



Raça e Política: críticas brasileiras ao ativismo negro
Race and Politics: Brazilian Criticisms of Black Activism

Flávio Williges¹

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

RESUMO

Este artigo examina as críticas à política identitária feitas por Antônio Risério e Francisco Bosco, com um foco particular nas suas críticas ao ativismo negro. O trabalho de Risério recebe uma atenção mais detalhada, especialmente suas acusações de que o ativismo negro emprega autoritarismo discursivo, retórica de vitimização e táticas agressivas. O artigo argumenta que a conceitualização da política identitária na crítica social e política brasileira assume uma concepção enviesada acerca da política baseada na identidade racial e reforça uma falsa dicotomia entre universalismo e identidade. Além disso, sustenta que as críticas de Risério que rotulam o ativismo negro como agressivo e autoritário revelam arrogância intelectual e pressupõem um tipo de paz social calcada na desumanização e opressão de pessoas negras.

Palavras-chave: política identitária. Racismo. Risério. Bosco.

ABSTRACT

This article examines the criticisms of identity politics made by Antônio Risério and Francisco Bosco, with a particular focus on their critiques of Black activism. Risério's work receives more detailed attention, especially his accusations that Black activism employs discursive authoritarianism, victimization rhetoric, and aggressive tactics. The article argues that the conceptualization of identity politics in Brazilian social and political criticism assumes a biased conception of politics based on racial identity and reinforces a false dichotomy between universalism and identity. Furthermore, it maintains that Risério's criticisms of Black activism as a form of aggressive and authoritarian activism reveal intellectual arrogance and presuppose a type of social peace grounded in the dehumanization and oppression of Black people.

Keywords: identity politics. Racism. Risério. Bosco.

¹ Email: flavio.williges@ufsm.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2820-9805>



INTRODUÇÃO

Ao menos nos últimos 30 anos questões políticas, morais e sociais ligadas à identidade de grupos socialmente inferiorizados ou não-normativos como gays, mulheres e negros passaram a ser mais e mais estudadas e discutidas nas universidades e fora delas². Boa parte dessa atenção consistiu em desenvolver críticas tanto às ideias, quanto às práticas de ativistas ligados a grupos minoritários. Essas críticas seguiram duas tendências principais:

(i) aquelas que consideram a política identitária uma política centrada exclusivamente em demandas ligadas à identidade pessoal (de negros, mulheres, gays, especialmente) e incompatível com projetos abrangentes, projetos que contemplem direitos e pautas de teor universalista;

(ii) as críticas centradas naquilo que chamarei, na falta de melhor nome, de “métodos e estratégias de atuação” dos grupos que defendem direitos de minorias.

As críticas centradas nos métodos de atuação não questionam a suposta fragmentação das pautas ou a alegada substituição de noções universalistas como “classe social” por noções particularistas como “raça”, “gênero” e “orientação sexual”. Elas questionam mais amplamente práticas políticas como o “no-platafor-ming” (“não dar palanque”) ou interdições discursivas em debates baseadas na raça ou gênero do interlocutor como, por exemplo, supostos abusos da noção de “lugar de fala”. Embora as duas críticas apareçam geralmente de maneira conectada, a crítica aos métodos e estratégias ganhou maior repercussão no Brasil. Eu analisarei, em alguma medida, os dois grupos de críticas, mas o foco principal serão as críticas teóricas.

Francisco Bosco e Antônio Risério foram os primeiros intelectuais brasileiros que abordaram mais diretamente esses temas. Bosco publicou dois livros sobre o tema: *A vítima tem sempre razão?* (2017) e *O Diálogo possível* (2022). O primeiro analisa com detalhe conflitos vinculados às estratégias do ativismo feminista e negro, enquanto o segundo avança na análise do quadro político-nacional mais amplo,

² Gostaria de agradecer aos comentários atentos e críticas construtivas que recebi a versões prévias deste texto por Fernando de Sá Moreira, Rogério Severo, Rogério Saucedo Corrêa, Ulysses Pinheiro, Fladimir Roberto Williges e Marta Nunes. A versão final também foi bastante aperfeiçoada a partir das críticas de um parecerista anônimo da Revista Perspectiva Filosófica, a quem agradeço.

particularmente na relação entre esquerda e direita, incluindo a demonização por esses grupos políticos de noções econômicas como “capitalismo” e “comunismo”. De modo geral, Bosco defende nos dois textos uma perspectiva crítica em relação à forma como questões de gênero e de raça tem sido abordadas por ativistas, valorizando na reconstrução do debate, argumentos de intelectuais conservadores ou de direita. Risério, por sua vez, publicou pelo menos dois textos que abordam os temas de interesse nesse ensaio: *A Utopia brasileira e os movimentos negros* (2007) e *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária* (2019). O primeiro texto, mais antigo e escrito no contexto da aprovação das cotas raciais para universidades, desenvolve, contra posturas racialistas, uma defesa da mestiçagem, ao mesmo tempo que defende posições controversas sobre a abordagem de temas raciais importantes, como as políticas de ação afirmativa. O segundo texto desenvolve, além de outros temas, um ataque frontal, geralmente debochado, das lutas políticas baseadas em identidade da esquerda. Uma compreensão mais completa das críticas desses autores à política identitária exige uma análise pormenorizada e sistemática desse conjunto de textos e outras publicações. Não farei esse tipo de abordagem aqui. Centrarei a atenção num conjunto restrito de tópicos, os quais fornecem, acredito, uma amostra representativa da perspectiva teórica dos autores ao mesmo tempo que permitem desenvolver uma avaliação crítica. Me debruçarei especialmente em torno da caracterização da noção de política identitária em favor da população negra brasileira. Dedicarei mais tempo à análise das ideias de Risério, que revelam, especialmente em seu livro de 2019, uma postura intelectual arrogante, de insensibilidade racial e que contribui para desumanizar o ativismo negro contemporâneo.

Antes de iniciar a análise, cabe fazer, ainda, uma ressalva importante. Francisco Bosco e Antônio Risério são alguns dos poucos autores que escrevem sobre o pensamento e o ativismo político contemporâneo para um público mais amplo, não necessariamente acadêmico. Há diferenças importantes entre esses autores, mas muitos filósofos e intérpretes sociais tem optado por ignorar seus trabalhos. Risério, particularmente, tem sido criticado por apresentar textos panfletários demais, às vezes ofensivos e pouco acadêmicos. Essas avaliações me parecem corretas em grande medida. Mesmo assim considero importante discutir criticamente tais ensaios. E isso por duas razões principais. Em primeiro lugar, uma boa parte do debate

atual nasceu nas faculdades de filosofia, especialmente nos Estados Unidos, onde há uma longa tradição de estudo teórico sobre racismo, feminismo, teoria queer e temas conexos. É importante que o lugar da filosofia seja preservado nesse debate. Esse lugar é um lugar teórico, mas não destituído de implicações sociais ou práticas relevantes: ao esmiuçar analiticamente às questões quentes e intrincadas do cotidiano, a filosofia contribui para distinguir entre o que é plausível ou bem suportado por argumentos e o que são teses vazias e inaceitáveis. Em segundo lugar, há um risco efetivo que muitas das visões polêmicas lançadas ao público, quando não contraditas, assumam ares de verdade e ortodoxia. As objeções que levanto aqui aos autores, especialmente a Risério, tem a pretensão de realizar um trabalho dessa natureza, um trabalho que ajude a ver o que está bem assentado e o que cabe abandonar por promover mais confusão do que esclarecimento.

O QUE É POLÍTICA IDENTITÁRIA?

A política identitária no Brasil tem sido designada pelo termo pejorativo “identitarismo” ou “identarismo de esquerda” e os ativistas que defendem pautas ligadas à política de identidade são chamados usualmente de “identitários”. Como um dos meus propósitos é mostrar que a política identitária é importante e positiva, evitarei esses termos carregados de conotações negativas. Usarei preferencialmente as expressões “política identitária” ou “política com base na identidade” para designar o ativismo político em favor de negros, mulheres e pessoas LGBTQIA+.

Embora receba apoio de muitos simpatizantes e alguns sustentem que se tornou hegemônica nas universidades, a política identitária tem sofrido muitas críticas. Tornou-se um lugar comum afirmar que ela destrói as bases da democracia deliberativa, o tipo de construção que se sustenta na troca e interlocução de razões para a conquista de soluções compartilhadas para questões políticas, sociais e morais divergentes ou conflitivas. Minha intenção não é mostrar que ativismo centrado na identidade deve ser tratado como objeto sagrado. Por isso, posso conceder inicialmente que há erros, principalmente na forma como noções teóricas são apropriadas no domínio prático. Alguns desses erros foram discutidos de modo rico na literatura, como, por exemplo, o belo artigo de Linda Alcoff (1991) “O problema de falar por outras pessoas”, o qual aborda, sob outra nomenclatura, o tema que no

Brasil ficou conhecido como "lugar de fala" (Ribeiro, 2019). Textos com esse perfil mostram que a crítica ao ativismo político de esquerda, quando bem conduzida, coopera e fortalece lutas sociais por justiça que são fundamentais para nossa democracia política. Por outro lado, há outras críticas que são claramente azedas ou antipáticas, que partem da adoção dogmática de slogans que só servem para fomentar mistificações desnecessárias e debates improdutivos. Assim, se queremos discutir seriamente essas questões devemos começar por procurar entender, com o máximo de caridade interpretativa e imparcialidade, o que significa a política baseada na identidade.

Para começar, é importante observar que o termo "identidade" no contexto dos debates envolvendo política identitária diz respeito à *identidade social*. A identidade social faz referência ao grupo social ao qual uma pessoa pertence, o que inclui origem étnica, raça, gênero, preferência sexual e, especialmente, as *funções que esses aspectos da identidade desempenham no mundo social*. Raça nos debates de política identitária, por exemplo, não tem nenhuma relação com a essencialização biológico-determinista da raça, no sentido que diferentes raças poderiam refletir algum tipo de fundamento biológico, como características genéticas distintivas, que poderiam indicar diferenças morais - tal como racistas tendem a pensar. Em termos bastante gerais, se poderia dizer que raça não é tratada como algo "biologicamente real" nesse contexto, mas como uma identidade "construída socialmente", onde construído socialmente significa que raças são formas de identidade social que existem efetivamente como fatos da cultura humana. Categorizamos pessoas em termos de identidades sociais e raciais e tais rotulagens geram diferenças significativas nas oportunidades, bem-estar, mesmo que, ontologicamente, raças não existam. O que é primário na política identitária não é, portanto, a pretensão de reintroduzir formas arcaicas de discurso político centrado na raça, mas compreender identidades como fontes capazes de tornar pessoas e grupos alvo de algum tipo de opressão ou inferiorização social em relação a outros grupos. (Haslanger, 2019, 2021)³

Considerando essa delimitação do termo identidade, podemos distinguir duas concepções de "política identitária" em uso hoje. A primeira concepção é positiva e centra-se na defesa do reconhecimento público de interesses, necessidades, e di-

³ O geógrafo Demétrio Magnoli faz esse tipo de confusão em boa parte de seus textos. Ver Magnoli (2009).

reitos de grupos e identidades que são frequentemente negligenciadas ou marginalizadas na sociedade (Lynch, 2020). Nesse uso do termo, muitas formas de ativismo social e movimentos pelos direitos de mulheres, negros, minorias religiosas ou de orientação sexual são exercícios de política identitária. A política identitária visa aqui fundamentalmente a defesa de grupos minoritários ou não-normativos que são alvo de preconceitos, violências, os quais acabam gerando um ciclo de exclusão social e inferiorização moral.

A segunda concepção está associada à primeira, mas é distinta e responsável pela conotação negativa que tem sido dada contemporaneamente à política identitária. Segundo essa concepção, a política é uma guerra entre tribos inimigas (Lynch, 2020). Fazer política identitária nesse caso não teria o sentido de promover e garantir direitos para grupos oprimidos, mas defender uma tribo particular, ou seja, o grupo com o qual nos identificamos e, ainda, expor, atacar, cancelar inimigos. Fazer política identitária nessa acepção não teria nenhuma relação com a busca de justiça ou um mundo melhor para todos, mas simplesmente “destruir” um inimigo. Em *O Diálogo Possível* (2022) Bosco sugere, se o compreendo bem, que esse inimigo, no ativismo de esquerda contemporâneo, é o “o homem branco heterossexual”, enquanto para grupos conservadores de direita o inimigo seria o “comunista” ou defensores da “ideologia de gênero” e de outras minorias.

A distinção entre dois sentidos de política identitária permite ver que boa parte das críticas contemporâneas são construídas em torno de uma acepção restrita e negativa da política identitária. Foi nessa direção que Mark Lilla interpretou o Manifesto (1977) das integrantes do grupo *Combahee River Collective*, um coletivo de mulheres negras lésbicas que foi responsável pela fundação do que é hoje chamado de “política identitária” progressista. No Manifesto é afirmado: “Nós cremos que a política mais profunda e potencialmente mais radical advém diretamente de nossa própria identidade, ao contrário de trabalhar pelo fim da opressão dos outros” (Manifesto, 1977). Lilla considerou que tal declaração de interesse pela identidade indicava “a natureza egoísta da política identitária, de acordo com a qual as políticas mais importantes são aquelas que são significativas para o self”. Defensores da política identitária, ele diz, promovem “divisões entre as pessoas”, envenenando o tecido político e “despreparando para pensar sobre o bem comum e o que deve ser feito em termos práticos para assegurá-lo” (Lilla, 2017, 10). Assim, de

acordo com a leitura de Lilla, o *Combahee River Collective*, encorajou um individualismo destrutivo que mina e desvaloriza a ideia de bem comum.

O problema com essa crítica de Lilla é que ele toma os ativistas políticos como pessoas obcecadas com a própria identidade de pertencimento e que entendem que sua emancipação depende de expor, às vezes ridicularizar ou atacar outros grupos (os brancos, por exemplo, no caso do ativismo negro). Muitos outros críticos partilham essa concepção da política identitária. Pluckrose e Lindsay incorrem nesse mesmo tipo de erro de compreensão da natureza da política identitária ao traçar uma distinção entre o “liberalismo universal” representado por nomes como Martin Luther King e a “política identitária” contemporânea, centrada na identidade de grupo:

O liberalismo universal tem como foco a individualidade e a humanidade compartilhada, e busca chegar a uma sociedade em que todo indivíduo tem igual acesso a todo direito, liberdade e oportunidade que nossas sociedades partilhadas oferecem. A política identitária tem como foco explícito a identidade de grupo e busca dar poder político a esse grupo tratando-o como uma entidade monolítica e marginalizada, diferente de – e polarizada contra – outro grupo descrito como uma entidade monolítica privilegiada (Pluckrose e Lindsay, 2018)

Por conta dessa compreensão negativa e redutiva da política identitária como uma política com foco num grupo específico, centrada numa identidade monolítica e que visa essencialmente antagonismo e ampliação de poder de um grupo em relação a outro, o ativismo em favor de pessoas negras, LGBTQIA+ e mulheres tem sido avaliado como um ativismo politicamente catastrófico e moralmente condenável.

É preciso diferenciar, contudo, movimentos por justiça, iguais direitos e liberdade de movimentos centrados numa política de destruição do pólo oposto. A última forma de política funda-se num antagonismo extremo e intenso, como uma disputa de torcidas rivais ou disputas do tipo amigo-inimigo. É claro que existe esse tipo de política em determinados contextos históricos, grupos que a advogam e mesmo enxergam a política como uma performance centrada na destruição do outro. O nazismo, o fascismo, os movimentos colonialistas e boa parte dos movimentos revolucionários foram movimentos políticos dessa natureza. Todavia, é falso supor que a política identitária é sinônimo ou possa ser reduzida a um tipo de disputa entre grupos inimigos. Para começo de conversa, como o Manifesto do *Comba-*

hee River Collective deixa claro, o foco *numa identidade*, a identidade de mulher negra, se deve ao fato de essa identidade abranger vários tipos de opressão que não são parte da experiência de outros grupos. As representantes do coletivo argumentam que “se as mulheres negras fossem livres, isso significaria que todos estariam livres, dado que nossa liberdade exige a destruição de todas as formas de opressão” (Manifesto apud Lynch, 2020, p. 109). Como se pode ver, o Manifesto propõe uma concepção inclusiva de luta política. A indexação racial presente na menção às mulheres negras não é exclusiva, mas inclusiva. Defender mulheres negras não significa atacar mulheres brancas, mas defender um grupo alvo de várias formas de opressão associadas que atingem, de forma diferente e em menor proporção, também mulheres brancas. A diferença principal (e por isso o foco) é a amplitude da opressão contra mulheres negras em relação a brancas ou outros grupos: além do sexismo e exploração, há o racismo que afeta exclusivamente as mulheres negras. Como as mulheres brancas não são, do ponto de vista prático, alvo de todas essas opressões, mas apenas de algumas, lutar contra a opressão da mulher negra é uma forma prática de combater todas os tipos de injustiça. Tal exercício político não implica, como se pode ver, na anulação de outras identidades ou desconsideração de opressão de classe. Implica que o bem-estar de indivíduos cujo nível de bem-estar está muito abaixo da média deveria ter mais peso na determinação de prioridades e articulação política do que o bem-estar daqueles que estão razoavelmente bem. A priorização prática não é falta de consideração devida a outros grupos ou não reconhecimento de outros grupos, mas o resultado de se dar um peso extra para as preocupações com o bem-estar daqueles que mais sofrem. A política identitária implica, assim, que todos os grupos sociais serão tratados tanto quanto possível dentro de regras de igual respeito e consideração, mas essas regras podem ser aplicadas de maneira distinta para grupos com diferentes identidades sociais. Desse ponto de vista a política identitária não é uma luta contra grupos adversários, mas uma forma de exercício político que visa obter reconhecimento e direitos para um grupo social por uma série de razões consideradas urgentes- para avançar a perspectiva do grupo, para impedir sua opressão, para o bem comum (Lynch, 2020). Não há uma incompatibilidade entre particular e universal. A política de identidade pode visar o bem comum e ser, ao mesmo tempo, articulada a partir de um grupo ou perspectiva particular.

BOSCO E A POLÍTICA IDENTITÁRIA

Não é da forma apresentada acima que Francisco Bosco entende a política identitária. Em *A vítima tem sempre razão?* ele sustentou que os movimentos identitários tem um papel significativo naquilo que chamou de “novo espaço público” brasileiro. O novo espaço público tem sido marcado, ele sustenta, por um processo de “desculturalização” do Brasil: “não é mais a cultura”, entendida como a integração e síntese contraditória entre brancos e negros que nos legou a música, a arte, a linguagem, a religiosidade brasileira, “que está no centro da autoimagem da sociedade, e *sim a política*” (Bosco, 2017, p. 25, grifo meu). Por “política” Bosco entende as lutas sociais fundamentais de grupos minoritários, lutas que geraram um “novo espaço público” essencialmente conflitivo, acusatório e divisivo - na sociabilidade racial, por exemplo. Bosco não pretende negar a importância da politização das questões raciais. Na verdade, seu ensaio pretende desenvolver uma análise equilibrada das políticas de identidade, buscando, como ele diz, “identificar e compreender as premissas fundamentais das lutas e alguns de seus conceitos decisivos, defendendo sua pertinência geral- e ao mesmo tempo identificar premissas problemáticas e criticar suas consequências, recusando certos métodos” (Bosco, 2017, p. 26). No entanto, ao procurar caracterizar os novos movimentos, ele parece oferecer uma imagem da política identitária como essencialmente um tipo de disputa entre grupos antagônicos, de modo que se um ganhar o outro perde. Nesse sentido, minha principal crítica a Bosco refere-se à ênfase que seu livro faz do ativismo baseado na identidade como movimentos adversariais ou que resultam na fragilização da preocupação com justiça ampla e solidariedade social. Um retrato da política identitária em que os atores políticos são representados como pessoas pouco ou nada preocupadas com o quadro geral de desigualdade e problemas comuns em torno de direitos sociais fundamentais me parece falho. Vou oferecer algumas razões para essa consideração a seguir.

O texto de Bosco começa com a caracterização do advento *rap* de Mano Brown, uma expressão musical ligada às periferias urbanas e que expõe nas letras de suas músicas, de forma aberta e crua, a violência, miséria e um horizonte existencial encoberto da população negra nas periferias. O quadro de fundo envolve, muitas vezes, a oposição entre a segurança e dignidade de bairros nobres habitados

por brancos e a miséria e opressão nas periferias de São Paulo. A oposição também aparece às vezes articulada em termos de classe, com a distinção entre "playboy" e "manos". Essa estrutura foi lida por Bosco como parte de um primeiro movimento de ruptura cultural em direção a uma politização da raça na história da sociabilidade brasileira. Além do rap, a forma muitas vezes confrontadora ilustrada, por exemplo, pela análise de casos de pessoas acusadas de "apropriação cultural" indicaria uma preferência geral do ativismo por estratégias de fixação de limites entre grupos (*bonding*) em lugar de estratégias de vínculo e integração (*bridging*). Direcionando o foco aqui para o debate racial, parece-me que a leitura adequada deveria indicar que a postura confrontadora é parte da pretensão de forjar uma nova ontologia social, uma ontologia onde não somente o regime de tensão política e racial, que sempre esteve presente na cultura social e que é visível na cidadania, mas também a humanidade negra pudesse ser aceita e integrada, originando uma nova forma de auto-compreensão da identidade brasileira, com potencial transformador. Se pode naturalmente falar de tensionamento, mas é bastante evidente na arte de Mano Brown e seus companheiros, um movimento de ressignificação de realidades periféricas de trabalhadores, prisioneiros ou jovens negros⁴. Não foi por acaso que tantas pessoas se identificaram com sua música. Eles oferecem uma estratégia de ressignificação e humanização de pessoas usualmente vistas como meros corpos "sem rosto". Os sentimentos de indiferença, medo e frieza afetiva na forma como ricos e classe média branca percebem a periferia são evidentes nas reações às chacinhas e indiferença social a realidade pobre das periferias. A periferia é vista como um não-lugar em relação ao restante da cidade. Contra essa divisão pouco comentada na crítica social e política, aquilo que na música e no ativismo aparece como imagem de confronto pode e deve ser lido para além do confronto, para um convite à integração. Uma forma- um pouco distante como *topos* teórico, mas útil- de capturar essa percepção distorcida de nossa realidade social e os tipos de resposta interpretativa que recebe por parte de intelectuais pode ser encontrada nessa passagem do filósofo australiano Raimond Gaita. Falando de uma senhora chamada de M, ele diz:

⁴ Considere como exemplo paradigmático aqui as músicas "Fim de Semana no Parque" e "Homem na Estrada".

Certa vez conheci uma mulher que ainda chorava a perda de seu filho morto recentemente. Ela disse, referindo-se às mães vietnamitas que vira na televisão chorando seus filhos mortos em bombardeios americanos, “é diferente para elas; elas podem simplesmente ter outros”. [...] “M” não conseguia ver que as vítimas de sua ofensa racista podiam ser indivíduos no sentido que compreendemos quando dizemos que todos os seres humanos são únicos e insubstituíveis, e ponto final. “Nossos” filhos são insubstituíveis, mas os “deles” são substituíveis mais ou menos da mesma maneira que nossos animais de estimação” (Gaita, 2011, p. 191-192).

O que está sendo apontado na análise de Gaita é o vínculo entre racismo e a impossibilidade de reconhecer certas pessoas como humanos, como vulneráveis e capazes de experimentar uma perda. A dor da perda é reduzida na mente de pessoas racistas a uma espécie de inconveniente prático: “elas simplesmente podem ter outros”. Gaita completa:

Observações deste tipo mostram até onde a difamação racista pode ir: ela atinge tudo que “eles” dizem e fazem. Nada- nem seus amores, suas tristezas, seus prazeres, seus ódios- pode se aprofundar “neles”. Alguém que vê um povo dessa maneira não pode acreditar que eles podem se afligir como “nós”, e de um modo tão profundo como “nós” podemos experimentar. No sentido mais natural da expressão, essa pessoa os vê como “não completamente humanos”(Gaita, 2011, p. 192).

Gaita observa que não há aqui nenhuma dificuldade ou temor mostrando que a sra “M” estava numa situação que a impedia de pensar ou de fazer algum esforço para pensar em como as coisas podem ser para pessoas com as quais você não se identifica imediatamente. O que falta é uma *forma de ver, um tipo de sensibilidade ou entendimento moral* que reconheça que pessoas tem laços entre si, são mortais, vulneráveis ao destino, tem interesses e realmente são pessoas (Gaita, 2011, p. 192). A luta identitária, assim como a arte de Brown, tem a pretensão de desenvolver esse tipo de sensibilidade moral, mesmo em meio à dialética do conflito. O conflito aqui é inerente, pois se trata de criar novas sensibilidades, mas não o ponto final. No horizonte está uma forma de pensar a comunidade política ou nacionalidade, se poderia dizer, a partir de vozes periféricas e silenciadas tornadas humanas.

Esse também me parece ser, vindo em retrospectiva, o trabalho de autores como Abdias Nascimento, Leila Gonzalez, Neusa Santos Sousa ou mesmo da escritora Carolina Maria de Jesus. Ao articular o drama humano do racismo antinegro, as relações raciais atravessadas por tensões e inferiorização, o objetivo visado vai

além da denúncia, da exposição da parcela branca da população. Ele expõe e confronta, naturalmente, mas o objetivo, tal como o vejo, é oferecer uma nova fundação para a história e auto-percepção nacional, uma fundação que tem o elemento negro da cultura brasileira no seu centro. É por isso que tenho insistido aqui na ideia de pensar a política identitária não como uma política adversarial, centrada no conflito, mas como parte de uma nova ontologia social, uma forma de pensar um Brasil menos arcaico, violento, e mais amoroso e aberto para a diferença. O arcaísmo veio à tona principalmente no contexto do efetivo esforço político pela aprovação de cotas nas universidades, que foi recebido como uma ameaça aos ideais mais elevados da universidade e civilização. Poderíamos falar aqui talvez não de uma "desculturalização" do Brasil, mas do "desvelamento" de uma identidade de harmonia e integração um tanto idealizada, frágil, que sobreviveu muitos anos sob regime de tensão e, em momentos disruptivos como a aprovação das cotas, mostrou sua cara. O tensionamento social provocado pelo antirracismo retira de cena as construções e fabulações históricas, políticas, sociais e morais brancas ou amplamente brancas sobre nossa realidade racial. Ela coloca em cena vozes negras desprezadas. Mas a direção do movimento, mesmo naquilo que tem de divisivo, é criar uma síntese humanista, integradora, que efetivamente não existiu e ainda não existe. Nesse sentido, o componente assertivo deve ser visto como um passo para desnudar um cotidiano racial tenso, violento e excludente. A resposta de Bosco foi olhar com ceticismo para esses novos passos, onde, me parece, deveria se ver um exercício de ampliação de perspectivas e verdadeira aproximação.

Ao propor uma leitura que atribui ao ativismo contemporâneo em torno da identidade a promoção da tensão política e divisão, do "conflito" no lugar da "ética da mistura", Bosco consolida, me parece, uma imagem estereotipada das lutas identitárias em geral, e da luta antirracista, em particular, sem capturar seu profundo sentido transformador. Ele diz, por exemplo, que "o Brasil da primeira década do século XXI já dispunha de toda uma tradição anticordial, propugnadora da explicitação dos conflitos e fundamentada em lutas identitárias" (2017, p. 54). Essa matriz conceitual dialeticamente oculta o foco positivo que pode ser associado com as transformações recentes centradas na identidade. Para analisar mais a fundo essa questão vou ampliar o quadro fazendo referência ao movimento dos direitos civis americano, particularmente à noção de política "cega para cor" que foi de-

fendida por Martin Luther King Jr. durante o movimento dos direitos civis americano.

No Discurso "Eu tenho um sonho", King Jr. faz referência à ideia de uma sociedade pós-racial, onde as pessoas seriam julgadas "pelo seu caráter e não por sua cor". O novo ativismo político negro tem sido acusado de, ao denunciar a opressão racial pelos negros e condição de privilégios brancos, repudiar esse ideal. No entanto, ao rejeitar propostas "cegas para cor" e denunciar abertamente "privilégios brancos", os movimentos negros não estão assumindo lutas divisivas ou uma política encastelada em seus próprios e mínimos interesses identitários. A estratégia pode parecer, à primeira vista, obcecada com poder branco ou indiferente a pautas universais, presa às estratégias de *bonding* e menos em estratégias de *bridging*. Na verdade, contudo, o que grande parte da tradição crítica do ativismo negro e intelectuais que contribuíram para pensar questões atinentes a esses grupos estão fazendo é um trabalho que poderia ser chamado de antropológico. Trata-se de um trabalho de tradução de uma realidade (negra) para outra (branca), uma forma de esclarecimento da consciência racial branca, a qual envolve expor toda uma forma de vida que fundamenta realidades de exclusão racial. Noções tratadas como criadora de divisão como "privilégio branco", "macho branco" são atos de fala mobilizadores, estimulam desconforto e fazem algo⁵. Esse trabalho tende a ser apreendido por grupos normativos como algo agressivo e confrontador, na medida que apresenta a orientação pré-reflexiva branca como "uma forma de estar-no-mundo que é marcada como benigna e natural, mas é nefastamente opressora e astuciosamente enganadora" (2015, p. xii). A provocação e conflito podem ser tomados como parte de um processo de deslocamento experiencial que George Yancy chamou de de-suturação. Segundo Nogueira e Schuchman,

A de-suturação é descrita por Yancy como uma experiência emocional de dor, desconforto e desorientação, em que as ações e oportunidades não são mais percebidas como neutras, mas como profundamente racializadas, levando o sujeito branco a reconhecer sua própria branquitude em suas ações e relações (2022, p.14).

Na direção apontada pelos autores, podemos pensar o ativismo radical, com ênfase na raça e seu atravessamento nas relações sociais e políticas como um movimento de fricção epistêmica e de-suturação, um movimento que tem como finali-

⁵ Ver, nesse aspecto, o excelente estudo de Sharon Krause (2008) sobre estratégias do movimento gay Americano e mesmo sobre termos aparentemente ofensivos como macho chauvinista.

dade expor como são racistas práticas cognitivas, formas linguísticas, afetos, percepção, construção da memória social, assim como estruturas e instituições sociais.

É fácil contudo inverter a lógica desse tipo de movimento político-teórico desestabilizador. Esse tipo de inversão valorativa foi ilustrado nas reações ao movimento “Black Lives Matter”. No discurso público, o bordão “Black Lives Matter” foi apropriado como uma reivindicação de exclusivismo e rebatido com contra-alegações como “todos as vidas importam” ou “vidas brancas importam”. Já o antirracismo foi reduzido, nessa lógica, a um movimento centrado na defesa de mais poder ou proteção para o próprio grupo em detrimento de outros grupos sociais ou raciais. Essas alegações poderiam, evidentemente, ser razoáveis se a declaração original tivesse pretendido significar uma ameaça ao bem-estar de alguma outra pessoa ou grupo, ou ignorar, desprezar ou negar que outras pessoas também teriam dignidade e valor. Mas a expressão “Black Lives Matter” é uma mera declaração de uma perspectiva moral não reconhecida- isto é, uma afirmação sobre a importância de ampliar o alcance da dignidade humana. Como observou, Michele Moody-Adams, ela “não afirma um interesse que pode conflitar com interesses moralmente defensáveis de outro, pois não é uma alegação sobre interesses”. (2022, p. 32). Construtos teóricos como “branquitude”, “lugar de fala” são relativos a experiência de brancos e falam de brancos, mas sua pretensão é chamar a atenção para a forma como podemos participar de práticas que reproduzem o racismo e como podemos caminhar para além dessas práticas. Na crítica à política identitária, no entanto, o papel mobilizar dos conceitos é deixado em segundo plano, fixando a atenção numa perspectiva negativa.

Bosco parece visualizar esses pontos positivos que indiquei quando afirma, já no final da segunda parte de seu primeiro livro sobre o tema, a ideia de que afirmar a diferença pode ser um caminho para produzir igualdade. Ele considera a ideia de um atravessamento da identidade como via para a produção de igualdade universal (p.85-86). Mas ele menciona esse aspecto como possibilidade, sem valorizá-lo tanto quanto a dimensão “das tretas”. Minha avaliação é que faltou explicitar que a engrenagem de fundo é uma agenda humanista, centrada na justiça e igualdade, uma justiça entendida como resistência à inferiorização racial dos negros brasileiros e de luta contra a violência que negros são forçados a vivenciar. O livro de Bosco falha nesse sentido por não explorar casos que vão na direção con-

trária às acusações frequentes ao ativismo baseado na identidade: casos em que alegações aparentemente divisivas são na verdade *pedidos de solidariedade e reconhecimento*, são pedidos por um esforço maior por compreender o sofrimento e humilhações do povo negro, e não instrumentos de uma política reativa que coloca seu norte na desconsideração ou indiferença por outros grupos sociais, sejam eles minorias ou não.

Creio que a visão de Bosco da política identitária se deve, em última análise, a uma infiltração de uma forma de racionalismo abstrato na compreensão da política democrática (em geral e não só da política identitária). No seu segundo livro, *O Diálogo Possível*, Bosco sugere, já no subtítulo, a necessidade de uma “reconstrução do debate público brasileiro”. Ele sintetiza essa percepção afirmando que “o país se encontra em crise aguda quanto à construção de um projeto comum” (2022, p.19) e sugere que a solução envolve um trabalho reconstrutivo, em grande parte caracterizado pelo desfazimento de “caricaturas conceituais”. Bosco quer reanimar o tecido cansado de nossa democracia buscando depurar “as melhores ideias” de cada grupo.

Tenho dúvidas quanto à suficiência e precisão desse diagnóstico. Quando o objeto de análise são as disputas raciais, parece-me que tal padrão de análise recai no erro de supor a existência de um ponto de vista neutro, iluminista, afetivamente desengajado, a partir do qual se pode privilegiadamente arbitrar as disputas na direção de um igualitarismo liberal. Parece-me, contrariamente, que a democracia liberal e deliberativa precisa, como disse Michael Walzer, “ser mais complexa e mais inclusiva” (2008, p.x). Pertencemos a comunidades políticas diversas e esses elos de pertencimento determinam ou ao menos influenciam fortemente nossa perspectiva na hierarquia social e nossas posições mais centrais ou mais marginais no espaço social, assim como a capacidade de ter nossos argumentos levados a sério em vez de abordados como agressões e irracionalismo. Propor políticas que interessam à população negra é já, por si só, um obstáculo ao diálogo possível. A questão central não é que há diferentes grupos de interesse, mas que povos racializados, especialmente negros, são pré-reflexivamente identificados como indisciplinados ou ameaças a priori ao corpo político (Sheth 2009, 35). Como afirma Sheth, 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. É difícil, por exemplo, desenvolver um diálogo humano sobre a diferença de sucesso econômico entre brancos e negros quando há risco contínuo de evocação de slogans racistas como "negros são mais pobres que brancos, pois não gostam de trabalhar" ou não se esforçam suficientemente (Oliveira Lima, 2020). Uma perspectiva de debate produtiva precisa ser pensada de forma não-idealizada, de uma forma que dê importância para afetos, história, práticas e significados sociais de grupos dominantes que afetam grupos dominados (Alcoff, 2023).

Em relação às lutas feministas, me parece que esse problema também aparece. Bosco observa que muitas denúncias de crimes sexuais não oferecem nenhuma oportunidade de defesa para os acusados, os quais são, muitas vezes, publicamente cancelados e demitidos sem direito a defesa. Embora essa seja verdadeiro que injustiças sejam cometidas nesse domínio, a repetição do refrão "homens estão sendo acusados injustamente e sem direito a defesa" coopera para criar a imagem do ativismo feminista como um ativismo radical, adversarial, como uma espécie de conspiração feminina contra os homens. Amia Srinivasan observou que alguns homens são, de fato, falsamente acusados de estupro. "Não traz nenhum benefício negar isso", ela diz. Contudo, ela completa dizendo que as "acusações falsas são raras". Conforme um estudo sobre denúncias de agressão sexual divulgado pelo Ministério do Interior do Reino Unido em 2005, apenas 3% de 2643 denúncias de estupro feitas ao longo de quinze anos foram "provavelmente" ou "possivelmente" falsas. (Srinivasan, 2021, p. 3-4). Se não há uma "conspiração geral contra homens", por que essa ideia ocupa uma posição tão destacada no debate público sobre mulheres, especialmente entre homens brancos? Ou, para tomar um exemplo similar, se brancos não tem o menor risco de experimentar morte violenta em comparação com moradores negros de periferias, por que o slogan "vidas negras importam!" é imediatamente respondido com observações "todas vidas importam" ou "vidas brancas importam"? De modo ainda mais radical, por que a única interpretação plausível do mote popularizado por Djonga "Fogo nos racistas!" é de incitação a crimes de ódio contra brancos racistas?

A resposta vem de Srinivasan. A preocupação com denúncias falsas de estupro tem pouca relação com preocupações por justiça e muito mais com sentimentos misóginos em relação a mulheres e sentimentos defensivos em relação a injustiça baseadas em classe social e raça.

Pode ser surpreendente, então, que falsas acusações de estupro sejam, hoje, uma preocupação predominante de homens brancos ricos. Mas isso não é uma surpresa- não é mesmo. O receio em relação a acusações falsas de estupro supostamente tem a ver com injustiça (pessoas inocentes sendo prejudicadas), mas tem de fato a ver com gênero, com homens inocentes sendo prejudicados por mulheres malignas. Também é um receio em relação a raça e classe: à possibilidade de que a lei possa tratar homens brancos e ricos do mesmo modo que trata rotineiramente homens pobres negros e de outras identidades raciais minorizadas (2021, p. 5).

A principal lição da questão levantada por Srivivasan parece ser esta: colocar o foco em “abusos” de ativistas negros ou mulheres não é lutar por justiça, mas um tipo de hipervigilância e hipercrítica que faz o jogo de proteção de grupos já privilegiados. A mesma abordagem pode ser usada na análise do mote “Fogo nos racistas!”. Tal mote é apropriado no discurso público como uma incitação à violência racial e desconsideração de direitos, quando, na verdade, trata muito mais de um proferimento expressivo, como um grito de indignação diante do racismo atroz, que destrói vidas diariamente.

Cabe, nesse sentido, impor uma exigência moral à crítica: prescrutar quanto das reações que colocam foco em justiça não revelam uma falta de abertura para reconhecer um problema real e engajar na sua redução? O caminho, conforme entendo, que devemos seguir quando nos propomos a analisar criticamente o ativismo racial é tentar preservar aquilo que Sylvia Wynter chamou de um “modo de verdade” (Winter, 2021, p. 88), um lugar de recepção da enunciação da fala ativista que seja marcado por receptividade. É preciso aqui, caminhar para fora “da lógica de nosso atual modo de entendimento subjetivo” (Wynter, 2021, 91). Minha crítica principal a Bosco, portanto, é a ausência de um horizonte hermenêutico no seu trabalho que permita a incorporação do discurso insurrecional, proscrito, para dentro das nossas atuais estruturas normativas, o que exige sobretudo afetos de abertura, de escuta. Trata-se de aceitar, na fórmula feliz de Lelia Gonzalez que o “lixo pode falar”, pode falar para além de nossas expectativas, de nosso modo atual de entendimento subjetivo. Enquanto isso não for feito, o ativismo negro e o grito artístico-político de um artista como Djonga (“Fogo nos racistas!”) continuará sendo apreendido em chave negativa, como mais risco do que potencial de transformação. Sem esse passo, que não nega o lugar da crítica, o ativista e artista negro que clama por

mais justiça e combate ao racismo volta a ser, se nunca deixar de ter sido, o incitador de ódio, o risco à comunidade humana e ao corpo político.

RISÉRIO E O ATIVISMO IDENTITÁRIO

Em *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária*, publicado em outubro de 2019, Risério discute a política identitária ligado ao feminismo, ao movimento negro e, em menor grau, o ativismo ligado aos direitos LGBT. Começo minha análise pela caracterização daquilo que Risério chama de a “base filosófica do identitarismo”: o pensamento pós-estruturalista francês (pós-moderno) e a disposição irracionalista, ao mesmo tempo sentimentalista e relativista, da contracultura americana.

É bastante discutível a tese que as fontes do pensamento político de base identitária se reduza a essas tradições históricas. A noção de identidade social tem sido explorada de múltiplas maneiras no pensamento filosófico (e, imagino, também noutras áreas das humanidades) e na imensa maioria das incursões tem-se como resultado contribuições sérias e relevantes, muitas delas críticas, inclusive, às abordagens pós-modernas. O que talvez poderia permitir uma justificação dessa imagem unidimensional da política identitária como um movimento autoritário ligado a concepções relativistas e pós-modernas seria apelar para aquilo que Cavell chamou de “convergências na paisagem intelectual” (1997), explorando os diferentes percursos e fontes do pensamento feminista, de identidade sexual e racial que acabam desembocando, todos eles, num irracionalismo que alimenta posturas autoritárias, irracionalistas e de negação do outro. Mas Risério não faz isso e nem poderia fazer, pois claramente nem todas as orientações dão esse resultado indesejado. Não conheço todos os meandros dessa vasta literatura. Meu contato com a abordagem de questões ligadas à política identitária vem da tradição da filosofia analítica norte-americana e inglesa, especialmente da epistemologia social e da filosofia crítica da raça. O estudo dessa tradição revela que há uma série de outras abordagens tanto no feminismo, nas filosofias da identidade gay e queer, quanto no pensamento racial que compatibilizam perspectivas universalistas, veritativas (não-relativistas ou irracionalistas) com o interesse pelas nossas diferentes identidades. Para citar um exemplo, o epistemólogo Charles Mills, que tornou-se conhecido por

introduzir nos debates contemporâneos em epistemologia social uma forma particular de ignorância, de não-conhecimento, chamada de “ignorância branca” diz explicitamente que sua epistemologia segue uma tradição veritativa, que se opõe à ideia relativista que todo discurso é uma forma de exercício de poder e que, portanto, não haveriam perspectivas melhores ou piores acerca de qualquer tema de desacordo. Ele diz:

A ideia da desvantagem cognitiva com base no grupo [ignorância branca] não é estranha à tradição radical, ainda que não seja normalmente formulada em termos de “ignorância”. [...] Além disso, o termo tem, para mim, a virtude de sinalizar minhas simpatias teóricas com o que eu sei que será visto por muitos como uma estrutura intelectual deploravelmente antiquada, “conservadora”, realista, uma na qual a *verdade*, a *falsidade*, *fatos*, *realidade*, e assim por diante, não estão cercadas por aspas irônicas. A frase “ignorância branca” acarreta a possibilidade de um “conhecimento” contrastivo, um contraste que seria perdido se todas as alegações de verdade fossem igualmente espúrias, ou simplesmente uma questão de discursos concorrentes” (2018, p. 406).

Um outro exemplo significativo nesse contexto é a abordagem de Linda Alcoff, que tem defendido a pertinência da categoria de identidade na luta política e na compreensão do conhecimento produzido sobre o mundo social e político. Ela critica explicitamente o pós-modernismo:

O fundamento intelectual para a demanda por decolonizar a academia tem sido erodido pela cética filosofia pós-moderna que tem questionado termos fundantes como humanismo, identidade, progresso, verdade e libertação (Alcoff, 2016, p. 142).

Do mesmo modo, ela critica a tese que a epistemologia é desnecessária e delirante em suas ambições pela verdade. Reivindicações de conhecimento não devem ser pensadas como “governadas pela estética nem por critérios políticos [...] reivindicações de conhecimento são sempre reivindicações de verdade” (Alcoff, 2016, p. 133). Outras amostras de teor semelhante podem ser encontradas facilmente em autores que abordam o papel da identidade no domínio político e social. Isso significa que a apresentação estandardizada dos movimentos identitários como movimentos que se alimentam de teses relativistas pós-modernas não tem muito valor para compreender as bases teóricas do feminismo ou ativismo negro e LGBT. Vertentes de pendor realista, ao contrário do que Riserio faz parecer, existem e tem cumprido um papel teórico importante no pensamento filosófico sobre identi-

dade racial, de gênero e sexo. Para reforçar esse ponto remeto o leitor ao artigo *The Professor of Parody: The hip defeatism of Judith Butler*, de Martha Nussbaum (1999). Esse artigo ilustra exemplarmente o caráter problemático da leitura de Risério. Nussbaum coloca-se nesse artigo claramente ao lado da militância feminista engajada de feministas como Catherine McKinnon, Nancy Chodorow, as quais promoveram um feminismo conectado com propostas de mudança social, como a reforma da legislação sobre estupro; o ganho de atenção e reparação legal pelos problemas da violência doméstica e assédio sexual, condições de trabalho e educação para mulheres; o ganho de licença maternidade para trabalhadoras, etc. Nussbaum é uma feminista que sustenta que mulheres são realmente vítimas de um sistema de opressão masculina, ao mesmo tempo que defende uma teoria assertiva e focada na correção de injustiças. Trata-se de uma tradição de pensamento político centrado na identidade que faz uma crítica contundente da retórica pós-moderna.

Risério sugere que seu livro pretende ocupar um lugar ou lançar alguma luz no meio de um debate político recente e apaixonado. No entanto, sob o pretexto de enfrentar posturas antiintelectualistas e intolerantes com a diferença de parte da esquerda, Risério estimula a perseguição e sentimentos hostis em relação a grupos e ativistas progressistas que têm defendido demandas justas, muitas vezes pagando um preço pessoal alto. Para ilustrar esse ponto vale mencionar a forma como ele caracteriza os estudos sobre comunidades gay e como esse tipo de abordagem pode servir, de fato, a fins autoritários e fascistas que ele diz rejeitar.

No início da legislatura do governo Bolsonaro circularam no Congresso petições de congressistas conservadores advogando internação psiquiátrica de homossexuais para tratamento e outros projetos da chamada “cura gay”. As motivações dessas políticas estavam ligadas à intolerância religioso-fundamentalista com a livre expressão do desejo e com a diversidade sexual. Já a contestação mais vivida desses projetos tem sido levada adiante por políticos de esquerda, geralmente ligados a movimentos sociais como o movimento gay e LGBT. Uma parte significativa dos construtos teóricos que apoiam a atuação desses atores políticos depende de estudos (literários, antropológicos, sociológicos, filosóficos) de micro-culturas, estudos que tem como base narrativas de experiências de grupos sociais discriminados. A tradição do estudo de micro-culturas é amplamente criticada por Risério (p.

40 e ss), o que sugere a leitores fanatizados de direita e também àqueles mais desavisados que não há nada valioso produzido nesses domínios ou mesmo que patologizar comportamentos sexuais não-normativos oferecendo algum tipo de “cura” ou tratamento deveria ser tornado política pública. Como contraponto, lembro aqui das investigações em epistemologia feminista e social conduzidas pela professora Miranda Fricker, que vem se dedicando a examinar como as assimetrias de poder social geram formas culpáveis de *injustiças epistêmicas* como a *injustiça testemunhal*, que diz respeito à retirada de credibilidade de falantes em virtude de preconceito racial ou social, particularmente no caso de negros, e a *injustiça hermenêutica*. A injustiça hermenêutica, que interessa para a discussão de projetos de “cura gay” e outras questões ligadas às pessoas trans, é um efeito de assimetrias de poder social que fazem com que grupos não-normativos não participem em igualdade de condições da *doação de sentido* (daí o termo hermenêutica) das suas próprias experiências. A falta de um vocabulário adequado fez com que, durante muitos anos, as experiências subjetivas de transsexuais, como a experiência de se sentir uma mulher num corpo de homem, fossem tratadas como transtornos e perversões que só poderiam ser resolvidos com confinamento em sanatórios, terapias, tal como sugerem hoje alguns congressistas fundamentalistas. Fricker mostra que relações de poder social e sujeição entre grupos interferem nos recursos interpretativos disponíveis, gerando a injustiça de ter certas experiências genuínas tratadas como aberrações ou psicopatologias, pois a linguagem, o vocabulário semântico para dar sentido a experiência desses grupos, é distorcido ou orientado por perspectivas do poder dominante. Ela diz, em relação aos transsexuais:

Nós estamos entrando agora, por exemplo, num momento histórico no Ocidente em que está aumentando a possibilidade de uma pessoa jovem originalmente descrita como “do sexo masculino” ser capaz de dizer para um pai, um professor, ou amigo que ele sempre se sentiu uma mulher “num corpo errado” e esperar ser compreendido e [tratado] como alguém que está expressando uma experiência inteligível (Fricker, 2017, p.164).

Os estudos de Fricker, que se valem de relatos e experiências de grupos marginalizados ou micro-culturas criticadas por Risério, são fundamentais para subsidiar o combate à discriminação e medicalização da sexualidade, pois lidam com o modo como “produzimos” desconhecimento e silenciamento sobre realidades de grupos que são alvo de preconceito social. Eles também têm conduzido à elabora-

ção de abordagens epistêmicas centradas nas *virtudes intelectuais*, numa ética do conhecimento, que envolve o desenvolvimento de padrões de sensibilidade e atitudes interpretativas reflexivas em relação a estereótipos sociais e a grupos marginalizados, que subsidiam práticas epistêmicas mais responsáveis e atacam o problema das injustiças testemunhais e hermenêuticas.

A forma como Risério discute esses temas, no entanto, faz o leitor acreditar que não há nada a não ser bobagens sendo ditas. Aliás, nesse ponto, como apontou com precisão uma resenha recente de autoria do cientista político Marco Aurélio Nogueira, Risério se contradiz. Nogueira afirma:

Ao qualificar a esquerda identitária como “fascista”, Risério cria uma polarização adicional, que incrementa aquilo que deseja combater. Ele também não deixa espaço para que se pense o tema das identidades de modo democrático. Procede como se se tratasse de uma não-questão (Nogueira, 2020).

Vale a pena explorar esse diagnóstico um pouco mais a fundo. Uma parte importante do mote de Riserio é criticar o antiintelectualismo, aquilo que ele chama, de modo ofensivo, de “cracolândia mental das esquerdas”. É curioso, no entanto, que ao lançar sua atenção para temas teoricamente tão complexos e afetivamente quentes ele não adote a postura de um intelectual que quer esclarecer, mas se assume como um Lutero cheio de furor e ânimo incendiário.

Ele diz no prefácio que pretende reagir à ofensiva da esquerda “para asfíxiar a liberdade de pensamento e expressão e para liquidar ou suprimir discordâncias e dissidências” (Riserio, 2019, p.9.). Se confiarmos no autor, trata-se de um livro que pretende defender o debate franco, aberto e a honesta troca de ideias sobre temas relevantes às democracias contemporâneas. Seu propósito é promover um ponto de vista aberto na academia e na esfera pública, encorajando a liberdade de expressão e uma investigação mais objetiva e adequada das questões que importam aos diferentes grupos sociais. No entanto, qualquer intelectual que pretenda estabelecer um debate produtivo em torno dessas questões deve movimentar-se no interior daquilo que Sellars chamou do “espaço de razões”, isto é, um espaço onde somos instados a apresentar, na melhor versão possível, o que o interlocutor pretende e justificar nossos desacordos em relação ao todo ou parte do que é proposto, indicando alternativas. A defesa da liberdade de expressão e do debate democrático implica que todos têm direito de expressar a sua opinião, mas é um erro supor que

todas as opiniões são iguais ou tem o mesmo valor. Algumas ideias são baseadas em fatos, evidências, bons argumentos, e aquelas que não são baseadas em fatos valem consideravelmente menos que as demais. Por isso, é sempre importante mostrar que temos bons argumentos e razões favorecendo nossas crenças e opiniões. Risério, contudo, raramente se encarrega de apresentar as melhores versões das teses de seus adversários ou mesmo de considerar a possibilidade de haver alguma plausibilidade ou justeza nas pautas que a “esquerda identitária” defende para, depois, mostrar a superioridade de sua posição. Nesse sentido, seu trabalho tem o estilo de uma baforada de informações numa única direção com a intenção de doutrinar e cativar cérebros, mais do que esclarecer. Ele repete, ironicamente, a lógica tribal que tanto critica em seus oponentes: *ele pensa, sente e escreve como um líder intelectualmente arrogante, que considera aqueles que discordam de suas teses estúpidos ou limitados demais para merecer atenção*. Isso se mostra especialmente no fascínio de Risério em zombar do ativismo em favor de grupos marginalizados. Podemos entender o que há de vicioso nessa postura através do estudo contemporâneo do tema das virtudes e vícios intelectuais. Alessandra Tanesini discute num conjunto de trabalhos o vício intelectual da arrogância, que faz seus portadores zombar, silenciar seus oponentes e abster-se de dar razões para suas teses. Como ela diz,

“há um tipo especial de arrogância que eu chamei de insolência ou soberba que se manifesta na necessidade de pôr os outros para baixo para se sentir superior. É a forma de arrogância daqueles que são obcecados em vencer disputas, que são propensos a humilhar os outros de muitas formas e a referir-se a eles como *losers*” [...] eles comportam-se em debates como se suas opiniões tivessem a força de veredictos em vez de contribuições feitas para interlocutores iguais. Ou seja, esses indivíduos arrogantes sentem que suas concepções não estão abertas à discussão (Tanesini, 2018).

O vício intelectual da insolência ou soberba ocorre quando alguém faz ataques que pretendem ridicularizar ou humilhar adversários sem, ao mesmo tempo, argumentar ou fornecer subsídios para confirmar a superioridade de sua compreensão dos temas em questão. Da lista de pessoas ridicularizadas por Risério não escapam artistas e intelectuais que tem contribuído para a cultura brasileira como a historiadora Lilia Moritz Schwarcz e o ator Wagner Moura. A opção pela tática do ataque, do enxovalho, sugere o vício intelectual da arrogância descrito por Tanesini. A título de ilustração, cito uma passagem que aparece no contexto de uma crítica

ca às ações afirmativas, particularmente aos editais de produção audiovisual direcionados às mulheres e negros, que serve de apoio ao diagnóstico apresentado. Risério critica os editais que “institucionalizam a compaixão”, mas não oferece nenhum argumento objetivo indicando que tais políticas seriam ineficientes ou promoveriam injustiça. Ao mesmo tempo que não argumenta, ele acusa aqueles que usufruem desses editais de autoritarismo e mediocridade:

Entre nós, os famosos “editais” oficializam isso [a institucionalização da compaixão]. O que, além de tudo, significa um tremendo alívio para os identitários, que, regra geral, além de convictos e inabaláveis praticantes da lei do menor esforço, costumam ser intelectualmente medíocres e esteticamente bem mais medíocres ainda. Maravilha isso, não? Em vez de correr o risco de ouvir que o seu produto é ruim, o identitário já se antecipa aos berros, acusando o provável crítico de elitista, racista, inimigo do povo, etc. [...] Aqui, a disposição central não é mais para a discussão, o diálogo e o entendimento, mas para o confronto, o enfrentamento sistemático e sistematicamente agressivo (Risério, 2019, p. 126).

O contexto em que ocorre essa passagem não oferece evidência factual, seja na forma de dados ou outros estudos sugerindo a ineficiência, a irrelevância ou a inviabilidade de políticas especiais destinadas a valorização da produção feminina ou negra em áreas específicas como o cinema e produção visual, onde a presença de mulheres e pessoas negras é comparativamente pequena. Também não há nenhuma análise conceitual mostrando que políticas direcionadas, com reserva para certos grupos, implicam em algum tipo de injustiça social, moral ou política. O que fundamenta a crítica de Risério aos editais direcionados a grupos minoritários é uma suposta ameaça à alta cultura e a produção de qualidade, mas não é mostrada nenhuma evidência que justifique a crença que o protecionismo a negros ou mulheres levaria à queda da qualidade de trabalhos artísticos. É verdade, por exemplo, que nossa produção audiovisual piorou nos últimos anos, segundo algum critério objetivo? O máximo que a passagem faz é considerar que editais direcionados para produtores negros ou mulheres “institucionalizam a compaixão”, recusando mesmo a possibilidade que políticas sociais de base compassiva possam ter algum valor, o que é, no mínimo, controverso⁶. Não creio que haja, em todo caso, qualquer relação de causalidade entre qualidade profissional e identidade racial ou sexual, mas

⁶ Não avançarei nesse ponto, mas as pesquisas contemporâneas em filosofia e psicologia moral das emoções sugere que emoções como a compaixão tem componentes cognitivos que permitem avaliar de modo objetivo realidades morais, como, por exemplo, necessidades de grupos ou pessoas. Sobre esse ponto, ver Nussbaum (2001), Caouette and Price (2018).

se há seria importante mostrá-la. Do contrário, pode-se simplesmente descartar tal posicionamento como efeito do vício intelectual da arrogância⁷.

Suspeito que alguns leitores verão nas alegações sem justificação de Risério contra políticas de base racial alguma forma de racismo. Não creio, em todo caso, que esse seja um caso de racismo. É conveniente distinguir as coisas aqui. Nem toda a demonstração de insensibilidade relativa aos interesses de grupos raciais particulares é um caso de racismo. Elas podem ser um efeito da ignorância racial ou insensibilidade racial. Isso, como explica Lawrence Blum (2005), não significa afirmar que a insensibilidade racial seja um fator irrelevante do ponto de vista moral ou menos censurável que o racismo odioso. Se alguém se opõe a políticas que visam corrigir distorções, mesmo que não o faça por racismo, mas por insensibilidade racial, essa insensibilidade é uma forma de dano e deveria disparar preocupação moral em pessoas responsáveis.

Volto-me agora para as acusações de vitimização dirigidas a ativistas negros. No segundo capítulo de seu livro de 2019, Risério argumenta que a inclusão das mulheres e negros na cultura superior foi uma conquista do ativismo no contexto da contra-cultura. No entanto, ele considera que a presença de representantes desses grupos nas universidades (e no espaço público) hoje tem servido somente para virar de ponta-cabeça os objetivos tradicionais, resultando numa ideologia autoritária adepta de uma matriz intelectual hostil a diversidade de ideias e ao dissenso. Ele reduz o ativismo identitário a um caldo genérico de pessoas movidos por ideias mal-concebidas e ódio ao outro. Sobre esses dois pontos ele escreve:

o identitarismo é unidimensional, sectário e violento, tratando de tentar calar seus críticos a qualquer preço, para impor uma única voz ao mundo. (Risério, 2019, p.35).

É feroz o combate de neofeministas e neonegros à outridade. A tudo que signifique diferença. (Risério, 2019, p.33).

⁷ A arrogância intelectual também foi discutida por Michael Lynch. Ele afirma que ela envolve uma “indisposição a aprender a partir dos outros, que nasce de uma relação distorcida com a verdade - um tipo de má-fé”. Os arrogantes intelectuais são as pessoas cuja intensidade passional flui da convicção que já sabem tudo, que sabem tudo, que a luz da verdade brilha dentro deles” (Lynch, 2018, p. 2). Essa atitude envolve uma série de comportamentos e motivações sociais. Uma delas é o *sentimento de superioridade* que algumas pessoas revelam ao discutir qualquer assunto, o que faz o portador da arrogância intelectual *não admitir sua falibilidade*, manifestar fechamento mental e falta de disposição de reconhecer que poderia estar errado. Sobre esse ponto, ver também CASSAM, Quassin. *Vices of the mind: from the intellectual to the political*. (Oxford: Oxford University Press, 2019). P. 82.

Numa certa altura (2019, p. 59) Risério chega a dizer que “a opressão masculina, os preconceitos e discriminações raciais, certas perversões no campo da linguagem, etc. são coisas que merecem nosso mais vivo combate”, o que sugere que ele reconhece algum grau de validade em questões que têm sido defendidas no interior da agenda da política identitária. Ele não teria em vista uma crítica abrangente, mas uma crítica circunscrita do ativismo político baseado na identidade, precisamente àquelas *versões mais radicalizadas*, que tem como pivô central uma prática ressentida, que não visa a justiça. Ele visaria aquilo que na discussão do trabalho de Bosco chamei de uma concepção negativa da política identitária. No caso da luta antirracista seus adversários aqueles que advogam teses contrárias à miscigenação e interpretam qualquer crítica ao ativismo negro como racismo. Novamente, seria importante explorar mais amplamente visões alternativas, adotando as virtudes da mente aberta e humildade epistêmica, pois muitos fenômenos classificados como autoritarismo, fascismo, podem ser reenquadrados e apreendidos noutras perspectivas, perspectivas mais otimistas e positivas. Por exemplo, considere a defesa do pluralismo intelectual, da diversidade do cânone acadêmico: se alunos reagem indignados à ausência de textos de cientistas e intelectuais mulheres, negros ou asiáticos nos currículos de suas faculdades estão eles impedindo a liberdade de expressão e diálogo? No caso de termos pejorativos para grupos minoritários: se os alunos dizem que não tolerarão, às vezes de modo assertivo e indignado, o uso de expressões racistas e machistas por seus professores, estarão negando o direito do professor de expressar livremente sua opinião? Não seria desejável que em contextos de formação intelectual tais alternativas recebessem atenção de departamentos acadêmicos, fossem discutidas, em vez de serem tratadas com indiferença ou rechaçadas como explosões de irracionalidade ou ataques à liberdade de expressão?

Risério também tende a interditar o debate em torno das assimetrias raciais, opressão e sofrimento em virtude do racismo sugerindo que tudo não passa de “posturas de vitimização” de grupos identitários. Uma forma caridosa de interpretar esse tipo de alegação seria pensar que experiências subjetivas de inferiorização, desconsideração em virtude da raça, teriam um efeito psicológico limitado: negros não perdem muito na corrida social por serem xingados e inferiorizados constantemente. E politicamente os ganhos da fala psicológica centrada no sofri-

mento e dor não superariam as perdas que o uso das imagens do “negro oprimido” e o “branco opressor” tendem a promover. Ele defende, citando Russell Jacoby e Emanuelle Torres, que as perspectivas de análise baseadas em noções como opressão racial e opressão de gênero, foram construídas a partir de uma retórica vitimária e não tem outro objetivo senão elevar representantes desses grupos (mulheres, negros, gays) à condição de “heróis morais” e reduzir o outro (homem branco) à posição de monstro moral. Ele recusa essa perspectiva analítica sustentando tratar-se, no fundo, de uma “lenga-lenga psi”:

o traço distintivo central de toda essa baboseira teórico-discursiva é a retórica da vitimização, com suas conseqüentes exigências de reparo material e amparo psicológico. E o que há é isso mesmo: rancor, ressentimento, ânsia “psi” por “reconhecimento”. Ainda Jacoby: “A afirmação de que ‘a falta de reconhecimento pode ser uma forma de opressão’ soa como lenga-lenga psi, versão filosófica da conversa sobre autoestima aplicada às culturas”. Não por outro motivo, é claro, embora em direção diversa, Emanuelle Torres, formada no horizonte sociológico das leituras de Pierre Bourdieu, chama corretamente a minha atenção para o fato de que os identitários constroem uma posição de “status” a partir dos discursos em que enfatizam e choram sua “inferioridade” social. Nesse caso, a autovitimização é um atalho para a autonobilitação na figura “heroica” do “oprimido” (Riserio, 2019, p.44).

Se entendo bem, a sugestão feita aqui é que negros, gays ou mulheres não são propriamente vítimas, mas vitimistas que apelam para “a cartada racial” ou para “a opressão de gênero” a fim de angariar algum tipo de vantagem política e social. Mas aqui cabe perguntar: podemos reduzir às caracterizações do sofrimento e os danos vividos por negros e outras minorias à uma forma de vitimismo explicável exclusivamente por desejos ressentidos de poder, onde assumir o papel de “oprimido” seria uma forma (nietzscheana talvez) dos “fracos” imporem seus interesses políticos?

A ideia de uma “cultura da vitimização”, quando aplicada de modo indiscriminado, não passa de uma mistificação, outra falácia criada para evitar o reconhecimento de relações assimétricas entre grupos sociais. Ao apelar para a noção de uma “cultura de vitimização” para deslegitimar as denúncias morais das minorias, Risério emprega a mesma estratégia da propaganda nacionalista branca americana: faz o protesto moral legítimo diante de uma injustiça ser reescrito como trapaça. No pensamento de Risério, ao se colocarem como vítimas e pedir que brancos verifiquem seus privilégios, ativistas negros estão imediatamente assumindo uma posi-

ção passiva, que converte brancos em algozes cheios de culpa. Na verdade, não há incompatibilidade em ser vítima e ter sua dignidade e agencialidade preservada. Vale a pena transcrever uma passagem longa de Nussbaum a esse respeito, escrita no contexto de uma crítica às posições conservadoras que criam uma falsa oposição entre vítima e agente social digno e decente:

Agência e a vitimação não são incompatíveis: realmente, somente a capacidade de agência torna a vitimação trágica. Na sociedade americana hoje, por outro lado, frequentemente ouvimos que temos uma escolha binária e clara entre considerar as pessoas como agentes e considerá-las como vítimas. Encontramos esse contraste nos programas de bem-estar social debatidos: tem se dito que dar às pessoas várias formas de proteção social é o mesmo que tratá-las como vítimas dos males da vida, em vez de respeitá-las como agentes, capazes de trabalhar para superar seus problemas por si mesmas. [...] Quando vemos pessoas como vítimas, nós vemos algo verdadeiro acerca delas e de sua vida: vemos pessoas que podem ter sofrido danos em larga escala, de forma que mesmo nossos melhores esforços não podem prevenir. Isso dá às pessoas incentivo para fazer algo sobre tais temas trágicos e buscar alívio aos aflitos. Mas isso não significa tratar as pessoas como passivas em vez de ativas? [...] Nós as vemos como vítimas, no sentido que vemos sua solidão, pobreza, sua doença como coisas que ela não infringiu a si mesma. Mas também somos capazes de vê-las como capazes de ação de muitas formas. Nós prestamos atenção às suas razões, vemos seu compromisso com a justiça e amizade. Vemos que mesmo quando incapazes de serem ativas em algumas partes de sua vida, elas são inteiramente capazes em outras. Ver suas capacidades humanas básicas nos conduz a perceber a dignidade com que enfrentam os males que as rebaixam, e notar o desejo de plena atividade, mesmo na miséria mais aguda (Nussbaum, 2001, p.408).

O argumento que afirma que a retórica de ativistas é vitimista precisa oferecer uma explicação alternativa às reiteradas experiências de violência, desprezo e discriminação vividas por negros, mulheres, gays brasileiros, especialmente os mais pobres. Precisa também dar conta das contínuas demonstrações de resiliência e agencialidade por parte de ativistas e pessoas negras que sofrem agressões constantes e, mesmo assim, preservam suas esperanças e encontram alegria em meio a dor e sofrimento para defender seus interesses em meio a um contexto político e social que não revela nenhum sinal de solidariedade, apreço e aceitação.

Trato agora, para encerrar esse ensaio, das ações raivosas protagonizadas por ativistas negros abordadas por Risério na abertura do livro. Fiz uma análise mais pormenorizada desse tema em outro local (Williges, 2023). Farei aqui uma exploração mais ampla e rápida do mesmo tema.

Risério descreve uma das ações nos seguintes termos:

Agora, junho de 2019, um “coletivo” (expressão que hoje, em contexto identitário, se tornou sinônimo de fascismo) invadiu a Escola de Teatro da UFBA (Universidade Federal da Bahia) para impedir a encenação da peça “Sob as Tetras da Loba” (Jorge Andrade), dirigida pelo professor Paulo Cunha. Ladrando e espumando de ódio, os militantes racistas implantaram um clima de terror e medo no Teatro Martim Gonçalves, inclusive agredindo fisicamente a professora Deolinda França de Vilhena, já com seus 60 anos de idade, aos berros de “racista” e “branca da França” (Risério, 2019, p. 16).

Na passagem citada, Risério compara os militantes a um grupo de cães que ladram e espumam cheios de ódio. Noutra passagem, Risério utiliza expressões que fazem referência a porcos e galinhas para descrever atitudes de ativistas de grupos minoritários: “...xingam a plenos pulmões, com o propósito de calar e destruir quem quer que destoe minimamente da ciscalhada identitária que vem emporcalhando mais e mais nosso ambiente político e cultural” (Risério, 2019, p. 20). Os trechos assumem um tom de denúncia contra protestos raciais e atos permeado de raiva e agressividade, considerado fruto de um ativismo racial autoritário e descontrolado. Chama a atenção, contudo, o uso de metáforas desumanizadoras que apelam para animalidade e selvageria (comuns no discurso racista, ver Livingstone Smith, 2012). Risério poderia objetar que a preocupação principal aqui não é desumanizar negros ativistas, mas criticar um tipo de ação visivelmente agressiva, orientada por uma raiva incapaz de reconciliação e movida por um desejo de vingança. David Livingstone Smith, um dos principais pesquisadores da desumanização, lembra que “quando as pessoas pensam que outros são subhumanos, elas frequentemente tratam-nas de forma cruel e degradante e elas frequentemente se referem a elas usando termos ofensivos” (2012, capítulo 1, 2020, p.12). É por essa razão que líderes políticos racistas tendem intensificar seu uso no discurso popular para incitar perseguições e violência. Os judeus foram constantemente comparados por nazistas a ratos, vermes, infecções purulentas e outras substâncias que despertam nojo. O líder americano Donald Trump, conhecido por suas inclinações racistas, referiu-se aos latinos dizendo que não são pessoas, “são animais” (Korte, 2021) e o presidente brasileiro Bolsonaro referiu-se a moradores de uma comunidade quilombola como animais que pesavam mais que “sete arrobas” (Veja, 2017). O palavrório depreciativo, frequentemente carregado de desprezo e nojo, funciona como um lubrificante que prepara a violência contra o outro. Afinal, se meus adversários são

animais nojentos posso tratá-los segundo parâmetros distintos daqueles válidos para meu próprio grupo. Como observou Machery, falando da retirada de perspectiva moral de sujeitos desumanizados:

porque eles não são humanos, não inteiramente humanos, pessoas deficientes ou subhumanas, os sujeitos desumanizados podem sofrer danos de um modo que não é permissível com seres humanos ou com humanos plenos. Isto é, quando as pessoas deliberam sobre o que pode ser feito a outros, sujeitos desumanizados não aparecem em suas deliberações do mesmo modo que seres plenamente humanos (Machery, 2021, p. 145).

Na medida que determinados grupos são desumanizados, tem sua perspectiva moral retirada, suas reivindicações e denúncias deixam de ter impacto moral e legal. Para quem deseja evitar sinceramente a violência fascista, a linguagem derogatória não deveria parecer aceitável. Mas há mais coisas aqui.

Além da retórica desumanizadora com que ativistas foram caracterizados, um segundo ponto importante é perceber que as identidades políticas (como a identidade de militantes negros) não são unívocas. Entre os membros de uma causa política podem existir tanto pessoas dispostas a tudo, quanto advogados da paz (Rios, 2012). Assim, mesmo admitindo que alguns ativistas podem advogar formas violentas de protesto, não há2 nenhuma boa razão para associar o ativismo político negro com agressividade gratuita ou patológica. Na maior parte dos casos, o protesto raivoso é resultado da falta de esperanças em mudanças negociadas. Ele encena um tipo de cansaço. Tratar as pessoas ou grupos como agressivos e autoritários por reagirem àquilo que, da sua perspectiva, é uma injustiça persistente e inaceitável é, nesse sentido, um diagnóstico parcial e problemático. É problemático, pois não pergunta por aquilo que Myisha Cherry chamou de “estrutura ética da raiva” (2020, p.52), uma vez que dá atenção apenas aos sintomas, em vez de perguntar pelas causas da raiva e agressividade. É parcial, pois induz a percepção que o problema está no ativismo negro e não na estrutura desigual e racista que produziu a raiva em questão. Quando esse movimento de análise mais ponderada é conduzido, o que se descobre, via de regra, é que há juízos normativos ligados à percepção de injustiças e não patologia e descontrole. Segundo Peter Lyman, o problema com essa crítica psicológica, como a de Risério, que acusa militantes de descontrole

é que ela é frequentemente usada para culpar a vítima e ignorar as relações sociais - talvez injustiças- que causaram a resposta raivosa. A crítica psicológica da raiva é uma ideologia que justifica a dominação silenciando a voz dos oprimidos, rotulando a raiva como “descontrolada”, como “sentimentalismo” ou “neurose” (LYMAN, 2004, p.134).

A análise de Risério reduz a raiva de militantes negros a um ódio reativo, fundado em algum tipo de desordem psicológica ou comportamento embrutecido. Esse tipo de crítica direciona a atenção para *o falante*, aquele que expressa a raiva, mas esquece de dirigir seu olhar para *o ouvinte*, aquele a quem o protesto é dirigido e às relações de poder, sujeição e opressão entre eles. É isso que Slavoj Žižek sugere no documentário *The Pervert's Guide to Ideology*. Ele afirma que “toda violência expressa (em protestos) é um sinal de que há algo que não se é capaz de colocar em palavras; mesmo a mais brutal violência é uma encenação (enacting) de um certo impasse simbólico”. A violência não pode ser entendida sem uma constelação de componentes simbólicos ligados às expectativas e coerções que a existência em contextos de desigualdade e opressão tende a gerar. Não quero, com isso, sugerir que protestos violentos são sempre justificados ou mesmo que sejam instrumentalmente defensáveis. O que estou sugerindo é que a apresentação, sem contornos sociológicos, políticos e históricos mais amplos de protestos violentos oculta seu significado normativo e segue, nesse sentido, a estratégia conservadora de desvalorizar a crítica normativa substancial presente na fala e ação raivosa interpretando-o como uma perda de controle emocional e violência gratuita.

Como resposta, vale lembrar aqui a carta escrita por Martin Luther King na prisão de Birmingham por Martin Luther King, Jr e endereçada a oito líderes religiosos brancos do Alabama que pediam que ele tivesse paciência e esperasse para fazer demonstrações do movimento dos direitos civis naquele Estado. A carta traz à tona um problema de fundo filosófico e político-moral presente na abordagem de Risério. Trata-se do problema do *engajamento político* de brancos no combate às injustiças raciais, particularmente a responsabilidade diante de denúncias e no enfrentamento do racismo institucional. Na Carta, Martin Luther King lembra que os clérigos mostraram contrariedade com a tensão que os protestos poderiam gerar, mas tal preocupação e cuidado não se estendeu às injustiças brutais vividas pela população negra:

vocês deploram as manifestações que ocorreram em Birmingham, mas sua oposição, lamento dizer, não exprime uma *preocupação similar com as condições que forçaram as manifestações*. Tenho certeza de que nenhum de vocês se sentirá satisfeito com o tipo de análise social superficial que aborda os meros efeitos e não confronta as causas subjacentes. É lamentável que tais manifestações ocorreram em Birmingham, mas *é ainda mais lamentável que a estrutura de poder branca deixe os negros sem qualquer alternativa* (KING JR. 1964 [2011], p.56).

Embora existam diferenças substanciais entre o contexto político-social dos protestos antirracistas contemporâneos no Brasil e a luta pelos direitos civis americana do final dos anos 60, é possível traçar aqui um paralelo entre a atitude dos clérigos brancos e dos críticos brasileiros do protesto antirracista: em ambos os casos *é o protesto negro que causa preocupação e não as injustiças que o motivaram*. Como lembra com precisão Martin Luther King, há uma inversão moral nessa atitude. Afinal, não foram os ativistas que criaram a tensão percebida; *a tensão já estava dada*: “só trazemos à tona a tensão oculta que já está vicejando. Nós a expomos abertamente, onde pode ser vista e tratada” (King Jr, 2011, p. 62).

É inegável, nesse aspecto, a existência aqui, no Brasil, daquilo que King chamou de uma “estrutura de poder branca”, ou seja, uma bem conhecida hierarquia racial que precisa ser enfrentada: há poucos estudantes e professores negros em universidades brasileiras; há pouca representação positiva de negros na sociedade e, mais importante, há muita indiferença de brancos em relação a essas assimetrias raciais. King manifestou sua insatisfação com o envolvimento de brancos no antirracismo dizendo que o principal obstáculo a um mundo racialmente mais igualitário não são os racistas fanáticos, mas os brancos progressistas que se dedicam mais à ordem do que à justiça:

devo confessar que nos últimos anos me decepcionei gravemente com o branco moderado. Quase cheguei à lamentável conclusão que o grande obstáculo do negro em seu caminho em direção à liberdade não é o Conselho de Cidadãos Brancos ou o Ku Klux Klanner, mas o moderado branco que se dedica mais à “ordem” do que à justiça; que prefere uma paz negativa, que é a ausência de tensão, à paz positiva, que é a presença da justiça (KING JR, 2011, p. 62).

Friso as palavras usadas por King: “quase cheguei à lamentável conclusão...”. Ele não afirma ter concluído que os racistas são melhores que brancos moderados, mas sustenta que a defesa da paz negativa, a ausência de protesto, é um empecilho à conquista da justiça e liberdade verdadeira. Assim, mesmo que

não esteja defendendo o protesto raivoso, fica claro que King Jr sustenta que os valores da “paz negativa”, que são a ordem e ausência de tensão, são hierarquicamente secundários em relação aos valores da “paz positiva” e da justiça. Em outras palavras, é um erro assumir que tensão ou acirramento do espaço público seja *per se* algo condenável. O protesto político e intensificação de tensões sociais pode ser um caminho para uma sociedade justa e pacífica e não um mero instrumento de instabilidade política e social ou selvageria. Nesse sentido, King sustenta que, quando buscam justiça e a paz positiva, protestos são não só permitidos, mas também moralmente requeridos⁶. Em contrapartida, a ideia de um espaço público não-conflitivo pode, muitas vezes, significar a defesa da tirania branca, da opressão e injustiça.

Tudo isso, vale enfatizar, não equivale a dizer que King foi um defensor da raiva, agressividade ou mecanismos violentos de mudança social. O que estou procurando mostrar aqui é que mesmo líderes pacifistas profundamente comprometidos com ideais igualitários, de liberdade e tolerância, não fizeram o tipo de associação falsa feita aqui no Brasil entre a expressão de raiva e descontrole mental ou desejo puro de vingança e agressão. King repudiava a raiva por ela representar um caminho político errado, mas ele próprio King sentia muita raiva, desconfiança e talvez mesmo ódio de brancos (Rieder, 2019; Krishnamurty, 2015). Em suma, mesmo que se possa levantar objeções à expressão pública da raiva, está claro que a raiva reage a uma injustiça; ela articula crenças e sentimentos de injustiça e uma perspectiva normativa em torno de como as coisas deveriam ser. É um erro de princípio assumir que o protesto raivoso é um mero descontrole emocional e mais uma fragilidade da crítica no debate em torno da natureza e significado moral da política identitária.

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, Linda. The Problem of Speaking For Others. *Cultural Critique* (Winter 1991-92), pp. 5-32;
- ALCOFF, Linda. O problema de falar por outras pessoas. *Abatirá- Revista de ciências Humanas e Linguagens*. V 1, n.1, Jan- Jun 2020, p. 409-438
- ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*. Vol. 33, n, 1, janeiro/abril de 2016. p. 129-143.

Alcoff, Linda, "Critical Philosophy of Race", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/critical-phil-race/>>

BLUM, Lawrence. O que as explicações de "Racismo" Causam? In: LEVINE, Michael; PATAKI, T. *Racismo em mente*. Tradução de Fábio Rezende. São Paulo: Madras, 2005.

BLUM, Lawrence. (2002). "Racism: What it is what it isn't". *Studies in Philosophy and Education* 21: 203-218, 2002.

BOGHOSSIAN, P. *O medo do conhecimento*. São Paulo: Editora Sebrap, 2010.

BOSCO, F. *A vítima tem sempre razão?* Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro. São Paulo: Todavia, 2017.

BOSCO, F. *O diálogo possível*. São Paulo: editora Todavia, 2022.

Bosco, F. *Risério acerta ao separar anti-identitarismo e racismo*. 23 de setembro de 2023. Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/09/riserio-acerta-ao-separar-anti-identitarismo-e-racismo.shtml>

CAOQUETTE, Justin. PRICE, Carolyn. *The Moral Psychology of Compassion*. New York: Rowman & Littlefield, 2018.

CASSAM, Quassin. *Vices of the mind: from the intellectual to the political*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

CARVALHO, Felipe Nogueira. SCHUCMAN, Lia. A contribuição dos estudos críticos da branquitude para compreensão do preconceito racial na psicologia social. *Quaderns de Psicologia*, 2022, Vol. 24, Nro. 1. p. 1-18

CAVELL, S. *Esta América Nova, Ainda Inabordável*. São Paulo: Editora 34, 1997.

CHERRY, Myisha. More important things. In: *On Anger*. Boston Review Forum 13 (45.1). Cambridge: Boston Critic, 2020. P. 52

FRICKER, Miranda. Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance. In: PEELS, Rik; BLAAUW, Martijn. *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p.160-178.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GAITA, Raimond. *O cão do filósofo*. Tradução Maria Lúcia Daflon. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011.

GAITA, Raimond. *Good and Evil: an absolute Conception*. Routledge: London and New York, 2004.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. P. 75.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002

HASLANGER, Sally. "Autonomy, Identity, and Social Justice Appiah's The Lies that Bind A review". *Philosophy and Public Issues*. Vol 10, n. 2 (2020): p. 19-32.

HASLANGER, Sally. "Cognition as a Social Skill". *Australasian Philosophical Review*. Vol. 3, n. 1, 2019: 5-25.

LUTHER KING, JR, Martin. Letter from the Birghiman Jail. In: *Why we can't wait* (King Legacy Book). Boston: Beacon Press, 2011.

KRAUSE, Sharon. *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

KORTE, Gregory; Gomez, Alan. Trump ramps up rhetoric on undocumented immigrants: 'These aren't people. These are animals.' USA Today. 17 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.usatoday.com/story/news/politics/2018/05/16/trump-immigrants-animals-mexico-democrats-sanctuary-cities/617252002/>. Acesso em: 16 de novembro de 2021.

KRISHNAMURTHY, Meena. (White) Tyranny and the Democratic Value of Distrust. *The Monist*, 2015, 98, 391-406

LILLA, M: A esquerda gosta de resistir, não de governar, porque tem uma visão teatral da política. *Revista Época*. Entrevista a Ruan de Sousa Gabriel. 02.12.2018. Disponível em: <https://epoca.globo.com/mark-lilla-esquerda-gosta-de-resistir-nao-de-governar-porque-tem-uma-visao-teatral-da-politica-23272249>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2020.

LIVINGSTONE SMITH, David. *Less than Human. Less Than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. New York: Griffin, 2012.

LIVINGSTONE SMITH, David. *On Inhumanity: Dehumanization and How to Resist it*. New York: Oxford University Press, 2020.

LYNCH, Michael Patrick. Arrogance, Truth and Public Discourse. *Episteme*. Volume 15, Special Issue 3: 2017 Episteme Conference, September 2018 , pp. 283 - 296. DOI: <https://doi.org/10.1017/epi.2018.23>.

LYNCH, M. Know-It-All Society. Truth and Arrogance in Political Culture. New York: Liveright Publishing Corporation. 2020.

LYMAN, Peter. The Domestication of Anger: The Use and Abuse of Anger in Politics. *European Journal of Social Theory* 7(2): 133-147.

MACHERY, Edouard. Dehumanization and the loss of moral standing. In: Kronfeldner, Maria. *The Routledge Handbook of Dehumanization*. London & New York: Routledge, 2021.

MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

MANIFESTO do Coletivo Combahee River (1977). Tradução de Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.26.1, 2019, p.197-207

MILLS, Charles. MILLS, Charles W. 'White Ignorance'. In: SULLIVAN, S.; TUANA, N. (eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany, NY: SUNY Press, p. 11-38, 2007.

NOGUEIRA, M.A. A voz dissonante de Risério. 09.fev.2020. Caderno Aliás. Jornal o Estado de São Paulo: Disponível em: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,antonio-riserio-aponta-contradicoes-na-esquerda-identitaria-em-novo-livro,70003189705>

MOODY-ADAMS. Michele. *Making Space for Justice: Social Movements, collective imagination, and political hope*. New York: Columbia University Press, 2022.

NUSSBAUM, Martha. *The Professor of Parody*. The hip defeatism of Judith Butler

The New Republic. February 22, 1999.

NUSSBAUM, M. *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, Vergüenza y Lei*. Madrid: Katz Editores, 2012.

OLIVEIRA LIMA, Marcos Eugenio. *Psicologia Social do Preconceito e do Racismo*. São Paulo: Editora Blucher, 2020.

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-comecam-a-perder-brancocentrismo.shtml>. Acesso em 25 de janeiro de 2020.

PLUCKROSE, Helen. LINDSAY, James A. A política identitária não é uma continuação dos movimentos por direitos civis. Traduzido por Eli Vieira. 29/09/2018. Disponível em: https://xibolete.org/politica-identitaria/?fbclid=IwAR1zwDBhCF4Lj-H0o-JI7nGXy6YJafb9sdbxdBqCM5D_mWhoDXZ9jMYnMtu0. Acesso em: 12 de fevereiro de 2020.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. São Paulo: Jandaíra, 2019 (Coleção Feminismos Plurais).

RIEDER, Jonathan. *Gospel of Freedom: Martin Luther King, Jr.'s Letter from the Birmingham Jail and the struggle that changed a nation*. New York: Bloomsbury Publishing. 2019.

RIOS, Flavia. O protesto negro no brasil contemporâneo (1978-2010). *Lua Nova*, São Paulo, 85: 41-79, 2012.

RISÉRIO, A. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2012.

RISERIO, A. *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2019.

SCHUCMAN, Lia. *Famílias Inter-raciais*. Tensões entre cor e amor. São Paulo: Fósforo editora, 2023.

SHETH, Falguni A., 2009, *Toward a Political Philosophy of Race*, Albany: SUNY Press.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Tradução Bruno Alexander. Porto Alegre: LP&M, 2018.

SELLARS, W. *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1956; reissued Atascadero, Ridgeview, 1991.

SRINIVASAN, Amia. *The right to sex*. Feminism in the Twenty-First Century. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

TANESINI, Alessandra. Addressing a culture of disrespect: Arrogance and Anger in Debate. Novembro de 2018. In: Humility and Conviction in public life. The Blog. Disponível em: <https://humilityandconviction.uconn.edu/hc-the-blog/>. Acesso em 10 de fevereiro de 2020.

VEJA. Bolsonaro é acusado de racismo por frase em palestra na Hebraica. 06 de abril de 2017. Disponível em: Leia mais em: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica/><https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica/>

WILLIGES, F. *Quando a raça divide*. Afetos e ideias no debate racial brasileiro. 2025 (livro em preparação).

WILLIGES, F. "There is a presence in anger": An analysis of traditional critiques of racial anger protest. *Revista Sofia*, Vitória, v.12, n.2, p. 01-28, e12243340Dez/2023

WYNTER, Sylvia et al. *Pensamento negro radical*. São Paulo: Crocodilo Edições, 2021.

ZIZEK, Slavoj. The Pervert's Guide to Ideology: Exclusive Clip "London Riots". Youtube. 27 de setembro de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D0SNLfIP6A>. Acesso em: 28 de novembro de 2021.

YANCY, George. Introduction: un-sutured. In: George Yancy (Ed.), *White self-criticality beyond anti-racism: how does it feel to be a white problem?* Lexington Books. 2015. pp. xi-xxvii.