação de gênero ou qualquer outra categoria social específica. É necessária uma argumentação moral substancial para abordar a questão (ver seção 8 abaixo).

6. Qual é a utilidade do conceito de discriminação?

O conceito de discriminação destaca um tipo de erro moral que é função da pertença a um grupo social relevante da pessoa injustiçada: as pessoas são

tratadas como se tivessem um status moral diminuído ou degradado devido à sua pertença a um grupo, ou são tornadas vulneráveis à dominação e opressão devido à sua pertença a um grupo e às desvantagens relativas que sofrem devido a essa pertença. Mas por que ter um conceito assim? Por que não simplesmente ter os conceitos de dominação, opressão e tratamento degradante, abstraindo se os motivos para tais erros envolvem ou não a pertença a um grupo?

Até meados do século XIX, a reflexão moral crítica e a discussão procediam em grande parte sem o conceito de discriminação. No entanto, ao longo da primeira metade do século XX, a reflexão moral tornou-se cada vez mais sensível ao fato de que muitas, se não a maioria, das injustiças em larga escala na história tinham uma estrutura baseada em grupos: certos membros da sociedade eram identificados por outros como pertencentes a um grupo relevante; os membros do grupo eram consistentemente desacreditados e menosprezados pelo resto da sociedade e por seus órgãos oficiais; e muitas desvantagens relativas sérias ligadas a esse descrédito e menosprezo, como privação material e restrições extremas à liberdade, eram impostas aos membros do grupo menosprezado. É essa realidade histórica, aparentemente profundamente enraizada na vida social humana e na tendência dos humanos em formar grupos internos e externos, que confere ao conceito de discriminação sua relevância e utilidade. O conceito destaca a estrutura de grupo dessas privações e restrições injustas.

Ao mesmo tempo, a estrutura de grupo dessas injustiças não significa que o grupo *em si* seja a parte injustiçada; pelo contrário, as injustiças são, em última instância, feitas aos indivíduos que compõem o grupo. Dessa forma, o conceito de discriminação tornou-se uma ferramenta útil para representar muitos erros graves, ao mesmo tempo em que evita a implicação de que esses erros são cometidos, em última instância, contra os grupos em si.

Entretanto, essa compreensão da importância do conceito de discriminação é contestada por Young, que afirma que o conceito é inadequado para capturar injustiças baseadas em grupos. Ela argumenta que o conceito "tende a apresentar as injustiças que os grupos sofrem como aberrações, a exceção em vez da regra." De acordo com ela, "[s]e focarmos na discriminação como a principal injustiça que os grupos sofrem, então as injustiças mais profundas de exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência que ainda enfrentamos não são discutidas e não recebem atenção." (1990: 196–97)

No entanto, *contrariamente* à compreensão de Young, a discriminação contra os membros de um grupo pode ser, e frequentemente é, sistêmica. A razão para isso é que os erros contra indivíduos devido à sua filiação a um grupo, especialmente quando perpetrados por membros de grupos dominantes, muitas vezes não são aberrantes, mas formam padrões sociais amplos. Nesse sentido, a ideia de discriminação pode capturar os erros sistêmicos aos quais Young se refere, preservando ao mesmo tempo o pensamento moral fundamental de que os erros são cometidos contra indivíduos. Assim, a discriminação normalmente envolve exploração, marginalização, impotência e assim por diante, onde esses erros são perpetrados contra indivíduos e, ao mesmo tempo, rastreiam categorias sociais relevantes.

Apesar disso, Young está correta na medida em que afirma que erros sistêmicos podem persistir mesmo à medida que a discriminação direta diminui: a discriminação indireta pode, como vimos, amplificar e perpetuar os danos injustos resultantes da diminuição da discriminação direta. Além disso, Young sugere corretamente que a ideia de discriminação é muito fraca para capturar adequadamente certos tipos extremos de maus-tratos e abusos sistêmicos. Quando o tratamento desfavorável ultrapassa um certo nível de gravidade, não é mais apropriado simplesmente falar de discriminação. A escravidão e o genocídio são formas de discriminação errônea, mas devido à extrema gravidade do maltrato envolvido, seria moralmente obtuso caracterizá-los apenas como discriminação e deixar o assunto por aí. O pensamento moral claro exige que a extrema gravidade deles seja registrada em como são caracterizados, e a ideia de discriminação, por si só, não está equipada para essa tarefa. Nesse sentido, a criação do termo 'genocídio' por Raphael Lemkin (1944 [1973: 79]) e o opróbrio que mais tarde se associou a ele foram passos importantes para entender as distinções entre as diferentes maneiras pelas quais os seres humanos se prejudicam com base nos grupos relevantes aos quais pertencem.

7. Interseccionalidade

Kimberlé Crenshaw (1998 [1989]) introduziu a ideia de interseccionalidade em sua descrição da forma distintiva de discriminação enfrentada por mulheres negras. A interseccionalidade refere-se ao fato de que uma mesma pessoa pode

pertencer a vários grupos distintos, cada um dos quais é vitimizado por discriminação generalizada. Essa adesão sobreposta pode gerar experiências de discriminação muito diferentes daquelas de pessoas que pertencem apenas a um, ou ao outro, dos grupos. Assim, Crenshaw argumenta que "qualquer análise que não leve a interseccionalidade em consideração não pode abordar suficientemente a maneira particular pela qual as mulheres negras são subordinadas" (1998: 315).

A ideia de interseccionalidade de Crenshaw se aplica além de raça e gênero para abranger quaisquer grupos sociais contra os quais a discriminação é direcionada: a discriminação é influenciada de maneiras diferentes dependendo da combinação específica de grupos sociais aos quais as pessoas discriminadas pertencem. E uma implicação da interseccionalidade é que as desvantagens sofridas por algumas pessoas discriminadas, devido à pertença a um certo grupo, podem ser compensadas, parcial ou totalmente, pelas vantagens que essas mesmas pessoas obtêm por serem discriminadas a favor devido à sua pertença a outros grupos. Como Crenshaw observa, mulheres que são ricas e brancas são "privilegiadas em raça e classe", mesmo que sejam prejudicadas por seu gênero (1998: 314).

A ideia de interseccionalidade ameaça desestabilizar o conceito de discriminação. A ideia destaca o que é problemático em qualquer relato de discriminação que abstrai de como diferentes identidades relevantes convergem para moldar as experiências das pessoas. No entanto, levada ao extremo, a ideia de interseccionalidade pode parecer minar qualquer relato viável de discriminação. A reflexão sobre o próprio relato interseccional de Crenshaw ilustra o ponto: ela examina a interseção de raça e gênero, mas abstrai de outras identidades sociais relevantes, como status de deficiência, orientação sexual e religião. Qualquer uma dessas identidades adicionais pode e de fato se convergem com raça e gênero para formar experiências distintas de discriminação, e, portanto, abstrair dessas identidades parece problemático a partir da perspectiva que a ideia de interseccionalidade nos abre. No entanto, nenhum tratamento viável pode levar em conta todas essas identidades e as muitas mais identidades socialmente relevantes que as pessoas têm nas sociedades contemporâneas.

No entanto, os julgamentos sobre a discriminação podem e revelam reais injustiças que as pessoas sofrem devido à sua pertença a grupos relevantes, expondo padrões reais de desvantagem e privação que equivalem a injustiças sistêmicas contra os membros de certos grupos relevantes. Não é necessário levar

em conta tudo como relevante para um fenômeno a fim de entender e representar aspectos importantes dele. Assim, não obstante as complicações introduzidas pela interseccionalidade, os julgamentos sobre discriminação direta e indireta podem nos dizer algo importante sobre quem é injustamente desfavorecido e quem é injustamente favorecido pelas ações de agentes individuais e coletivos, bem como pelas regras das principais instituições da sociedade.

8. Liberdade Religiosa e Leis Antidiscriminação

Assim como o direito contra a discriminação, o direito à liberdade religiosa está consagrado em muitos documentos legais nacionais e internacionais. No entanto, os dois direitos muitas vezes parecem estar em conflito entre si. As reivindicações de liberdade religiosa são frequentemente feitas por pessoas que desejam se envolver em atividades que parecem equivaler à discriminação. De particular importância são os casos em que instituições religiosas e indivíduos motivados por convicções religiosas afirmam estar isentos dos requisitos das leis antidiscriminação.

As reivindicações de isenção religiosa às leis antidiscriminação recentemente se tornaram o centro de controvérsias políticas e legais nos Estados Unidos, como resultado do caso *Obergefell*, no qual a Suprema Corte reconheceu um direito constitucional ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. No entanto, as questões relacionadas à validade legal e moral de isenções religiosas a tais leis vão muito além da questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Além disso, muitos pensadores liberais que apoiam as leis antidiscriminação hesitam diante da ideia de que tais leis devem ser aplicadas indiscriminadamente a todas as instituições religiosas e pessoas motivadas por convicções religiosas (Barry 2001: 174–76; Eisgruber e Sager 2007: 65; Greenawalt 1998: 118; Nussbaum 1999: 114; Galston 2002: 111; Laborde 2017: 175–90).

No caso *Hosanna-Tabor* (2012), a Suprema Corte dos EUA decidiu unanimemente que, sob a Constituição, existe uma "exceção ministerial" que imuniza organizações religiosas de processos movidos por funcionários que alegam terem sido discriminados ilegalmente pela organização. A exceção se aplica, no caso paradigmático, a funcionários que desempenham funções religiosas, como ministros e padres, mas a Corte em *Hosanna-Tabor* decidiu que a exceção também se aplicava no caso de uma funcionária da igreja cujo trabalho envolvia o ensino de

matérias seculares. A funcionária havia movido sua ação judicial com base em uma lei que proíbe a discriminação no emprego com base em deficiência. A Corte decidiu que a igreja estava imune ao processo.

Chambers rejeita a exceção ministerial, mesmo quando é limitada a funcionários que desempenham funções espirituais. Consequentemente, ela argumenta que a Igreja Católica Romana deveria ser legalmente proibida, com base no "valor fundamental da igualdade de gênero" (2008: 141), de ordenar apenas homens. Ela aponta para os danos sofridos por mulheres que desejam se tornar sacerdotes, mas também para o prejuízo causado às crianças que são ensinadas por sua Igreja que "as mulheres não são adequadas para liderar seus colegas adoradores" (141). Chambers sustenta que a "igualdade de gênero é... de importância suficiente para merecer [intervenção legal]" (144) na escolha de líderes espirituais por uma organização religiosa.

Por outro lado, Laborde sustenta que "o governo não pode [legitimamente] obrigar a Igreja Católica Romana a ordenar clero feminino, enquanto a doutrina estabelecida da igreja for que apenas homens podem ser sacerdotes" (2017: 180). Ela argumenta que, se um determinado grupo é uma associação voluntária "que os indivíduos se juntam para buscar uma concepção do bem que é central para sua identidade", então o grupo tem uma reivindicação válida de "alguma imunidade ao alcance da legislação antidiscriminação" (174). Essa imunidade permite aos membros "viverem com integridade", ou seja, viverem de acordo com "seus compromissos e crenças profundas" (174). Laborde acrescenta que qualquer grupo que reivindique uma isenção da lei antidiscriminação pode ser legitimamente obrigado a professar abertamente a doutrina discriminatória que é a base de sua reivindicação.

Ao mesmo tempo, Laborde rejeita a abrangência da exceção ministerial conforme apresentada em *Hosanna-Tabor*. Ela sustenta que a decisão da Corte concede aos grupos religiosos "um direito exorbitante" (177) que ultrapassa a válida reivindicação moral de escolherem seus próprios líderes e membros. *Contrariamente* à decisão, Laborde não acredita que a reivindicação se aplique aos professores de disciplinas seculares em escolas da igreja ou a qualquer outro funcionário cujo trabalho não consista em atividades religiosas. Laborde concorda com a Corte que o judiciário secular não deve abordar questões teológicas, mas ela rejeita a visão da Corte de que está além da jurisdição do judiciário examinar se uma razão teológica

oferecida para uma decisão de emprego, que não discrimina, é apenas um pretexto para algum motivo discriminatório oculto.

Watson e Hartley também rejeitam a visão de Chambers de que a Igreja Católica deve ser legalmente obrigada a ordenar mulheres, argumentando que essa visão não se aplica a uma sociedade pluralista na qual uma igreja que se recusa a ordenar mulheres é "uma entre muitas" (2018: 123), e "diversas visões sobre sexo e gênero" (124) são mantidas nas instituições religiosas da sociedade. Watson e Hartley escrevem que a doutrina do sacerdócio exclusivamente masculino "não é benigna quando se trata do status das mulheres como cidadãos livres e iguais, mas seu efeito é atenuado na cultura de fundo por várias outras opiniões" (124).

Reivindicações de isenções religiosas das leis antidiscriminação também foram feitas não apenas por organizações, mas por indivíduos agindo com base em sua fé. Watson e Hartley consideram um caso em que uma fornecedora de serviços de casamento se recusa a oferecer seus serviços a casais do mesmo sexo, invocando sua crença religiosa de que os relacionamentos do mesmo sexo são inerentemente pecaminosos (cf. *Masterpiece Cakeshop*: 2018). A fornecedora reivindica uma isenção de uma lei que proíbe a discriminação com base na orientação sexual. Watson e Hartley argumentam que tal isenção é ilegítima, mesmo que casais do mesmo sexo possam obter os serviços de outros fornecedores na região. A reivindicação de isenção da fornecedora é uma violação do respeito recíproco que cada cidadão deve aos seus concidadãos, porque a fornecedora está pedindo ao governo que aja de uma maneira que não pode ser justificada para pessoas em relacionamentos do mesmo sexo como cidadãos iguais. Na visão de Watson e Hartley, a reivindicação de isenção se baseia na premissa de que os relacionamentos do mesmo sexo são inerentemente inferiores aos heterossexuais. Eles argumentam que tal premissa não é admissível como motivo válido para as políticas do governo, que, por uma questão de justiça, deve justificar suas ações a todos os cidadãos de uma maneira que respeite a igualdade deles. E não é razoável pensar que alguém em um relacionamento do mesmo sexo possa aceitar a premissa de inferioridade. Mais genericamente, Watson e Hartley afirmam que "permitir discriminação pública com base em fatores como orientação sexual, sexo ou raça cria uma espécie de cidadania de segunda classe" (2018: 117-118), o que viola as exigências da justiça.

Vallier desenvolve uma abordagem mais tolerante em relação às isenções religiosas. Ele escreve que as isenções são justificadas "em uma ampla gama de

casos", talvez incluindo o caso de "confeiteiros [de bolos de casamento] que desejam recusar serviço a casais homossexuais por motivos religiosos" (2016: 17). Vallier explica que os confeiteiros têm uma razão, do ponto de vista deles, para se opor a uma lei antidiscriminação que protege casais do mesmo sexo. Além disso, a razão é compreensível para qualquer membro razoável do público, e, como a razão está enraizada em "projetos e princípios que possuem grande peso normativo" (14) para os confeiteiros, é suficiente, do ponto de vista deles, para rejeitar a lei quando aplicada a eles. Na visão de Vallier, os confeiteiros, então, merecem uma isenção, desde que a isenção "não imponha custos significativos a outras partes que exijam reparação" (3).

Vallier compreende que muitas pessoas argumentarão que a isenção, de fato, impõe danos significativos aos casais do mesmo sexo aos quais são negados serviços oferecidos a casais heterossexuais, mas ele responde a esse argumento citando "visões liberais mais tradicionais" em que "a recusa de serviço não será considerada prejudicial porque, em quase todos os casos relevantes, casais gays e lésbicas têm dezenas de opções acessíveis para comprar bolos de casamento" (18).

Watson e Hartley rejeitam as "visões liberais mais tradicionais" com base no argumento de que, mesmo que existam locais alternativos nos quais casais do mesmo sexo possam ser atendidos, esses casais ainda são tratados como cidadãos de segunda classe, pois lhes é negada, com base na suposta inferioridade de sua parceria, a gama completa de serviços oferecidos ao público. Vallier pode argumentar que a igual cidadania é garantida desde que os casais tenham opções alternativas, mas não está claro o quão convincente seria tal argumento, dado seu reconhecimento de que as ações dos confeiteiros "podem estigmatizar casais homossexuais por meio da recusa de serviço" (17). Parece que o estigma equivale a um selo de inferioridade, publicamente promulgado por meio de ações excludentes e aplicado a companheiras/os do mesmo sexo, independentemente da disponibilidade de alternativas para eles.

Ao mesmo tempo, Vallier poderia argumentar que sua análise do caso dos confeiteiros está alinhada com a explicação de Watson e Hartley sobre o caso do sacerdócio exclusivamente masculino, no qual eles afirmam que uma isenção é legítima: o efeito das opiniões dos confeiteiros sobre casais do mesmo sexo, ele poderia dizer, "é atenuado na cultura de fundo por várias outras visões" (Watson and Hartley 2018: 124) e pela disponibilidade de opções alternativas para os casais.

No entanto, Watson e Hartley poderiam responder que há uma distinção importante entre uma igreja, que é uma "associação privada, composta por indivíduos que afirmam, em linhas gerais, a mesma doutrina", enquanto uma confeitaria é um "negócio de espaço público" (125). A questão surge: se os efeitos sociais da desigualdade de gênero do sacerdócio exclusivamente masculino da Igreja Católica podem ser suficientemente atenuados pela cultura de fundo, por que os efeitos paralelos das confeitarias anti-LGBT na igual cidadania de gays não são igualmente atenuados?

Parece que, para Watson e Hartley, a consideração decisiva nos casos de confeitarias e fornecedores de casamentos não é uma questão de efeitos causais na sociedade, mas sim de como as pessoas são tratadas na esfera pública, onde os cidadãos devem tratamento mútuo como pessoas livres e iguais. Watson e Hartley consideram a confeitarias e todas as outras empresas comerciais que oferecem bens e serviços ao público em geral como pertencentes à esfera pública, e afirmam que a recusa de serviços com base na orientação sexual viola o que os cidadãos devem uns aos outros nessa esfera, pois tal recusa constitui tratar os cidadãos companheiros do mesmo sexo como inferiores aos cidadãos companheiros heterossexuais.

A visão de Vallier exige uma explicação diferente do que os cidadãos devem uns aos outros. As "visões liberais mais tradicionais" às quais ele se refere argumentam que as empresas comerciais devem ser colocadas na esfera privada e que leis antidiscriminação aplicadas a empresas de propriedade privada são, portanto, ilegítimas (veja Epstein 1995 e os casos Civil Rights de 1883). No entanto, Vallier não parece abraçar esse aspecto das visões liberais tradicionais, em vez disso, argumentando que o tratamento depreciativo de gays pelos confeitários é permitido (em parte) pelo fato de que os gays podem receber serviço em outras confeitarias. A premissa subjacente parece ser que não é realmente um dever dos cidadãos tratarem uns aos outros como iguais, mesmo na esfera pública. Pois se os confeitários tivessem o dever de tratar todos os seus concidadãos, incluindo os gays, como iguais nessa esfera, então os confeitários não poderiam ser aliviados desse dever pelo fato de haver outros confeitários-cidadãos que tratam os gays como iguais. Não sou moralmente autorizado a tratá-lo com desrespeito apenas porque há muitos outros que o tratam com respeito. Assim, a discordância entre Vallier e Watson/Hartley parece se resumir à questão exata do que os cidadãos

devem uns aos outros que, por sua vez, repousa na grande questão de como seria uma sociedade de cidadãos livres e iguais.

9. Conclusão

O conceito de discriminação oferece uma maneira de pensar sobre um certo tipo de injustiça que pode ser encontrada em praticamente todas as sociedades e épocas. A injustiça envolve uma estrutura baseada em grupos que funciona em combinação com privações relativas construídas em torno da estrutura. As privações são injustas porque tratam as pessoas como tendo um status moral degradado, mas também porque as privações tendem a tornar os membros do grupo em questão vulneráveis à dominação e opressão por parte daqueles que ocupam posições de vantagem relativa. É verdade que houve confusão em torno do conceito de discriminação, e haverá longos debates sobre a melhor maneira de compreendê-lo e aplicá-lo. No entanto, o conceito tem se mostrado útil, por representar em pensamento e combater na prática um tipo de injustiça que está profundamente enraizado nas relações sociais humanas.

Casos Jurídicos e Documentos

Abdulaziz et al. v. U.K. European Court of Human Rights, App. No. 9214/80; decided 28 May 1985. [[Disponível online](#)]

Brief of the Philosophy Professors as *Amici Curiae* in Support of the Employees, Bostock v. Clayton County, No. 17-1618. 2019. [[Disponível online](#)]

Brown v. Board of Education 347 U.S. 483 (1954). [[Disponível online](#)]

Civil Rights Act of 1866. [[Disponível online](#)]

Civil Rights Cases 109 U.S. 3 (1883). [[Disponível online](#)]

Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW). [[Disponível online](#)]

Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (CERD). [\[Disponível online\]](#)

European Convention for the Protection of Human Rights. [\[Disponível online\]](#)

Griggs v. Duke Power 401 U.S. 424 (1974). [\[Disponível online\]](#)

Hosanna-Tabor v. EEOC 565 U.S. 1. (2012). [\[Disponível online\]](#)

Obergefell v. Hodges 576 U.S. ____ (2015). [\[Disponível online\]](#)

Shanaghan v. U.K. European Court of Human Rights, App. No. 37715/97; decided 4 May 2001. [\[Disponível online\]](#)

United States v. Virginia 518 U.S. 515 (1996), [\[Disponível online\]](#)

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Elizabeth. **What is the Point of Equality**. *Ethics*, v. 109, p. 283–337, 1999.
- ANDERSON, Ryan T.; GIRGIS, Sherif. **Against the New Puritanism: Empowering All, Encumbering None**. In: CORVINO, John; ANDERSON, Ryan T.; GIRGIS, Sherif (Eds.). *Debating Religious Liberty and Discrimination*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 108–206.
- ARNESON, Richard. **Egalitarianism and Responsibility**. *Journal of Ethics*, v. 3, p. 225–274, 1999.
- ARNESON, Richard. **Discrimination, Disparate Impact, and Theories of Justice**. In: HELLMAN, Deborah; MOREAU, Sophia (Eds.). *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. New York: Routledge, 2013. p. 87–111.
- BARRY, Brian. **Culture and Equality**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- BEEGHLY, Erin. **Discrimination and Disrespect**. In: LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper (Ed.). *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. New York: Routledge, 2018. p. 83–96.
- BROWNSTEIN, Michael; SAUL, Jennifer (Eds.). **Implicit Bias and Philosophy**. 2 volumes. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BOXILL, Bernard. **Blacks and Social Justice**. Revised edition. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1992.
- CAVANAGH, Matt. **Against Equality of Opportunity**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- CORVINO, John. **Religious Liberty, Not Religious Privilege**. In: CORVINO, John; ANDERSON, Ryan T.; GIRGIS, Sherif (Eds.). *Debating Religious Liberty and Discrimination*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 20–107.
- COTTER, Anne-Marie Mooney. **Race Matters: An International Legal Analysis of Race Discrimination**. Burlington, VT: Ashgate, 2006.
- CRENSHAW, Kimberlé. **"Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics"**. In: PHILLIPS, Anne (Ed.). *Feminism and Politics*. New York: Oxford University Press, 1998. p. 314–343.
- DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. Cambridge MA: Harvard University Press, 1985.
- EIDELSON, Benjamin. **Discrimination and Disrespect**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- EISGRUBER, Christopher L.; SAGER, Lawrence G. **Religious Freedom and the Constitution**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- ELY, John Hart. **Democracy and Distrust**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- EPSTEIN, Richard. **Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Law**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- FINNIS, John. **The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations**. *American Journal of Jurisprudence*, v. 42, p. 97–134, 1997.
- FISS, Owen. **Groups and the Equal Protection Clause**. *Philosophy and Public Affairs*, v. 5, p. 107–177, 1976.
- FLEW, Anthony. **Three Concepts of Racism**. *Encounter*, v. 75, p. 63–66, 1990.
- GALSTON, William. **Liberal Pluralism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GARDNER, John. **On the Ground of Her Sex(uality)**. *Oxford Journal of Legal Studies*, v. 18, p. 167–187, 1998.
- GOLDMAN, Alan. **Justice and Reverse Discrimination**. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- GREENAWALT, Kent. **Freedom of Association and Religious Association**. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Freedom of Association*. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 109–144.
- HELLMAN, Deborah. **When is Discrimination Wrong?**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

- HELLMAN, Deborah. **Discrimination and Social Meaning.** In: LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper (Ed.). *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination.* New York: Routledge, 2018. p. 97–118.
- HOLROYD, Jules. **The Social Psychology of Discrimination.** In: LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper (Ed.). *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination.* New York: Routledge, 2018. p. 381–393.
- HOOK, Sidney. **Reverse Discrimination.** In: CAHN, Steven (Ed.). *The Affirmative Action Debate.* New York: Routledge, 1995. p. 145–152.
- JONES, Peter. **Religious Exemptions and Distributive Justice.** In: LABORDE, Cécile; BARDON, Aurélia (Eds.). *Religion in Liberal Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 163–176.
- JOST, John T. et al. **The existence of implicit bias is beyond reasonable doubt.** *Research in Organizational Behavior*, v. 29, p. 39–69, 2009.
- KAHLENBERG, Richard. **The Remedy.** New York: Basic Books, 1996.
- KEKES, John. **The Injustice of Affirmative Action Involving Preferential Treatment.** In: CAHN, Steven (Ed.). *The Affirmative Action Debate.* New York: Routledge, 1995. p. 293–304.
- LABORDE, Cécile. **Liberalism's Religion.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- LEMKIN, Raphael. **Axis Rule in Occupied Europe.** New York: Howard Fertig, 1944 [1973].
- LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper. **The Badness of Discrimination.** *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 9, p. 167–185, 2006.
- LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper. **Born Free and Equal?.** Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper (Ed.). **The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination.** New York: Routledge, 2018.
- MACEDO, Stephen. **Sexual Morality and the New Natural Law.** In: GEORGE, R.P. (Ed.). *Natural Law, Liberalism, and Morality.* Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MACKINNON, Catharine. **Sexual Harassment of Working Women.** New Haven: Yale University Press, 1979.
- MACKINNON, Catharine. **Feminism Unmodified.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

- MIKKOLA, Mari. **Discrimination and Trans Identities**. In: LIPPERT-RASMUSSEN, Kasper (Ed.). *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. New York: Routledge, 2018. p. 287–297.
- MOREAU, Sophia. **What is Discrimination?**. *Philosophy and Public Affairs*, v. 38, p. 143–179, 2010.
- MOUCHEBOEUF, Alcidia. **Minority Rights in Jurisprudence**. Strasbourg: Council of Europe, 2006.
- NUSSBAUM, Martha. **A Plea for Difficulty**. In: OKIN, Susan M. *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 105–114.
- OSIN, Nina; PORAT, Dina (Eds.). **Legislating Against Discrimination: An International Survey of Anti-Discrimination Norms**. Leiden: Martinus Nijhoff, 2005.
- PAYNE, B. Keith; CAMERON, C. Daryl. **Divided Minds, Divided Morals**. In: GAWRONSKI, Bertram; PAYNE, B. Keith (Eds.). *Handbook of Implicit Social Cognition*. New York: Guilford Press, 2010. p. 445–460.
- PINCUS, Fred L. From Individual to Structural Discrimination. In: PINCUS, Fred L.; EHRLICH, Howard J. (Eds.). **Race and Ethnic Conflict**. Boulder, CO: Westview, 1994, pp. 82–87.
- POGGE, Thomas. **World Poverty and Human Rights**, second edition. Malden, MA: Polity Press, 2008.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- RÉAUME, Denise. Dignity, Equality, and Comparison. In: HELLMAN, Deborah; MOREAU, Sophia (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 7–27.
- SCANLON, Thomas. **Moral Dimensions**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- SCHAUER, Frederick. **Profiles, Probabilities, and Stereotypes**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- SCHIEK, Dagmar; WADDINGTON, Lisa; BELL, Mark (Eds.). **Non-Discrimination Law**. Oxford: Hart Publishing, 2007.
- SHIN, Patrick. The Substantive Principle of Equal Treatment. **Legal Theory**, 15: 149–172, 2009.
- SHIN, Patrick. Liability for Unconscious Discrimination? A Thought Experiment in the Theory of Employment Discrimination Law. **Hastings Law Journal**, 62: 67–102, 2010.

- SUNSTEIN, Cass. **The Anticaste Principle**. *Michigan Law Review*, 92: 2410–2455, 1994.
- TURE, Kwame; HAMILTON, Charles V. **Black Power**, New York: Vintage Books, 1992 [1967].
- VALLIER, Kevin. **The Moral Basis of Religious Exemptions**. *Law and Philosophy*, 35: 1–28, 2016.
- VANDENHOLE, Wouter. **Non-Discrimination and Equality in the View of the UN Human Rights Treaty Bodies**. Oxford: Intersentia, 2005.
- WATSON, Lori; HARTLEY, Christie. **Equal Citizenship and Public Reason**. New York: Oxford University Press, 2018.
- WASSERMAN, David. Discrimination, Concept of. In: CHADWICK, Ruth (Ed.). **Encyclopedia of Applied Ethics**. San Diego, CA: Academic Press, 1998, pp. 805–814.
- WASSERSTROM, Richard. Preferential Treatment, Color-Blindness, and the Evils of Racism. In: CAHN, Steven (Ed.). **The Affirmative Action Debate**. New York: Routledge, 1995, pp. 153–168.
- WAX, Amy. The Discriminating Mind: Define It, Prove It. **Connecticut Law Review**, 40: 979–1022, 2008.
- YOUNG, Iris. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

5. Ação Afirmativa¹⁰

Autor: Robert Fullinwider

Tradutor: Peri Alexander da Silveira

Revisor: Flavio Williges

“Ação afirmativa” significa dar passos positivos para aumentar a representação de mulheres e minorias no domínio do emprego, educação e cultura, áreas nas quais minorias foram historicamente excluídas. Quando essas medidas envolvem seleção *preferencial* - seleção com base em raça, gênero ou etnia - a ação afirmativa gera controvérsia intensa.

A oscilação do debate público acerca da ação afirmativa pode ser representada através de três pontos-altos em uma linha. O primeiro pico representa um período de debate passional que começou por volta de 1972 e diminuiu após 1980. O segundo indica um ressurgimento do debate na década de 1990, culminando nas decisões da Suprema Corte em 2003 e 2016 que mantiveram certos tipos de ação afirmativa no ensino superior. O terceiro pico reflete a decisão da Suprema Corte em 2023 que anulou os programas de conscientização racial em Harvard e na Universidade da Carolina do Norte, potencialmente abrindo uma nova era de conflito.

¹⁰ Fullinwider, Robert, "Affirmative Action", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/affirmative-action/>>. A tradução segue a versão publicada em 21 de junho de 2024. O verbete foi publicado originalmente em 28 de dezembro de 2001, com revisão substancial em 21 de junho de 2024.

The following is the translation of the entry on Affirmative Action by Robert Fullinwider, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/affirmative-action/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

O primeiro pico abrangeu controvérsias sobre preferências de gênero e raciais/étnicas igualmente. Isso ocorreu porque, no início, a ação afirmativa dizia respeito a diversos domínios como o trabalho nas indústrias, no corpo de bombeiros, nos escritórios e no púlpito da sala de aula. O segundo e o terceiro picos representam uma disputa sobre raça e etnia. Isso ocorreu porque o debate no final do século XX e início do século XXI focou no ingresso nas universidades. Em universidades disputadas, as mulheres não precisam de apoio para ingresso; afro-americanos e hispânicos aparentemente precisam¹¹. A primeira parte deste verbete examina as origens da ação afirmativa no contexto do mercado de trabalho e emprego. A segunda parte, mais longa, concentra-se na controvérsia sobre as admissões universitárias.

1. O Início

Em 1972, as ações afirmativas tornaram-se um tema incendiário na esfera pública. Verdade seja dita, a Lei de Direitos Civis de 1964 já havia instituído algo chamado "ação afirmativa" como um remédio que os tribunais federais poderiam impor aos violadores da Lei. Da mesma forma, após 1965, os contratantes federais estavam sujeitos à Ordem Executiva 11246 do Presidente Lyndon Johnson, que os obrigava a tomar "ações afirmativas" para garantir que eles não estivessem

¹¹ As preferências para mulheres não entram na controvérsia atual porque as mulheres não têm dificuldade em competir por admissões em faculdades. Dados de 2020 do U.S. Census Bureau mostram que as mulheres representam 57% de todos os estudantes universitários e 60,7% de todos os estudantes de pós-graduação. Em relação às instituições de elite, o exemplo a seguir é representativo. A turma de ingressantes de 2022 no Harvard College consistia em 738 homens e 906 mulheres; a turma de ingressantes de 2023 na Harvard Law School era composta por 51% de mulheres. A história é bem diferente para afro-americanos e hispânicos. Dos 30.631 matriculados em toda a Universidade de Harvard em 2022, 6% dos alunos eram negros e 9% eram hispânicos, e esses números teriam sido menores se Harvard não estivesse utilizando a ação afirmativa consciente da raça em suas admissões. Tabela 5. Tipo de Faculdade e Ano de Matrícula para Estudantes Universitários de 15 Anos ou Mais, por Idade, Sexo, Raça, Status de Frequência, Controle da Escola e Status de Matrícula: Outubro de 2020 Matrícula Harvard College/Universidade de Harvard [Clique em "Look Up an Institution"] Harvard Law School

discriminando. Mas o que representava esse mandato de 1965? A Ordem Executiva deu ao Ministro do Trabalho a tarefa de especificar regras de implementação. Enquanto os tribunais federais aplicavam a Lei de Direitos Civis contra empresas, sindicatos e outras instituições discriminatórias, o Departamento do Trabalho lançou um ataque *ad hoc* à indústria da construção, pressionando, ameaçando, negociando e coagindo empresas relutantes a adotarem uma série de "planos" em nível regional nos quais se comprometiam com metas numéricas de contratação. Através desses compromissos das empreiteiras, o Departamento podia pressionar indiretamente sindicatos recalcitrantes, aqueles que forneciam mão-de-obra nos locais de trabalho.

Embora casos ocasionais nos tribunais e iniciativas governamentais tenham chamado à atenção e gerado alguma controvérsia, a ação afirmativa estava bastante distante da lista de protestos públicos até o outono de 1972, quando a Ordem Revisada Nº 4 do Ministro do Trabalho, implementando totalmente a Ordem Executiva, chegou ao *campus* por meio de diretrizes do Departamento de Saúde, Educação e Bem-Estar. A Ordem Nº 4 precedente, promulgada pela primeira vez em 1970, lançou uma ampla pressão sobre instituições americanas, tanto públicas quanto privadas. Ao estender a todas os contratantes o aparato básico dos "planos" da indústria da construção, a Ordem impôs um sistema "pau para toda obra" de "análises de subutilização", "metas" e "cronogramas" para hospitais, bancos, empresas de transporte, siderúrgicas, gráficas, companhias aéreas -de fato, para todas as dezenas de milhares de instituições, grandes e pequenas, que faziam negócios com o governo, incluindo um conjunto especial de instituições com uma base de apoiadores particularmente volúvel e articulada, ou seja, as universidades americanas.

A princípio, administradores e professores universitários acharam as regras da Ordem Nº 4 confusas, mas dificilmente uma ameaça à ordem estabelecida. O número de minorias raciais e étnicas que obtinha o título de doutor a cada ano e, portanto, elegíveis para cargos acadêmicos, era pequeno. Com certeza qualquer ordem para aumentar sua representação nos campi exigiria buscas mais diligentes por parte das universidades, mas buscas destinadas, mesmo assim, em grande parte a espelhar resultados passados. A Ordem Revisada de 1972, por outro lado, efetuou uma mudança que rompeu qualquer complacência no campus: incluiu mulheres entre as "classes protegidas" cuja "subutilização" demandava a definição de "metas" e "cronogramas" para "utilização plena" (Graham, 1990, p.413). Ao contrário de Afro-americanos e hispânicos, as mulheres estavam obtendo

doutorados em números substanciais e crescentes. Se a ação afirmativa exigida dos contratados federais era uma receita para "representação proporcional", então a Ordem Revisada Nº 4 estava destinada a deixar uma grande marca no campus. Alguns membros do professorado explodiram em uma oposição furiosa às novas regras, enquanto outros responderam com uma defesa igualmente veemente¹².

Como sói acontecer, esses eventos ocorreram com outro desenvolvimento, a saber, a "virada pública" na filosofia. Por várias décadas, a filosofia Anglo-americana tratou de maneira oblíqua questões morais e políticas. Na visão predominante, os filósofos eram capacitados apenas para fazer "análise conceitual" - eles poderiam expor, por exemplo, a arquitetura conceitual da ideia de justiça, mas não eram competentes para sugerir princípios políticos, arranjos constitucionais ou políticas sociais que realmente fizessem justiça. Filósofos poderiam fazer "metaética", mas não "ética normativa". Essa visão desmoronou na década de 1970 sob o peso de dois contra-ataques. Primeiro John Rawls publicou *Uma Teoria da Justiça* em 1971, uma defesa elaborada, elegante e inspiradora de uma teoria normativa da justiça. Segundo, no mesmo ano, a revista *Philosophy & Public Affairs*, com o impecável pedigree da Universidade de Princeton, começou sua vida, alguns meses após a revista *Social Theory and Practice* da Florida State University. Essas revistas, juntamente com uma revista mais antiga reestruturada, *Ethics*, tornaram-se plataformas conscientes para escritos filosóficos social e politicamente engajados, nascidos do sentimento de que em tempos de guerra (a Guerra do Vietnã) e tumulto social (o Movimento pelos Direitos Cívicos, Libertação das Mulheres), os filósofos deveriam intervir e não simplesmente falar sobre ética. Em 1973, *Philosophy & Public Affairs* publicou o ensaio "Tratamento Igual e Justiça Compensatória" de Thomas Nagel (1973) e "Contratação Preferencial" de Judith Jarvis Thomson (1973), e a literatura filosófica sobre a ação afirmativa floresceu¹³.

¹² O choque na academia foi tão profundo que Nicholas Capaldi, escrevendo em 1985, permaneceu sob a impressão de que "[a] ação afirmativa como política pública foi aplicada pela primeira vez em larga escala nacional às instituições de ensino superior" (Capaldi 1985, 1).

¹³ Ironicamente, as primeiras discussões sobre a "discriminação inversa" começaram em um dos principais espaços da filosofia analítica: a revista *Analysis*. Para o registro completo das trocas, consulte Nickel (1972); Cowan (1972); Taylor (1973); Shiner (1973); Silvestri (1973); Nunn (1974); Nickel (1974); Goldman (1975); Ketchum & Pierce (1976); Woodruff (1976); Simon (1978).

Estava em disputa a natureza das "metas" e "cronogramas" impostos a cada contratante pela Ordem Revisada Nº 4. As "metas" não eram equivalentes a "cotas", exigindo que as instituições utilizassem preferências raciais ou de gênero em seus processos de seleção? Alguns responderam "não" (Ezorsky, 1977, p.86). Entendida corretamente, a ação afirmativa não exigia (ou até mesmo permitia) o uso de preferências de gênero ou raciais. Outros disseram "sim" (Goldman, 1976, p.182-183). A ação afirmativa, mesmo que não impusesse preferências diretamente, ao menos às tolerava. Entre os defensores, a opinião se dividia entre aqueles que afirmavam que as preferências eram moralmente permitidas e aqueles que afirmavam que não eram. Dentro do conjunto dos que consideravam "moralmente permitidos", diferentes autores apresentavam justificações diversas.

2. A controvérsia engajada

Os ensaios de Thomson e Nagel defendiam o uso de preferências, mas com fundamentos diferentes. Thomson endossava preferências de emprego para mulheres e afro-americanos como uma forma de reparação por sua exclusão passada da academia e do mercado de trabalho. Políticas preferenciais, em sua visão, realizavam uma espécie de justiça. Nagel, por outro lado, argumentava que as preferências poderiam trazer um tipo de bem social, sem violar a justiça. Instituições poderiam, por uma ou outra boa razão, legitimamente afastar-se dos critérios padrão de seleção meritocrática porque todo o sistema de vincular recompensa econômica a credenciais conquistadas era em si indefensável.

Justiça e merecimento foram o cerne dos argumentos subsequentes. Vários autores criticaram o argumento de Thomson de que a contratação preferencial compensa justamente as injustiças passadas. Ver as contratações preferenciais como reparação parecia perverso, eles argumentaram, uma vez que beneficia indivíduos (afro-americanos e mulheres com boas credenciais educacionais) menos propensos a terem sido prejudicados por injustiças passadas, enquanto sobrecarrega indivíduos (jovens candidatos brancos do sexo masculino) menos propensos a serem responsáveis por injustiças passadas (Simon, 1974, p.315-319); (Sher, 1975, p.162); (Sher, 1979, p.81-82); (Goldman, 1976, p.190-191).¹⁴ Em vez de

¹⁴ Veja também Fullinwider (1975); Goldman (1979, p.65-102), e Fullinwider (1980, p.30-44).

fazer justiça, argumentavam os críticos, o tratamento preferencial violava direitos. Quais direitos estavam em questão? O direito de um candidato "a uma consideração igual" (Thomson, 1973, p.377; Simon, 1974, p.312), o direito do mais competente a um cargo disputável (Goldman, 1976, p.191; Goldman 1979, 24–8); ou o direito de todos a oportunidades iguais (Gross, 1977a, p.382; Gross, 1978, p.97). Além disso, segundo os críticos, o tratamento preferencial confundia o merecimento ao separar a recompensa do "caráter, talentos, escolhas e habilidades" de uma pessoa (Simon, 1979, p.96), ao "subordinar mérito, conduta e caráter à raça" (Eastland e Bennett (1979, p.144), e ao desconectar resultados de responsabilidade e dano real (Gross, 1978, p.125-142).

Defensores das preferências não foram menos rápidos em mobilizar justiça e merecimento em sua causa. Mary Anne Warren, por exemplo, argumentou que em um contexto de discriminação de gênero arraigada, preferências de gênero poderiam melhorar a "justiça global" das seleções de emprego. Justiça e merecimento individuais não precisavam ser violados:

Se as carreiras individuais dos homens são temporariamente prejudicadas por... [preferências de emprego dadas a mulheres], é provável que esses mesmos homens tenham se beneficiado no passado e/ou se beneficiem no futuro—não necessariamente na competição de emprego, mas de alguma forma—da discriminação sexista contra as mulheres. Da mesma forma, se as mulheres individuais recebem bônus aparentemente não merecidos [através da seleção preferencial], é muito provável que essas mesmas mulheres tenham sofrido no passado e/ou sofrerão no futuro por atitudes sexistas. (WARREN, 1977, p.256).

Da mesma forma, James Rachels defendeu preferências raciais como dispositivos para neutralizar vantagens não merecidas pelos brancos. Dada à prevalência da discriminação racial, argumentou ele, é provável que as credenciais superiores oferecidas pelos candidatos brancos não reflitam seu maior esforço, merecimento ou mesmo habilidade. Em vez disso, as credenciais refletem apenas a sorte de terem nascido brancos. "Alguns...[candidatos] brancos têm melhores qualificações... apenas porque não tiveram que enfrentar os obstáculos enfrentados

por seus concorrentes afro-americanos" (Rachels, 1978, p.162). Rachels estava menos confiante do que Warren de que as preferências funcionavam como compensações uniformemente acuradas. A discriminação reversa poderia produzir injustiça a alguns brancos; no entanto, sua ausência resultaria em injustiças a afro-americanos que foram prejudicados injustamente por suas vantagens menores.

A hesitação de Rachels era justificada diante das objeções. Se as preferências raciais e de gênero para empregos (ou admissões universitárias) supostamente deveriam neutralizar vantagens competitivas injustas, elas precisavam ser calibradas para se adequarem à variedade de históricos que os aspirantes trouxeram para qualquer competição por esses bens. Simplesmente conceder preferências generalizadas a afro-americanos ou mulheres parecia uma abordagem muito desajeitada, dado que o objetivo era micro-distribuir oportunidades de maneira justa (Sher, 1975, p.165).

3. Direitos e Coerência

Para muitos de seus críticos, a "discriminação reversa" era simplesmente incoerente. Quando "os empregadores e as escolas favorecem mulheres e negros", objetou Lisa Newton, eles cometem a mesma injustiça perpetrada pela discriminação de Jim Crow. "Assim como a discriminação anterior, essa discriminação reversa viola a igualdade pública que define a cidadania" (Newton 1973, 310)¹⁵.

William Bennett e Terry Eastland também viam as preferências raciais como, de certa forma, ilógicas:

Contabilizar postos de trabalho com base na raça, usar os meios da igualdade numérica para alcançar o

¹⁵ Sentimentos semelhantes foram expressos por Virginia Black: "Se é irracional, injusto e cruel demitir alguém porque ele é negro ou ela é uma mulher — casos cuja absurdidade parece óbvia — então é igualmente irracional, injusto e cruel contratar alguém porque ele é negro ou ela é uma mulher. Para apreciar o paralelo, basta lembrar que contratar X por causa da cor é, ipso facto, não contratar Y por causa da cor. Quando inscrito na lei, isso é racismo". (Black 1974, 106). Veja também Capaldi 1998, 535, 536 (ação afirmativa é "incoerente" na prática e "ilógica").

fim da igualdade moral, é contraproducente, pois contabilizar postos de trabalho com base na raça é negar o fim em virtude dos meios. Os meios de contabilizar com base na raça não resultarão, não podem resultar, em um fim onde a raça não importa (Eastland e Bennett 1979, 149)¹⁶.

Quando Eastland e Bennett aludiram àqueles que defendiam o uso da raça para chegar a um ponto onde a raça não seria mais relevante, eles tinham em mente especificamente o juiz da Suprema Corte, Blackmun, que, no famoso caso *Bakke* de 1978 (discutido abaixo), expressou sua opinião exatamente nesses termos simples. Para Blackmun, a legitimidade das preferências raciais deveria ser medida pela rapidez com que seu uso nos move em direção a uma sociedade onde a raça não importa (uma visão desenvolvida em detalhes sutis por Richard Wasserstrom em Wasserstrom 1976). Enquanto os críticos das preferências afirmavam achar a própria ideia de usar a raça para acabar com o racismo ilógica e incoerente, eles também recorriam ao princípio para bloquear a defesa instrumental de Blackmun, caso ela realmente se mostrasse razoável e plausível. "A questão moral surge de

¹⁶ A ideia de que usar preferências raciais envolve uma espécie de contradição prática foi expressa e apoiada nos mais altos níveis de governo na década de 1980. William Bradford Reynolds, durante seu mandato como Procurador Assistente de Direitos Cíveis na Administração Reagan, argumentou: "[A]queles que argumentam que devemos usar a raça para superar o racismo... [a] história nos ensina muito bem que tal abordagem não funciona. É errado quando o governo concede vantagens aos brancos às custas de negros inocentes; isso não assume maior reivindicação de moralidade se as posições forem invertidas.... Qualquer que seja o grupo a que alguém pertence, isso não confere direito a tratamento preferencial em relação àqueles que não possuem as mesmas características imutáveis. Qualquer comprometimento desse princípio é discriminação, pura e simples, e tal comportamento não é mais tolerável quando empregado de forma corretiva, em nome da "ação afirmativa" ou do "equilíbrio racial", para conceder uma vantagem gratuita a membros de um grupo particular, do que quando está divorciado de tal beneficência e, pelas razões mais iníquas, trabalha em desvantagem de alguém". (Reynolds 1984, 1004). Enquanto Reynolds considerava a proposição "Usar a raça para alcançar uma sociedade daltônica" um ataque ao bom senso, ele pertencia a uma administração — como uma longa linha de administrações anteriores — cuja política de defesa estava fundamentada na proposição "Prepare-se para a guerra para ter paz."

forma clássica", escreveu Carl Cohen. "Objetivos terrivelmente importantes... parecem exigir meios inadmissíveis." Ele continuou a perguntar: "não poderíamos fechar os olhos para a Constituição desta vez" e permitir que as preferências fizessem seu bom trabalho (Cohen 1995, 20)? Nem ele nem outros críticos pensavam assim. O princípio deve se manter firme. "Na distribuição de benefícios sob as leis, *todas* as classificações raciais são deleterias" (Cohen 1995, 52).

Mas qual, exatamente, é o princípio—constitucional ou moral—que sempre impede o uso da raça como meio para "objetivos terrivelmente importantes"? Alan Goldman fez mais do que qualquer um no debate inicial para formular e fundamentar um princípio relevante. Usando uma estrutura contratualista, ele supôs que contratantes racionais escolheriam uma regra de justiça que exigisse que as posições fossem atribuídas por competência. À primeira vista, essa regra pareceria excluir o preenchimento de posições por referência a fatores como raça e gênero que não estão relacionados à competência. No entanto, a "regra" de Goldman bloqueava preferências apenas sob certas condições empíricas. Goldman explicou a derivação da regra e seu consequente *limite* da seguinte maneira:

A regra para contratar o mais competente foi justificada como parte de um direito à igualdade de oportunidades para alcançar o sucesso por meio de esforço socialmente produtivo, e com base no aumento do bem-estar para todos os membros da sociedade. Como é justificada em relação a um direito à igualdade de oportunidades, e como a aplicação da regra pode simplesmente agravar injustiças quando as oportunidades são desiguais em outras partes do sistema, a criação de oportunidades mais iguais tem precedência quando em conflito com a regra para atribuição de posições. Assim, violações de curto prazo da regra são justificadas para criar uma distribuição mais justa de benefícios aplicando a própria regra no longo prazo (Goldman 1979, 164–165).

Em outras palavras, se "objetivos terrivelmente importantes" relacionados à equalização de oportunidades em um sistema repleto de desigualdades injustas

puderem de fato ser promovidos por uma "discriminação reversa" medida e direcionada, a justiça não seria um obstáculo. O princípio de Goldman não tinha o caráter sólido que Cohen e outros críticos buscavam para barrar as preferências. Onde um princípio tão inflexível pode ser encontrado? Nas próximas duas seções, examinarei diferentes esforços para responder a essa pergunta.

4. As guerras no campus

Na década de 1970, enquanto os campi universitários estavam imersos em debates sobre como aumentar a presença de negros, hispânicos e mulheres no corpo docente, as universidades também estavam implementando esquemas para aumentar a presença de minorias dentro do corpo discente. Universidades muito seletivas, em particular, precisavam de novas iniciativas porque apenas um punhado de estudantes afro-americanos e hispânicos do ensino médio possuía notas e pontuações em testes boas o suficiente para torná-los elegíveis para admissão. Essas instituições enfrentavam uma escolha: manter seus critérios de admissão inalterados e conviver com o resultado — quase nenhum afro-americano e hispânico no campus — ou ajustar seus critérios para obter uma representação mais substancial. A maioria escolheu o segundo caminho.

A Escola de Medicina da Universidade da Califórnia em Davis exemplificou uma abordagem particularmente agressiva. Ela reservava dezesseis das cem vagas em suas turmas de calouros para minorias. Em 1973 e novamente em 1974, Allan Bakke, um candidato branco, teve sua admissão recusada, embora suas notas e pontuações em testes fossem melhores do que a maioria ou todos os admitidos através do programa especial. Ele entrou com um processo. Em 1977, seu caso, *Regents of the University of California v. Bakke*, chegou à Suprema Corte. A Corte deu sua decisão um ano depois (*Bakke* 1978).

Um leitor atento do Título VI da Lei dos Direitos Civis — “Nenhuma pessoa... será, em razão de raça, cor ou origem nacional, excluída da participação em, ser negada os benefícios de, ou ser submetida a discriminação sob qualquer programa ou atividade que receba assistência financeira federal” — poderia ter pensado que este caso era de fácil resolução. Assim também pensaram quatro juizes da Corte, que votaram para ordenar que Bakke fosse admitido na Escola de Medicina. Liderados pelo juiz Stevens, eles viram o esquema segregado racialmente

e de duas vias na Escola de Medicina (uma recebedora de fundos federais) como uma clara violação da linguagem direta do Título VI.

Quatro outros membros da Corte, liderados pelo juiz Brennan, queriam muito salvar o programa da Escola de Medicina. Para encontrar um terreno mais atraente para a batalha, eles contornaram o Título VI, argumentando que, a despeito de sua redação, ele não tinha um significado independente. Significava em relação à raça apenas o que a Constituição significava. Assim, em vez de ter que dissecar a linguagem restritiva e inflexível do Título VI (“nenhuma pessoa será submetida a... em razão de raça”), o grupo de Brennan poderia direcionar suas energias criativas para interpretar a linguagem ampla e vaga da Décima Quarta Emenda (“nenhuma pessoa será privada da igual proteção das leis”), que proporcionava muito mais margem para justificar preferências raciais. Os juízes do lado de Brennan convenceram outro membro, o juiz Powell, a se juntar a eles em sua visão do Título VI. Mas Powell não concordava com a visão deles da Constituição. Ele argumentou que a política da Escola de Medicina era inconstitucional e votou que Bakke deveria ser admitido. Seu voto, somado aos quatro votos do grupo de Stevens, representou a vitória de Allan Bakke no caso e fez com que o voto de Powell representasse a posição da Corte. A estratégia de Brennan não colheu o fruto pretendido.

Contra as inclinações do grupo de Brennan, que diferenciariam entre usos “benignos” e “malignos” da raça e lidariam mais indulgentemente com o primeiro, Powell insistiu que a promessa da Décima Quarta Emenda de “igual proteção da lei” deve significar a mesma coisa para todos, negros e brancos. Para parafrasear Powell:

A Constituição não pode tolerar uma teoria de ‘duas classes’ de igual proteção. Não há base principiológica para decidir entre classes que merecem atenção judicial especial e aquelas que não merecem. Pensar de outra forma envolveria a Corte em tomar todo tipo de decisões ‘políticas’ que não é competente para tomar. Ao expor a Constituição, o papel da Corte é discernir ‘princípios suficientemente absolutos para dar-lhes raízes em toda a comunidade e continuidade ao longo de períodos significativos de tempo, e elevá-los acima dos julgamentos políticos

pragmáticos de um tempo e lugar específicos (Bakke 1978, 295–300 [Powell citando Cox 1976, 114]).

Qual, então, era o significado prático de uma interpretação “suficientemente absoluta” do princípio de igual proteção? Era esta: quando as decisões de agentes estatais “tocam na raça ou origem étnica de um indivíduo, ele tem direito a uma determinação judicial de que o ônus que lhe é pedido a suportar com base nisso é precisamente ajustado para servir a um interesse governamental premente” (Bakke 1978, 300).

Powell, com esse padrão em mãos, então voltou seu olhar para as quatro razões oferecidas pela Escola de Medicina para seu programa especial: (i) reduzir “o déficit histórico de minorias tradicionalmente desfavorecidas nas escolas de medicina e na profissão médica;” (ii) combater “os efeitos da discriminação social;” (iii) aumentar “o número de médicos que praticarão em comunidades atualmente carentes;” e (iv) obter “os benefícios educacionais que fluem de um corpo discente etnicamente diversificado” (Bakke 1978, 307). Alguma ou todas especificam um interesse governamental premente? Elas necessitam do uso de preferências raciais?

Quanto à primeira razão, Powell a rejeitou de imediato.

Se [o propósito da Escola] é assegurar dentro de seu corpo discente alguma porcentagem especificada de um grupo particular apenas por causa de sua raça ou origem étnica, tal propósito preferencial deve ser rejeitado não como insignificante, mas como inválido de saída. Preferir membros de qualquer grupo por nenhuma razão além da raça ou origem étnica é discriminação por si só.

Quanto à segunda razão, Powell a considerou mais forte. Um estado tem um interesse legítimo em melhorar os efeitos da discriminação passada. Mesmo assim, contendeu Powell, a Corte,

nunca aprovou uma classificação que auxilia pessoas percebidas como membros de grupos relativamente vitimados à custa de outros indivíduos inocentes na ausência de constatações judiciais, legislativas ou

administrativas de violações constitucionais ou estatutárias (Bakke 1978, 308).

E a Escola de Medicina não pretendeu ter feito, e não está em posição de fazer, tais constatações. Sua missão ampla é a educação, não a formulação de qualquer política legislativa ou a adjudicação de reivindicações particulares de ilegalidade. ...[S]egmentos isolados de nossas vastas estruturas governamentais não são competentes para tomar essas decisões, pelo menos na ausência de mandatos legislativos e critérios determinados legislativamente (Bakke 1978, 309).

Quanto à terceira razão, Powell também a considerou insuficiente. A Escola de Medicina não forneceu evidências de que a melhor maneira de contribuir para aumentar os serviços médicos em comunidades carentes era empregar um esquema de admissão preferencial racial. De fato, a Escola de Medicina não forneceu evidências de que seu esquema resultaria em qualquer benefício para essas comunidades (Bakke 1978, 311).

Restava a quarta razão. Aqui, Powell encontrou mérito. O interesse de uma universidade em um corpo discente diversificado é legitimado pela proteção implícita da Primeira Emenda à liberdade acadêmica. Este halo constitucional torna o interesse “premente”. No entanto, o uso pela Escola de Medicina de um esquema de classificação racial e étnica não foi “precisamente ajustado” para efetivar o interesse da Escola na diversidade, argumentou Powell.

A diversidade que promove um interesse estatal premente abrange uma gama muito mais ampla de qualificações e características das quais a origem racial ou étnica é apenas um elemento, embora importante. [O programa especial de admissões da Escola], focado exclusivamente na diversidade étnica, prejudicaria em vez de promover a obtenção de uma diversidade genuína (Bakke 1978, 316).

A diversidade que proporciona uma atmosfera educacional “conducente à especulação, experimento e criação” inclui uma gama quase infinita de experiências, talentos e atributos que os estudantes podem trazer ao campus. Ao reduzir a diversidade a cotas raciais e étnicas, a Escola de Medicina concebeu erroneamente esse importante interesse educacional.

Em suma, embora a última das quatro razões da Escola de Medicina abarcasse um “interesse governamental premente”, o programa especial de admissões da Escola não era necessário para efetivar o interesse. O programa especial de admissões era inconstitucional. Assim concluiu o juiz Powell.

5. A Regra da Igualdade

Essa foi uma conclusão que o juiz Brennan tentou vigorosamente evitar. Brennan concordava com Powell que “igual proteção” deve significar a mesma coisa — ou seja, permanecer uma única regra — seja aplicada a negros ou brancos. Mas a mesma regra aplicada a diferentes circunstâncias não precisa gerar os mesmos resultados. As preferências raciais criadas por razões diferentes e produzindo resultados diferentes não precisam ser julgadas de maneira tão severa, praticamente fatal. Esse ponto era o cerne da defesa de Brennan da política da Escola de Medicina.

Powell achava que não havia uma maneira principiologicamente de distinguir discriminação “benigna” da “maligna”, mas Brennan insistia que havia. Ele argumentava que, se a Corte olhasse cuidadosamente para seus casos anteriores de derrubada das leis de Jim Crow, veria o princípio em ação. O que a Corte considerou errado em Jim Crow foi que ele não servia a nenhum propósito além de marcar e estigmatizar um grupo de pessoas como inferior. O “princípio cardinal” operando nas decisões da Corte condenava classificações raciais “baseadas na presunção de que uma raça é inferior à outra” ou que “colocam o peso do governo atrás do ódio e da separação racial” (*Bakke*, 1978, 358 [Brennan, discordando]). Brennan concordava com Powell que nenhuma classificação racial pública motivada por animosidade racial, nenhuma classificação cujo propósito é estigmatizar as pessoas com o “selo de inferioridade”, poderia resistir ao escrutínio judicial. No entanto, a política da Escola de Medicina, mesmo que mal aconselhada ou

equivocada, refletia um propósito público muito diferente daquele encontrado em Jim Crow. A política não deveria ser tratada como se fosse cortada do mesmo tecido.

Brennan admitiu que, se um estado adotasse uma classificação racial com o propósito de humilhar brancos ou estigmatizar Allan Bakke como inferior e confiná-lo à cidadania de segunda classe, essa classificação seria tão odiosa quanto Jim Crow. Mas a política da Escola de Medicina não tinha esse propósito nem esse efeito. Allan Bakke pode ter ficado chateado e ressentido por perder em virtude do programa especial, mas ele não foi "de forma alguma carimbado como inferior pela rejeição da Escola de Medicina". Nem sua perda constituiu um "prejuízo perversivo", no sentido de que, onde quer que ele fosse, seria tratado como um "cidadão de segunda classe" por causa de sua cor (Bakke 1978, 376 [Brennan, divergindo]).

Em resumo, argumentou Brennan, o princípio expresso na Cláusula de Igualdade de Proteção deve ser visto como um princípio anticastas, um princípio que rejeita uniformemente e consistentemente toda lei pública cujo propósito é sujeitar as pessoas a uma posição inferior e degradada na vida, sejam elas negras ou brancas¹⁷. É claro que, dada a posição assimétrica de brancos e negros em nosso país, não é provável que encontremos leis que tentem estigmatizar brancos como uma casta inferior (muito menos ter sucesso nisso). Mas isso apenas mostra que um princípio aplicado a diferentes circunstâncias produz resultados diferentes. Como o programa da Escola de Medicina buscava desfazer os efeitos de um sistema de castas raciais de longa duração na América, ele representava um propósito de grande importância social e não deveria ser considerado constitucionalmente inválido: assim sustentava Brennan (Bakke 1978, 363 [Brennan, dissidente]).

O juiz Powell nunca conseguiu envolver-se com sucesso nesta maneira de ler "igualdade constitucional". Sua insistência em um princípio claro, simples, unitário e absoluto não foi contra a visão de Brennan. A questão entre Powell e Brennan não era a consistência e a rigidez do princípio, mas seu conteúdo. Se a Constituição diz: "O estado não pode deliberadamente onerar alguém por raça se seu propósito é *criar ou manter uma casta*", então a lei constitucional não bloqueia nenhuma das justificativas da Escola de Medicina.

Se nos afastarmos da exegese da Constituição, é provável que encontremos na própria teoria política algum princípio de igualdade que implique que

¹⁷ Para uma declaração inicial do princípio anticastas, veja Fiss 1976

cada uso de preferências raciais em todas as circunstâncias funciona como uma injustiça intolerável?

As perspectivas parecem sombrias. As noções muito gerais de igualdade não se prestariam tanto a defender a ação afirmativa (e a inclusão social que ela efetua) quanto a condená-la (e a não-neutralidade racial que ela envolve)? O desafio aqui é bem ilustrado pelo esforço de Carl Cohen, em um debate com James Sterba, de extrair uma proibição estrita às preferências raciais do princípio aristotélico de que "iguais devem ser tratados igualmente" (Cohen e Sterba 2003, 23). Este princípio, insiste Cohen, "certamente implica pelo menos isto: é errado, sempre e em qualquer lugar, dar vantagem especial a qualquer grupo simplesmente com base em características físicas que não têm relevância para o prêmio concedido ou o ônus imposto" (Cohen e Sterba 2003, 25). Se algo interessante decorre dessa proposição depende de como interpretamos "relevância". Cohen admite que a política pública pode tratar algumas pessoas de maneira diferente por causa de suas características físicas. Por exemplo, o estado pode oferecer assistência especial aos idosos ou deficientes. Agora, esse exemplo se presta ao pensamento de que a relevância das diferenças físicas é algo independente da política social. Idade e deficiência, ao que parece, são características reais das pessoas e a política pública simplesmente as acompanha. No entanto, a relevância que as diferenças têm não é algo dado pela natureza; é determinada por propósitos públicos. Idade e deficiência se *tornam* relevantes dessa maneira — no primeiro caso, pelo propósito social de garantir que as pessoas não tenham que viver na pobreza quando não puderem mais trabalhar; no segundo caso, pelo propósito social de garantir que as pessoas não sejam impedidas de desenvolver e comercializar seus talentos por impedimentos no ambiente físico (em grande parte construído).

O propósito determina a relevância, e isso é verdade independentemente de as diferenças relevantes serem físicas ou não. Se a nação acha desejável mudar as instituições brancas para que sejam menos uniformemente brancas, esse propósito vincula a cor da pele ao recrutamento.

Porque o princípio aristotélico por si só não exclui as preferências raciais (já que negros e brancos podem ser relevantemente diferentes com respeito a certos propósitos públicos legítimos), não é surpreendente que Cohen também invoque uma concepção substantiva de igualdade: "Todos os membros da humanidade são igualmente fins em si mesmos, todos têm igual dignidade — e, portanto, todos têm direito ao igual respeito da comunidade e de suas leis" (Cohen e Sterba, 24). Este

princípio, no entanto, nos traz de volta às questões interpretativas sobre "igual proteção das leis" discutidas na troca entre Powell e Brennan em *Bakke*. O que significam "igual dignidade" e "igual respeito"?

Em uma série de ensaios começando na década de 1970, Ronald Dworkin demarcou e desenvolveu uma visão de igualdade que generalizou elementos do argumento de Brennan em *Bakke*. Ele enfatizou uma distinção entre "dois tipos diferentes de direitos... o direito ao *igual tratamento* ... [e] o *direito ao tratamento como um igual*." O último "é o direito... de ser tratado com o mesmo respeito e consideração que qualquer outra pessoa."

Em alguns casos (votação, por exemplo), aplica-se o tratamento igual: o governo deve tratar todos os eleitores elegíveis da mesma forma. Em outros contextos, no entanto, o governo distingue entre grupos e indivíduos ao formular políticas para o bem comum (marcando diferenças entre jovens e idosos no exemplo acima mencionado). Nesse processo de classificação, "[o] direito de um indivíduo ser tratado como um igual significa que sua potencial perda deve ser tratada como uma questão de preocupação, mas essa perda pode, no entanto, ser superada pelo ganho para a comunidade" (Dworkin 1977, 227). Tratar a perda do indivíduo "como uma questão de preocupação" significa que os ingredientes que entram na formulação da política pública não podem incluir desprezo ou ódio público em relação ao indivíduo (e ao grupo do qual ele/ela faz parte).

Todo cidadão tem o direito constitucional de não sofrer desvantagem, pelo menos na competição por qualquer benefício público, porque a raça ou religião ou região ou outro grupo artificial ao qual pertence é alvo de preconceito ou desprezo (Dworkin 1985, 300–301).

A cláusula de igual proteção é violada, não sempre que algum grupo perde uma decisão importante com base no mérito do caso ou através da política, mas quando sua perda resulta de sua vulnerabilidade especial ao preconceito ou hostilidade ou estereótipo e sua consequente posição diminuída... na comunidade política. A cláusula não garante a cada cidadão que ele se beneficiará igualmente de cada decisão política; ela garante apenas que ele será tratado como um

igual — com igual preocupação e respeito — nos processos políticos e deliberações que produzem essas decisões (Dworkin 2000, 411).

É verdade que a cláusula de proteção igual estabelece um princípio geral de moralidade política, e que seus intérpretes contemporâneos devem permanecer fiéis a esse princípio geral. Se as classificações raciais fossem inerentemente erradas do ponto de vista moral, então poderiam bem ser consideradas inconstitucionais por essa razão. Mas... as classificações raciais não são inerentemente erradas, assim como outras classificações baseadas em propriedades físicas ou geneticamente fundamentadas (Dworkin 2000, 417; nota de rodapé omitida).

Carl Cohen discordou (Cohen 1995, 47). Mas ele nunca especificou uma concepção de igualdade em que suportar encargos desiguais em nome de fins sociais urgentes invariavelmente significa um ataque à dignidade se o encargo for atribuído por raça. Ele insistiu (como Lisa Newton acima) que “[u]sar a raça para conceder benefícios agora comete injustiça exatamente da mesma maneira que a injustiça foi cometida originalmente [contra os negros], ao dar peso moral à cor da pele em si.” Mas comparar a ação afirmativa ao Jim Crow não pode estar certo, a menos que o propósito e os efeitos de uma política não tenham nenhuma influência em sua posição moral¹⁸.

¹⁸ Estou negligenciando uma fonte frutífera de compreensão da igualdade, a saber, os princípios igualitários em "Uma Teoria da Justiça" (1971) de John Rawls e trabalhos subsequentes? Acho que não. A teoria de Rawls de "justiça como equidade" não foi projetada para fornecer orientação sobre questões práticas enfrentadas por cidadãos e líderes em um momento e lugar históricos específicos. É, antes de tudo, uma resposta a uma questão filosófica: como é possível haver legitimidade política? (Rawls 2001, 40). O problema é enquadrado e abordado em um alto nível de abstração. Os princípios que Rawls defende aplicam-se à "estrutura básica" de uma sociedade "bem-ordenada" entendida "como uma sociedade... [efetivamente] regulada por alguma concepção pública (política) de justiça" (Rawls 2001, 9). Respostas a questões de prática e política do aqui e agora exigem a operação de uma camada espessa de instituições realmente existentes (Rawls 2001, 10–11, 51). Aqueles que não estão familiarizados com a teoria de Rawls devem visitar o verbete sobre ele na Stanford Encyclopedia of Philosophy [<https://plato.stanford.edu/entries/rawls/>].

6. O Domínio da Diversidade

No entanto, dois escritores tentaram extrair alguma substância de Rawls. Robert S. Taylor (2009) argumenta que o princípio de Rawls de igualdade equitativa de oportunidades implica restrições de políticas bastante definidas sobre a ação afirmativa. Em particular, o princípio exclui o uso de preferências raciais para superar o legado de desvantagem gerado pela longa história de opressão racial da nossa sociedade. O cerne da queixa de Taylor contra tais preferências é este: o “espírito” da igualdade equitativa de oportunidades reside em seu “procedimentalismo puro”. Uma “distribuição justa” de empregos e vagas em faculdades “é simplesmente o que emerge de um procedimento justo, projetado como um que neutraliza contingências sociais” como posição social, riqueza, e similares (Taylor 2009, 493). Se essas contingências não são neutralizadas e alguns grupos continuam a sofrer desvantagens injustas, mesmo assim, não podemos usar uma ferramenta como preferências raciais para imitar a distribuição de benefícios que teria ocorrido de outra forma. “[N]ão podemos simplesmente saber como seriam os resultados contrafactuais de uma competição ‘limpa’” (Taylor 2009, 494). D. C. Matthew (2015) e Kristen Meshelski (2016) contestam o argumento de Taylor. Eles o acusam de não entender como a justiça procedimental pura funciona (Meshelski 2016, 437, 439) e o que ela implica para circunstâncias não ideais (Matthew 2015, 334). Eles discordam que estamos irremediavelmente ignorantes dos resultados em condições ideais (Meshelski, 440–441) ou que a ignorância seja incapacitante (Matthew, 333–334). Matthew Adams (2021) acredita que pode contornar o argumento de Taylor ao localizar o ponto de apoio da política de ação afirmativa no princípio das liberdades básicas de Rawls, que é “lexicamente anterior” ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Primeiro, uso uma estrutura contratualista para derivar um princípio de justiça não ideal que se aplica em todas as condições empíricas. Segundo... argumento que, dadas as condições empíricas particulares que existem nos EUA contemporâneos, esse princípio de justiça não ideal apoia a ação afirmativa [Por “não ideal”, Adams quer dizer que a suposição de que todos os membros da sociedade cumprem os princípios que se aplicam a eles é descartada.] Embora minha abordagem seja rawlsiana, ela... abandona uma ortodoxia rawlsiana. Rawls argumenta que a justiça regula exclusivamente a estrutura básica: as principais instituições da sociedade. Em contraste, assumo—pelo menos em condições não ideais—que a justiça tem implicações diretas para as políticas universitárias, como a ação afirmativa (Adams 2021, 319–320). O princípio que Adams então deriva—“barroco” por sua própria designação—se estende por mais de duas páginas. É difícil ver como esse princípio não ideal não é simplesmente ad hoc. Por que, afinal, lutar com a maquinaria pesada e intrincada da “justiça como equidade”, em vez de compor uma explicação contratualista mais simples e intuitiva como a de Alan Goldman (1979) para apoiar uma política como a ação afirmativa?

Como, se considerou a política da Escola de Medicina inconstitucional, a posição do juiz Powell no caso *Bakke* se tornou a base sobre a qual universidades em todo o país implementaram — ou mantiveram — políticas de admissões racialmente preferenciais?

Se Powell tivesse concluído com sua avaliação das quatro justificativas da Escola de Medicina, *Bakke* teria deixado a ação afirmativa universitária em uma situação precária. No entanto, ele não parou por aí. Em uma decisão anterior sobre o processo de *Bakke*, a Suprema Corte da Califórnia proibiu a Escola de Medicina de fazer qualquer uso de raça ou etnia em suas decisões de admissão. Powell achava que isso ia longe demais. Dado o interesse protegido do ensino superior na "diversidade", e considerando que a raça ou etnia de um estudante poderia acrescentar à diversidade da mesma forma que sua idade, experiência de trabalho, histórico familiar, talentos especiais, fluência em idiomas estrangeiros, habilidade atlética, serviço militar e conquistas incomuns poderiam, Powell anulou essa parte da ordem da Suprema Corte da Califórnia.

Então, ele adicionou algumas observações para orientação. Se as universidades quiserem entender a diversidade e o papel que a raça e a etnia podem desempenhar na sua obtenção, elas devem olhar para Harvard, propôs Powell, e anexou à sua opinião uma longa declaração sobre o programa de admissões de ação afirmativa de Harvard. Em tal programa, Powell argumentou, o histórico racial ou étnico poderia ser considerado um "plus" no arquivo de um candidato em particular, mas isso não isola o indivíduo da comparação com todos os outros candidatos às vagas disponíveis...Esse tipo de programa trata cada candidato como um indivíduo no processo de admissão. O candidato que perde a última vaga disponível para outro candidato que recebeu um "plus" com base no histórico étnico não teria sido excluído de toda consideração por essa vaga simplesmente porque ele não tinha a cor certa ou tinha o sobrenome errado. Isso significaria apenas que suas qualificações combinadas...não superaram as do outro candidato. Suas qualificações teriam sido avaliadas de forma justa e competitiva, e ele não teria base para reclamar de tratamento desigual sob a Décima Quarta Emenda (*Bakke*, p. 318, 319).

Nesses comentários informais, as universidades viram um sinal verde para avançar agressivamente com seus programas de ação afirmativa. A decisão básica do juiz Powell não poderia ter sido mais clara: qualquer sistema como o da Escola de Medicina que avaliasse as candidaturas em duas trilhas diferentes definidas por

raça ou que usasse cotas raciais numéricas deveria falhar no teste constitucional. No entanto, em meados da década de 1980, universidades em todo o país haviam implementado sistemas de admissões e programas de bolsas de estudo que exibiam uma ou ambas essas características. Quando as bolsas Banneker da Universidade de Maryland — concedidas apenas a estudantes afro-americanos — foram consideradas contrárias a Constituição em 1994, a casa de cartas que formava a ação afirmativa universitária começou a desmoronar (*Podberesky v. Kirwan* 1994). Em 1996, a Corte de Apelações do Quinto Circuito derrubou o programa de admissões em duas trilhas da Faculdade de Direito da Universidade do Texas (*Hopwood v. Texas* 1996). Em 1998, a Corte de Apelações do Primeiro Circuito derrubou um plano de Boston que atribuía estudantes a escolas de ensino médio seletivas por raça (*Wessman v. Gittens* 1998). Em 2001, duas outras escolas viram seus programas de admissões invalidados pelos tribunais federais: a Universidade da Geórgia (*Johnson v. Board of Regents* 2001) e a Faculdade de Direito da Universidade de Michigan (*Grutter v. Bollinger* 2001). Em muitos desses casos, as instituições educacionais estavam usando esquemas que faziam da raça algo muito mais do que o “fator de plus” de Powell¹⁹. A decisão do Quinto Circuito no caso da Universidade do Texas (*Hopwood v. Texas* 1996) lançou uma sombra até mesmo sobre a pequena abertura de Powell para a ação afirmativa, afirmando ousadamente que a decisão *Bakke* estava agora morta como lei e que a raça não poderia ser usada de forma alguma nas admissões.

Dada a opinião singular do juiz Powell, apoiada por mais ninguém na Corte, e dado o rumo das decisões da Suprema Corte sobre preferências raciais desde 1978²⁰, o tribunal de Hopwood não estava fora de contexto, embora um pouco presunçoso, ao declarar a decisão de Powell em *Bakke* morta. Acontece que a opinião de Powell estava longe de estar morta. No caso da Faculdade de Direito da

¹⁹ Por exemplo, em 1992, quando Cheryl Hopwood entrou com uma ação contra a Faculdade de Direito da Universidade do Texas, a faculdade estava utilizando uma política de admissões de duas vias em que as candidaturas de afro-americanos e hispânicos eram avaliadas separadamente — “e com padrões mais lenientes” — das outras candidaturas. Veja *Hopwood v. Texas* 1994, 561–2, 563, 575.

²⁰ Veja Koppelman e Reibstock (2007) para um argumento de que os esquemas de admissões nunca fornecem uma “consideração verdadeiramente individualizada”. Veja Lippert-Rasmussen (2011) para saber por que não ser tratado como um indivíduo pode ser desejável.

Universidade de Michigan, *Grutter v. Bollinger*, eventualmente decidido pela Suprema Corte em junho de 2003, a opinião principal da juíza Sandra Day O'Connor declarou: "hoje endossamos a visão do juiz Powell de que a diversidade do corpo discente é um interesse estatal premente que pode justificar o uso da raça nas admissões universitárias" (*Grutter* 2003, 330). A diversidade estava viva afinal. Mas como funcionava seu elixir de ação afirmativa permaneceu tão incerto em 2003 quanto em 1978.

Para entender o porquê, considere como no caso *Grutter* a juíza O'Connor colocou a questão:

A política [da Faculdade de Direito] aspira a "alcançar essa diversidade que tem o potencial de enriquecer a educação de todos e, assim, tornar uma turma de direito mais forte do que a soma de suas partes."...A política não restringe os tipos de contribuições para a diversidade elegíveis para peso substancial no processo de admissões, mas reconhece "muitas bases possíveis para admissões com base na diversidade."...No entanto, a política reafirma o compromisso de longa data da Faculdade de Direito com "um tipo particular de diversidade," ou seja, "diversidade racial e étnica com especial referência à inclusão de estudantes de grupos historicamente discriminados" (*Grutter* 2003, 325).

Agora, colocar a questão dessa maneira e permitir que a Faculdade de Direito afirme um interesse especial em "um tipo particular de diversidade" convida a confusão da diversidade geral — uma diversidade de opiniões, experiências, históricos, talentos, aspirações e perspectivas — com a diversidade étnica e racial que o juiz Powell parecia resistir fortemente. No entanto, a juíza O'Connor continuou:

Achamos que o programa de admissões da Faculdade de Direito possui as marcas de um plano cuidadosamente elaborado. Como o juiz Powell deixou claro em *Bakke*, a consideração verdadeiramente individualizada exige que a raça seja usada de maneira flexível e não mecânica. Segue-se desse

mandato que as universidades não podem estabelecer cotas para membros de certos grupos raciais (Grutter 2003, 334).

O que justificou a Faculdade de Direito aos olhos de O'Connor foi sua "avaliação holística, altamente individualizada de cada arquivo de candidato, dando séria consideração a todas as maneiras pelas quais um candidato poderia contribuir para um ambiente educacional diversificado" (Grutter 2003, p. 339). Essa "consideração individualizada" é crucial; em *Gratz v. Bollinger*, decidido no mesmo dia que *Grutter*, a juíza O'Connor mudou de lado para considerar inconstitucional o processo de admissões de graduação da Universidade de Michigan. O escritório de admissões de graduação operava de maneira diferente da Faculdade de Direito. Ele calculava uma pontuação de índice para cada candidato, atribuindo pontos numéricos para fatores acadêmicos, como notas do ensino médio, pontuações em testes de admissão, qualidade do ensino médio, rigor do currículo; e para fatores não acadêmicos, como ser residente de Michigan, filho de ex-aluno, atleta recrutado ou membro de "um grupo minoritário sub-representado." Um candidato que se enquadrasse nesta última categoria recebia automaticamente 20 pontos (Gratz 2003, 287). Na visão de O'Connor, esse procedimento "mecânico" significava que o escritório de admissões de graduação não levava em conta completamente em cada aplicação "todos os fatores que podem contribuir para a diversidade do corpo discente" (Gratz 2003, 288).

Mas a conclusão de O'Connor aqui deixa uma questão pendente. Por que o escritório de admissões de graduação deve levar em conta todos os fatores que podem contribuir para o corpo discente se ele especialmente deseja selecionar de certas partes do espectro de diversidade? Por que ele não pode, como a Faculdade de Direito, afirmar um interesse especial em "um tipo particular de diversidade"?

Além disso, por que barrar o escritório de admissões de graduação de usar uma ferramenta eficaz para promover seu interesse, mesmo que a ferramenta seja "mecânica"? Na verdade, o procedimento "não mecânico" da Faculdade de Direito diferia da política de admissões de graduação apenas na aparência, não nos resultados. Durante a temporada de admissões, o diretor de admissões da Faculdade de Direito frequentemente consultava os "relatórios diários" que "acompanhavam a composição racial e étnica" da turma de ingressantes. Ele fazia isso para garantir que uma "massa crítica" de estudantes minoritários fosse incluída

(*Grutter* 2003, 326). Em resumo, a Faculdade de Direito “gerenciava” seu processo de admissões para que aproximadamente 6 a 7 por cento de cada turma ingressante fosse afro-americana. O procedimento de admissões de graduação, com suas pontuações de índice, produzia um resultado semelhante (*Grutter* 2003, 367–69 [Rehnquist, dissidente] e 374 [Kennedy, dissidente]). Apenas a aparência superficial distinguia os dois procedimentos. O juiz Scalia chamou o processo de admissões “holístico” da Faculdade de Direito de “uma farsa”, e não sem alguma razão (*Grutter* 2003, 375 [Scalia, dissidente]).

Como se viu, *Grutter* não conseguiu por fim ao debate sobre a ação afirmativa universitária. Um novo desafio legal logo surgiu, desta vez contra a Universidade do Texas, que havia revisado seu próprio programa de admissões em 2004 para emular o esquema validado em *Grutter*. O caso, *Fisher v. Texas*, percorreu os tribunais por uma década, chegando duas vezes à Suprema Corte antes de ser finalmente decidido em 2016.

O juiz Kennedy, escrevendo para a Corte, manteve a defesa de preferências raciais de *Grutter* intacta, essencialmente reiterando a opinião da juíza O'Connor. As universidades empenhadas em buscar os “benefícios educacionais que fluem da diversidade do corpo discente”, escreveu ele, merecem um grau de deferência judicial (*Fisher* 2016, 2419).

A Universidade explica que se esforça para fornecer um 'ambiente acadêmico' que ofereça um 'robusto intercâmbio de ideias, exposição a diferentes culturas, preparação para os desafios de uma força de trabalho cada vez mais diversificada e aquisição de competências exigidas dos futuros líderes.' ... Todos esses objetivos ... espelham o 'interesse premente' que esta Corte aprovou em seus casos anteriores (*Fisher* 2016, 2211).

Convencida de que as políticas neutras em relação à raça não permitiam que a Universidade conseguisse plenamente derivar os “benefícios educacionais” da diversidade, a maioria da Corte considerou permissivo o uso modesto da raça pela Universidade.

Mas, apesar dessas vitórias legais, as universidades realmente fizeram um caso convincente para a diversidade como a base justificadora para admissões

conscientes de raça? Pegas de surpresa em meados da década de 1990, quando os desafios legais começaram, a educação superior correu para dar substância ao argumento de *Bakke* e transformar as observações casuais do juiz Powell em uma defesa completa. À medida que os casos da Universidade de Michigan se aproximavam de um teste final em 2003, a Suprema Corte foi bombardeada com dezenas de memoriais de *amicus curiae* de grupos empresariais, oficiais militares, associações de ensino superior, grupos de acadêmicos e outras partes interessadas, elogiando os benefícios da diversidade. Uma enxurrada semelhante precedeu a decisão em *Fisher*.

Considere algumas das alegações nesses memoriais. “[A] diversidade do corpo discente é *essencial*” se as universidades quiserem fornecer aos alunos “as habilidades necessárias para... sucesso em um mundo cada vez mais globalizado” (Leading Public Research Universities 2015, 11–12; ênfase adicionada). A diversidade racial e étnica no campus é “*vital*” para garantir uma força de trabalho capaz; “é *essencial* que [os alunos] sejam educados em um ambiente onde estejam expostos a pessoas, ideias, perspectivas e interações diversas” (65 Leading American Businesses 2003, 1, 2; ênfase adicionada). Caso contrário, a educação dos alunos é “*degradada*” (823 Social Scientists 2015, 5; ênfase adicionada). “[Os] alunos hoje *devem* ter experiência direta com pessoas de diferentes origens” (American Council on Education 2015, 6; ênfase adicionada). O “*único* meio de formar funcionários devidamente qualificados é através da diversidade nas instituições de ensino superior... [As habilidades adequadas] só podem ser desenvolvidas através da exposição a pessoas, culturas, ideias e pontos de vista amplamente diversos” (Fortune 100 and Other Leading Businesses 2013, 3, 5; ênfase adicionada). “A diversidade é um pré-requisito *indispensável* para estabelecer os grupos de resolução de problemas mais produtivos” (Social and Organizational Psychologists 2015, 47; ênfase adicionada).

Segundo os memoriais, os efeitos positivos da diversidade são abundantes. Eles incluem “melhorias nas habilidades cognitivas, habilidades analíticas de resolução de problemas e habilidades de pensamento complexo... [As] interações raciais cruzadas estão mais fortemente ligadas ao crescimento cognitivo do que as interações com diversidade não racial” (American Educational Research Association 2012, 12). “[A] pesquisa mostra que, ao aumentar a diversidade, as universidades podem ajudar seus graduados a entrar na sociedade com melhores capacidades de

resolução de problemas do que os alunos que não são expostos à diversidade” (Social and Organizational Psychologists 2015, 37).

Agora, considere quatro pontos. Primeiro, o uso promíscuo de “diversidade” no argumento para ação afirmativa abre a porta para vacilações e equívocos. Os alunos aprendem através da “exposição a pessoas, culturas, ideias e pontos de vista amplamente diversos”, anuncia o memorial da Fortune 100. Claro. Mas a questão em pauta é a diversidade *racial*. Incorporar a última na primeira não favorece a precisão²¹

Segundo, podemos imaginar que a Universidade de Michigan ou a Universidade do Texas abandonariam seu programa de ação afirmativa se estudos mostrassem nenhum benefício educacional particular da diversidade? Suponha que se descubra que os alunos em geral não mostram “crescimento cognitivo” adicional devido ao aumento da diversidade racial. Suponha que se descubra que os alunos estariam melhor preparados para o nosso “mundo cada vez mais globalizado” aprendendo mandarim ou espanhol.

Terceiro, o esforço dos acadêmicos para mostrar que a interação racial cruzada é *essencial, indispensável, vital, necessária ou imperativa* para uma boa educação, se tomado ao pé da letra, leva a uma conclusão desagradável, a saber, que muitos estudantes universitários negros sofrem uma educação deficiente. A jovem que se destaca na Dunbar High School em Washington, DC (com 95% de alunos negros e 1% de brancos) e depois obtém seu diploma de Bacharel em Ciências em estatística *magna cum laude* no Spelman College (matriculando, em 2017, um branco entre seus 2.097 alunos) não é, de acordo com as empresas da Fortune 100, o tipo de funcionária que elas querem. Graduados da Fisk University

²¹ Considere a vacilação no memorial da Universidade do Texas em Fisher. A Universidade afirma operar com uma “visão ampla de diversidade”. Ela continua: “Os benefícios educacionais da diversidade incluem, mas não se limitam a, trazer perspectivas únicas e diretas para as questões e tópicos discutidos e debatidos nas salas de aula, promover o entendimento interracial, quebrar estereótipos raciais e étnicos e criar um ambiente no qual os estudantes não se sintam como porta-vozes de sua raça” (Universidade do Texas 2015, 5). Todos os benefícios listados aqui, incluindo as “perspectivas únicas e diretas”, referem-se aos resultados da diversidade racial, embora a frase comece com “diversidade” não modificada e dentro de uma estrutura inicial de uma “visão ampla”. Mas talvez haja algo a ser dito em favor da vacilação. Daniel Sabbagh (2007) argumenta que justificativas confusas e ambíguas da ação afirmativa podem ser essenciais para sustentá-la.

(0,7% de brancos) ou Tougaloo (0,6% de brancos) ou Florida A&M (3,5% de brancos) não atingiram crescimento cognitivo suficiente, não aprimoraram suficientemente suas habilidades de resolução de problemas — é isso que devemos concluir? A Universidade do Texas (matriculando 25% de hispânicos e 5% de negros) afirma que sem uma “massa crítica” de estudantes minoritários não pode colher “os benefícios educacionais da diversidade.” Isso significa que a Prairie View University, duas horas de distância de Austin e matriculando 7% de hispânicos e 1,8% de brancos, tem que ficar sem esses benefícios? Seus alunos estão mal preparados para “nossa força de trabalho e sociedade cada vez mais diversas” (Fisher 2016, 2210, 2211)? Os defensores da ação afirmativa devem pensar duas vezes antes de afirmar que uma educação em um ambiente “não diverso” deve ser *degradada*.

Quarto, há uma notável falta de “ajuste” entre as práticas de ação afirmativa universitária e a justificativa da diversidade (veja, por exemplo, Anderson 2002, 27; Anderson 2004, 1217, 1221; Anderson 2010, 142–143). A raça não é tratada apenas como qualquer outro fator especial que possa justificar um “plus” na admissão. Lembre-se do “interesse especial” afirmado pela Faculdade de Direito de Michigan. As universidades trabalham diligentemente para manter uma porcentagem relativamente constante de matriculados negros e hispânicos, mas dão atenção variável a outras das inúmeras qualidades que os estudantes podem trazer ao campus. Como um defensor da ação afirmativa observa, “os programas de ação afirmativa... não parecem ou operam como se estivessem testando ‘diversidade’.” Ele sugere que muitos apoiadores da ação afirmativa, no entanto, desconsideraram esse fato, acreditando “que não há mal em [uma] dependência equivocada da diversidade porque, com um piscar de olhos, todos entendem que a diversidade é realmente um proxy para a integração” (Issacharoff 2002, 30, 34; ênfase adicionada; veja de forma geral Jones 2005, Bell, 2003, Lippert-Rasmussen 2020, 124–143; Sabbagh 2007, 31–48).

7. Legitimidade

No meio de sua recitação no caso *Grutter* sobre os valores educacionais da diversidade, a juíza O’Connor introduziu um novo argumento, um que não localizava o valor da diversidade no “crescimento cognitivo” dos estudantes ou em suas futuras

habilidades em negociar um “mundo diverso”, mas em sua contribuição para a saúde das principais instituições americanas.

Antes das argumentações orais no caso, entre os memoriais de *amici* recebidos pela Corte, havia um do General aposentado do Exército Julius Becton e vinte e oito ex-oficiais do Departamento de Defesa e oficiais militares aposentados de alta patente. Ele explicava o papel crucial que as preferências raciais desempenham nas academias militares e nos programas de ROTC para manter um corpo de oficiais integrado (Consolidated Brief 2003, 1–30)²². Este memorial obviamente teve um impacto considerável nos juizes, vários dos quais, durante a argumentação oral, pressionaram os advogados das partes a abordar suas alegações (Grutter 2003 Oral Argument, 1–23). O memorial levou a juíza O'Connor a incluir suas preocupações em sua opinião. Ela observou que

oficiais aposentados de alta patente e líderes civis das forças armadas dos Estados Unidos afirmam que, “com base [em suas] décadas de experiência,” um “corpo de oficiais altamente qualificado e racialmente diverso...é essencial para a capacidade das forças armadas de cumprir sua missão principal de fornecer segurança nacional...” Atualmente, “as forças armadas não podem alcançar um corpo de oficiais que

²² Fileiras alistadas totalmente integradas tornam a integração do corpo de oficiais essencial para a operação eficaz de nossas forças armadas. Mas, os militares não aprenderam essa lição sem antes experimentar o ambiente perigoso e destrutivo de um corpo alistado racialmente diverso comandado por um corpo de oficiais esmagadoramente branco. Como resultado direto das lições aprendidas nas décadas de 1960 e 1970 [durante a Guerra do Vietnã], os militares agora estão totalmente comprometidos com a integração do corpo de oficiais. E, embora as forças armadas tenham feito progressos notáveis na conquista da integração racial, os militares não podem perder terreno” (Consolidated Brief 2003, 13). Uma maneira principal pela qual as academias de serviço recrutam estudantes negros e hispânicos é identificando candidatos promissores, mas “incompletos”, e matriculando-os em suas “escolas preparatórias”, cujos corpos estudantis exibem uma significativa super-representação de minorias. Uma segunda maneira pela qual os serviços criam oficiais é através dos programas de ROTC nas faculdades. O recrutamento para o ROTC é consciente da raça, assim como a concessão de bolsas de estudo do ROTC.

seja ao mesmo tempo altamente qualificado e racialmente diverso, a menos que as academias militares e o ROTC usem políticas de recrutamento e admissão conscientes da raça"...Para cumprir sua missão, as forças armadas "devem ser seletivas nas admissões para treinamento e educação do corpo de oficiais, e deve treinar e educar um corpo de oficiais altamente qualificado e racialmente diverso em um ambiente racialmente diverso" (Grutter 2003, 331, citações omitidas).

E então ela rapidamente ampliou o escopo de sua observação:

Concordamos que "é necessário apenas um pequeno passo dessa análise para concluir que as outras instituições mais seletivas do nosso país devem permanecer tanto diversas quanto seletivas"...Os Estados Unidos, como *amicus curiae*, afirmam que "garantir que as instituições públicas estejam abertas e disponíveis para todos os segmentos da sociedade americana, incluindo pessoas de todas as raças e etnias, representa um objetivo governamental primordial" (Grutter 2003, 331, citações omitidas).

Além disso, universidades, e em particular, faculdades de direito, representam o campo de treinamento para um grande número de líderes da nossa Nação...Indivíduos com diplomas de direito ocupam aproximadamente metade dos governos estaduais, mais da metade das cadeiras no Senado dos Estados Unidos e mais de um terço das cadeiras na Câmara dos Representantes dos Estados Unidos...O padrão é ainda mais impressionante quando se trata de faculdades de direito seletivas. Um punhado dessas escolas é responsável por 25 senadores dos Estados Unidos, 74 juizes do Tribunal de Apelações dos Estados Unidos e quase 200 dos mais de 600 juizes do Tribunal Distrital dos Estados Unidos...*Para cultivar*

um conjunto de líderes com legitimidade aos olhos dos cidadãos, é necessário que o caminho para a liderança seja visivelmente aberto a indivíduos talentosos e qualificados de todas as raças e etnias. Todos os membros de nossa sociedade heterogênea devem ter confiança na abertura e integridade das instituições educacionais que fornecem esse treinamento (Grutter 2003, 332; itálico adicionado).

Esse novo argumento tem pouco a ver com as alegações padrão da diversidade educacional. West Point e Annapolis não estão buscando novas, ampliadas, incomuns perspectivas. Eles estão no negócio de moldar seus alunos a um ponto de vista uniformemente tradicional. Não há uma maneira afro-americana ou hispânica de lutar uma guerra; há apenas a “maneira do Exército” e a “maneira da Marinha” (Levinson, 584). As forças armadas buscam estudantes afro-americanos e hispânicos para integrar o corpo de oficiais. Quando os oficiais refletem aproximadamente o perfil racial e étnico das fileiras alistadas, os líderes militares parecem legítimos para aqueles que lideram; e as forças armadas como um todo parecem legítimas para os cidadãos que servem. A história de disfunção que se espalhou por operações de combate — especialmente operações terrestres — durante a Guerra do Vietnã testemunha a importância de “parecer legítimo”.

Considere outro exemplo, que estende as observações da juíza O’Connor sobre a importância das faculdades de direito. A Suprema Corte é composta por quatro mulheres e cinco homens. Dois dos juizes são negros, um é hispânico. Essa composição não é acidental. Administrações desde a década de 1960 — republicanas e democratas — têm sido sensíveis à composição de gênero e racial/étnica da Corte. O presidente Lyndon Johnson aproveitou a oportunidade em 1967 para nomear Thurgood Marshall. Quando Marshall se aposentou, o presidente George H. W. Bush nomeou outro juiz negro, Clarence Thomas. Em 1981, o presidente Ronald Reagan nomeou Sandra Day O’Connor, após prometer em sua campanha de 1980 nomear a primeira mulher para a Corte. Ela foi seguida por Ruth Bader Ginsburg, nomeada em 1993 pelo presidente Bill Clinton; por Sonia M. Sotomayor e Elena Kagan, nomeadas em 2009 e 2010 pelo presidente Barack Obama; por Amy Coney Barrett, nomeada em 2020 pelo presidente Donald Trump; e por Ketanji Brown Jackson, nomeada em 2022 pelo presidente Joe Biden.

Essas nomeações não foram feitas cegamente — não foram cegas à cor ou ao gênero. Elas foram feitas com um olho voltado para o ganho político, sem dúvida, mas também com um olho voltado para sustentar a legitimidade da Corte perante o público americano. Além disso, a composição da Corte reflete o fato de que Harvard e Yale, devido às suas políticas de ação afirmativa, estavam produzindo um número significativo de graduados em direito negros e hispânicos nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Os atuais juízes possuem diplomas de direito de Harvard (4), Yale (4) e Notre Dame. Excluindo os membros atuais da Corte, os juízes nomeados desde 1950 vieram de Harvard (6), Yale (4), Northwestern (2), Stanford (2), Columbia e outros (3).

O argumento de legitimidade de O'Connor constituiu um forte contraponto à linha padrão da diversidade. Ele direcionou a atenção para longe do “crescimento cognitivo” e das “habilidades aprimoradas de resolução de problemas” nas mentes dos alunos e para a necessidade de integrar as principais instituições americanas. De maneira semelhante, Elizabeth Anderson argumentou a favor da integração como um valor que a Corte deveria reconhecer como um interesse premente:

Dadas as realidades da raça nos EUA, pessoas de diferentes raças ocupam diferentes esferas da vida. Portanto, nos EUA, a democracia exige a integração racial das principais instituições da sociedade civil, os locais onde ocorrem discussões de interesse público entre os cidadãos: acomodações públicas, locais de trabalho, escolas e bairros. O mesmo se aplica às elites da sociedade, aquelas que desempenham um papel crucial na formulação e adoção de políticas de interesse público. As elites, para serem legítimas, devem desempenhar uma função representativa: elas devem ser capazes de e dedicadas a representar as preocupações das pessoas de todas as esferas da vida, para que as políticas que formulam sejam responsivas a essas preocupações. Uma elite formada apenas por segmentos da sociedade que vivem isolados de outros segmentos será ignorante das circunstâncias e preocupações daqueles que ocupam outras esferas da vida (Anderson 2004, 22; ênfase adicionada; veja também Anderson 2002; para uma

discussão completa do argumento de integração de Anderson, veja Lippert-Rasmussen 2020, 144–158).

Infelizmente, a juíza O'Connor ofereceu seu argumento de legitimidade como se fosse uma continuação da justificativa padrão da diversidade, inserindo-o inesperadamente e depois abandonando-o rapidamente para retomar a exploração dos caminhos da diversidade. Em seguida, ela minou o argumento ao sugerir que as admissões conscientes da raça não deveriam ser necessárias após mais 25 anos. Tais medidas devem ter prazo limitado (Grutter 2003, 343).

8. O limite da diversidade

Em 29 de junho de 2023, a Suprema Corte decidiu o caso *Students for Fair Admissions v. Harvard*. (Também decidiu um caso complementar, *Students for Fair Admissions v. University of North Carolina*. Vou me concentrar apenas na decisão de Harvard. As questões nos dois casos são semelhantes, diferindo apenas em detalhes menores.) A organização *Students for Fair Admissions* (SFFA) argumentou que a política de ação afirmativa de Harvard violava o Título VI da Lei dos Direitos Civis de 1964 (e, por extensão, a Décima Quarta Emenda da Constituição) ao discriminar candidatos asiático-americanos. E pediu à Corte que derrubasse a decisão Grutter.

A opinião decisiva, escrita pelo Chefe de Justiça Roberts, é algo enigmática. Ela determinou que a política de Harvard violava a Constituição, mas não anulou a decisão *Grutter* e não concluiu que Harvard discriminou candidatos asiático-americanos (embora sua política de admissões tivesse um "efeito negativo" sobre eles)²³.

²³ Para concluir que Harvard discriminou candidatos asiático-americanos em violação ao Título VI e à Décima Quarta Emenda, o Chefe de Justiça teria que afirmar que a política de Harvard não apenas teve um "efeito negativo" sobre esses candidatos, mas que o efeito negativo foi intencional, não apenas um efeito colateral previsível da política. A SFFA argumentou essa última alegação em todos os níveis de litígio, mas nem o Tribunal Distrital nem o Tribunal de Apelações a consideraram credível (SFFA 2019, 146–149; SFFA 2020, 195–198). O Chefe de Justiça não abordou diretamente a alegação. Em vez disso, ele usou um pouco de lógica: admissões é um caso de soma zero; se mais estudantes de uma raça ou etnia são admitidos, menos de outras raças ou etnias são admitidos; então, a política de

O Chefe de Justiça usou a estrutura da decisão *Grutter* para argumentar contra Harvard. Os principais elementos de sua decisão foram os seguintes: (1) os objetivos alegados por Harvard — treinar futuros líderes, produzir novos conhecimentos através do confronto de diferentes perspectivas e semelhantes — eram “não suficientemente precisos” para serem medidos pela Corte (SFFA 2023, 22–23); (2) as categorias raciais e étnicas usadas por Harvard eram tão “opacas” e incoerentes que Harvard não poderia plausivelmente estabelecer uma conexão estreita entre os meios (uso de classificações raciais) e os fins (produzir novos líderes, novos conhecimentos, etc.) (SFFA 2023, 24–26); (3) o uso da raça por Harvard fomentava estereótipos (algo que o juiz Powell em *Bakke* e a juíza O'Connor em *Grutter* mostraram-se preocupados) (SFFA 2023, 28–29); e a política de Harvard não tinha um ponto final (SFFA 2023, 30).

O Chefe de Justiça adotou integralmente a proposição da juíza O'Connor de que as políticas de ação afirmativa conscientes da raça devem ter um ponto final. No entanto, ele nunca abordou o raciocínio dela em *Grutter* de que a busca “holística” pela diversidade pela Faculdade de Direito da Universidade de Michigan atendia às restrições da Constituição. Nem abordou seu argumento de legitimidade. O mais próximo que ele chegou foi em uma nota de rodapé:

Os Estados Unidos como *amicus curiae* sustentam que os programas de admissão baseados em raça promovem interesses prementes nas academias militares da nossa nação. Nenhuma academia militar é parte destes casos, no entanto, e nenhum dos tribunais inferiores abordou a propriedade dos sistemas baseados em raça nesse contexto. Esta opinião também não aborda essa questão, à luz dos interesses potencialmente distintos que as academias militares podem apresentar (SFFA 2023, 22, nota de rodapé 4).

Harvard teve um efeito negativo sobre alguns candidatos. Isso, para ele, tornou a política inadmissível. O Chefe de Justiça observou a conclusão do Tribunal Distrital de que as preferências de Harvard por negros e hispânicos resultaram “em menos estudantes asiático-americanos e brancos sendo admitidos” (SFFA 2023, 27, citando SFFA 2019, 178, ênfase adicionada).

Mas foi a juíza O'Connor quem, em 2003, abordou esses interesses e lhes deu peso. Mais importante ainda, ela estendeu suas observações sobre as academias militares a faculdades e universidades em geral: ao impulsionar negros e hispânicos aos níveis de liderança de elite, a ação afirmativa estava ajudando a legitimar as principais instituições americanas.

A nota de rodapé do Chefe de Justiça foi um sinal de alerta. Dentro de meses, a SFFA processou a Academia Naval dos Estados Unidos em Annapolis e a Academia Militar dos Estados Unidos em West Point²⁴.

Após a decisão da Corte, os defensores da ação afirmativa não se levantaram vigorosamente para defender a “diversidade na mente” (crescimento cognitivo dos alunos e desenvolvimento de habilidades analíticas) como uma justificativa ainda viável para preferências raciais e étnicas nas admissões. Eles direcionaram seus esforços para outros alvos. As admissões por “legado” — decisões de admissão favoráveis aos filhos de ex-alunos de uma instituição — imediatamente saltaram para o topo da lista. Um comentarista do Wall Street Journal expressou uma opinião muito comum:

A justiça exige igualdade de oportunidades para todos e privilégios especiais para ninguém. No entanto, hoje, a admissão em faculdades e universidades de elite está repleta de preferências que nada têm a ver com raça e dão vantagens adicionais aos já privilegiados... Tais políticas [em particular as preferências por legado] são completamente inconsistentes com a promessa de igualdade de oportunidades da nação, e instituições como Harvard — cujo fundo de doações no final do ano fiscal de 2022 era de 51 bilhões de dólares — podem se dar ao luxo de mudá-las (Galston 2023).

Tão obviamente injustos parecem os legados que, após as decisões da SFFA pela Suprema Corte, dois projetos de lei diferentes foram introduzidos no

²⁴ Students for Fair Admissions v. United States Military Academy (Southern District, New York), Caso 7:23-cv-08262; e Students for Fair Admissions v. Department of Defense (District, Maryland), Case 7:23-cv-02699.

Congresso para bani-los. Os estados também estão entrando em ação, aprovando ou contemplando a aprovação de legislação própria²⁵.

Da mesma forma, os testes padronizados usados nas admissões de faculdades e escolas profissionais — especialmente o SAT, ACT e LSAT — estão atraindo um novo escrutínio. Há muito tempo são acusados de serem tendenciosos contra estudantes negros e hispânicos, que obtêm pontuações inferiores às dos brancos e asiático-americanos. Nos últimos anos, muitas faculdades e universidades seletivas tornaram o SAT ou ACT opcionais, especialmente durante a pandemia. Mas pode estar em andamento um movimento de retorno: MIT, Yale, Brown e Dartmouth recentemente restabeleceram o SAT²⁶.

De fato, toda a ideia de “mérito” está em disputa agora, baseando-se, entre outras fontes, no debate gerado pela crítica abrangente de Michael Sandel (2022) ao ideal meritocrático.

A ação afirmativa consciente da raça não é amplamente popular. Nove estados a proibiram por lei. A Califórnia iniciou a tendência com a Proposição 209, aprovada por voto popular em 1996. Em 2020, cinquenta e sete por cento dos eleitores da Califórnia derrotaram uma tentativa de revogá-la. Nenhuma onda

²⁵ Legados favorecem os filhos de ex-alunos de uma escola. Por que isso é injusto? Considere outra forma de favoritismo. Os filhos de residentes de Maryland são favorecidos na admissão à Universidade de Maryland em College Park. Estudantes cujos pais residem em outros estados pagam uma mensalidade muito mais alta, se forem admitidos, e, de qualquer forma, há um limite para o número de estudantes de fora do estado que podem ser acomodados. Por que esse favoritismo? É óbvio, você responde. Os residentes de Maryland pagam impostos que sustentam a Universidade; é claro que seus filhos devem ter prioridade. Esta resposta é incompleta. Afinal, para instituições privadas, seus ex-alunos são seus “contribuintes”. Elas obtêm apoio não de uma jurisdição política geograficamente delimitada que impõe contribuições obrigatórias (impostos), mas de uma comunidade geograficamente dispersa (seus ex-alunos) que se “taxam” voluntariamente. Por que um conjunto de “contribuintes” deve obter condições favoráveis de admissão para seus filhos, mas outro conjunto não? Uma característica distintiva da educação pós-secundária nos Estados Unidos é sua extensa gama de faculdades e universidades privadas. A maioria não está no mesmo nível de Harvard com sua dotação de 51 bilhões de dólares. Elas dependem financeiramente de ex-alunos leais para se sustentarem.

²⁶ Para a explicação do MIT sobre a reinstauração do SAT, veja Schmill 2022

nacional de protestos contra as decisões da SFFA emergiu, paralelamente à reação à decisão Dobbs de 2022, que anulou *Roe v. Wade*.

Como o Chefe de Justiça Roberts observou em sua decisão, a questão não é diversidade ou não diversidade (leia-se: representação racial e étnica), é quanto (SFFA 2023, 23). E por quais meios. Três anos após a decisão *Grutter* em 2003, os eleitores de Michigan alteraram sua constituição para proibir preferências raciais e étnicas nas admissões. Como a Faculdade de Direito se saiu desde então? Sua turma de 2026 é composta por 9% de negros, 10% de hispânicos, 4% de nativos americanos, 17% de asiático-americanos e 62% de brancos (Morioka 2023). Isso é suficiente? Muito pouco?

Os argumentos morais a favor e contra o uso de preferências raciais e étnicas não mudaram muito desde a década de 1970. Eles variam sobre alguns temas comuns. Para aqueles leitores que desejam entender esses argumentos em profundidade, o recurso essencial é o livro de Kasper Lippert-Rasmussen, "*Making Sense of Affirmative Action*" (2020). Ele mostra que os argumentos mais comuns que defensores e opositores utilizam são muito mais complexos do que imaginam. Mas ele habilmente guia o leitor através das complexidades; tudo o que ele exige é atenção cuidadosa.

Casos

Roe v. Wade, 1973, 410 U.S. 113. *University of California Regents v. Bakke*, 1978, 438 U.S. 265.

Wygant v. Jackson, 1986, 476 U.S. 267.

Richmond v. J. A. Croson Company, 1989, 488 U.S. 469.

Podberesky v. Kirwan, 1994, 38 F. 3d 147 (Fourth Circuit).

Hopwood v. Texas, 1994, 861 F. Supp. 551 (Western District, Texas).

Adarand Constructors v. Peña, 1995, 515 U.S. 200.

Hopwood v. Texas, 1996, 78 F. 3d 932 (Fifth Circuit).

Wessman v. Gittens, 1998, 106 F. 3d 798 (First Circuit).

Johnson v. Board of Regents, 2001, 263 F. 3d 1234 (Eleventh Circuit).

Grutter v. Bollinger, 2001, 137 F. Supp. 2d 821 (Eastern District, Michigan).

Gratz v. Bollinger, 2003, 539 U.S. 244.

Grutter v. Bollinger, 2003, No. 02–241, Oral Argument, April 1.
Grutter v. Bollinger, 2003, 539 U.S. 306.
Fisher v. University of Texas, 2015, No. 14–981, Brief for the University, October 26.
Fisher v. University of Texas, 2016, 136 S. Ct. 2198.
Students for Fair Admissions v. President of Harvard College, 2019, 397 F. Supp. 3d 126 (District, Massachusetts).
Students for Fair Admissions v. President of Harvard College, 2020, 980 F. 3d 157 (First Circuit).
Dobbs v. Jackson Women’s Health Organization, 2022, 142 S. Ct. 2228
Students for Fair Admissions v. President and Fellows of Harvard College, 2022, No. 20–1199, Oral Argument, October 31.
Students for Fair Admissions v. President and Fellows of Harvard College, 2023, 600 U.S.
Students for Fair Admissions v. University of North Carolina, 2023, 600 U.S.

REFERÊNCIAS

ALLEN, A. **On Being a Role Model**. Berkeley Journal of Gender, Law and Justice (formerly Berkeley Women’s Law Journal), n.6, p.22–42, 1990–1991.
ALLEN, A. **Was I Entitled or Should I Apologize? Affirmative Action Going Forward**. Journal of Ethics, n.15, p.253–263, set. 2011.
ALON, S. **Race, Class, and Affirmative Action**. New York: Russell Sage Foundation, 2015.
ALON, S; TIENDA, M. **Assessing the Mismatch Hypothesis: Differences in College Graduation Rates by Institutional Selectivity**. Sociology of Education, v.78, p.294–315, out. 2005.
ANDERSON, E. **Integration, Affirmative Action, and Strict Scrutiny**. New York University Law Review, v.77, p.1195–1271, nov. 2002.
ANDERSON, E. **The Imperative of Integration**. Princeton: Princeton University Press, 2015.
APPIAH, K. **Group Rights and Racial Affirmative Action**. Journal of Ethics, v.15, p.265–280, set. 2011.

- APPIAH, K. **Color Conscious: The Political Morality of Race**. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- ARCIDIACONO, P. et al. **Representation versus Assimilation: How Do Preferences in College Admissions Affect Social Interaction**. *Journal of Public Economics*, v.95, p.1–15, fev. 2011a.
- ARCIDIACONO, P. **Does Affirmative Action Lead to Mismatch? A New Test and Evidence**. *Quantitative Economics*, v.2, p.303–333, nov. 2011b.
- ARCIDIACONO, P. **What Happens After Enrollment? An Analysis of the Time Path of Racial Differences in GPA and Major Choice**. *IZA Journal of Labor Economics*, n.1, out. 2012.
- ARCIDIACONO, P. **Affirmative Action and University Fit: Evidence from Prop 209**. *IZA Journal of Labor Economics*, v.3, p.1–29, 2014.
- ARCIDIACONO, P.; VIGDOR, L. **Does the River Spill Over? Estimating the Economic Returns to Attending a Racial Diverse College**. *Economic Inquiry*, v.48, p.537–557, 2010.
- ARCIDIACONO, P.; KOEDEL, C. **Race and College Success: Evidence from Missouri**. *American Economic Journal: Applied Economics*, v.6, p.20–57, 2014.
- ARCIDIACONO, P.; LOVENHEIM, M. **Affirmative Action and Quality–Fit Tradeoff**. National Bureau of Economic Research: Working Paper, p.1–84, 2015.
- ASTIN, A; et al. **Cross-Racial Interaction Among Undergraduates: Some Consequences, Causes, and Patterns**. *Research in Higher Education*, v.45, p.529–554, ago. 2004.
- AYERS, I.; BROOKS, R. **Does Affirmative Action Reduce the Number of Black Lawyers?** *Stanford Law Review*, v.57, p.1807–1854, mai. 2005.
- BARNES, K. **Is Affirmative Action Responsible for the Achievement Gap Between Black and White Law Students?** *Northwestern University Law Review*, v.101, p.1759–1808, 2007.
- BARNES, K. **Is Affirmative Action Responsible for the Achievement Gap Between Black and White Law Students? A Correction, a Lesson and an Update**. *Northwestern University Law Review*, v.101, p.791–812, 2011.
- BEAUCHAMP, T. **In Defense of Affirmative Action**. *Journal of Ethics*, v.2, p.143–158, 1998.
- BECKWITH, F.; TODD, E. **Affirmative Action: Social Justice or Reverse Discrimination?** New York: Prometheus Books, 1997.

- BECKWITH, F. **The ‘No One Deserves His or Her Talents’ Argument for Affirmative Action: A Critical Analysis.** *Social Theory and Practice*, v.2, p.53–60, 1999.
- BELL, D. **Diversity’s Distractions.** *Columbia Law Review*, v.103, p.1622–1633, out. 2003.
- BERGMANN, B. **In Defense of Affirmative Action.** New York: Basic Books, 1996.
- BLUM, L. **Race and Class Categories and Subcategories in Educational Thought and Research.** *Theory and Research in Education*, v.13, p.87–104, 2015.
- BODDIE, E. **The Constitutionality of Racially Integrative Purpose.** *Cardozo Law Review*, v.38, p.531–550, 2016.
- BOONIN, D. **Should Race Matter? Unusual Answers to the Usual Questions.** New York: Cambridge University Press, 2011.
- BOVENS, L. **Selection Under Uncertainty: Affirmative Action at Shortlisting Stage.** *Mind*, v.125, p.421–437, 2016.
- BOWEN, D. **Brilliant Disguise: An Empirical Study of a Social Experiment Banning Affirmative Action.** *Indiana Law Journal*, v.85, p.1197–1254, 2010.
- BOWEN, W.; DEREK, B. **The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- BOXILL, B. **The Morality of Reparation.** *Social Theory and Practice*, v.2, p.113–123, 1972.
- BOXILL, B. **The Morality of Preferential Hiring.** *Philosophy & Public Affairs*, v.7, p. 246–268, 1978.
- BOXILL, B. **Blacks and Social Justice.** Totowa, New Jersey, 1992.
- BOXILL, B. **Discrimination, Affirmative Action, and Diversity in Business.** *The Oxford Handbook of Business Ethics.* Oxford: Oxford University Press, p.535–562, 2010.
- BOXILL, J. **Affirmative Action.** *A Companion to Applied Ethics.* Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, p.118–127, 2003.
- BOYLAN, M. **Affirmative Action: Strategies for the Future.** *Journal of Social Philosophy*, v.33, p.117–130, 2002.
- BRIDGES, K. **The Deserving Poor, the Undeserving Poor, and Class-Based Affirmative Action.** *Emory Law Journal*, v.66, p.1049–1114, 2017.

- BROWN, K. **Perspective and Point of View on Affirmative Action.** Indiana Law Journal, v.85, p.1301–1313, 2010.
- BURNS, P.; SCHAPPER, J. **The Ethical Case for Affirmative Action.** Journal of Business Ethics, v.83, p.369–379, dez. 2008.
- CAHN, S. **Affirmative Action and the University: A Philosophical Inquiry.** Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- CAHN, S. **The Affirmative Action Debate.** New York: Routledge, 1995.
- CAMILLI, G. et al. **Is There a Mismatch Effect in Law School, Why Might It Arise, and What Would It Mean?** Journal of College and University Law, v.37, p.491–527, 2011.
- CAMILLI, G.; JACKSON, D. **The Mismatch Hypothesis in Law School Admissions.** Widener Journal of Law, Economics, and Race, v.2, p.165–209, 2011.
- CAMPBELL; SMITH, D. **Deliberative Freedoms and the Asymmetric Features of Anti-Discrimination Law.** University of Toronto Law Journal, v.67, p.247–287, 2017.
- CAPALDI, N. **Out of Order: Affirmative Action and the Crisis of Doctrinaire Liberalism.** Buffalo, New York: Prometheus Books, 1985.
- CAPALDI, N. **The Liberal Paradigm in Affirmative Action Law.** Loyola Law Review, v.43, p.525–568, 1998.
- CARD, R. **Making Sense of the Diversity-Based Legal Argument for Affirmative Action.** Public Affairs Quarterly, v.19, p.11–24, jan. 2005.
- CARNEVALE, A.; STEPHEN, J. **Socioeconomic Status, Race/Ethnicity, and Selective College Admissions.** New York: The Century Foundation, 2003.
- CARTER, S. **Reflections of an Affirmative Action Baby.** New York: Basic Books, 1991.
- CHANG, M. et al. (eds.). **Compelling Interest: Examining the Evidence on Racial Dynamics in Colleges and Universities.** Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- CLARKE, S. **The Case for Affirmative Action.** The Philosopher's Magazine, v.33, p.73–77, 2006.
- COHEN, C. **Naked Racial Preference.** Lanham, Maryland: Madison Books, 1995.
- COHEN, C. **The Corruption That is Group Preference.** Academic Questions, v.1, p.14–22, 1998.

- COHEN, C. **The Michigan Civil Rights Initiative and the Civil Rights Act of 1964.** Michigan Law Review First Impressions, v.105, p.117–122, 2007.
- BEAUCHAMP, T. **Affirmative Action and Racial Preference: A Debate.** Mind, v.115, p.747–750, jul. 2006.
- KERSHNAR, S. **Review of Carl Cohen, James Sterba, Affirmative Action and Racial Preference.** Notre Dame Philosophical Reviews, 2004.
- COHEN, M. et al. (eds.). **Equality and Preferential Treatment.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- COKORINOS, L. **The Assault on Diversity: An Organized Challenge to Racial and Gender Justice.** Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003.
- CORLETT, J. **Racism and Affirmative Action.** Journal of Social Philosophy, v.24, p.163–175, 1993.
- CORLETT, J. **Race, Racism, and Reparations.** Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.
- COWAN, J. **Inverse Discrimination.** Analysis, v.33, p.10–12, out. 1972.
- COX, A. **The Role of the Supreme Court in American Government.** New York: Oxford University Press, 1976.
- CRENSHAW, K. **Framing Affirmative Action.** Michigan Law Review First Impressions, v.105, p.123–133, 2007.
- CURRY, G. **The Affirmative Action Debate.** Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1996.
- DAVIS, M. **Racial Quotas, Weights, and Real Possibilities.** Social Theory and Practice, v.7, p.49–84, 1981.
- DELGADO, R. **Rodrigo's Riposte: The Mismatch Theory of Law School Admissions.** Syracuse Law Review, v.57, p.637–656, 2007.
- DIETERLE, J. **Affirmative Action and Desert.** Public Affairs Quarterly, v.19, p.81–94, 2005.
- DOMBROWSKI, D. **Moral Individualism and Affirmative Action.** Professional Ethics, v.10, p.39–60, 2002.
- DREYFUSS, J.; LAWRENCE III, C. **The Bakke Case: The Politics of Inequality.** New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- DURLAUF, S. **Affirmative Action, Meritocracy, and Efficiency.** Politics, Philosophy and Economics, v.7, p.131–158, mai. 2008.
- DWORKIN, R. **A Matter of Principle.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

- DWORKIN, R. **Is Affirmative Action Doomed?** *New York Review of Books*, v.45, p.56–60, nov. 1998.
- EDWARDS, J. **When Race Counts: The Morality of Racial Preference in Britain and America.** London: Routledge, 1995.
- EASTLAND, T. **Ending Affirmative Action: The Case for Colorblind Justice.** New York: Basic Books, 1996.
- EASTLAND, T. **Counting By Race: Equality from the Founding Fathers to Bakke and Weber.** New York: Basic Books, 1979.
- EDLEY, C. **Not All Black and White: Affirmative Action and American Values.** New York: Hill and Wang, 1996.
- ELLIOT, R. et al. **The Role of Ethnicity in Choosing and Leaving Science in Highly Selective Institutions.** *Research in Higher Education*, v.37, p.681–709, dez. 1996.
- EPSTEIN, R. **A Rational Basis for Affirmative Action: A Shaky but Classical Liberal Defense.** *Michigan Law Review*, v.100, p.2036–2061, ago. 2002.
- ERLER, E. **The Future of Civil Rights: Affirmative Action Redivivus.** *Notre Dame Journal of Law*, v.11, p.15–65, 1997.
- ESPENSHADE, T. et al. **Admission Preferences for Minority Students, Athletes, and Legacies at Elite Universities.** *Social Science Quarterly*, v.85, p.1422–1446, 2004.
- ESTLUND, C. **Working Together: The Workplace, Civil Society, and the Law.** *Georgetown Law Journal*, v.89, p.79–85, 2000.
- EZORSKY, G. **Racism and Justice: The Case for Affirmative Action.** Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- EZORSKY, G. **Hiring Women Faculty.** *Philosophy & Public Affairs*, v.7, p.82–91, 1977.
- FEINBERG, W. **On Higher Ground: Education and the Case for Affirmative Action.** New York: Teachers College Press, 1998.
- FEINBERG, W. **Affirmative Action.** *The Oxford Handbook of Practical Ethics.* Oxford: Oxford University Press, p.272–299, 2003.
- FISCHER, M.; MASSEY, D. **The Effects of Affirmative Action in Higher Education.** *Social Science Research*, v.36, p.531–549, 2007.
- FISCUS, R. **The Constitutional Logic of Affirmative Action.** Durham, North Carolina: Duke University Press, 1992.

- FISS, O. **Groups and the Equal Protection Clause**. *Philosophy & Public Affairs*, v.5, p.107–177, 1976.
- FORDE-MAZRUI, K. **Taking Conservatives Seriously: A Moral Justification for Affirmative Action and Reparations**. *California Law Review*, v.92, p.683–753, mai. 2004.
- FORDE-MAZRUI, K. **The Reverse Discrimination Controversy: A Moral and Legal Analysis**. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1980.
- FORDE-MAZRUI, K. **Discrimination and Equal Opportunity**. *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*. New York: Routledge & Kegan Paul, p.173–189, 1986.
- FORDE-MAZRUI, K. **Indefensible Defenses of Affirmative Action**. *An Ethical Education: Community and Morality in the Multicultural University*. Oxford: Berg Publishers, p.233–242, 1994.
- FORDE-MAZRUI, K. **The Life and Death of Racial Preferences**. *Philosophical Studies*, v.85, p.163–180, mar. 1997.
- FORDE-MAZRUI, K. **Diversity and Affirmative Action**. *Philosophical Dimensions of Public Policy*. New Brunswick, New Jersey, p.115–124. 2002.
- FORDE-MAZRUI, K. **The Case for Reparations**. *Redress for Historical Injustices in the United States*. Durham, North Carolina: Duke University Press, p.121–132. 2007.
- FORDE-MAZRUI, K. **The Moral Foundations of Civil Rights**. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield. 1986.
- FORDE-MAZRUI, K. **Leveling the Playing Field: Justice, Politics, and College Admissions**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield. 2004.
- GAHRINGER, R. **Race and Class: The Basic Issue of the Bakke Case**. *Ethics*. v.90, p. 97–114. Oct. 1979.
- GHASSEMIAN, A. **Compensatory Justice in Affirmative Action**. *Current Surgery*. v. 60, p. 596–597. Nov.2003.
- GITLIN, A. **What the MCRI Can Teach White Litigants about White Dominance**. *Michigan Law Review First Impressions*, v.105, p.134–138. 2007.
- GLAZER, N. **Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy**. New York: Basic Books. 1975.
- GOLDMAN, A. **Reparations to Individuals or Groups?** *Analysis*, v.35, p.168–170. Apr.1975.

- GOLDMAN, A. Affirmative Action. **Philosophy & Public Affairs**. v.5, p.178–195. 1976.
- GREENWALT, K. **Discrimination and Reverse Discrimination**. New York: Alfred A. Knopf. 1983.
- GROSS, R. **Discrimination in Reverse: Is Turnabout Fair Play?** New York: New York University Press. 1978.
- GROSS, R. **Reverse Discrimination**. Buffalo, New York: Prometheus Books. 1977a.
- GROSS, R. **Is Turn About Fair Play?** p. 379–408. 1977b.
- GUENIN, L. Affirmative Action in Higher Education as Redistribution. **Public Affairs Quarterly**. v.11, p.117–140. Abr.1997.
- GUINER, L; STURM, S. **Who's Qualified?** Boston: Beacon Press. 2001.
- GURIN, P. Expert Report. **Michigan Journal of Race and Law**. v.5, p.363–425. 1999.
- GURIN, P. *et al.* **Diversity and Higher Education: Theory and Impact on Educational Outcomes**. Harvard Educational Review. v.72, p.330–337. 2002.
- GURIN, P. *et al.* **The Benefits of Diversity in Education for Democratic Citizenship**. Journal of Social Issues. v.60, p.17–34. Mar. 2002.
- GUTMANN, A; THOMPSON, D. **Democracy and Disagreement**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1996.
- HAJDIN, M. **Affirmative Action, Old and New**. Journal of Social Philosophy. v.33, p.83–96. 2002.
- HARRIS, L. **Contesting the Ambivalence and Hostility to Affirmative Action within the Black Community**. A Companion to African-American Philosophy. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, p.324–332. 2003.
- HARRIS, L.; NARAYAN, U. **Affirmative Action and the Myth of Preferential: A Transformative Critique of the Terms of the Affirmative Action Debate**. Harvard Journal of Ethnic and Racial Justice. v.11, p.1–35. 1994.
- HASLETT, D. **Workplace Discrimination, Good Cause, and Color Blindness**. Journal of Value Inquiry. v.36, p.73–88. 2002.
- HEILMAN, M. **Sex Discrimination and the Affirmative Action Remedy: The Role of Sex Stereotypes**. Journal of Business Ethics. v.16, p.877–889. Jun. 1997.
- HESS, R. **A Sheep in Wolf's Clothing: The Michigan Civil Rights Initiative as the Savior of Affirmative Action**. Michigan Law Review First Impressions. v.105, p. 139–143. 2007.

- HILL, T. **The Message of Affirmative Action**. *Social Philosophy and Policy*. v.8, p. 108–129. 1991.
- HIMMA, K. **Discrimination and Disidentification: The Fair-Start Defense of Affirmative Action**. *Journal of Business Ethics*. v.30, p. 277–289. Abr. 2001.
- HIMMA, K. **Desert, Entitlement, and Affirmative Action: A Response to Francis Beckwith**. *Social Theory and Practice*. v.28, p. 157–166. Jan. 2002.
- HINRICHS, P. **Affirmative Action Bans and College Graduation Rates**. *Economics of Education Review*. v.42, p. 43–52. 2014.
- HO, D. **Why Affirmative Action Does Not Cause Black Students to Fail the Bar: A Reply to Sander**. *Yale Law Journal*. v.114, p.1997–2004. Jun. 2005.
- IBARRA, R. **Beyond Affirmative Action: Reframing the Context of Higher Education**. Wisconsin: University of Wisconsin Press. 2001.
- JACOBS, A. **Pursuing Equal Opportunities: The Theory and Practice of Egalitarian Justice**. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
- JAGGAR, A. **Gender, Race, and Difference: Individual Consideration versus Group-Based Affirmative Action in Admission to Higher Education**. *Southern Journal of Philosophy*. v.35, p.21–51. 1997.
- JOHNSON, K; ONWUACHI-WILLIG. **Cry Me a River: The Limits of A Systemic Analysis of Affirmative Action in American Law Schools**. *African-American Law and Policy Report*. v.7, n.1, p.1–29. 2005.
- JOHNSON, S; LOLLAR, X. **Diversity Policy in Higher Education: The Impact of College Students' Exposure to Diversity on Cultural Awareness and Political Participation**. *Journal of Education Policy*. v.17, p.305–321. Jun. 2002.
- JOSHI, Y. **Measuring Diversity**. *Columbia Law Review Online*. v.117, p. 54–69. 2017.
- KANG, J; BANAJIFF, M. **Fair Measures: A Behavioral Realist Revision of Affirmative Action**. *California Law Review*. v.94, p.1063–1118. 2006.
- KAHLENBERG, R. **The Remedy: Class, Race, and Affirmative Action**. New York: Basic Books. 1996.
- KAHLENBERG, R. **Rewarding Strivers: Helping Low-Income Students Succeed in College**. New York: Century Foundation. 2010.
- KAHLENBERG, R. **A Better Affirmative Action: State Universities That Created Alternatives to Racial Preferences**. New York: The Century Foundation. 2012.
- KENNEDY, R. **For Discrimination: Race, Affirmative Action, and the Law**. New York: Vintage Books. 2015.

- KERSHNAR, S. **Strong Affirmative Action at State Institutions Cannot Be Justified Via Compensatory Justice.** *Public Affairs Quarterly.* v.11, p.345–363. Oct.1997.
- KERSHNAR, S. Uncertain Damages to Racial Minorities and Strong Affirmative Action. **Public Affairs Quarterly.** v.13, p.83–98. Jan.199.
- KERSHNAR, S. **Strong Affirmative Action Programs and Disproportionate Burdens.** *Journal of Value Inquiry.* v.33, p.201–209. Jun.1999.
- KERSHNAR, S. **Why Equal Opportunity is Not a Valuable Goal.** *Journal of Applied Philosophy.* v.21, p.159–173. Aug. 2004.
- KETCHUM, S; PIERCE, C. **Implicit Racism.** v.36, p.91–95. Jan. 1976.
- KOCIS, R. **Discriminatory Privileges, Compensatory Privileges, and Affirmative Action.** in Christi Favor et al.(eds.). *Essays in Philosophy, Politics, and Economics.* Stanford: Stanford University Press, p. 139–156. 2010.
- KOPPELMAN, A.; REBSTOCK, D. **On Affirmative Action and Truly Individualized Consideration.** *Northwestern University Law Review,* v.101, p.1469–1481, 2007.
- KULL, A. **The Color Blind Constitution.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- LANDAU, I. **Are You Entitled to Affirmative Action?** *International Journal of Applied Philosophy,* v.11, p.17–22, 1997.
- LAWRENCE, C. **Two Views of the River: A Critique of the Liberal Defense of Affirmative Action.** *Columbia Law Review,* v.101, p. 928–976, mai. 2001.
- LAWRENCE, C.; MATSUDA, M. **We Won't Go Back: Making the Case for Affirmative Action.** Boston: Houghton Mifflin Company, 1997.
- LEACH, B. **Race as Mission Critical: The Occupational Need Rationale in Military Affirmative Action and Beyond.** *Yale Law Journal,* v.113, p 1093–1143, mar. 2004.
- LEFEVRE, J. **The Value of Diversity: A Justification of Affirmative Action.** *Journal of Social Philosophy,* v.34, p.125–133, mar. 2003.
- LEMPERT, R. **Mismatch and Science Desistance: Failed Arguments against Affirmative Action.** *UCLA Law Review and Discourse,* v.64, p.136–174.
- LEMPERT, R. et al. **Michigan's Minority Graduates in Practice: The River Runs Through Law School.** *Law and Social Inquiry,* v.25, p.395–505, abr. 2000.
- LIBERTELLA, A. et al. **Affirmative Action Policy and Changing Views.** *Journal of Business Ethics,* v.74, p.65–71, ago. 2007.

- LICHTENBERG, J.; LUBAN, J. **The Merits of Merit**. in Verna V. Gehring and William A. Galston (eds). *Philosophical Dimensions of Public Policy*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, p. 101–113, 2002.
- LINDGREN, J. **The Irrelevance of Philosophical Treatments of Affirmative Action**. *Social Theory and Practice*, v.7, p. 1–19, 1981.
- LIPPERT-RASMUSSEN, K. **Discrimination and the Aim of Proportional Representation**. *Philosophy, Politics and Economics*, v.7, p.159–182, mai. 2008.
- LIPPERT-RASMUSSEN, K. **Affirmative Action, Historical Injustice, and the Concept of Beneficiaries**. *Journal of Political Philosophy*, v.5, p.72–90, 2017.
- LUKES, T.; BONNIE, G. **Merit Badgering: Dissecting a Slippery Concept in the Affirmative Action Debate**. *Public Affairs Quarterly*, v.10, p.219–227, jul. 1996.
- MALAMUD, D. **Assessing Class-Based Affirmative Action**. *Journal of Legal Education*, v.47, n.4, p. 452–471, 1997.
- MALAMUD, D. **Class Privilege in Legal Education: A Response to Sander**. *Denver University Law Review*, v.88, n.4, p.729–750, 2011.
- MASSEY, D. et al. **Black Immigrants and Black Natives Attending Selective Colleges and Universities in the United States**. *American Journal of Education*, v.113, p.243–271, fev. 2007.
- MASSEY, D.; MOONEY, M. **The Effects of America's Three Affirmative Action Programs on Academic Performance**. *Social Problems*, v.54, p.99–117, 2007.
- MASSEY, S. **Rethinking Affirmative Action**. *Social Theory and Practice*, v.7, p.21–47, 1981.
- MCHUGH, P. **Shared Being, Old Promises, and the Just Necessity of Affirmative Action**. *Human Studies*, v.28, n.2, p.129–156, 2005.
- MELGUIZO, T. **Quality Matters: Assessing the Impact of Attending More Selective Institutions on College Completion Rates of Minorities**. *Research in Higher Education*, v.49, p.214–236, 2008.
- MESHLSKI, K. **Procedural Justice and Affirmative Action**. *Ethical Theory and Moral Practice*, v.19, p.425–443, 2016.
- MILLS, N. **Debating Affirmative Action: Race, Gender, Ethnicity, and the Politics of Inclusion**. New York: Dell Publishing, 1994.
- MOSLEY, A. **Policies of Straw or Policies of Inclusion? A Review of Pojman's 'Case against Affirmative Action**. *International Journal of Applied Philosophy*, v.12, p.161–168, 1998.

- MOSLEY, A. **Affirmative Action: Social Justice or Unfair Preference?** Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1996.
- MURRAY, D. **The Affirmative Action Debate.** *Teaching Philosophy*, v.28, p.284–287, jun. 2005.
- NEWTON, L. **Reverse Discrimination as Unjustified.** *Ethics*, v.83, p. 308–312, jul. 1973.
- NICKEL, J. **Discrimination and Morally Relevant Characteristics.** *Analysis*, v.32, p.113–114, mar. 1972.
- NICKEL, J. **Should Reparations Be to Individuals or Groups?** *Analysis*, v.34, p.154–160, abr. 1974.
- NIELI, R. **Racial Preference and Racial Justice: The New Affirmative Action Controversy.** Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1991.
- NIELI, R. **Wounds That Will Not Heal: Affirmative Action and Our Continuing Racial Divide.** New York: Encounter Books, 2012.
- NUNN, W. **Reverse Discrimination.** *Analysis*, v.34, p.151–154, abr. 1974.
- O'NEIL, R. **Discriminating Against Discrimination: Preferential Admissions and the DeFunis Case.** Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1975.
- ORFIELD, G.; KURLAENDER, M. **Diversity Challenged: Evidence on the Impact of Affirmative Action.** Massachusetts: Harvard Education Publishing Group, 2001.
- ORLANDS, H. **Affirmative Action Revisited.** California: Sage, 1992.
- PAUL, E.; FRANKEL, E. **Reassessing Civil Rights.** Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- PELL, T. **What's the Big Deal about Racial Preferences?** *Journal of Social Philosophy*, v.34, p.326–329, 2003.
- PELL, T. **The Nature of Claims about Race and the Debate over Racial Preferences.** *International Journal of Applied Philosophy*, v.18, n.1, p.13–26, 2004.
- PIDOT, J. **Intuition or Proof: The Social Science Justification for the Diversity Rationale in Grutter v. Bollinger and Gratz v. Bollinger.** *Stanford Law Review*, v.59, p.761–808, dez. 2001.
- POJMAN, L. **The Moral Status of Affirmative Action.** *Public Affairs Quarterly*, v.6, p. 181–206, abr. 1992.
- POJMAN, L. **The Case against Affirmative Action.** *International Journal of Applied Philosophy*, v.12, p. 97–115, 1998.

- POJMAN, L. **Straw Man or Straw Theory? A Reply to Albert Mosley**. *International Journal of Applied Philosophy*, v.12, p. 169–180, 1998.
- PURDY, L. **Why Do We Need Affirmative Action?** *Journal of Social Philosophy*, v.25, p. 133–143, 1994.
- RACHELS, J. **What People Deserve**. in John Arthur and William Shaw (eds.) *Justice and Economic Distribution*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, p. 150–163, 1978.
- RADIN, M. **Affirmative Action Rhetoric**. *Social Philosophy and Policy*, v.8, p. 130–149, 1991.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- ROSENFELD, M. **Affirmative Action and Justice: A Philosophical and Constitutional Inquiry**. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1991.
- ROTHMAN, S. et al. **Diversity and Affirmative Action: The State of Campus Opinion**. *Academic Questions*, v.15, p.52–67, 2002.
- ROTHMAN, S. **Racial Diversity Reconsidered**. *Public Interest*, v.151, p.25–38, 2003.
- RUSH, S. **Understanding Affirmative Action: One Feminist's Perspective**. in: *An Ethical Education: Community and Morality in the Multicultural University*. Oxford: Berg Publishers, p.195–132, 1994.
- SABBAGH, D. **Equality and Transparency: A Strategic Perspective on Affirmative Action in American Law**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- SANDALOW, T. **Identity and Equality: Minority Preferences Reconsidered**. *Michigan Law Review*, v.97, p.1874–1916, mai. 1999.
- SANDEL, M. **Justice: What's the Right Thing to Do?** New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009.
- SANDER, R. **Experimenting with Class-Based Affirmative Action**. *Journal of Legal Education*, v.47, n.4, p.472–503, 1997.
- SANDER, R. **A Systemic Analysis of Affirmative Action in American Law Schools**. *Stanford Law Review*, v.57, p.367–484, nov. 2004.
- SANDER, R. **A Reply to Critics**. *Stanford Law Review*, v.57, p.1963–2016, mai. 2005.

- SANDER, R. **Class in American Legal Education**. *Denver University Law Review*, v.88, n.4, p.631–682, 2011.
- SANDER, R.; BAMBAUER, J. **The Secret of My Success: How Status, Elitism, and School Performance Shape Legal Careers**. *Journal of Empirical Legal Studies*, v.9, p.893–930, 2012.
- SANDER, R.; Stuart, T. **Mismatch: How Affirmative Action Hurts Students It's Intended to Help, and Why Universities Won't Admit It**. Philadelphia: Basic Books, 2012.
- SARTORELLI, J. **Ruse on Gay Rights and Affirmative Action**. *Analysis*, v.54, p.84–91, abr. 1994.
- SARTORELLI, J. **The Nature of Affirmative Action, Anti-Gay Oppression, and the Alleviation of Enduring Harm**. *International Journal of Applied Philosophy*, v.11, p.23–30, 1997.
- SHELBY, T. **Integration, Inequality, and Imperatives of Justice: A Review Essay**. *Philosophy & Public Affairs*, v.42, p.253–285, 2014.
- SHER, G. **Justifying Reverse Discrimination in Employment**. *Philosophy & Public Affairs*, v.4, p.159–170, 1975.
- SHER, G. **Reverse Discrimination, the Future, and the Past**. *Ethics*, v.90, p.81–87, out. 1979.
- SHER, G. **Approximate Justice: Studies in Non-Ideal Theory**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.
- SHINER, R. **Individuals, Groups and Inverse Discrimination**. *Analysis*, v.33, p.185–187, jun. 1973.
- SILVESTRI, P. **The Justification of Inverse Discrimination**. *Analysis*, v.34, out. 1973.
- SIMON, R. **Preferential Hiring: A Reply to Judith Jarvis Thomson**. *Philosophy & Public Affairs*, v.3, p.312–320, 1974.
- SIMON, R. **Statistical Justification of Discrimination**. *Analysis*, v.38, p.37–42, jan. 1978.
- SIMON, R. **Individual Rights and 'Benign' Discrimination**. *Ethics*, v.90, p.88–97, out. 1979.
- SKRENTNY, J. **The Ironies of Affirmative Action: Politics, Culture, and Justice in America**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- SKRENTNY, J. **Color Lines: Affirmative Action, Immigration, and Civil Rights Options for America**. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

- SMYTH, F.; ARDLE, J. **Ethnic and Gender Differences in Science Graduation at Selective Colleges with Implications for Admission Policy and College Choice**. *Research in Higher Education*, v.45, p.353–381, jun. 2004.
- STARK, S. **Taking Responsibility for Oppression: Affirmative Action and Racial Injustice**. *Public Affairs Quarterly*, v.18, p.205–221, jul. 2004.
- STERBA, J. **Defending Affirmative Action, Defending Preferences**. *Journal of Social Philosophy*, v.34, p.285–300, jun. 2003.
- STERBA, J. **The Michigan Cases and Furthering the Justification of Affirmative Action**. *International Journal of Applied Philosophy*, v.18, n.1, p.1–12, 2004.
- STERBA, J. **Responses to Allen, Appiah, and Lawson**. *Journal of Ethics*, v.15, p.291–306, set. 2011.
- STRASSER, M. **Disguises, Tokens, and Affirmative Action Policies**. *Indiana Law Journal*, v.85, p.1293–1301, 2010.
- STROUD, S. **The Aim of Affirmative Action**. *Social Theory and Practice*, v.25, p.385–408, 1999.
- STROUP, T. **Affirmative Action and the Police**. *International Journal of Applied Philosophy*, v.1, p.1–19, 1982.
- STURM, S.; GUINIER, L. **The Future of Affirmative Action: Reclaiming an Innovative Ideal**. *California Law Review*, v.84, p.953–1036, jul. 1996.
- SYVERUD, K. **Expert Report: Grutter v. Bollinger**. *Michigan Journal of Race and Law*, v.5, p.451–454, 1999.
- TAM, M. et al. **Does Diversity Matter? Measuring the Impact of High School Diversity on Freshman GPA**. *Policy Studies Journal*, v.32, p.129–144, 2004.
- TAYLOR, P. **Reverse Discrimination and Compensatory Justice**. *Analysis*, v.33, p.177–182, jun. 1973.
- THERNSTROM, S. **America in Black and White: One Nation, Indivisible**. New York: Simon and Schuster, 1997.
- THERNSTROM, S. **Reflections on The Shape of the River**. *UCLA Law Review*, v.46, p. 1583–1631, jun. 1999.
- THOMSON, J. **Preferential Hiring**. *Philosophy & Public Affairs*, v.2, p. 364–384, 1973.
- TUSHNET, M. **Change and Continuity in the Concept of Civil Rights: Thurgood Marshall and Affirmative Action**. *Social Philosophy and Policy*, v.8, p.1 50–171, 1991.

- VALLS, A. **The Libertarian Case for Affirmative Action.** *Social Theory and Practice*, v.25, p. 299–323, 1999.
- VAN LAAR, C. et al. **Social Identity and Personal Identity Stereotype Threat: The Case of Affirmative Action.** *Basic and Applied Social Psychology*, v.30, n.4, p.295–310, 2008.
- VAN PATTEN, J. **Affirmative Action: Retrospect and Prospect.** *Contemporary Philosophy*, v.17, p.2–7, 1995.
- VAN ROOJEN, M. **Affirmative Action, Non-Consequentialism, and Responsibility for the Effects of Past Discrimination.** *Public Affairs Quarterly*, v.11, p.281–301, jul. 1997.
- WALDRON, J. **Humility and the Curse of Injustice.** in: Robert Post and Michael Rogin (eds.). *Race and Representation: Affirmative Action.* New York: Zone Books, p.385–389, 1998.
- WARNKE, G. **Affirmative Action, Neutrality, and Integration.** *Journal of Social Philosophy*, v.29, p.87–103, 1998.
- WARREN, M. **Secondary Sexism and Quota Hiring.** *Philosophy & Public Affairs*, v.6, p.240–261, 1977.
- WASSERSTROM, R. **Racism, Sexism, and Preferential Treatment: An Approach to the Topics.** *UCLA Law Review*, v.24, p.581–622, fev. 1976.
- WEST-FAULCON, K. **Obscuring Asian Penalty with Illusions of Black Bonus.** *UCLA Law Review*, v.64, p.590–645, 2017.
- WILKINS, D. **Law School Affirmative Action: An Empirical Study Rollin’ on the River: Race, Elite Schools, and the Equality Paradox.** *Law and Social Inquiry*, v.25, p.527–555, abr. 2000.
- WILKINS, D. **A Systematic Response to Systematic Disadvantage? A Response to Sander.** *Stanford Law Review*, v.57, p.1915–1961, mai. 2005.
- WILLIAMS, D. **Do Racial Preferences Affect Minority Learning in Law Schools?** *Journal of Empirical Legal Studies*, v.10, p.171–195, jun. 2013.
- WILLIAMS, D. et al. **Revisiting Law School Mismatch: A Comment on Barnes.** *Northwestern University Law Review*, v.105, n.2, p. 813–828, 2011.
- WILLIAM, R. **Affirmative Action, the ‘May the Best Person Win’ Intuition, and Mill’s The Subjection of Women.** *Public Affairs Quarterly*, v.19, p. 65–80, jan. 2005.
- WISE, T. **Affirmative Action: Racial Preference in Black and White.** New York: Routledge, 2005.

- WOLF-DEVINE, C. **An Inequity in Affirmative Action.** *Journal of Applied Philosophy*, v.5, p. 107–108, mar. 1998.
- WOLF-DEVINE, C. **Diversity and Community in the Academy: Affirmative Action in Faculty Appointments.** Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.
- WOODRUFF, P. **What's Wrong with Discrimination?** *Analysis*, v.36, p. 158–160, mar. 1976.
- YATES, S. **Civil Wrongs: What Went Wrong with Affirmative Action.** San Francisco: Institute for Contemporary Studies, 1994.
- YOUNG, I. **Justice and the Politics of Difference.** Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1990.

6. Discurso de ódio ²⁷

Autores: Luvell Anderson e Michael Barnes

Tradução: Lucas Melchior

Revisão: Letícia Bello

O conceito de discurso de ódio parece intuitivamente claro para muitas pessoas, enquanto outras questionam sua própria coerência. A maioria das nações desenvolvidas e democráticas promulgou legislação que restringe discursos de ódio - os Estados Unidos são uma notável exceção na contemporaneidade - e, assim, implicitamente se mantêm a ideia de que é um conceito coerente e que pode ser delineado de forma suficientemente precisa. No entanto, o conceito de discurso de ódio levanta, de fato, muitas questões difíceis: ao que o 'ódio' em discurso de ódio se refere? O discurso de ódio pode ser direcionado a grupos dominantes, ou é por definição direcionado a comunidades oprimidas ou marginalizadas? O discurso de ódio é sempre um ato discursivo? Qual é o dano ou danos do discurso de ódio? E, talvez essa seja a questão mais desafiadora de todas, o que pode ou deve ser feito para combater o discurso de ódio?

²⁷ Anderson, Luvell and Michael Barnes, "Hate Speech", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/hate-speech/>>. A tradução segue a versão publicada em 25 de janeiro de 2022. O verbete foi publicado originalmente em 25 de janeiro de 2022, com pequenas revisões em 18 de setembro de 2023.

The following is the translation of the entry on Hate Speech by Luvell Anderson and Michael Barnes, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/hate-speech>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/hate-speech/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

Em parte devido a essas complexidades, o discurso de ódio deu origem a uma vasta literatura interdisciplinar. Autores e autoras do direito, da filosofia, da sociologia, da antropologia, teóricos políticos, da história e de outras áreas dedicaram significativa atenção ao tema, explorando-o com profundidade e interesse. No entanto, neste capítulo, não pretendemos explorar em detalhes como as diversas disciplinas têm se envolvido com o conceito de discurso de ódio. Aqui, vamos nos concentrar mais diretamente na maneira em que o discurso de ódio foi tematizado dentro da filosofia, com ênfase especial nas seguintes questões: Como definir o discurso de ódio? Quais os possíveis danos do discurso de ódio? De que forma uma abordagem do discurso de ódio pode abranger tanto expressões explícitas de ódio (por exemplo, o uso agressivo de insultos) quanto formas mais dissimuladas e implícitas (*dogwhistles*)? Qual é a relação entre discurso de ódio e silenciamento? E o que podemos fazer para combatê-lo.

1. O que é Discurso de Ódio?

O termo "discurso de ódio" é mais do que um conceito descritivo usado para identificar uma classe específica de expressões. Ele também tem uma função avaliativa, fazendo um juízo negativo do seu referente e sugerindo que ele deve ser censurado. Assim, definir essa categoria traz sérias implicações. O que designa o discurso de ódio como uma classe específica de discurso? Alguns afirmam que o próprio termo "discurso de ódio" é enganoso porque sugere erroneamente, como uma característica definidora, "aversão virulenta a uma pessoa por qualquer motivo" (Gelber 2017, p. 619). No entanto, essa não é a maneira como o termo é entendido pela maioria dos juristas e filósofos. Talvez seja útil começar com alguns exemplos.

Bhikhu Parekh (2012) apresenta os seguintes exemplos de casos que diferentes países puniram ou tentaram punir como discurso de ódio:

- Gritar "Negros, voltem para casa", fazer barulhos de macaco e entoar cânticos racistas em jogos de futebol.
- "Fora Islã da Grã-Bretanha. Protejam o povo britânico".
- "Árabes fora da França".
- "Sirva seu país, incendeie uma mesquita".

- “Negros são naturalmente inferiores, lascivos, propensos a cometer crimes e não devem morar em áreas nobres”.

- “Judeus são dissimulados, astutos, traiçoeiros, sádicos, assassinos de crianças e subversivos; querem dominar o país; e devem ser cuidadosamente vigiados”.

- Distribuição por um partido político de panfletos endereçados aos “cidadãos brancos” dizendo que, caso assumisse o poder, expulsaria todos os surinameses, turcos e outros “estrangeiros indesejados” dos Países Baixos.

- Um cartaz com a imagem de uma mulher de burca, com o texto: 'Vai saber o que elas escondem debaixo dessas roupas feias e estranhas — coisas roubadas, armas, até bombas!'

- Discurso que nega ou minimiza o Holocausto ou outros crimes contra a humanidade.

As quadro fundações oferecidas por Robert Post para definir o discurso de ódio podem nos ajudar a organizar os elementos da lista de Parekh:

Na legislação, precisamos definir cuidadosamente o discurso de ódio para designar as formas de discurso que receberão tratamento jurídico especial. Não é uma tarefa fácil. Em termos gerais, podemos definir o discurso de ódio em termos dos danos que causará - danos físicos contingentes como violência ou discriminação; ou podemos definir o discurso de ódio em termos de suas propriedades intrínsecas - os tipos de palavras que utiliza; ou podemos definir o discurso de ódio em termos de sua conexão com os princípios de dignidade; ou podemos definir o discurso de ódio em termos das ideias que transmite. Cada uma dessas definições tem vantagens e desvantagens. Cada uma interage com a teoria da primeira emenda de uma maneira diferente. Em última instância, qualquer definição que adotarmos deve ser justificada com base no fato de que alcançaremos os resultados que desejamos alcançar. (Herz e Molnar, 2012, p. 31)

As quatro bases definicionais foram estabelecidas em termos de: (1) dano, (2) conteúdo, (3) propriedades intrínsecas, ou seja, o tipo de palavras usadas, e (4) dignidade. Pode-se também tentar uma definição híbrida combinando as formas mencionadas. No entanto, como fica claro nas observações de Post, definições desse tipo são relativas aos interesses do definidor; "Devemos avaliar o status do 'discurso de ódio' a partir de cada definição para determinar se ele alcança o que desejamos realizar e se os danos da definição superam suas vantagens" (Herz e Molnar, 2012, p. 31). O resultado é a rejeição de uma definição unívoca que captura "a essência" do discurso de ódio como um fenômeno.

É importante observar que muitas definições de discurso de ódio não se adequarão perfeitamente às categorias que Post esboçou. Por exemplo, a *Convenção Internacional das Nações Unidas para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial* (UN's *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*) identifica o discurso de ódio tanto em termos de seu conteúdo quanto de suas consequências prejudiciais. A maioria das definições tende a caracterizar o discurso de ódio de várias maneiras.

Definições baseadas no conceito de dano concebem o discurso de ódio a partir dos prejuízos sofridos por aqueles que são seus alvos. Coisas como discriminação ou violência linguística são candidatas, embora alguns (Gelber, 2017) argumentem que o discurso de ódio pode prejudicar a capacidade de alguém participar da deliberação democrática. Susan Brison (1998a) oferece uma definição disjuntiva que se concentra no tipo de abuso dirigido aos alvos do discurso. Ela define o discurso de ódio como "discurso que difama indivíduos ou grupos com base em características como raça, sexo, etnia, religião e orientação sexual, que (1) constitui difamação frente a frente, (2) cria um ambiente hostil ou intimidante, ou (3) é uma espécie de difamação grupal" (p. 313). 'Dano', conforme usado por Brison, refere-se ao que Joel Feinberg descreve como "um retrocesso injusto aos (ou invasão dos) interesses de alguém" (Brison, 1998b, p. 42).

Talvez uma reação imediata às definições disjuntivas, como a oferecida por Brison, seja o ceticismo quanto à possibilidade de se oferecer uma definição com base na lista proposta. Quando vamos testar a aplicação da definição, inevitavelmente encontramos inclusões e exclusões contestáveis. Lembre-se dos exemplos de Parekh no início desta seção. Algo como "Árabes fora da França" pode ser considerado como um exemplo de discurso de ódio na caracterização de Brison, com base no fato de criar um ambiente hostil ou intimidante. Declarações que

comunicam uma mensagem semelhante de maneira menos agressiva também deveriam ser incluídas? Suponha que "Somente cidadãos franceses devem ocupar a França" seja aproximadamente equivalente, em termos de conteúdo, a "Árabes fora da França". Se o primeiro é de fato uma apresentação menos agressiva, embora comunique o mesmo conteúdo que o último, qual é o seu status? Muitos considerarão a declaração odiosa; muitos não o farão. E, uma vez que certamente não é uma difamação feita frente a frente a alguém ou uma forma de difamação de grupo, classificá-la como discurso de ódio dependerá do quão provável é a hipótese de que ela crie um ambiente intimidante ou hostil.

A objeção anterior poderia nos levar a optar por uma visão baseada em conteúdo. As visões baseadas em conteúdo definem o discurso de ódio como aquele que "expressa, encoraja, incita ou provoca ódio contra um grupo de indivíduos diferenciados por uma característica ou conjunto de características específicas, como raça, etnia, gênero, religião, nacionalidade e orientação sexual" (Parekh, 2012, p. 40). Essa formulação facilita a compreensão de que declarações semanticamente equivalentes, embora apresentadas de maneiras diferentes, podem ser classificadas como casos de discurso de ódio.

As abordagens baseadas no conteúdo enfrentam o desafio de determinar quais conteúdos atendem a esse padrão. Se o conteúdo que distingue o discurso de ódio de outros tipos de discurso deve expressar, encorajar ou incitar o ódio contra grupos ou indivíduos com base em determinadas características, então o defensor dessa perspectiva precisará de uma explicação sobre a expressão. O discurso em questão é aquele que sinaliza a presença de um estado mental particular no falante (ou seja, ódio) ou aquele que provavelmente estimula sentimentos de animosidade em um público específico?

Outra questão enfrentada pelas abordagens baseadas no conteúdo diz respeito à distinção entre discurso que "respeita 'o decoro da controvérsia'" e aquele "que é ultrajante e, portanto, induz ao ódio" (Post, 2009, p. 128). A capacidade de expressar uma ampla gama de opiniões, mesmo as controversas, é um aspecto valorizado das sociedades democráticas. A falta de observância dessa distinção talvez ampliasse demais o escopo do que conta como discurso de ódio. Para fazer essa distinção, poderíamos seguir Post ao vinculá-la às "normas sociais vigentes" que distinguem o comportamento ultrajante do respeitoso. No entanto, é desafiador determinar o conteúdo dessas normas sociais. Por exemplo, um grupo minoritário

cujas opiniões têm pouco impacto na formação das normas pode ser injustamente excluído do poder de influenciar as normas de civilidade de sua sociedade.

As definições de discurso de ódio baseadas em propriedades intrínsecas geralmente se referem àquelas que enfatizam o tipo de discurso proferido. O problema está no uso de discurso amplamente conhecido por instigar ofensa ou insulto na maioria da sociedade. Expressões explicitamente depreciativas, como insultos, são exemplos paradigmáticos desse tipo de visão. Em geral, o tipo de discurso identificado nesta abordagem é intrinsecamente depreciativo, discriminatório ou difamatório.

Embora atraente à primeira vista, classificar o discurso de ódio dessa forma pode acabar sendo insuficiente de duas formas. Primeiro, definir o discurso de ódio dessa maneira pode ser muito restritivo. Alguns dos exemplos em nossa lista inicial parecem não se enquadrar como discurso de ódio, pois possivelmente carecem das características intrínsecas. Por exemplo, "Árabes fora da França" não contém termos explicitamente insultuosos. E, segundo, essa definição pode ser muito ampla. Em casos em que insultos são reapropriados por membros do grupo alvo ou quando artistas os incorporam em uma obra criativa, pareceria estranho considerá-los como instâncias de discurso de ódio. A preocupação está especificamente ligada à localização do problema nos próprios termos, em oposição ao uso que é feito dos termos.

Talvez uma objeção final às visões baseadas em propriedades intrínsecas possa ser elaborada com base no trabalho de Judith Butler (1997). Na concepção de Butler, o discurso de ódio é um tipo de performativo que é "sempre proferido de modo duplamente mediado, isto é, por meio de uma teoria do ato de fala que possui seu próprio poder performativo" (p.96). Mais especificamente, "[o] que o discurso de ódio faz ... é constituir o sujeito em uma posição subordinada" (p. 19). Butler localiza o problema com o discurso de ódio em seus efeitos *perlocucionários*, um conceito introduzido por J.L. Austin que se refere aos efeitos que um ato de fala pode ter em seu público. Um exemplo de efeito perlocucionário é achar graça de uma piada ou ficar assustado depois de ouvir uma história sobre fantasmas. Ao contrário das definições baseadas em propriedades intrínsecas, Butler desloca o foco para a natureza dos atos realizados, em vez dos termos utilizados. (Para uma análise crítica da abordagem de Butler, veja Schwartzman (2002).)

Por fim, as concepções baseadas na dignidade concentram-se principalmente no papel dos danos à dignidade dos alvos do discurso de ódio. Por

exemplo, tanto Steven Heyman (2008) quanto Jeremy Waldron (2014) apelam à dignidade em suas análises. De modo geral, o discurso de ódio, nessa concepção, consiste em um tipo de fala que mina a “posição social básica” de seu alvo, isto é, a base de seu reconhecimento como igual na sociedade e como portador de direitos humanos e garantias constitucionais (Waldron, 2014, p. 59). Esta concepção de discurso de ódio também incluirá caracterizações em termos de difamação de grupo. A Seção 130 do código penal da Alemanha é um exemplo de legislação que incorpora uma concepção do discurso de ódio baseada na dignidade, proibindo “ataques à dignidade humana por meio de insultos, difamações maliciosas ou calúnias dirigidas a parte da população” (ver Waldron, 2014, p. 8).

Preocupações sobre a aplicação também acompanham as concepções baseadas na dignidade. Em primeiro lugar, pode haver questões sobre como distinguir, em instâncias particulares, entre declarações falsas sobre um grupo como um todo e aquelas sobre um membro específico de um grupo (Brown, 2017a). Presumivelmente, apenas o primeiro condiz com uma compreensão do discurso de ódio como um fenômeno baseado em grupos. Em segundo lugar, uma implicação dessa perspectiva parece ser a ampliação do leque de expressões que seriam classificadas como discurso de ódio. Qualquer discurso que questione a posição básica de certos grupos se enquadra nessa noção, o que pode tornar mais difícil distinguir entre discursos políticos controversos e discurso de ódio.

Talvez uma lição a ser extraída da profusão de definições disjuntivas seja um ceticismo geral em relação a uma descrição definitiva do discurso de ódio. Podemos concordar com Alexander Brown que “discurso de ódio” é um termo equívoco que denota uma família de significados (Brown, 2017b, p. 562). De acordo com Brown, “discurso de ódio” não é apenas um termo com significados contestados, mas sim “sistematicamente ambíguo; quer dizer, ele carrega uma multiplicidade de significados diferentes” (ibidem, p. 564). Como a expressão é aquilo que normalmente se chama de um termo essencialmente contestado, a busca por uma definição unívoca ou universal é inútil.

1.1. Os Danos do Discurso de Ódio

Os danos atribuídos ao discurso de ódio compõem uma lista longa e variada, que vai desde os prejuízos psicológicos imediatos experimentados no

momento pela(s) pessoa(s) alvo de uma manifestação de discurso de ódio, até impactos de longo prazo que afetam não apenas os indivíduos diretamente visados, mas comunidades inteiras - e até mesmo a coesão de uma nação inteira.

Uma distinção entre "discurso de ódio agressivo" e "discurso de ódio propagandístico" é útil ao discutir esses danos (Langton, 2012; 2018a; veja também Gelber e McNamara (2016), que discutem "encontros frente a frente" e "incidentes em contextos mais amplos"). O discurso de ódio gritado para um indivíduo na rua, ou de um carro passando, é um encontro frente a frente e um ato de fala agressivo. Além disso, é frequentemente um discurso de ódio intergrupual, onde o(s) orador(es) são, por exemplo, brancos, e os alvos são não-brancos. Por outro lado, o discurso de ódio *propagandístico* é frequentemente um discurso intra-grupo, falado por membros de um grupo para outros membros do grupo (por exemplo, uma pessoa branca para outras pessoas brancas). Boletins informativos da Ku-Klux-Kan, por exemplo, se encaixariam nessa categoria.

Embora seja útil ter essa distinção em mente, ela não deve ser superdimensionada. Resumindo os resultados de seu estudo sobre as experiências das vítimas de discurso de ódio, Katharine Gelber e Luke McNamara concluem que "a distinção entre encontros frente a frente e discurso de ódio em contextos gerais nem sempre é clara nas experiências cotidianas de racismo vivenciadas pelos alvos" (2016, p. 326). Qualquer instância de discurso de ódio pode se enquadrar em ambas as categorias. Por exemplo, uma primeira ocorrência pode se dar como um ato de fala ofensivo, e os relatos sobre o evento podem, posteriormente, assumir um aspecto propagandístico à medida que se espalham pela comunidade. Da mesma forma, mesmo que uma manifestação de discurso de ódio tenha sido originalmente concebida como peça de propaganda, ela pode, ao ser recebida por um membro da comunidade que ela difama, funcionar como um discurso de caráter ofensivo.

Ainda assim, essa distinção ajuda a revelar a ampla gama de *tipos de atos de fala* que são plausivelmente prejudiciais e também oferece insights sobre *como* eles geram dano. Por exemplo, Waldron (2014) concentra-se principalmente no discurso de ódio em seu modo propagandístico, que, segundo ele, destrói a garantia pública de igualdade de status social à qual os membros de comunidades não dominantes têm direito, em seus termos, sua garantia de dignidade. Nessa perspectiva, o discurso de ódio público — por exemplo, panfletos com a mensagem "Fora muçulmanos!" - constitui "uma ameaça ambiental à paz social, uma espécie de veneno de ação lenta, que vai se acumulando aqui e ali, palavra por palavra" (2014,

p. 4). Seu dano, portanto, é um ataque à sociedade como um todo, e não apenas aos indivíduos visados pelo discurso de ódio.

Por outro lado, os ensaios no clássico *Words that Wound* tendem a focar mais no que seus autores chamam de "discurso agressivo", ou seja, "palavras que são usadas como armas para atacar, aterrorizar, ferir, humilhar e degradar" (Matsuda et al., 1993, p. 1). Isso os conduziu a concentrarem-se mais na capacidade do discurso de ódio de produzir "danos diretos, imediatos e substanciais" (Lawrence, 1993, p. 57), como "sofrimento psíquico ou emocional imediato" (Delgado, 1993, p. 93–4). Nesta abordagem, os danos mais evidentes do discurso de ódio são psicológicos. No entanto, esses danos psicológicos se intensificam quando o discurso de ódio é endêmico, e, assim, resultam nos tipos de danos comunitários ou sociais destacados por autores como Waldron. Por esse motivo, a distinção entre essas abordagens pode ser considerada mais uma questão de ênfase.

Essa relação entre danos individuais e danos sociais mais amplos também fica evidente quando reconhecemos os efeitos de longo prazo do discurso de ódio sobre as vítimas, além de seus impactos mais imediatos (Delgado e Stefancic, 2004, p. 14). As vítimas do discurso de ódio podem primeiro experimentar "sintomas psicológicos e sofrimento emocional", como estresse elevado e medo imediato após o discurso de ódio agressivo, mas também podem enfrentar consequências de longo alcance se elas "modificarem seu comportamento e sua postura" para evitar receber mais mensagens de ódio, limitando sua capacidade de participar plenamente da sociedade (Matsuda, 1993, p. 24). Os sujeitos entrevistados por Gelber e McNamara confirmam essa rede complexa de efeitos que o discurso de ódio pode causar, destacando como "os danos muitas vezes são duradouros e não efêmeros" (2016, p. 336). Dessa forma, o discurso de ódio é tanto um ataque imediato à saúde e à dignidade quanto uma ameaça à posição de sua comunidade na sociedade. O efeito cumulativo de eventos de discurso de ódio, portanto, é uma coleção de danos localizados tanto em indivíduos quanto em comunidades, o que enfraquece a distinção entre casos de discurso de ódio agressivo e propagandístico.

1.2 Danos Constitutivos e Consequentes

Outra distinção que é igualmente útil, mas também problemática, é a distinção entre *danos constitutivos* e *danos consequentes* - isto é, danos que ocorrem ao proferir alguma declaração de discurso de ódio e aqueles que são seus resultados subsequentes (veja Maitra e McGowan, 2012, p. 6). Essa distinção se baseia na teoria dos atos de fala de J.L. Austin (1962) e desempenhou um papel importante no exame do discurso de ódio por parte de filósofos da linguagem feministas (veja, por exemplo, Langton, 1993; 2012; Maitra e McGowan, 2012; Maitra, 2012; McGowan, 2004; 2009; 2012; 2019; e outras). Danos constitutivos são aqueles que correspondem ao que Austin chamou de *ato ilocucionário*, o ato realizado ao dizer X, enquanto danos consequentes correspondem aos *efeitos perlocucionários*, os resultados provocados por dizer X. A maioria (embora não todos) os danos mencionados acima compreendem danos consequentes, pois itens como danos psicológicas, sentimentos de medo e retração social geralmente se enquadram na categoria de efeitos perlocucionários.

No entanto, filósofos também têm chamado a atenção para formas de discurso de ódio que causam danos de uma maneira diferente, ao afetar indiretamente a posição dos grupos sociais visados pelo ódio dentro de uma hierarquia social. Ou seja, "ao fixar fatos sobre a distribuição do poder social, incluindo quem tem esse poder e quem não tem", o discurso de ódio causa um tipo de dano que não é capturado pela descrição anterior dos danos individuais e seus efeitos cumulativos (Maitra e McGowan, 2012, p. 7). Trata-se de um dano *imediato*, que ocorre no próprio ato de fala, o qual, dadas as circunstâncias apropriadas e a recepção adequada, produz uma mudança no panorama normativo. É dessa forma que uma manifestação de discurso de ódio pode não apenas provocar os danos já mencionados, mas também, por exemplo, *classificar* os povos indígenas como inferiores, *legitimar* comportamentos discriminatórios contra eles (talvez por meio de incitação) ou mesmo *silenciá-los*. (Voltaremos à noção de silenciamento como um dano ilocucionário do discurso de ódio na Seção 4 abaixo.)

Uma razão para direcionarmos nossa atenção para os danos constitutivos do discurso de ódio é seu potencial para avançar produtivamente o debate sobre a legitimidade de possíveis restrições. Mary Kate McGowan (2009) desenvolveu esse argumento de forma mais explícita. "Em vez de focar no que uma certa categoria de discurso causa", ela escreve, "devemos estar interessados no que tal discurso realmente faz, em si mesmo" (2009, p. 389–90). A ideia aqui é que, ao nos concentrarmos apenas nos danos causados pelo discurso de ódio, inevitavelmente

nos envolvemos em um debate sobre a ponderação dos custos e benefícios de permitir ou regular o discurso, o que muitas vezes leva a um impasse. Alternativamente, direcionar nossa atenção para os atos que o discurso de ódio constitui pode revelar características que nos ajudam a evitar questionamentos sobre a ponderação de danos e abre caminho para a regulamentação. Nessa abordagem, algumas instâncias de discurso de ódio podem ser vistas como atos de discriminação (verbal) e devem ser consideradas análogas a outros atos de discriminação - como colocar um cartaz de "Somente Brancos" em um hotel - que a lei dos EUA reconhece como ilegal. Como um ato de fala, o discurso de ódio pode promulgar regras discriminatórias da mesma maneira que o sinal físico faz e, portanto, deve ser restrito de maneira semelhante (McGowan, 2012). Este argumento se baseia no desenvolvimento da noção de "performativos" de Austin, que são atos de fala que promulgam regras em um determinado domínio, e é um exemplo do uso frutífero da teoria dos atos de fala para a filosofia do discurso de ódio.

Ao mesmo tempo, no entanto, vale a pena reconhecer que a distinção na qual esta análise se baseia - entre atos ilocucionários e efeitos perlocucionários - é considerada, por alguns, como insustentável (para um exemplo, veja Kukla, 2014). Como os atos ilocucionários são indeterminados ou incompletos sem algum tipo de aceitação da audiência, é difícil articular precisamente como devemos distinguir os efeitos de um ato de fala de suas qualidades inerentes. Além disso, os testemunhos das vítimas do discurso de ódio "sugerem que existe uma relação próxima e complexa entre danos constitutivos e consequentes, e os danos são experimentados cumulativamente" (Gelber e McNamara 2016, p. 336–37). Como tal, qualquer tentativa de fazer uma distinção muito clara entre esses dois tipos de dano corre o risco de representar de forma inadequada as experiências das vítimas e pode inutilmente vincular a tentativa de restringir o discurso de ódio a uma distinção filosoficamente contestada.

Como resultado, é necessário manter alguma cautela ao estabelecer um contraste muito forte entre esses danos. Assim como a distinção entre discurso de ódio agressivo e propagandístico podemos, então, considerar a distinção entre danos consequentes e constitutivos como sendo analiticamente útil para explorar a variedade de danos atribuíveis ao discurso de ódio, ao mesmo tempo que reconhecemos que é uma abstração das realidades concretas do discurso de ódio.

2. Ódio Religioso e Antissemitismo

A crença religiosa é, por vezes, a fonte de supostos casos de discurso de ódio e, em outras vezes, o seu alvo. Em ambos os casos, avaliar o que a religião acrescenta conceitualmente ao discurso de ódio é uma tarefa difícil. O discurso enraizado na convicção religiosa às vezes é submetido a escrutínio para determinar se os casos devem ser considerados como discurso de ódio ou não. Por exemplo, as manifestações da Igreja Batista de Westboro frequentemente utilizam insultos e outras formas de linguagem explicitamente difamatória. Este é um caso extremo, que pode ser acomodado pela legislação existente do discurso de ódio. Outros casos, no entanto, envolvem líderes religiosos fazendo declarações controversas — por exemplo, questionando a legitimidade ou o reconhecimento de pessoas LGBT+, enquanto afirmam que essas são declarações de amor, não de ódio. As questões em torno desse tipo de discurso religioso referem-se a determinar se ele é simplesmente uma forma de expressão controversa que sociedades liberal-democráticas devem tolerar ou se constitui um discurso que viola normas profundamente enraizadas e que, por isso, deveria ser proibido.

Alguns questionam se as sensibilidades religiosas deveriam receber proteção especial contra ofensas. Amnon Reichman (2009), por exemplo, observa que alguns acadêmicos israelenses argumentaram que fornecer proteção especial para crenças religiosas é uma boa ideia "para não empurrar os crentes [religiosos] a terem que escolher entre a autoridade do estado e a autoridade de sua religião (ou seja, a autoridade de Deus)" (p. 338). Essa visão parte da suposição de que a religião é um regime normativo institucionalizado, em concorrência com o regime jurídico, no qual conflitos envolvendo crenças religiosas representam uma ameaça ao tecido social da sociedade. Por isso, considera-se prudente mitigar tais conflitos a fim de evitar situações de instabilidade, como os incidentes envolvendo as charges de Maomé publicadas no jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* e na revista francesa *Charlie Hebdo*.

Não está claro, no entanto, se as crenças religiosas merecem uma proteção especial em relação a outras formas de crença que podem ser igualmente firmes. Conflitos em torno de crenças políticas profundamente enraizadas podem representar uma ameaça similar ao tecido social quanto os conflitos religiosos. Assim, não há razão para pensar que essa preocupação não deva se aplicar de

forma mais ampla. Conceder proteção especial a certos tipos de discurso com base nesses critérios poderia abrir caminho para uma legislação bastante repressiva em relação à liberdade de expressão em geral.

A negação do Holocausto, a negação do Genocídio Armênio e a negação de outros crimes contra a humanidade também têm sido objeto de legislação especial, especialmente na Europa. Como observa Michael Whine (2009), 16 estados europeus, bem como Israel, criminalizaram a negação do Holocausto (p. 543). Nestes contextos, pelo menos uma justificativa para proibir discursos que negam ou minimizam o Holocausto diz respeito ao seu papel de incitação ao ódio (Altman, 2012). Uma possível justificativa para essa legislação baseia-se em afirmações sobre o que é o discurso negacionista. Segundo Martin Imbleau (2011), o discurso negacionista se apresenta como um empreendimento histórico mas, na realidade, é propaganda. O objetivo do negacionista é "erradicar a consciência da verdade que impede o ressurgimento de ideologias criminosas do passado" (2011, p. 238). Mas se este é o raciocínio, isso potencialmente abre justificativas para uma aplicação muito mais ampla, já que reivindicações semelhantes podem ser feitas sobre outras formas de propaganda. (Para uma visão geral sobre a negação do Holocausto, consulte Robert Wistrich (2012) e Behrens et al. (2017).)

3. Insultos, Palavras-Código e Dogwhistles

Como observaram Parekh, Brison e outros, o discurso de ódio pode se manifestar tanto de forma explícita quanto implícita. Podemos identificar alguns tipos de expressão que correspondem a essas manifestações - como *insultos*, *termos codificados* e *mensagens veladas* (*dogwhistles*). As formas mais sutis podem ficar de fora do escopo das concepções mais estritas de discurso de ódio.

3.1. Insultos

Talvez o tipo de expressão mais frequentemente citado como o caso paradigmático de discurso de ódio sejam os insultos. Insultos são tipicamente caracterizados como um tipo de ofensa que objetiva atacar a raça, o gênero, a

orientação sexual, a nacionalidade, a capacidade, a política, o status de imigrante, a região geográfica e outras categorias. Grande parte da literatura sobre insultos concentra-se principalmente nas propriedades semânticas e pragmáticas dessa classe linguística, com a expectativa de que tais análises também ofereçam uma explicação de como esses termos efetivamente depreciam seus alvos. Existem, é claro, diferentes abordagens - algumas das quais podem ser mais adequadas do que outras para os propósitos dos conceitos jurídicos e comuns de discurso de ódio.

Antes de apresentar as abordagens concorrentes, é útil propor uma definição provisória de "insulto". Tipicamente, insultos são entendidos como formas convencionais de desmerecer e depreciar indivíduos ou grupos de indivíduos, e são contrastados com um equivalente neutro de co-referência (Jeshion, 2013a; 2013b; Camp, 2013; Cepollaro, 2015). Por exemplo, as afirmações a seguir diferem em relação à ofensa, mas, de outra forma, são considerados como fazendo alegações semelhantes:

(3.1) Caipiras compõem cerca de 80% do Congresso.

(3.2) Pessoas brancas compõem cerca de 80% do Congresso.

Para muitos, (3.1) é considerado ofensivo, enquanto (3.2) é simplesmente uma declaração descritiva. A expressão 'caipiras' (crackers) em (3.1) é um insulto, enquanto 'pessoas brancas' em (3.2) é considerada sua suposta contraparte neutra.

Embora haja um consenso generalizado de que insultos têm ou poderiam ter contrapartes neutras, nem todos compartilham esse sentimento. Lauren Ashwell (2016), por exemplo, nega que contrapartes neutras (a que ela se refere como 'correlatos neutros') desempenhem um papel essencial na identificação de insultos. Ashwell afirma que insultos de gênero como 'vadia', 'piranha' e 'bicha' difamam de maneiras semelhantes aos insultos raciais e étnicos como 'nigger', 'kike', 'cracker' e 'spic'²⁸, mas não possuem contrapartes neutras. Como resultado, uma definição não precisa incluir referências a contrapartes neutras. Na verdade, tornar os equivalentes neutros centrais para a definição de insultos impede que se explique termos que

²⁸ (N.T.) Na língua inglesa, os termos 'nigger', 'kike', 'cracker' e 'Spic' são termos de profundo significado ofensivo e derogatório que fazem referência, respectivamente, a pessoas de ascendência africana (criolo), judaica (judeu), estadunidenses que viviam nas zonas rurais do sul do país (caipira) e pessoas de origem latina ou hispânicas (chicano).

funcionam de maneira semelhante aos insultos, mas que não possuem essa característica supostamente essencial.

Ashwell apresenta um argumento convincente ao afirmar que insultos de gênero não possuem equivalentes neutros. Sua tese mais ampla de que os equivalentes não são essenciais para a definição de insultos traz implicações importantes para as abordagens pragmáticas e semânticas, que também merecem ser levadas a sério. Segundo Ashwell, ambos os tipos de abordagem dependem da existência de equivalentes neutros em suas explicações sobre os insultos.

As abordagens pragmáticas existentes sobre a capacidade depreciativa dos insultos enfrentam dificuldades específicas, pois tendem a sustentar que a contribuição semântica de um insulto para uma sentença é idêntica àquela que seu equivalente neutro teria, caso fosse utilizado em seu lugar. Esse tipo de abordagem também deixa aberta a possibilidade de que o insulto possa ser “higienizado” - ou seja, purificado de seu aspecto depreciativo - sem alteração de seu significado semântico. [...] As abordagens semânticas existentes, no entanto, não estão em situação muito melhor — elas também são estruturadas de modo a exigir a existência de um equivalente neutro. (2016, p. 229)

Para Ashwell, as abordagens pragmáticas e semânticas dos insultos *exigem estruturalmente* a presença de contrapartes neutras e, portanto, simplesmente não podem abandoná-las. Uma resposta que os defensores desses tipos de abordagens poderiam oferecer é que os insultos de gênero destacados por Ashwell podem exibir propriedades que questionam seu status como insultos. Esses teóricos poderiam sugerir que os termos identificados, de fato, têm contrapartes neutras, e que isso é parte do que os distingue como uma classe. E embora as expressões identificadas por Ashwell pareçam se agrupar de alguma forma como insultos, elas também exibem características que as tornam diferentes. Assim, não há necessidade de forçar todas as expressões insultuosas em uma única classe; há espaço para expandir nossas classificações de uma forma que preserve a clareza.

Outra questão importante sobre os insultos é o seu poder de ofender. Parte do que os torna candidatos principais para exemplos paradigmáticos de discurso de ódio é a crença generalizada em seu poder ofensivo. De fato, grande parte da literatura sobre insultos simplesmente assume que eles são ofensivos sem oferecer uma (ou qualquer) defesa dessa afirmação. Nem sempre fica claro se o leitor deve entender a ofensa como a provocação de um estado mental indesejado ou como a violação de normas públicas amplamente aceitas.

Renée Bolinger (2017) discute três formas de entender a ideia de que certos insultos são ofensivos:

1. O público, de fato, sentiu-se ofendido por uma fala insultuosa;
2. A fala dava motivos legítimos para que se sentissem ofendidos;
3. Mesmo que a ofensa não fosse totalmente justificável, havia razões plausíveis para que o público se sentisse ofendido.

O sentido de "ofendido" em (1) acompanha como o público realmente responde no momento da expressão. Não se pode compreender o sentido de 'ofensa' dessa forma por pelo menos duas razões. Primeiro, fazer isso tornaria a afirmação "os insultos são ofensivos" muito forte. Dado que estaríamos lidando com casos de ofensa real, o foco recairia sobre *usos* específicos de insultos, buscando explicar o que torna essas expressões ofensivas em vez de explicar a ofensividade de uma classe linguística em geral. Como resultado, a interpretação mais natural da afirmação seria que as expressões insultuosas são invariavelmente ofensivas, ou seja, o uso de insultos sempre provoca estados mentais indesejados.

Isso, claro, levanta algumas questões. Para começo de conversa, a afirmação forte nega a existência de usos de insultos não-ofensivos? Considerando a existência de coisas como a reapropriação linguística, algumas situações de relatos indiretos e até mesmo casos de relatos diretos – especialmente por membros do grupo alvo do insulto – os quais mostram que é possível proferir insultos sem provocar um estado mental de desprazer no público do falante, a afirmação é obviamente falsa. Além disso, também há perguntas sobre quem constitui o *público*. O público relevante é aquele pretendido pelo falante? Todos que testemunham a expressão? Apenas aqueles que estão presentes na situação da expressão? Dado que a afirmação deve agora ser entendida como sendo sobre um proferimento insultuoso particular em vez de uma classe linguística, a afirmação deve refletir a diversidade de reações provocadas por diferentes ocorrências de insultos. Uma

segunda razão está relacionada às questões sobre o público: todos na platéia precisam se sentir ofendidos, ou é suficiente que um, alguns ou poucos se sintam? Qual é o alcance da afirmação com relação às reações ofendidas? As respostas a essas perguntas provavelmente tornarão a versão forte da afirmação insustentável e versões mais fracas suspeitas. Portanto, provavelmente não é o sentido de 'ofensa' com o qual se deve começar.

O sentido expresso em (2) diz respeito à justificação moral para se sentir ofendido. Bolinger identifica três fundamentos para a ofensa justificada em uma expressão: intenção, inadequação e associações. Um falante pode ter a intenção de ofender, muitas vezes fazendo isso com expressões que são tabu e, portanto, consideradas inadequadas. Palavrões vulgares como 'merda', 'babaca' ou 'imbecil' são geralmente vistos como termos inadequados, pelo menos em certos ambientes "polidos". Algumas expressões, como insultos, não são apenas inadequadas, mas também carregam atitudes e/ou práticas associadas que amplificam sua ofensa. A suástica e a bandeira confederada, por exemplo, estão profundamente associadas às práticas opressivas e genocidas em relação aos judeus e aos afro-americanos, respectivamente.

Esse sentido de ofensa ainda diz respeito à resposta de alguém a algo, embora não se trate simplesmente de como alguém reage, mas do seu direito de fazê-lo: "Uma afirmação pode justificar, mas não conseguir gerar ofensa simplesmente porque não há ouvinte, ou o ouvinte não acha a afirmação ofensiva (talvez porque ele compartilha a atitude ofensiva, não a leva a sério, ou interpreta erroneamente a afirmação)" (Bolinger, 2017, p. 441). Bolinger observa que a categoria de ofensa associativa, em particular, é frequentemente objeto de legislação sobre crimes de ódio (ibid., p. 442). Termos desse tipo muitas vezes são respaldados por instituições sociais formais, "práticas adequadamente visíveis", ou uma combinação de ambos.

Em (3), Bolinger usa 'racional' ou 'licença' para se referir à justificação *epistêmica* que um membro da platéia tem ao se ofender com uma afirmação pejorativa. Aqui, abre-se uma lacuna entre o que torna um membro da platéia justificado em se ofender em comparação com quando pode ser racional fazê-lo. Por exemplo, se um falante não nativo usasse um insulto para se referir a alguém e descobríssemos que ele ignorasse o status da expressão como insulto, ainda teria sido racional se o alvo se sentisse ofendido, mesmo que não fosse justificado. Sem dúvida, qualquer um dos três sentidos discutidos pode influenciar uma explicação da

ofensa de uma determinada expressão pejorativa. No entanto, as teorias sobre insultos são mais apropriadamente direcionadas a capturar ofensas justificadas e racionais.

Considere novamente o seguinte par de declarações:

(3.1) Caipiras (crackers) compõem cerca de 80% do Congresso.

(3.2) Pessoas brancas compõem cerca de 80% do Congresso.

A explicação mais direta da diferença entre (3.1) e (3.2) é que "cracker" difere em algum aspecto semântico de "pessoas brancas". Duas das abordagens mais conhecidas são de Chris Hom (2008) e Elisabeth Camp (2013). Na explicação de Hom, 'cracker', em oposição a 'pessoas brancas', contém um conteúdo depreciativo. O conteúdo depreciativo de insultos é determinado pelas instituições sociais que os fundamentam, as quais consistem em dois componentes: uma *ideologia* e um *conjunto de práticas*. Hom define ideologia como "um conjunto de crenças (geralmente) negativas sobre um grupo específico de pessoas" (p. 431). Quanto ao conjunto de práticas, estas são práticas racistas que "podem variar de tratamento social grosseiro a genocídio" (ibid.). Os dois componentes se combinam para produzir o conteúdo semântico dos insultos, que contém uma afirmação normativa sobre a maneira como os indivíduos devem ser tratados, por possuírem certas características como membros de um grupo social identificável. Ver Kukla (2018) e Swanson (2015, Outros Recursos da Internet.)

O par de frases no exemplo usado aqui é ilustrativo de uma observação que muitos terão notado ao considerar diferentes exemplos. O insulto em (3.1) geralmente é percebido como menos ofensivo do que aqueles que visam membros de grupos marginalizados. Os usuários da língua reconhecem variação na potência ofensiva entre insultos, alguns sendo mais ofensivos do que outros. Hom se refere a isso como *variação depreciativa*. A diferença na virulência daqueles que apoiam instituições racistas explica a variação na ofensa, na explicação de Hom. Assim, 'cracker' (caipira) é menos ofensivo do que insultos como 'criolo', 'chicano' e 'bicha' porque as instituições racistas e homofóbicas que os apoiam são muito mais virulentas. (Também se pode questionar se há alguma instituição racista apoiando insultos para membros de grupos dominantes).

Uma objeção levantada contra a visão de Hom é que o conteúdo semântico que ele propõe para os insultos é exagerado. Robin Jeshion argumenta que a visão

de Hom "atribui conjuntos de ideologias altamente específicas e modos de tratar o grupo, mas é duvidoso que algo tão semanticamente rico e bem definido esteja codificado semanticamente no insulto". Em outras palavras, é duvidoso que o racista *signifique* algo tão racializado. Jeshion nega que os insultos expressem algo tão robusto quanto Hom afirma.

Camp oferece uma abordagem semântica alternativa na qual os insultos têm uma relação próxima com *uma perspectiva*, segundo a qual são "formas abertas de pensar, sentir e, de forma mais geral, se envolver com o mundo e certas partes dele" (2013, p. 335–336). Segundo Camp, o uso de insultos por um falante "sinaliza um compromisso com uma perspectiva abrangente sobre o grupo-alvo como um todo" (ibid., p. 337). A perspectiva é negativa e destaca certas características ou propriedades especificamente associadas a grupos particulares, que se presume justificarem certas respostas afetivas e avaliativas.

O que torna as perspectivas dos insultos um recurso semântico para Camp é que elas não "apenas sinalizam [...] lealdade a uma determinada perspectiva", mas o fazem "de forma explícita e irrevogável, precisamente em virtude de empregar essa expressão" (ibid., p. 340). O uso de um insulto introduz uma maneira deliberada e não cancelável de pensar sobre o alvo em uma conversa. Isso é codificado na própria expressão e não algo que o público "descobre" através de mecanismos pragmáticos. Isso parece ser reforçado pelo fato de que geralmente não se pode apagar a depreciação de um insulto fazendo uma declaração com essa intenção, por exemplo,

(3.3) Eles deram o emprego para um spic (chicano), *mas não quero sugerir que há algo de ruim em ser hispânico.*

A tensão desse contraste é algo que o público geralmente tende a pensar que tem sua origem no significado do insulto, e não em características emergem do modo como a linguagem é usada em um contexto específico. Além disso, como vimos na objeção de Jeshion à visão de Hom, as informações que os insultos conseguem transmitir não são muito específicas. Esse ponto é consistente com a natureza aberta das perspectivas associadas aos insultos, como Camp propõe.

Embora a abordagem de Camp represente uma melhoria significativa, críticos ainda veem deficiências que consideram motivo de cautela. Geoff Nunberg (2018), por exemplo, argumenta que a caracterização das perspectivas de Camp é muito vaga para capturar as tonalidades mais específicas dos insultos para grupos específicos: "O que quer que distinga 'redskin' (pele vermelha) de 'injun' (bugre) ou

de 'coon'²⁹ (Criolo), é mais preciso e rico do que simplesmente uma disposição para pensar nos referentes de certas maneiras" (Nunberg, 2018, p. 260–61). Segundo Nunberg, o que é central para o funcionamento dos insultos não é a perspectiva que o usuário emprega para pensar sobre seu alvo, mas a lealdade que ele sinaliza a um grupo ou comunidade inclinada a pensar negativamente sobre o alvo.

Para tomar um caso óbvio, quando você chama uma mulher de "shiksa" (termo pejorativo do Yiddish para designar mulheres não-júdas), você não está apenas se aliando a uma disposição para pensar sobre mulheres gentias de certas maneiras, mas com as pessoas que têm essa disposição. Essa filiação ao grupo é primária e anterior à perspectiva que evoca: você pode usar shiksa apropriadamente sem ter qualquer visão específica sobre mulheres gentias, mas não sem se identificar com os judeus (ibid, p. 261).

Para alguns teóricos, as explicações oferecidas por Hom e Camp deixam de fora o que consideram um aspecto importante do insulto, a saber, o papel que a expressão atitudinal desempenha em seu poder depreciativo. Essas visões concordam que a diferença entre insultos e seus supostos equivalentes está localizada no âmbito da semântica; as explicações anteriores apenas deixam de fora um aspecto importante. Jeshion (2013a) identifica três componentes da semântica dos insultos: (i) um componente *veri-conditional*, (ii) um componente *expressivista* e (iii) um componente *identificador*. O componente veri-condicional dos insultos corresponde ao mesmo grupo referenciado por seu presumido equivalente neutro. O componente expressivista captura a capacidade dos insultos de expressar desprezo pelos membros de grupos socialmente relevantes em virtude de sua pertença ao grupo. Por fim, o componente identificador atribui uma propriedade ao grupo que é

²⁹ (N.T.) Na língua inglesa, os termos 'redskin' (pele vermelha) e 'injun' (bugre) são formas pejorativas de se referir aos povos indígenas das Américas. Já os termos 'nigger' (criolo) e 'coon' são formas pejorativas de se referir a pessoas negras. 'Coon' é um termo que deriva de 'raccoon' (guaxinim), com o intuito de menosprezar pessoas negras.

vista como central para sua identidade. Mark Richard (2010) também propõe uma visão na qual atitudes negativas estão incluídas na explicação do que os insultos expressam. As descrições de Jeshion e Richard são geralmente referidas como visões *expressivistas*.

Um problema com as visões expressivistas é que elas têm sido consideradas incapazes de lidar com a *variação depreciativa*. Essa variação refere-se ao dado sociolinguístico de que os insultos variam em sua potência ofensiva. Se representarmos os graus de ofensa em uma escala, insultos como 'criolo' e 'kike' estão mais acima na escala do que insultos como 'cracker' (caipira) e 'wop'(carcamano, termo pejorativo para descendentes de italianos nos USA). As visões expressivistas geralmente atribuem aos insultos um único tipo de atitude - o *desprezo* - o que parece inadequado para capturar a complexidade de seus perfis ofensivos. Por exemplo, considere insultos co-referenciais que variam em ofensa. As descrições expressivistas parecem não ter os recursos para explicar essa variação. Assim, o expressivismo falha como uma explicação dos insultos por essa razão.

Jeshion (2013a) tenta responder a essa objeção argumentando que sua visão expressivista "é apenas incompatível com versões da variação depreciativa que estipulam que a variação deriva da semântica" (p. 243). Jeshion sustenta que focar nos termos derogatórios em vez de enunciados particulares desses termos nos faz refletir sobre vários fatores em jogo que contribuem para o seu poder de ofensa. Na prática, tal foco obscurece os vários fatores levados em consideração nos julgamentos de ofensividade. Assim, Jeshion afirma que devemos considerar que nossos julgamentos intuitivos sobre a ofensa variável apoiam a seguinte tese:

Variação Derrogatória - proferimento:

Proferimentos de diferentes termos pejorativos geram diferentes graus de intensidade de ofensa. (2013a, p. 244)

Jeshion argumenta que essa tese é compatível com sua explicação porque os usos ofensivos de termos pejorativos são ofensivos por várias razões: semânticas, pragmáticas, socioculturais e históricas. Como resultado, não deve haver expectativa de que uma visão semântica como a dela precise explicar a variação depreciativa semanticamente.

O *inferencialismo* descreve os termos pejorativos a partir dos tipos de inferências que eles autorizam. Defensores desse tipo de visão incluem Robert

Brandom (1994), Michael Dummett (1993), Lynne Tirrell (1999) e Daniel Whiting (2008). Tirrell, por exemplo, observa que o "significado de uma palavra ou expressão é uma questão de seus vários papéis sentenciais reais e possíveis" (1999, p. 46). Ao caracterizar o significado do termo pejorativo hoje obsoleto 'boche' (chucrute, termo derogativo francês usado para designar alemães durante a guerra), Dummett observa:

A condição para aplicar o termo a alguém é que ele seja de nacionalidade alemã; as consequências de sua aplicação são que ele é bárbaro e mais propenso à crueldade do que outros europeus. Devemos imaginar as conexões em ambas as direções como suficientemente estreitas para estarem envolvidas no próprio significado da palavra: nenhuma delas poderia ser cortada sem alterar seu significado. (1993, p. 454).

Na concepção de Dummett, conhecer o significado de 'boche' é fazer a inferência de que o referente, sendo alemão, seja bárbaro e mais propenso à crueldade do que outros europeus.

O inferencialismo também enfrenta desafios. Timothy Williamson (2009), por exemplo, se opõe ao inferencialismo, argumentando que ele tem dificuldade em explicar como os não-fanáticos, que não estão inclinados a fazer inferências negativas, ainda entendem seu uso. "Achamos os abusos racistas e xenófobos ofensivos porque os entendemos, não porque não falhamos ao fazer as inferências que eles implicam" (p. 257). Devemos observar que o inferencialista tem mecanismos disponíveis para responder à acusação de Williamson. Por exemplo, o inferencialismo de Brandom (1994) determina a compreensão em termos de compreender a ampla rede de conexões inferenciais nas quais uma expressão está situada. Uma implicação importante é que diferentes falantes entenderão a expressão de maneira semelhante, enquanto associam a papéis inferenciais diferentes, escapando da acusação de Williamson de que se deve estar inclinado a fazer inferências pejorativas para entender o termo (veja Steinberger e Murzi, 2017). No entanto, a visão de Brandom é controversa (Para mais objeções ao inferencialismo, veja Anderson e Lepore (2013b); Hornsby (2001).)

A última concepção que mencionamos aqui é uma alternativa radical às descrições anteriores, optando por uma explicação impulsionada socioculturalmente. De acordo com Luvele Anderson e Ernie Lepore, insultos são expressões proibidas cujos usos provocam ofensa naqueles que valorizam e respeitam essas proibições: "É claro que não importa qual seja sua história, não importa o que signifique ou comunique, não importa quem a introduza, independentemente de suas associações passadas, *uma vez que indivíduos relevantes declaram uma palavra um insulto, ela se torna um*" (2013a, p. 39). A proibição destina-se a abranger não apenas os usos, mas também as *menções* das expressões, incluindo relatos diretos e indiretos.

Uma objeção levantada contra o proibicionismo vem de Camp (2018). Camp afirma que, embora a visão seja simples e poderosa, ela "corre o risco de funcionar bem demais" ao não conseguir dar conta de certas complexidades. Em particular, Camp afirma que "a acessibilidade à verdade do insulto e o comportamento projetivo são mais variáveis do que [o proibicionismo] prevê" (2018, p. 33). Ela acredita, por exemplo, que às vezes é fácil "quarentenar" a ofensividade de um insulto através de um relato como,

John acha que os spics (chicanos) tomarão conta de todo o bairro em mais alguns anos. Mas é claro, eu acho ótimo que estejamos desenvolvendo uma comunidade latina tão vibrante.

A ofensa do insulto nesta declaração é considerada relativa a John, e não à pessoa que relata isso.

Qualquer que seja a visão dos insultos que se adote, ela tem implicações para como se concebe o seu dano. Por exemplo, adotar uma visão baseada no conteúdo dos insultos pode incentivar a adoção de uma definição baseada no conteúdo do discurso de ódio, o que sugere que o dano produzido está na mensagem comunicada. Por outro lado, adotar uma visão expressivista pode levar alguém a se inclinar mais para uma descrição de propriedade intrínseca. (Para descrições alternativas às mencionadas nesta seção, consulte Popa-Wyatt & Wyatt (2017), Bach (2018), Croom (2011), Kirk-Giannini (2019) e Neufeld (2019).)

3.2. Dogwhistles e Linguagem Codificada

Além dos insultos, que são explicitamente pejorativos, pesquisadores também se concentraram em formas mais implícitas de comunicação pejorativa. Tali Mendelberg (2001), Ian Haney Lopez (2015), Jennifer Saul (2018) e Justin Khoo (2017) analisam o uso de linguagem racialmente codificada - os *dogwhistles* - para mobilizar ressentimentos raciais já existentes, ao mesmo tempo em que fazem apelos raciais de forma dissimulada. Saul fornece um conjunto útil de distinções para pensar sobre os dogwhistles: eles podem ser *explícitos* ou *implícitos* e, além disso, *intencionais* ou *não-intencionais*. Saul utiliza o trabalho da linguista Kimberly Witten para definir um *dogwhistle intencional e manifesto* como,

um ato de fala projetado, com intenção, para permitir duas interpretações plausíveis, sendo uma interpretação uma mensagem privada e codificada direcionada a um subconjunto do público em geral, e oculta de tal forma que este público em geral não está ciente da existência da segunda interpretação codificada. (2018, p. 362)

Saul ilustra esse tipo de ato de fala com um exemplo do discurso do Estado da União de 2003 de George W. Bush:

(3.4) Sim, há poder, poder miraculoso, na bondade, no idealismo e na fé do povo americano.

A frase "poder miraculoso" tem o sentido de um dogwhistle intencionalmente explícito para os cristãos evangélicos. Segundo Saul, os evangélicos podem extrair duas mensagens possíveis da declaração de Bush. A primeira mensagem é simplesmente uma tradução:

Sim, há poder, o poder de Cristo, na bondade, no idealismo e na fé do povo americano (p. 362).

A segunda mensagem é que Bush se identifica com eles, que falam a mesma língua. Saul considera ambos os casos como exemplos de dogwhistles intencionais e explícitos.

Um dogwhistle *oculto*, segundo Saul, é "um dogwhistle que as pessoas não reconhecem conscientemente" (2018, p. 365). Ela está particularmente interessada em como os dogwhistles intencionais e ocultos funcionam em conjunto com o que os psicólogos têm chamado de *ressentimento racial*, um sistema de crenças medido pelo grau em que os participantes concordam com as seguintes quatro afirmações:

1. Os negros não enfrentam mais muita discriminação;
2. Suas desvantagens refletem fundamentalmente a falta de compromisso com uma ética do trabalho;
3. Eles estão exigindo muitas coisas de forma muito rápida;
4. Eles têm recebido mais do que merecem (2018, 364 citando Tesler & Sears 2010, p. 18).

Segundo Mendelberg, o ressentimento racial continua sendo generalizado entre os norte-americanos brancos, mesmo que apelos explicitamente racistas tenham passado a ser vistos como algo que foge aos limites do discurso político aceitável. (Pelo menos, esse parecia ser o caso até o ciclo eleitoral presidencial de 2016.) Os eleitores brancos, nesse modelo, tendem a evitar a aceitação de propostas explicitamente racistas porque não querem se considerar racistas. A existência do ressentimento racial permite o uso intencional habilidoso de enunciados que não estão relacionados à raça superficialmente, mas acessam atitudes raciais negativas em um público-alvo, induzindo-os a uma determinada linha de ação - por exemplo, votar em um candidato preferido.

Um exemplo de dogwhistle intencional e oculto é o infame anúncio de Willie Horton usado pela campanha de George H. W. Bush em 1988. O anúncio mirou um programa de liberdade provisória em vigor durante o mandato de Michael Dukakis como governador de Massachusetts. Ele apresentou uma imagem de Horton, um homem afro-americano que, enquanto estava em liberdade provisória, estuprou uma mulher branca e esfaqueou seu marido. Embora não houvesse menção explícita da raça, ficou claro para muitos que o anúncio se baseava em tropos raciais sobre negritude e criminalidade para instigar medo nos eleitores brancos. Em apoio à interpretação de que isso foi um dogwhistle *oculto*, Saul observa que, uma vez que o

espectro da raça foi levantado sobre o anúncio, sua eficácia começou a diminuir (2018, p. 366). A implicação é que, enquanto o apelo explícito ao ressentimento racial era uma estratégia perdedora, o apelo implícito na forma de dogwhistles ocultos poderia ser usado de forma poderosa.

O dogwhistle não intencional é definido como o "uso inadvertido de palavras e/ou imagens que, usadas intencionalmente, constituem um dogwhistle intencional, onde esse uso tem o mesmo efeito que um intencional" (2018, p. 368). Dogwhistles desse tipo são transmitidos por outras pessoas inadvertidamente, enquanto alcançam efeitos semelhantes ao do original intencional. Um caso especial de sinais silenciosos não intencionais, o que Saul chama de dogwhistles *amplificados*, ocorreu quando repórteres e produtores de TV reproduziram o anúncio de Willie Horton repetidamente. Presumivelmente, as apresentações repetidas continuaram a fazer associações entre negritude e criminalidade e, portanto, continuaram a instigar medo e ansiedade racial em partes significativas do público branco que assistia. Para Saul, os dogwhistles são, portanto, melhor compreendidos funcionalmente, e a diferença nas intenções do falante entre dogwhistles intencionais e não intencionais importa apenas na medida em que os definimos - seus efeitos, em outras palavras, são frequentemente idênticos.

O uso de meios implícitos como o dogwhistle - em suas formas tanto ocultas quanto evidentes - pode tornar a conceptualização e detecção do discurso de ódio mais difícil. Sem dúvida, isso representa um desafio para definir o discurso de ódio, já que os dogwhistles muitas vezes são projetados para serem inofensivos. Mas o que explica os efeitos frequentemente atribuídos a eles? Ou seja, como é possível que a linguagem funcione dessa maneira?

Talvez haja uma boa razão para pensar que algo sobre o significado dos "dogwhistles" explique seus efeitos. Considere, primeiro, uma tese ambígua que afirma que as termos codificados têm pelo menos dois significados, um racial e um não racial. A expressão "periférico" (inner city) em

(3.5) Os programas de auxílio alimentar ajudam muitas famílias da periferia.

Supostamente, expressões ambíguas, como "periférico/periferia" (inner city), têm dois significados: (i) áreas urbanas densamente povoadas, com alto índice de criminalidade, ou (ii) afro-americanos pobres (Khoo, 2017, p. 40). Uma expressão

ambígua pode ser usada em uma enunciação para produzir uma afirmação que deixa indeterminado qual interpretação é pretendida pelo falante.

Uma preocupação, no entanto, é que termos como 'periférico/periferia' não são realmente ambíguos. Khoo argumenta que esses termos não se comportam como expressões genuinamente ambíguas. Compare as seguintes duas frases,

(3.6) Smith é um cara gozado que não é engraçado.

(3.7) Smith é um pastor de periferia que nasceu, trabalha e vive nos subúrbios.

Uma leitura de (3.6) deve soar coerente, já que 'gozado' pode significar 'engraçado' ou 'estranho', enquanto (3.7) deve soar estranho, até contraditório. Se 'periférico/periferia' fosse genuinamente ambíguo da maneira descrita acima, deveríamos ser capazes de usá-lo para significar 'afro-americano' e obter uma leitura coerente de (3.7).

Uma segunda visão postula duas dimensões de significado para as termos codificados, conteúdo *com foco* e conteúdo *desfocado*. O conteúdo com foco é o ponto principal da enunciação do falante, o conteúdo diretamente afirmado que é destacado, enquanto o conteúdo desfocado é projetivo, ou seja, é capaz de sobreviver à incorporação sob operadores como negação e modais (Tonhauser, 2012). Considere,

(3.8) John parou de fumar.

O conteúdo com foco de (3.8) é representado por (a) e o desfocado por (b):

John não fuma.

John costumava fumar.

Note a dificuldade em negar diretamente o conteúdo desfocado. Se alguém seguisse uma declaração de (3.8) com,

(3.8') Ele não costumava fumar.

Você presumivelmente acharia isso estranho e incoerente. Uma declaração muito mais elaborada seria necessária para negar o conteúdo que está desfocado.

Aplicando isso à visão de "periferia/periférico" em (3.5), chegamos a:

Com foco: Um bairro degradado, densamente povoado e com alta criminalidade.

Desfocado: A maioria dos que vivem nessas áreas são afro-americanas.

Porque o componente racial de (3.5) está desfocado, temos uma explicação razoável para o porquê do seguinte par de frases entrarem em conflito:

(3.9) Os programas de auxílio alimentar ajudam muitas famílias da periferia.

(3.10) Não, áreas urbanas pobres, de alto índice de criminalidade, são principalmente habitadas por brancos.

Uma objeção a essa visão é que os termos codificados não mostram a *não-cancelabilidade* da maneira típica que o conteúdo desfocado geralmente faz; "alguém não pode negar o compromisso com o conteúdo desfocado de uma sentença S que ela profere apenas seguindo sua declaração com a assertiva da negação desse conteúdo" (Khoo, p. 45). Considere,

(3.11) John parou de fumar. Ele nunca fumou mesmo.

(3.12) Os programas de auxílio alimentar ajudam muitas famílias da periferia, a maioria das quais são brancas.

A justaposição de frases em (3.11) deve soar contraditória para o leitor, enquanto aquelas em (3.12) não deveriam.

De acordo com uma terceira visão, termos codificados não são nem ambíguas nem multidimensionais, mas possuem apenas significado não racial. O que explica o fenômeno associado a termos como 'periférico' é a presença de uma crença antecedente no membro da audiência, que então permite a eles inferir o componente racial. Por exemplo, um membro do público pode já acreditar

Crença Pré-existente (CP):

Periferias são principalmente habitadas por afro-americanos pobres.

Assim, ao ouvir um político proclamar (3.5), o membro da audiência passa a inferir:

Inferência Racial (IR):

O programa de auxílio alimentar beneficiará principalmente afro-americanos pobres.

Uma visão contrastante que se baseia na mesma semântica simples é o que Khoo chama de teoria da associação-impulsionada por termos codificados. Nessa visão, há "uma associação entre 'periferia' (ou o conceito PERIFERIA) e o conceito AFRO-AMERICANO (ou talvez apenas RAÇA), que então estimula crenças e preconceitos racistas" (2017, p. 50).

A caracterização de Khoo é simples e convincente, mas ainda podemos questionar se ela não é muito concessiva. Por exemplo, expressões como 'bandido', 'imigrante ilegal', 'rainha do bem-estar' e 'terrorista' parecem se comportar como os termos identificados por Khoo como termos codificados, no entanto, geralmente são entendidos como explicitamente raciais. Patrick O'Donnell (2017) argumenta que as expressões mencionadas não são termos codificados, mas *termos racializados*. O'Donnell caracteriza a diferença entre termos racializados e termos codificados seguinte forma:

i. Termos racializados envolvem relações *diretas ou predicativas* entre um termo e um grupo racializado, enquanto termos codificados envolvem relações inferenciais ou associativas indiretas, e

ii. Termos racializados evocam ressentimento racial ao tornar salientes opções interpretativas específicas para a raça, enquanto termos codificados funcionam ao tornar salientes opções interpretativas neutras em relação à raça (2017, p. 28).

O'Donnell concorda com Khoo que os termos codificados são identificados de acordo com seu papel cognitivo-pragmático contextual, ao mesmo tempo em que afirma que esse papel difere entre termos codificados e termos racializados.

Determinar se os dogwhistles ou a linguagem codificada são meramente afirmações controversas que devem ser toleradas ou se são discurso de ódio sujeito a regulamentação tem implicações para discussões mais amplas. A sutileza da linguagem codificada, por exemplo, questiona seu status como discurso de ódio. O impacto da linguagem codificada em uma audiência carece do tipo de imediatismo frequentemente atribuído ao discurso de ódio. Lawrence (1993), por exemplo,

observa que o discurso de ódio muitas vezes é experimentado pelos alvos como um tapa na cara. Por outro lado, a explicação de Mendelberg sugere que o discurso codificado pode incitar ressentimento racial e, portanto, pode ser considerado mais adequadamente semelhante ao discurso de ódio propagandístico, discutido acima. (Para mais sobre esse ponto, veja Jason Stanley (2015).) Isso parece nos aproximar mais de como o discurso de ódio supostamente funciona, ou seja, incitando o ódio racial. Se isso está perto o suficiente é, claro, aberto para debate.

4. Pornografia, Discurso de Ódio e Silenciamento

Que o discurso de ódio e a pornografia sejam discutidos tão frequentemente juntos na filosofia pode, à primeira vista, parecer surpreendente. Mas, dada a sobreposição feita nos argumentos apresentados pelas feministas anti-pornografia sobre a pornografia e pelos teóricos antirracistas sobre o discurso de ódio racista, os dois estão agora intimamente ligados - para o bem ou para o mal. (Um fato importante que levou a esse desenvolvimento é, claro, a decisão de que a pornografia é protegida pela primeira emenda dos EUA como discurso [ver *Miller v. Califórnia* (1973)].) Segundo as feministas anti-pornografia, grande parte do que é dito sobre o discurso de ódio racista e os danos que ocorrem às suas vítimas também se aplica, com as devidas adaptações, à pornografia e às mulheres -incluindo, vale ressaltar, mulheres negras.

Muitas das primeiras iniciativas importantes nesta literatura foram elaboradas pela feminista e pesquisadora do direito Catherine MacKinnon, juntamente com Andrea Dworkin. Uma das afirmações mais significativas de MacKinnon, que recebeu grande atenção filosófica, é a ideia de que a pornografia (degradante e misógina) silencia as mulheres. Com algumas modificações, uma afirmação similar pode ser aplicada ao discurso de ódio, ou seja, que o discurso de ódio silencia seus alvos. No entanto, como a literatura se concentrou no caso da pornografia e das mulheres, vale a pena examinar com detalhe primeiramente esses argumentos.

O argumento de silenciamento começa com a observação de MacKinnon de que há "palavras que estabelecem condições" para o sucesso ou fracasso de

outros atos de fala (1993, p. 63–68; ver também Hornsby e Langton, 1998, p. 27). Ou seja, há alguns atos de fala que determinam a possibilidade de outros atos de fala. Em outras palavras, eles tornam possível que algumas pessoas realizem certos atos de fala e tornam isso impossível para outras. Isso é mais evidente em ambientes formais, como em mandatos políticos, onde as regras formais determinam quem pode falar quando e de que maneira. A pornografia, continua o argumento, faz exatamente isso. Ela estabelece regras de comportamento que, na prática, inibem a fala das mulheres. O resultado disso é que os atos de fala da pornografia - realizados por aqueles que a produzem e distribuem - criam um clima que mina a capacidade das mulheres de realizar certos atos de fala por conta própria. A fala de alguns (os pornógrafos), portanto, restringe a fala de outros (as mulheres).

Em uma perspectiva influente acerca do fenômeno do silenciamento, Langton (1993) emprega a teoria dos atos de fala para examinar o caso da recusa sexual. De acordo com o argumento do silenciamento, a pornografia retrata mulheres como se não estivessem (verdadeiramente) recusando avanços sexuais ao proferir a palavra 'não'. De fato, de acordo com os mitos perpetuados pela pornografia (entre outras influências sociais), o 'não' de uma mulher não é uma recusa, mas sim parte de um elaborado roteiro sexual. Como resultado, quando uma mulher diz 'não' em um contexto não-pornográfico, pretendendo recusar os avanços sexuais de um homem, ela pode se ver incapaz de ser ouvida - ou seja, suas palavras não terão a força e o efeito que ela pretende, e seu ouvinte não a entenderá como recusa. Ela pode ser silenciada de uma maneira particularmente horrenda, incapaz de usar os métodos padrão de recusar os avanços sexuais de outra pessoa. A sugestão é que isso ocorre como resultado da pornografia, na medida em que ela silencia as recusas das mulheres no contexto do sexo. Isso torna suas palavras impotentes.

Ao desenvolver esse argumento, Langton se baseia na distinção entre atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários e, correspondente a isso, silenciamento locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Alguns exemplos explicarão essas distinções rapidamente:

Quando X diz "Atire nele!", eles estão, podemos ver rapidamente, tanto dizendo algo: "atire nele!" e ao mesmo tempo fazendo algo: *ordenando* ao ouvinte

para disparar. Em termos austinianos, podemos dizer que X realiza o ato *locucionário* de proferir uma declaração com um certo significado, e ao mesmo tempo está realizando um ato *ilocucionário* de ordenar ao ouvinte que atire. Além dessas duas coisas, o falante também está, com suas palavras, provocando uma série de efeitos, que Austin chamou de "ato *perlocucionário*". Neste caso, levando a que alguma alma infeliz seja baleada. (Adaptado de Langton, 1993, p. 295, e Austin, 1962, p. 101)

Claramente, esses três atos - locucionário, ilocucionário e perlocucionário - ocorrem como parte de uma única declaração e servem para destacar diferentes aspectos de qualquer ato de fala. Austin (e muitos após ele) dedicaram atenção especial ao ato ilocucionário de uma declaração, pois, segundo ele, corresponde à força de uma declaração. Ou seja, o que alguém está fazendo com suas palavras.

Com isso em mente, podemos ver que existem, de fato, muitas maneiras de silenciar alguém. Você poderia literalmente amordaçar ou ameaçar alguém para impedi-los completamente de falar, o que alcançaria um tipo de silenciamento locucionário. Alternativamente, você poderia deixá-los dizer o que desejam, reconhecer que ato estão realizando, mas impedir que alcancem seus objetivos e, ao fazer isso, alcançar um tipo de silenciamento perlocucionário. Finalmente, uma terceira alternativa ocorre quando alguém fala e é impedido não apenas de alcançar seus efeitos pretendidos, mas também é impedido de realizar a própria ação que pretendem realizar (Langton, 1993, p. 315). É essa terceira alternativa - o silenciamento ilocucionário - que se diz ocorrer quando um homem falha em reconhecer até mesmo o "não" de uma mulher como uma recusa, devendo isso, ao menos parcialmente, à influência da pornografia.

Os mecanismos específicos de silenciamento, juntamente com a teoria subjacente que melhor explica os fenômenos, estão sujeitos a muita disputa na literatura, e numerosas descrições com características essenciais diferentes foram oferecidas (veja Langton (1993); Langton e West (1999); Hornsby (1994); Hornsby e Langton (1998); Maitra (2009); McGowan (2004, 2009, 2014); Mikolla (2011; 2019), entre outros).

Laura Caponetto (2021) distingue quatro tipos diferentes de silenciamento, demonstrando a amplitude do conceito. Primeiro, há o silenciamento *essencial*, que

consiste na falha do ouvinte em reconhecer o ponto ilocucionário de um ato de fala. Em segundo lugar, há o silenciamento *de autoridade*, onde um ouvinte falha em reconhecer a autoridade de um falante em um domínio relevante. Em terceiro lugar, há o silenciamento *de sinceridade*, quando a declaração do falante é incorretamente considerada como insincera. Quarto e finalmente, há o silenciamento *de seriedade*, que consiste na falha do ouvinte em reconhecer as palavras do falante como apropriadamente sérias. Dadas essas maneiras detalhadas de entender o silenciamento, uma definição ampla e abrangente de silenciamento pode ser formulada da seguinte forma:

Silenciamento ilocucionário:

Um falante S que apresenta um ato de fala A dirigido a um ouvinte H é silenciado ilocucionariamente se (i) H falha em reconhecer a obtenção de algumas condições para o sucesso de A; (ii) a tentativa de S de realizar A atende às condições que H não reconhece; (iii) as condições normais de entrada e saída são cumpridas; (iv) a falha de reconhecimento por parte de H é sistemática. (Caponetto, 2021)

Em quase todas as discussões sobre silenciamento, um ponto comum de contenda diz respeito à noção de 'adesão'. Em diferentes entendimentos do que consiste a adesão - que varia desde o reconhecimento do ouvinte da intenção do falante, ou o tipo de ato de fala sendo realizado, até as consequências materiais de um ato de fala - somos levados a diferentes conclusões sobre se um falante foi silenciado ou não. O desacordo sobre as condições de adesão apresenta, portanto, dificuldades para muitas teorias de silenciamento. Baseando-se nessas dificuldades, Samia Hesni (2018) argumentou que a descrição padrão de silenciamento precisa de uma reformulação significativa, em parte porque a distinção necessária entre silenciamento ilocucionário e silenciamento perlocucionário não pode ser mantida, já que depende de uma noção problemática, e muito provavelmente conceitualmente insustentável, de adesão (Hesni, 2018, p. 957). Na tentativa de evitar essas dificuldades, podemos preferir uma descrição de silenciamento que utilize uma estrutura Griceana, em vez de uma estrutura Austiniana ou Searliana, contornando a necessidade de diferenciar completamente o ilocucionário do perlocucionário (ver Maitra, 2009).

Embora grande parte desta literatura esteja explicitamente focada no potencial da pornografia para silenciar as mulheres no domínio da recusa sexual, a ideia de que o discurso de ódio racista possa desempenhar uma função de silenciamento também foi apresentada. Por exemplo, em um artigo clássico sobre o tema, Lawrence escreveu que:

O discurso racista [...] distorce o mercado de ideias ao silenciar ou desvalorizar o discurso de negros e outras minorias desprezadas. Independentemente do valor intrínseco, suas palavras e ideias se tornam menos atrativas no mercado de ideias. Uma ideia que seria abraçada por um grande número de indivíduos se fosse oferecida por uma pessoa branca será rejeitada ou receberá menos credibilidade se seu autor pertencer a um grupo menosprezado e estigmatizado por crenças racistas. (Lawrence, 1993, p. 78–9)

Usando a estrutura acima, poderíamos dizer, portanto, que o discurso de ódio racista pode, por si só, constituir palavras que estabelecem condições para o sucesso de outros atos de fala e, ao fazer isso, mina o discurso de seus alvos - e, em alguns casos, efetivamente os silencia. Ou seja, o discurso de ódio racista pode, ao cultivar um ambiente hostil às vozes (e vidas) de muitos, levar tanto ao silenciamento locucionário quanto ilocucionário de uma forma que ameaça sua liberdade de expressão. E, como observado acima na seção sobre os danos do discurso de ódio, uma consequência de longo prazo do discurso de ódio racista pode ser a retirada parcial do alvo de certos aspectos da vida pública, incluindo o discurso público (West, 2012, p. 237). Um efeito prejudicial adicional do discurso de ódio, então, é o silêncio de seus alvos.

Outra maneira pela qual o discurso de ódio racista pode silenciar é mais imediata. Retornando à distinção entre discurso de ódio propagandístico, por um lado, e discurso de ódio agressivo, por outro, onde este último consiste em discurso de ódio dirigido diretamente ao seu alvo, podemos observar que o discurso de ódio frequentemente funciona como um tipo de ataque. Assim, apesar do refrão comum de 'mais discurso' oferecido como conselho, conceber o discurso de ódio como um ataque pessoal demonstra como ele, na verdade, ameaça os direitos de expressão

de seus alvos. Como Lawrence coloca: “A resposta emocional visceral a um ataque pessoal exclui o discurso” (1993, p. 68). Ele continua:

O ataque produz uma reação psicológica defensiva instintiva. Medo, raiva, choque e fuga interferem em qualquer resposta racional. Palavras como 'criolo', 'kike' e 'bicha' produzem sintomas físicos que temporariamente incapacitam a vítima, e os perpetradores frequentemente usam essas palavras com a intenção de produzir esse efeito. (ibid.)

Portanto, tanto ao cultivar um ambiente no qual o discurso de grupos marginalizados é sistematicamente desvalorizado, quanto ao servir como uma ameaça imediata, pode-se dizer que o discurso de ódio silencia seus alvos.

Assim como ocorre com a pornografia e o silenciamento, os detalhes dos mecanismos que sustentam esse tipo de silenciamento, juntamente com o tipo específico de silenciamento resultante do discurso de ódio racista, estão sujeitos a disputa. No entanto, assim como no debate sobre pornografia, a plausibilidade do argumento do silenciamento reside, em parte, em como ele reformula a questão geral em torno da regulamentação. Em vez de ser simplesmente uma fonte de dano que apenas viola os direitos de igualdade de seus alvos, se o discurso de ódio silencia, então ele também infringe os direitos de expressão de seus alvos (West, 2012). Como resultado, não se trata apenas de equilibrar os direitos de expressão dos falantes de ódio em relação ao bem-estar de seus alvos, mas sim de reivindicações concorrentes ao direito de expressão (substantivo e não apenas formal). E dado a importância que a maioria das democracias liberais atribui à liberdade de expressão, o desafio apresentado pelo discurso de ódio é de importância central. Por esse motivo, a questão do silenciamento é um dos aspectos mais disputados do discurso de ódio e tem gerado grande atenção.

5. Contrapondo o Discurso de Ódio

Assumindo que o discurso de ódio é prejudicial tanto particularmente prejudicial para os membros dos grupos-alvo, quanto prejudicial para a democracia de forma geral, a questão natural que se segue é: o que devemos fazer quanto a

isso? No entanto, essa pergunta repousa em várias subquestões, algumas empíricas, outras conceituais, que por si só admitem disputas ricas. Por exemplo, dependendo de como se concebe o valor e o propósito da liberdade de expressão - melhor meio de buscar a verdade, respeitar a autonomia, garantir a democracia, etc. - diferentes respostas para a questão do discurso de ódio parecerão mais válidas do que outras. A mesma consideração se aplica a questões empíricas que, muitas vezes, são difíceis de avaliar adequadamente na ausência de dados incontestáveis. Isso significa que questões empíricas relativamente simples como estas: o discurso genocida pavimentava o caminho para violência genocida real? Os governos abusam da regulamentação do discurso de ódio para punir rivais políticos e minorias desfavorecidas? e muitas outras, raramente recebem uma resposta unânime. Apesar desses desafios, muitos teóricos abordaram a questão de como combater o discurso de ódio e qual forma essa resposta deveria tomar.

Podemos dividir as respostas mais comuns em três categorias amplas: (1) restringi-lo legalmente de alguma forma, sendo uma exceção justificada da liberdade de expressão; (2) permiti-lo com base na liberdade de expressão, sustentando que os prejuízos da censura superam os prejuízos do discurso de ódio; ou (3) permiti-lo, mas tomar medidas explícitas para desfazer o prejuízo do discurso de ódio.

5.1. O Argumento a Favor de Proibições

Primeiro, o argumento a favor da proibição do discurso de ódio. Embora essa posição possa ser anátema para muitos (especialmente nos Estados Unidos), é a posição consensual da maioria das nações democráticas ao redor do mundo, bem como a posição explícita das Nações Unidas. No Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (*International Covenant on Civil and Political Rights*), o Artigo 20 exige uma proibição ao discurso de ódio - ou, em suas palavras, "qualquer defesa de ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitação à discriminação, hostilidade ou violência deve ser proibida por lei" (Pacto sobre Direitos Civis e Políticos; veja também o Artigo 4 da Convenção sobre Discriminação Racial). Vale ressaltar a posição das Nações Unidas e de outras democracias sobre o discurso de ódio, em parte pelo contraste que elas representam com a posição dominante nos Estados Unidos, que reconhece algumas exceções ao direito à liberdade de

expressão (por exemplo, obscenidade, difamação, material de abuso sexual infantil), mas, de forma geral, não com base no ódio (racial). Além disso, essas exortações para criminalizar o discurso de ódio das Nações Unidas estão ao lado de compromissos que mantêm a importância da liberdade de expressão. Por exemplo, o Artigo 20, citado acima, é imediatamente precedido pelo Artigo 19, que afirma o direito à liberdade de expressão (Pacto sobre Direitos Civis e Políticos).

A justificativa padrão oferecida para restrições à liberdade de expressão baseia-se na necessidade do (a) respeito aos direitos ou reputações de outros; e (b) razões de segurança nacional ou de ordem pública. Em outras palavras, pode-se pensar que uma proibição ao discurso de ódio decorre do reconhecimento dos danos que ele apresenta, tanto à dignidade dos membros de minorias de uma nação, quanto à sua segurança física. Essa posição mantém, então, que as restrições ao discurso de ódio são uma exceção legítima - e necessária - a uma compreensão mais ampla da liberdade de expressão. (Para alguns teóricos, vale ressaltar, o discurso de ódio não é compreendido como o tipo de discurso que as proteções à liberdade de expressão deveriam incluir - por exemplo, não serve para a busca da verdade - e, portanto, não é de fato uma exceção a um princípio de liberdade de expressão, mas simplesmente não está incluído em uma compreensão adequada do escopo da liberdade de expressão.) Esta visão segue naturalmente da compreensão de que múltiplos valores e direitos devem ser equilibrados entre si. Isso é verdade tanto em países que proíbem explicitamente o discurso de ódio para proteger os direitos das minorias, quanto em nações mais "amigáveis à fala" como os Estados Unidos, onde a fala que visa e provavelmente resultará em "ação ilegal iminente" pode ser legitimamente restringida (veja *Brandenburg v. Ohio*).

No entanto, a maioria dos defensores da restrição legal ao discurso de ódio acredita que seu escopo adequado é mais amplo do que o que a lei dos EUA permite atualmente. Parekh, por exemplo, rejeita a posição de que o discurso de ódio só pode ser restrito quando há "perigo iminente" de violência, com o argumento de que essa compreensão é muito limitada. Além disso, ele diz,

nenhuma ação ocorre em um vácuo histórico, e cada ação produz consequências não intrinsecamente, mas contra um pano de fundo específico. [...] Perigo iminente ocorre contra, e é iminente por causa, do clima social predominante, e a consistência exige que

concentremos nossos esforços não apenas em combater a fonte imediata do perigo, mas também em mudar o clima (2012, p. 45-6).

Ao entender que a ameaça do discurso de ódio não se esgota em casos que envolvem "perigo iminente", podemos então fundamentar a proibição do discurso de ódio com base na ideia de que isso pode reduzir o discurso que causa danos a seus alvos, além daqueles mais imediatamente afetados. É claro que também há um papel importante a ser desempenhado por meios não legais (por exemplo, pressão moral e social) na eliminação ou redução desses danos, então as proibições legais são melhor compreendidas como parte de uma abordagem mais ampla dos males do discurso de ódio. Além disso, defensores de proibições descrevem a dimensão expressiva dessas leis como capazes de fornecer por si mesmas uma razão a favor da regulação (Waldron, 2014). A lei, nesse sentido, serve como uma declaração pública sobre os valores de uma comunidade, e tem importância educacional e simbólica em si mesma (Parekh, 2012, p. 46). (Para uma visão geral das teorias expressivistas do direito, veja Anderson e Pildes, 2000.) Portanto, uma proibição do discurso de ódio é destinada tanto a reduzir diretamente os danos, diminuindo as instâncias de ódio pela ameaça da lei, quanto a reduzi-los indiretamente, moldando as normas morais da comunidade por meio de uma expressão de valor.

5.2. Objeções às Proibições, e Algumas Respostas

Embora muitos concordem que o discurso de ódio possa ter efeitos destrutivos, e que existe um imperativo moral do estado de cultivar algo como relações respeitadas entre seus membros, as objeções às proibições do discurso de ódio são abundantes. Em uma resposta abrangente a essas preocupações, Parekh (2012) considera (e rejeita) seis objeções comuns à proibição do discurso de ódio. Essas seis objeções são: (1) que o dano do discurso de ódio, embora real, é relativamente pequeno e um preço modesto a pagar, dado o interesse das nações democráticas; (2) que proibições não são a resposta, mas sim "ideias melhores" e "mais discurso"; (3) que uma proibição teria um "efeito de esfriamento" perigoso e que proibições do discurso de ódio são uma porta de entrada para todo tipo de

restrições indesejadas; (4) que proibições concedem ao estado poder demais para julgar o conteúdo do discurso e decidir o que pode ou não ser dito, ameaçando a neutralidade estatal, distorcendo o debate político e infringindo a liberdade individual; (5) que as proibições são uma forma objetável de paternalismo ou autoritarismo moral, e são incompatíveis com a suposição de que os seres humanos são indivíduos responsáveis e autônomos e que a sociedade é composta por cidadãos livres e iguais; e finalmente, (6) que as proibições são ineficazes para mudar atitudes e remover o ódio do coração do discurso de ódio, com o resultado de que as proibições têm o efeito de levar os extremistas para o subterrâneo, alienando-os da sociedade mais ampla, e assim nos tornando ignorantes de seu potencial violento e impotentes para se envolver em desradicalização eficaz.

Cada uma dessas preocupações merece mais espaço do que pode ser dado aqui. No entanto, considerar essas objeções às proibições e as respostas disponíveis, mesmo que brevemente, ilustra as preocupações teóricas trazidas pelas proibições do discurso de ódio (consulte a lista de referências para um desenvolvimento mais completo das questões teóricas e empíricas relevantes). Seguindo novamente Parekh (2012, p. 47–54), podemos abordar essas objeções da seguinte forma.

Em resposta à objeção (1), que argumenta que os interesses de uma democracia vibrante superam os danos impostos pelo discurso de ódio, pode-se argumentar que o discurso de ódio não incorpora os valores da liberdade de expressão, mas, na verdade, os mina, promovendo medos irracionais e ódio em vez de argumentos racionais e escrutínio público. Quão poderosa é essa resposta depende diretamente do que se considera o valor e a justificação do direito à liberdade de expressão, o que, é claro, é uma questão disputada.

Uma resposta ao ponto (2), a objeção comum de 'mais discurso', é observar que o "mercado de ideias" não é neutro e provavelmente requer alguma regulamentação (assim como um mercado de outros bens). Isso é o que uma proibição faz e, portanto, pode ser considerado como uma ajuda para garantir uma "competição justa" ao contrariar preconceitos prevalentes e incentivar uma maior participação dos membros das comunidades visadas pelo discurso de ódio. Em outras palavras, as proibições ao discurso de ódio podem promover uma maior liberdade de expressão, impedindo o tipo de silenciamento considerado acima.

Embora reconhecendo as preocupações do ponto (3), ou seja, que o efeito intimidador ou a "ladeira escorregadia"³⁰ representem uma objeção importante, podemos responder observando que os problemas que eles sinalizam se baseiam na redação vaga e na aplicação inconsistente ou tendenciosa das proibições ao discurso de ódio. Portanto, não são objeções diretas às proibições ao discurso de ódio como tal. Desse modo, a solução está em corrigir esses aspectos de uma proibição, em vez de abandoná-la completamente. Além disso, o apelo a "ladeira escorregadia" pode ser inadequado, pois implica que uma vez que um tipo de discurso seja proibido, a sociedade não pode deixar de proibir ainda mais tipos. Mas não temos motivo claro para supor que este seja o caso, já que as proibições existentes à difamação não levaram a proibições de comentários críticos justos, por exemplo.

As preocupações no cerne da objeção (4) representam um medo bem fundamentado do Estado e, portanto, devem ser levadas a sério. No entanto, para os defensores das proibições ao discurso de ódio, sua compreensão da ameaça que as proibições ao discurso de ódio representam para a neutralidade do Estado é, mesmo assim, falha. Ela falha em reconhecer que o Estado muitas vezes já julga o conteúdo do discurso (por exemplo, ao proibir fraudes comerciais, solicitação criminal, exhibições públicas de obscenidade) e muitas vezes omite a neutralidade quando defende certas posições (por exemplo, o valor da dignidade humana, igualdade, liberdade). Embora qualquer defesa das proibições ao discurso de ódio deva lidar com a possibilidade de empoderamento adicional do Estado, os oponentes não devem distorcer o status quo, exagerando a realidade da neutralidade estatal.

Objecções fundamentadas na ameaça de paternalismo ou autoritarismo moral, como (5), são igualmente sérias. No entanto, uma resposta em nome das proibições seria apontar como a autonomia sempre é exercida sob certas condições e requer várias circunstâncias externas para seu desenvolvimento e uso. Ao apelar para a autonomia pessoal, portanto, não devemos idealizá-la demais para que seu exercício no mundo real seja ignorado. Em vez disso, as ameaças que o racismo e o

³⁰ Do termo em inglês 'slippery slope', trata-se de uma expressão usada para descrever uma situação onde uma ação inicial leva a uma série de consequências indesejáveis ou extremas, podendo ser algo irreversível.

preconceito representam para a autonomia também devem ser reconhecidas, ao lado do elogio às nossas faculdades racionais.

Uma resposta à objeção (6), de que as proibições são ineficazes para mudar atitudes, é admitir que a lei não pode mudar atitudes (como o ódio) diretamente e sustentar que isso não é um golpe contra a lei, e de fato não é um problema para as proibições de discurso de ódio. O objetivo dessas proibições, na maioria dos casos, não é prevenir o ódio, mas sim prevenir o dano que a expressão pública do ódio pode causar. Os efeitos indiretos de tal lei, no entanto, são uma questão empírica, e é improvável que admitam uma única resposta geral, mas são altamente dependentes do contexto. O tema dos efeitos práticos das proibições de discurso de ódio merece atenção especial, no entanto. Os oponentes às proibições podem se preocupar que a supressão do discurso de ódio provavelmente terá repercussões negativas, não apenas por não reduzir o ódio, mas por aumentar o sentimento de opressão e vitimização do qual muitos intolerantes se alimentam, levando a uma escalada da violência racista (Baker, 2012, p. 77). Novamente, como uma hipótese empírica, não pode ser resolvida apenas da poltrona. Ainda assim, uma resposta adicional disponível em defesa das proibições de discurso de ódio seria questionar a legitimidade dessa objeção. Se, por hipótese, as proibições gerassem um aumento da violência, ainda seria responsabilidade do Estado gerenciar essa violência de forma eficaz. O papel do Estado não se esgota com a implementação de uma proibição, mas deve ser visto junto com sua aplicação.

Isso, no entanto, leva a uma objeção ligeiramente diferente. O oponente das proibições pode se preocupar que a fiscalização das leis contra o discurso de ódio desviaria as energias do estado para longe de medidas mais eficazes contra o ódio, como "aquelas direcionadas à mudança das condições materiais em que o racismo prolifera, condições materiais tanto dos propagadores quanto dos alvos do ódio" (Baker, 2012, p. 77). Ou seja, as energias e recursos que seriam direcionados para estabelecer e fazer cumprir as proibições de discurso de ódio podem ser melhor empregados em políticas alternativas. O pensamento orientador dessa tese repousa em dois pontos importantes. Primeiro, que os fins pretendidos das proibições de discurso de ódio (por exemplo, redução dos danos do discurso de ódio que recai sobre aqueles que são alvo dele, mitigação da expansão de atitudes racistas, diminuição de ocorrências de crimes de ódio violentos) podem ser alcançados de forma mais eficaz por meio de diferentes estratégias, como redução da desigualdade, melhoria das redes de segurança social, empoderamento político e

mais. Segundo, embora o Estado possa fazer mais de uma coisa ao mesmo tempo, ele ainda trabalha com recursos limitados, e a eficiência é um valor. Que essas opções de política alternativa possam de fato ser mais eficazes é uma questão empírica não resolvida. E continua sendo uma questão em aberto se abordagens indiretas como essas não conseguiriam alcançar os fins expressivos das proibições de discurso de ódio, que comunicam mais diretamente aos alvos do discurso de ódio que eles são membros valorizados da sociedade.

Muitas das afirmações feitas acima, tanto em defesa das proibições quanto em oposição, levantam questões teóricas e empíricas cujo exame adequado abrange muitos artigos e livros. Basta dizer que o debate sobre as proibições é altamente disputado, e cada posição se baseia em uma compreensão de questões como o valor da livre expressão, o dano do discurso de ódio, os efeitos prováveis que uma proibição pode ter em um contexto específico, e assim por diante. Por exemplo, quem acredita que a livre expressão é valiosa, em parte por seu papel na tomada de decisões democráticas, pode sustentar que o discurso especificamente *político* merece proteções aumentadas, e que parte do que outros consideram discurso de ódio pode se enquadrar nessa categoria, escapando da regulamentação. Alternativamente, pode-se considerar a imunidade para o discurso político como talvez um beco sem saída. No quadro teórico do ato de fala delineado acima, algumas formas de discurso de ódio racista são funcionalmente idênticas a um cartaz de "Somente Brancos" pendurado em um restaurante (McGowan 2012; McGowan e Maitra 2009). Este último expressa uma opinião política da mesma forma que a expressão anterior, mas também é considerado ilegalmente discriminatório racialmente. As mesmas considerações relativas à sanção legal podem, portanto, ser aplicadas tanto à expressão verbal quanto ao discurso escrito, e o apelo ao conteúdo político da mensagem é irrelevante.

5.3. A Alternativa de Contra-Discurso Apoiada

O que foi mencionado anteriormente resume as duas principais posições no debate sobre o discurso de ódio: por um lado, há aqueles que defendem as proibições, e por outro, aqueles que consideram que o discurso de ódio deve ser protegido com base numa concepção ampla de liberdade de expressão, e portanto

se opõem às leis que visam sua proibição. Uma terceira posição visa evitar alguns dos impasses que assombram esse debate. Nessa visão, esse impasse é resultado de uma falha por parte daqueles que se opõem às proibições do discurso de ódio (e, como resultado, tendem a favorecer "mais discurso") em reconhecer a força de um dos principais argumentos daqueles que defendem as proibições, ou seja, que o discurso de ódio é um tipo de ataque que muitas vezes torna uma pessoa incapaz de responder. Isso, juntamente com uma falha daqueles que defendem as proibições em considerar opções não punitivas para mitigar os danos do discurso de ódio, leva a um impasse. Sob essa compreensão, ambos os lados do debate veem as alternativas como sendo unicamente ou um aumento dos poderes governamentais para punir, ou, na falta disso, o contra-discurso "não apoiado" por parte daqueles alvejados pelo discurso de ódio (veja Gelber, 2012a; 2012b).

Em contraste, a alternativa de "contra-discurso apoiado" visa reconhecer os danos específicos causados pelo discurso de ódio e fornecer apoio estatal para capacitar aqueles que são prejudicados. Gelber, defensor dessa alternativa, a insere dentro da abordagem das capacidades, desenvolvida originalmente por Amartya Sen (1992) e Martha Nussbaum (2000; 2003). "Se os atos de discurso de ódio prejudicam a capacidade das suas vítimas de desenvolver capacidades humanas", diz Gelber, "então isso é o que precisa ser remediado" (2012a, p. 54). O ímpeto para essa abordagem, portanto, parte da ideia de que devemos pensar em remédios para o discurso de ódio, além de restrições e punições, já que nenhum desses enfoques alcança o objetivo de capacitar o alvo do discurso de ódio. (Isso é especialmente verdadeiro no caso do último, a punição, que também traz consigo todas as consequências negativas que os defensores do movimento anti-carcerário têm observado.) A política de contra-discurso apoiado, portanto, não está focada nos falantes que expressam ódio, mas sim nos alvos do discurso de ódio de forma mais direta.

O cerne dessa abordagem reside em uma concepção ampliada de contra-discurso, bem como em um compromisso do estado em fornecer as condições materiais necessárias para esse discurso. Na prática, isso significaria que o estado está comprometido em responder a um incidente de discurso de ódio capacitando seus alvos a se engajarem em mais discurso, depois do fato. As formas específicas que esse apoio pode tomar dependerão das condições de diferentes contextos, juntamente com a calibração para os detalhes do incidente que visa responder, bem como as necessidades das comunidades específicas. Ainda assim,

para dar uma noção do que isso pode implicar, exemplos do tipo de contra-discurso apoiado que essa posição recomenda incluem coisas como: assistência na produção de boletins comunitários, artigos de opinião, transmissões de rádio ou anúncios de televisão; o desenvolvimento de programas de conscientização antirracismo ou workshops anti-discurso de ódio; subsídio de projetos de arte liderados pela comunidade; etc.

Em cada caso, o objetivo do contra-discurso ampliado é capacitar os alvos do discurso de ódio e aumentar sua capacidade de se envolver em contra-discurso. O objetivo é, portanto, desfazer (tanto quanto possível) os danos específicos do discurso de ódio, evitando as armadilhas dos "remédios privados" (como criticado por Matsuda, 1993). Embora o contra-discurso ampliado possa ser considerado como uma alternativa ou um complemento às proibições, ele ainda permanece como uma via pouco explorada para considerar respostas adaptadas aos danos particulares do discurso de ódio.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Elizabeth; PILDES, Richard. **Expressive Theories of Law: A General Restatement**. *University of Pennsylvania Law Review*, v.148, p.1503–1575, 2000.
- ANDERSON, Luvell; LEPORE, Ernie. **Slurring Words**. *Noûs*, v.47, n.1, p.25–48, 2013a.
- ANDERSON, Luvell; LEPORE, Ernie. **What Did You Call Me? Slurs as Prohibited Words**. *Analytic Philosophy*, v.54, n.3, p.350–363, 2013b.
- APPIAH, Kwame Anthony. **What's Wrong with Defamation of Religion?** In: Michael Herz; Peter Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Response*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, p.164–182, 2012.
- ASHWELL, Lauren. **Gendered Slurs**. *Social Theory and Practice*, v.42, n.2, p. 228–239, 2016.

- AUSTIN, J. L. **How to Do Things with Words**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- BACH, Kent. **Loaded Words: On the Semantics and Pragmatics of Slurs**. In: David Sosa (ed.). *Bad Words: Philosophical Perspectives on Slurs*. Oxford: Oxford University Press, p. 60–76, 2018.
- BAKER, C. Edwin. **Hate Speech**. In: Michael Herz; Peter Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Response*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, p. 57–80, 2012.
- BAUER, Nancy. **How to Do Things with Pornography**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- BEAUHARNAIS V. **People of the State of Illinois**, 343 U.S. 250, 1952.
- BEHRENS, Paul; TERRY, N.; JENSEN, O (eds.). **Holocaust and Genocide Denial: A Contextual Perspective**. Abingdon; New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 2017.
- BOLINGER, Renée Jorgensen. **The Pragmatics of Slurs**. *Noûs*, v.51, n.3, p. 439–462, 2017.
- BRANDENBURG v. Ohio, 395 U.S. 444. 1969.
- BRANDOM, Robert. **Making It Explicit**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- BROWN, Alexander. **What Is Hate Speech? Part 1: The Myth of Hate**. *Law and Philosophy*, v.36, n.4, p. 419–468, 2017a.
- BROWN, Alexander. **What Is Hate Speech? Part 2: Family Resemblances**. *Law and Philosophy*, v.36, n.5, p. 561–613, 2017b.
- BRISON, Susan. **The Autonomy Defense of Free Speech**. *Ethics*, v.108, n.2, p. 312–339, 1998a.
- BRISON, Susan. **Speech, Harm, and the Mind-Body Problem in First Amendment Jurisprudence**. *Legal Theory*, v.4, p.39–61, 1998b.
- BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. New York: Routledge, 1997.
- CAMP, Elisabeth. **Slurring Perspectives**. *Analytic Philosophy*, v.54, n.3, p. 330–349, 2013.
- CAMP, Elisabeth. **Slurs as Dual-Act Expressions**. In: David Sosa (ed.). *Bad Words*. Oxford: Oxford University Press, p. 29–59, 2018.
- CAPONETTO, Laura. **A Comprehensive Definition of Illocutionary Silencing**. *Topoi*, v.40, p. 191–202, 2021.

- CEPOLLARO, Bianca. **In Defense of a Presuppositional Account of Slurs.** *Language Sciences*, v.52, p. 36–45, 2015.
- CROOM, Adam. **Slurs.** *Language Sciences*, v.33, p.343–358, 2011.
- DELGADO, Richard. **Words That Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name Calling.** In: Mari Matsuda; Charles Lawrence III; Richard Delgado; Kimberlé Crenshaw (eds.). *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment.* Boulder, CO: Westview Press, p. 89–110, 1993.
- DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean. **Understanding Words That Wound.** Boulder, CO: Westview Press, 2004.
- DUMMETT, Michael. **Frege: Philosophy of Language.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- GALLIE, W. B. **Essentially Contested Concepts.** *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.56, p. 167–198, 1955.
- GELBER, Katharine. **Reconceptualizing Counterspeech in Hate-Speech Policy (with a Focus on Australia).** In: Michael Herz; Peter Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Response.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, p. 198–216, 2012a.
- GELBER, Katharine. **‘Speaking Back’: The Likely Fate of Hate Speech Policy in the United States and Australia.** In: Ishani Maitra; Mary Kate McGowan (eds.). *Speech & Harm: Controversies Over Free Speech.* New York: Oxford University Press, p. 50–71, 2012b.
- GELBER, Katharine. **Hate Speech—Definitions & Empirical Evidence.** *Constitutional Commentary*, v.32, n.3, p. 619–629, 2017.
- GELBER, Katharine; McNAMARA, Luke. **Evidencing the Harms of Hate Speech.** *Social Identities*, v.22, n.3, p. 324–341, 2016.
- HERZ, Michael; MOLNAR, Peter (eds.). **The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.
- HESNI, Samia. **Illocutionary Frustration.** *Mind*, v.127, n.508, p. 947–976, 2018.
- HEYMAN, Steven. **Free Speech and Human Dignity.** New Haven: Yale University Press, 2008.
- HOM, Christopher. **The Semantics of Racial Epithets.** *Journal of Philosophy*, v.105, p. 416–440, 2008.

- HORNSBY, Jennifer. **Illocution and Its Significance**. In: SAVAS, L. Tsohatzidis (ed.). *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*. London: Routledge, p. 187–207, 1994.
- HORNSBY, Jennifer. **Meaning and Uselessness: How to Think About Derogatory Words**. *Midwest Studies in Philosophy*, v.25, n.1, p.128–141, 2001.
- HORNSBY, Jennifer; LANGTON, Rae. **Free Speech and Illocution**. *Legal Theory*, v.4, p.21–37, 1998.
- IMBLEAU, Martin. **Denial of the Holocaust, Genocide, and Crimes Against Humanity**. In: LUDOVIC, Hennebel; THOMAS, Hochmann (eds.). *Genocide Denials and the Law*. New York: Oxford University Press, p.235–277, 2011.
- JESHION, Robin. **Expressivism and the Offensiveness of Slurs**. *Philosophical Perspectives*, v.27, p. 231–259, 2013a.
- JESHION, Robin. **Slurs and Stereotypes**. *Analytic Philosophy*, v.54, n.3, p. 314–329, 2013b.
- KHOO, Justin. **Code Words in Political Discourse**. *Philosophical Topics*, v.45, n.2, p. 33–64, 2017.
- KIRK-GIANNINI, Cameron Domenico. **Slurs are Directives**. *Philosopher's Imprint*, v.19, n.48, p. 1–28, 2019.
- KUKLA, Quill [writing as Rebecca]. **Performative Force, Convention, and Discursive Injustice**. *Hypatia*, v.29, n.2, p. 440–457, 2014.
- KUKLA, Quill. **Slurs, Interpellation, and Ideology**. *The Southern Journal of Philosophy*, v.56, p. 7–32, 2018.
- LANGTON, Rae. **Speech Acts and Unspeakable Acts**. *Philosophy & Public Affairs*, v.22, n.4, p. 293–330, 1993.
- LANGTON, Rae. **Beyond Belief: Pragmatics in Hate Speech and Pornography**. In: ISHANI, Maitra; MARY KATE, McGowan (eds.). **Speech & Harm: Controversies Over Free Speech**. New York: Oxford University Press, p. 72–93, 2012.
- LANGTON, Rae. **The Authority of Hate Speech**. In: JOHN, Gardner; LESLIE, Green; BRIAN, Leiter (eds.). *Oxford Studies in Philosophy of Law (Volume 3)*. New York: Oxford University Press, p.123–152, 2018a.
- LANGTON, Rae.. **Blocking as Counter Speech**. In: DANIEL W. Harris; DANIEL, Fogal; MATT, Moss (eds.). *New Works on Speech Acts*. Oxford: Oxford University Press, p.144–164, 2018b.

- LANGTON, Rae; WEST, Caroline. **Scorekeeping in a Pornographic Language Game**. *Australasian Journal of Philosophy*, v.77, n.3, p. 303–319, 1999.
- LAWRENCE, Charles III. **If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus**. In: MARI, Matsuda; CHARLES, Lawrence III; RICHARD, Delgado; KIMBERLÉ, Crenshaw (eds.). *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview Press, p. 53–88, 1993.
- LOPEZ, Ian Haney. **Dog Whistle Politics: How Coded Racial Appeals Have Reinvented Racism and Wrecked the Middle Class**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MACKINNON, Catharine. **Only Words**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- MAITRA, Ishani. **Silencing Speech**. *Canadian Journal of Philosophy*, v.39, n.2, p. 309–338, 2009.
- MAITRA, Ishani. **Subordinating Speech**. In: ISHANI, Maitra; MARY KATE, McGowan (eds.). *Speech & Harm: Controversies Over Free Speech*. New York: Oxford University Press, p. 94–120, 2012.
- MAITRA, Ishani; MCGOWAN, Mary Kate (eds.). **Speech & Harm: Controversies Over Free Speech**. New York: Oxford University Press, 2012.
- MATSUDA, Mari. **Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story**. In: MARI, Matsuda; CHARLES, Lawrence III; RICHARD, Delgado; KIMBERLÉ, Crenshaw (eds.). *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. Boulder, CO: Westview Press, p. 17–51, 1993.
- MATSUDA, Mari; LAWRENCE, Charles III; DELGADO, Richard; CRENSHAW, Kimberlé (eds.). **Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment**. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- MCGOWAN, Mary Kate. **Conversational Exercitives: Something Else We Do With Our Words**. *Linguistics and Philosophy*, v.27, p. 93–111, 2004.
- MCGOWAN, Mary Kate. **Oppressive Speech**. *Australasian Journal of Philosophy*, v.87, n.3, p. 389–407, 2009.
- MCGOWAN, Mary Kate. **On 'Whites Only' Signs and Racist Hate Speech: Verbal Acts of Racial Discrimination**. In: ISHANI, Maitra; MARY KATE, McGowan (eds.). *Speech & Harm: Controversies Over Free Speech*. New York: Oxford University Press, p. 121–147, 2012.

- McGOWAN, Mary Kate. **Sincerity Silencing**. *Hypatia*, v.29, n.2, p. 458–473, 2014.
- McGOWAN, Mary Kate. **On Covert Exercitives: Speech and the Social World**. In: DANIEL W. Harris; DANIEL, Fogal; MATT, Moss (eds.). *New Works on Speech Acts*. Oxford: Oxford University Press, p. 185–201, 2018.
- McGOWAN, Mary Kate. **Just Words: On Speech and Hidden Harm**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- McGOWAN, Mary Kate; MAITRA, Ishani. **On Racist Hate Speech and the Scope of a Free Speech Principle**. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, v.23, n.2, p. 343–372, 2009.
- MENDELBERG, Tali. **The Race Card: Campaign Strategy, Implicit Messages, and the Norm of Equality**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- MIKKOLA, Mari. **Illocution, Silencing and the Act of Refusal**. *Pacific Philosophy Quarterly*, v.92, p. 415–437, 2011.
- MIKKOLA, Mari. **Pornography: A Philosophical Introduction**. New York: Oxford University Press, 2019.
- Miller v. California, 413 U.S. 15 (1973).
- NEUFELD, Eleonore. **An Essentialist Theory of the Meaning of Slurs**. *Philosopher's Imprint*, v.19, n.35, p.1–29, 2019.
- NUNBERG, Geoff. **The Social Life of Slurs**. In: DANIEL W. Harris; DANIEL, Fogal; MATT, Moss (eds.). *New Works on Speech Acts*. Oxford: Oxford University Press, p.237–295, 2018.
- NUSSBAUM, Martha. **Women and Human Development: The Capabilities Approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NUSSBAUM, Martha. **Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice**. *Feminist Economics*, v.9, n.2/3, p. 33–59, 2003.
- O'DONNELL, Patrick. **Generics, Race, and Social Perspectives**. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, published online 26 January 2017. doi:10.1080/00207543.2016.1266801
- PAREKH, Bhikhu. **Is There a Case for Banning Hate Speech?**. In: MICHAEL, Herz; PETER, Molnar (eds.). *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Response*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, p. 37–56, 2012.
- POPA-WYATT, Mihaela; WYATT, Jeremy L. **Slurs, Roles and Power**. *Philosophical Studies*, v.175, n.11, p. 2879–2906, 2017.

- POST, Robert. **Hate Speech**. In: IVAN, Hare; JAMES, Weinstein (eds.). *Extreme Speech and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- REICHMAN, Ammon. **Criminalizing Religiously Offensive Satire: Free Speech, Human Dignity, and Comparative Law**. In: IVAN, Hare; JAMES, Weinstein (eds.). *Extreme Speech and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, p. 331–355, 2009.
- RICHARD, Mark. **When Truth Gives Out**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SAUL, Jennifer M. **Dogwhistles, Political Manipulation, and Philosophy of Language**. In: DANIEL W. Harris; DANIEL, Fogal; MATT, Moss (eds.). *New Works on Speech Acts*. Oxford: Oxford University Press, p.360–383, 2018.
- SBISÀ, Marina. **Illocution and Silencing**. In: BRUCE, Fraser; KEN, Turner (eds.). *Language in Life, and a Life in Language: Jacob Mey—a Festschrift*. Bradford: Emerald, p. 351–357, 2009.
- SCHWARTZMAN, Lisa H. **Hate Speech, Illocution, and Social Context: A Critique of Judith Butler**. *Journal of Social Philosophy*, v.33, n.3, p.421–441, 2002.
- SEN, Amartya. **Inequality Reexamined**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- STANLEY, Jason. **How Propaganda Works**. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- STEINBERGER, Florian; MURZI, Julien. **Inferentialism**. In: BOB, Hale; CRISPIN, Wright; ALEXANDER, Miller (eds.). *A Companion to the Philosophy of Language*. 2nd ed. Oxford: Wiley Blackwell, p. 197–224, 2017.
- TESLER, M.; SEARS, D. O. **Obama's Race: The 2008 Election and the Dream of a Post-Racial America**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- TIRRELL, Lynne. **Derogatory Terms: Racism, Sexism, and the Inferential Role Theory of Meaning**. In: CHRISTINA, Hendricks; KELLY, Oliver (eds.). *Language and Liberation: Feminism, Philosophy, and Language*. Albany: State University of New York Press, p. 41–79, 1999.
- TONHAUSER, Judith. **Diagnosing (not-)at-issue Content**. *Proceedings of Semantics of Underrepresented Languages in the Americas*, v.6, p. 239–254, 2012.
- UN GENERAL ASSEMBLY. **International Covenant on Civil and Political Rights**. 16 December 1966.
- UN GENERAL ASSEMBLY. **International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination**. 21 December 1965. Available online.

- WALDRON, Jeremy. **The Harm in Hate Speech**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- WEST, Caroline. **Words that Silence? Freedom of Expression and Racist Hate Speech**. In: ISHANI, Maitra; MARY KATE, McGowan (eds.). *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*. Oxford: Oxford University Press, p. 222–248, 2012.
- WHINE, Michael. **Expanding Holocaust Denial and Legislation Against It**. In: IVAN, Hare; JAMES, Weinstein (eds.). *Extreme Speech and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, p. 538–556, 2009.
- WHITE, Ismail. **When Race Matters and When It Doesn't: Racial Group Differences in Response to Racial Cues**. *American Political Science Review*, v.101, n.2, p. 339–354, 2007.
- WHITING, Daniel. **Conservatives and Racists: Inferential Role Semantics and Pejoratives**. *Philosophia*, v.36, n.3, p. 375–388, 2008.
- WILLIAMSON, Timothy. **Reference, Inference, and the Semantics of Pejoratives**. In: J. Almog; P. Leonardi (eds.). *The Philosophy of David Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, p. 137–158, 2009.
- WISTRICH, Robert. **Holocaust Denial: The Politics of Perfidy**. Berlin: De Gruyter, 2012.



DISSERTATIO
FILOSOFIA