

A EPISTEMOLOGIA DA JUSTIÇA*

Elizabeth Anderson
University of Michigan

Tradução**
Marcos Fanton
Universidade Federal de Santa Maria
Juliano Pires da Rosa
Graduado em Filosofia pela UFSM

Resumo: Em discussões sobre justiça, diferentes perspectivas geralmente compartilham princípios morais, mas chegam a conclusões distintas sobre justiça, porque discordam sobre fatos. Argumento que o raciocínio motivado, a injustiça epistêmica e as ideologias de injustiça apoiam instituições injustas ao consolidarem representações distorcidas do mundo. Partindo de uma concepção naturalista de justiça como um tipo de contrato social, sugeri algumas estratégias para descobrir o que a justiça demanda, neutralizando esses vieses. Sentimentos morais oferecem recursos essenciais para esse fim.

Palavras-chave: Raciocínio politicamente motivado, injustiça epistêmica, ideologia, opressão, contrato social.

Abstract: In arguing about justice, different sides often accept common moral principles, but reach different conclusions about justice because they disagree about facts. I argue that motivated reasoning, epistemic injustice, and ideologies of injustice support unjust institutions by entrenching distorted representations of the world. Working from a naturalistic conception of justice as a kind of social contract, I suggest some strategies for discovering what justice demands by counteracting these biases. Moral sentiments offer vital resources to this end.

Keywords: political motivated reasoning, epistemic injustice, ideology, oppression, social contract.

1. A relevância de fatos para juízos de valor: raciocínio motivado, sentimentos morais e ideologia

Frequentemente se pressupõe que juízos de fato e de valor diferem na facilidade com que podemos chegar a um acordo. Esperamos que as pessoas

* Artigo originalmente publicado em: ANDERSON, E. "The epistemology of justice". *The Southern Journal of Philosophy*, v.58, 2020, n.6:6-29.

** Agradecemos à professora Anderson pela concessão gratuita da licença para a publicação da tradução de seu artigo.

convirjam em afirmações factuais empíricas utilizando o método científico. Em compensação, o desacordo moral parece ligado à fragilidade do método moral. Como se pressupõe que princípios morais fundamentais são “isentos de fatos” – verdadeiros em todos os mundos possíveis –, métodos empíricos não podem resolver desacordos sobre eles. Nem há quaisquer derivações *a priori* convincentes de princípios fundamentais. Crenças sobre tais princípios parecem estar baseadas em intuições morais fundamentais e intratáveis ou juízos éticos básicos que podem diferir de indivíduo para indivíduo.

No entanto, a hipótese empírica de que as pessoas concordam mais sobre fatos do que sobre valores é frequentemente errônea. Atualmente, nos Estados Unidos, a polarização política em relação a fatos costuma ser maior do que em relação a valores. Democratas e Republicanos discordam mais sobre se leis que permitem que as pessoas portem armas de fogo ocultas aumentarão ou reduzirão as taxas de homicídio do que sobre se orações devem ser permitidas em escolas públicas. Cidadãos que classificam o valor da liberdade e da igualdade de forma diferente discordam mais sobre a realidade da mudança climática antropogênica do que sobre a justiça da taxa progressiva (KAHAN, 2016a, 1).

Dan Kahan argumenta que esses desacordos polarizados sobre fatos refletem um raciocínio politicamente motivado: as pessoas discordam sobre fatos, porque discordam sobre valores morais e políticos. Elas analisam as evidências para fazer com que suas conclusões factuais estejam de acordo com os valores do grupo a qual pertencem e para defendê-lo contra críticas de grupos rivais (KAHAN, 2016a, 2016b; KAHAN et al., 2017). Vejamos o exemplo de defensores do porte de armas, que são homens brancos em sua maioria. Ao portarem armas para proteger a si próprios, suas famílias e outros inocentes de ameaças, eles se veem como uma expressão da virtude masculina. Eles consideram argumentos que ligam a proliferação de armas a maiores taxas de homicídio como um insulto ao seu *status* de protetor. Assim, eles menosprezam as evidências para afirmar sua identidade e proteger seu *status* em relação àqueles que defendem o controle de armas (KAHAN et al., 2007). A equipe de Kahan acumulou uma gama impressionante de evidências que amparam essa teoria de desacordo politicamente motivado sobre fatos. Pode-se considerar que essa teoria sugere que a compreensão comum da diferença entre juízos sobre fatos e juízos sobre valores está correta, já que ela apoia a ideia de que a intransigência da discordância sobre fatos é um produto da discordância moral.

Contudo, o raciocínio politicamente motivado pressupõe valores compartilhados mais profundos, considerados por todos os lados como

inquestionáveis. Defensores do direito ao porte de armas de fogo e defensores do controle de armas não se dariam ao trabalho de disputar as afirmações causais de que mais ou menos armas de fogo nos tornariam mais seguros se eles não compartilhassem o juízo de valor de que homicídio é algo ruim. Afirmações sobre as mudanças climáticas antropogênicas são questionadas intensamente, porque aqueles que baseiam suas identidades a favor de políticas que aumentam os gases de efeito estufa reconhecem que a posição de seu grupo é insustentável se essas políticas fizerem com que bilhões morram ou se tornem refugiados devido a catástrofes climáticas globais. Na prática - ao contrário da discussão filosófica -, disputas de valores completamente “desprovidas de fatos” são raras. A maioria das controvérsias mistura discordâncias sobre fatos e valores e ocorre em um contexto mais profundo de valores compartilhados.

Uma razão importante para se ter valores compartilhados é que compartilhamos sentimentos morais. A simpatia nos sintoniza com os sentimentos dos outros, especialmente com seus sofrimentos. Os sentimentos de reciprocidade nos sintonizam com um importante conjunto de demandas de justiça. O respeito nos sintoniza com a posição moral dos outros para reivindicarem algo de nós. A culpa nos sintoniza com nossa violação das reivindicações dos outros contra danos e injustiça.

Pode-se objetar que as pessoas diferem no alcance de seus sentimentos morais. Dadas suas diferentes crenças morais e identidades sociais, elas limitam a amplitude de sua preocupação moral, direcionando-a às pessoas que compartilham uma identidade comum. Embora isso ocorra com frequência, a objeção negligencia o fato de que os sentimentos morais possuem objetos naturais. Eles não são meros prisioneiros de alguma teoria moral ou ideologia internalizada. Nem são inerentemente limitados em amplitude àqueles que compartilham identidades sociais comuns. Crianças pequenas expressam sentimentos morais antes de apreender crenças morais e identidades sociais particulares. Bebês em fase pré-linguística exibem preocupação empática indiscriminada em relação a terceiros em sofrimento e preferem agentes que ajudam em relação aos que atrapalham os outros. Crianças que mal começaram a falar são sensíveis a distribuições equitativas de recompensas a terceiros (RAILTON, 2017, p. 178).

Isso indica que nossos sentimentos morais estão em sintonia com objetos naturais, antes de, e independentemente de, qualquer teoria ou ideologia moral e de atitudes etnocêntricas ou intolerantes, que podem modificar seu campo de aplicação. O objeto natural de um sentimento moral se estende a *qualquer* ser que pareça satisfazer a condição primitiva de

pertinência do sentimento. Qualquer ser que sofre é um objeto natural de simpatia. Qualquer agente social é um objeto natural de preocupação equitativa.

O respeito também tem um objeto natural. A palavra alemã “*Achtung*”, que significa “respeito”, mas também “atenção!” (como em um comando militar) e “cuidado!” (aviso de perigo), captura parte da fenomenologia de ser convocado a prestar contas a um terceiro. O respeito primitivo é uma resposta básica de atenção que uma criança dá aos mais velhos que interrompem a absorção dessa criança em sua própria atividade para exigir que ela *atenda* aos interesses de outro, a quem ela está desrespeitando ou negligenciando. O objeto natural de respeito é *qualquer pessoa* que exija que alguém atenda aos interesses de outra pessoa e respalde essa exigência com uma autoridade percebida. Essa autoridade percebida poderia envolver simplesmente a resposta à reprovação com uma vaga apreensão - a base primitiva da culpa. Com o tempo, a criança pode aprender a estender esse sentimento de respeito a qualquer pessoa que faça uma reivindicação sobre ela e, eventualmente, a qualquer pessoa que seja considerada um ser moralmente responsável. O escopo do respeito pode, assim, ser refinado de seu objeto *natural* para algo mais próximo de seu objeto *adequado*¹.

Normalmente, é necessária uma ideologia para bloquear *sistematicamente* essas respostas morais. Ideologias envolvem representações do mundo social e de seus habitantes, coordenando as interações entre as pessoas e seu mundo social. Elas não são apenas crenças, mas também são inseparáveis de práticas sociais e respostas emocionais culturalmente modeladas que sustentam tais práticas (SWANSON, 2023). Ideologias de injustiça servem para bloquear a ativação de sentimentos morais a seus objetos naturais. Elas empregam uma variedade de estratégias para esse fim. Por exemplo, elas podem tentar *impedir* a ativação de sentimentos morais pelas vítimas da injustiça. Elas podem rebaixar suas vítimas – por exemplo, representando-as como vermes, submetendo-as a rituais de humilhação ou privando-as de acesso à higiene – para suscitar nojo e desprezo por elas (GLOVER, 1999, p. 35-36 e 337-43). Forçar as vítimas a um estado de desamparo também suscita desprezo. Ideologias de injustiça muitas vezes pioram a situação ao representar a condição abjeta de suas vítimas como inerente à sua natureza ou a algo que

¹ Aqui, sigo Darwall (2006) ao sustentar que o respeito é devido a qualquer pessoa reconhecida como parte da comunidade moral, considerada um sujeito apropriado para o tratamento em segunda-pessoa e, portanto, também como alguém com direito de realizar demandas de segunda-pessoa a terceiros. Respeito, assim, tem um escopo mais restrito do que a consideração moral, que é uma espécie de posição moral devida a qualquer ser em cujo nome uma reivindicação possa ser feita adequadamente, mesmo que esse ser não seja um agente moral.

elas apreciam. A repulsa suscita uma sensação de que seus objetos são poluentes, o que provoca um distanciamento moral e, com isso, suprime a simpatia. O desprezo impede o respeito aos seus objetos.

Ideologias de injustiça também costumam *capturar* sentimentos morais ao espalhar representações falsas ou enganosas de suas vítimas, com o objetivo de suscitar medo, ressentimento ou atitudes punitivas em relação a elas. Elas também promovem concepções distorcidas de virtude que recomendam ataques ou ações opressivas às vítimas da injustiça (BUCHANAN, 2009). Por exemplo, elas podem representar suas vítimas como inimigos assassinos e seus opositores como corajosos defensores do povo.

Em ambos os casos, é mais fácil direcionar ou distrair os sentimentos morais com afirmações falsas e representações enganosas do que desafiá-los como um todo. É por isso que sociedades injustas são invariavelmente sustentadas por representações falsas e enganosas – das vítimas, dos agentes e beneficiários da injustiça, de como a sociedade funciona, da viabilidade de arranjos alternativos e do caráter daqueles que defendem alternativas.

Assim, juízos de valor politicamente significativos dependem de fatos. Segue-se que as avaliações das práticas e instituições sociais estão sujeitas a uma revisão racional à luz de descobertas empíricas. As coisas dificilmente poderiam ser de outra forma, uma vez que consideramos o que é necessário para nos comprometermos racionalmente a viver de acordo com valores particulares. Devemos ser capazes de nos ver continuando a viver por tais valores à luz de crenças precisas sobre as consequências de se viver assim. Segue-se que a investigação moral não é tão instável quanto se supõe. A investigação sobre valores pode prosseguir por meio da investigação empírica.

2. A investigação moral entendida como a investigação sobre o que podemos aceitar coletivamente e o papel da injustiça epistêmica para suprimi-la

O tema deste artigo é a epistemologia da justiça, em que a justiça integra uma parte da moralidade que lida com o que devemos uns aos outros. Vamos examinar como funcionam as reivindicações de justiça. Somos seres sociais que precisam da cooperação de nossos semelhantes para viver. Devido às nossas diferentes necessidades, interesses, situações, hábitos e conhecimentos, essa cooperação nem sempre é possível. Frequentemente, precisamos obtê-la fazendo reivindicações uns aos outros para garantir

assistência e proteção contra danos, além de empreender projetos cooperativos necessários para resolver problemas de convívio mútuo. Quando realizamos reivindicações conflitantes, podemos recorrer a princípios da justiça para arbitrar sobre esses conflitos. Ao fazer tais apelos a nossos semelhantes, pretendemos dar-lhes razões para seguir esses princípios – razões que esperamos que sejam capazes de obter sua adesão voluntária. Dessa forma, pressupomos que podemos compartilhar princípios de justiça – princípios pelos quais vivemos e que podemos livremente aceitar em conjunto. Esta é a ideia central da teoria do contrato social.

Isso indica que a investigação moral sobre justiça é uma busca pelos princípios que orientam as reivindicações interpessoais que podemos livremente aceitar em conjunto (LENMAN, 2007). Ela não precisa ter como objetivo descobrir os princípios fundamentais da justiça. Em vez disso, proponho que compreendamos a fórmula contratualista como uma ferramenta para uma investigação empírica crítica sobre a justiça de práticas existentes ou futuras. A investigação a respeito da possibilidade de aceitarmos coletivamente, de maneira livre, os princípios operacionais de nossas instituições consolidadas pode proceder empiricamente. Para tanto, ela apenas precisa se basear na ideia de que uma instituição ou regime na qual as pessoas não podem aceitar coletivamente e de maneira livre não é justa. Não podemos aceitar instituições que sabemos que dependem de reivindicações falsas ou enganosas. Não aceitamos livremente instituições baseadas na coerção. Segue-se disso que um regime baseado ou em reivindicações falsas e enganosas ou na coerção, que perderia seu apoio sem esses fatores, não é justo.

Essa ideia pode ser desenvolvida como uma espécie de teoria naturalizada do contrato social. Considere as regras de uma suposta justiça incorporadas nas instituições de uma sociedade – suas leis, normas sociais e práticas. Tais regras são legitimadas por ideologias. Ideologias representam a conformidade a regras de justiça como socialmente necessárias e benéficas, e as consequências de sua conformidade e inconformidade para os indivíduos como justas, merecidas ou apropriadas. Tais representações envolvem afirmações empíricas – sobre as consequências de se viver de acordo com as regras e de se punir (e falhar em punir) transgressores, sobre a aptidão de indivíduos para as responsabilidades que lhes foram atribuídas sob as regras, sobre a viabilidade e as consequências de regras alternativas, e assim por diante.

As ideologias não precisam apelar para a teoria do contrato social para justificar as regras da sociedade. No entanto, a legitimidade percebida e, assim, a estabilidade das regras de justiça da sociedade dependem da satisfação

de expectativas que acompanham qualquer norma social – a saber, a expectativa mútua de um número suficiente de membros da sociedade de que um número suficiente de indivíduos esteja disposto a cumprir com as regras, desde que outros indivíduos também as cumpram. Essas expectativas são sustentadas pelas demandas normativas de outros para seguir regras, as quais são sustentadas por sentimentos morais. Indivíduos que acreditam que suas reivindicações sobre justiça foram violadas ou negligenciadas por outros respondem com raiva e exigem que transgressores reconheçam suas reivindicações, peçam desculpas e ofereçam compensações. Espera-se que aqueles sujeitos à raiva por violarem as regras respondam, e frequentemente o fazem, com culpa, cumprindo com as exigências. Terceiros que observam transgressões às regras ficam indignados em nome dos injustiçados e desaprovam os infratores. A reciprocidade desse tipo geral, em que cada membro da sociedade faz sua parte na defesa do sistema e, reciprocamente, sintoniza seus sentimentos morais com os outros, é uma característica crítica de qualquer sistema de regras que pretenda ser regras de justiça. É também uma condição necessária para a capacidade do sistema de oferecer os benefícios prometidos pela conformidade recíproca.

Como a estabilidade das instituições depende da adesão de seus membros sem embuste ou coerção, um regime legitimado pelo embuste ou falsidade será desestabilizado ao ser exposto à verdade (ANDERSON, 2014b, p. 3-4). Um governo que depende da coerção em massa será desestabilizado por protestos públicos de um número suficiente de indivíduos oprimidos ao minar as expectativas de conformidade recíproca com as regras. É por isso que regimes opressivos banem ou limitam severamente manifestações públicas. Se a maioria das pessoas tem medo de tornar pública sua rejeição ao governo, então ele ainda pode ser sustentado pela expectativa equivocada e generalizada de que a maioria das pessoas o apoia. Manifestações em massa minam essa expectativa e podem desencadear uma onda de mudança de preferências (na qual mais e mais pessoas revelam sua preferência real por uma mudança de governo), levando ao colapso do apoio ao governo (KURAN, 1989). Isso é o equivalente naturalizado da teoria do contrato social: uma condição para um governo ser aceito de forma robusta como justo é que um número suficiente de indivíduos aceite coletivamente suas regras sem coerção ou falsidade.

Essas reflexões fornecem uma base para a investigação empírica sobre a legitimidade das regras de justiça de uma determinada sociedade. Essa investigação deve ser feita coletivamente, na medida em que estamos tentando descobrir quais regras *nós* podemos aceitar livremente de maneira coletiva. Isso também deve ser público, no sentido de que a exposição pública de fatos de

conhecimento comum proporciona uma condição para testar se as regras de justiça de uma sociedade realmente são objetos de aceitação coletiva sem coerção e sem falsidade. Aqueles que desejam contestar as regras atuais como injustas podem utilizar três estratégias gerais para demonstrar isso empiricamente. Na prática, essas estratégias tendem a funcionar em conjunto.

Em primeiro lugar, opositores das regras estabelecidas podem demonstrar publicamente que a conformidade a elas é coagida. Esta demonstração deve expressar uma rejeição pública à autoridade moral das regras para orientar quem é coagido por elas e à autoridade daqueles que tentam impor tais regras. Deve-se repudiar não apenas a ideologia que a legitima, mas também os sentimentos morais subjacentes, expressando sentimentos contrários de condenação, indignação e contestação assertiva.

Em segundo lugar, opositores das regras vigentes podem demonstrar publicamente que a ideologia que legitima as regras é falsa ou enganosa. Isso pode ser feito de pelo menos duas maneiras. A ideologia legitimadora pode ser exposta por fazer afirmações falsas ou falaciosas sobre as consequências da conformidade com suas regras ou sobre a viabilidade e méritos de alternativas, sobre a aptidão ou não de seus cidadãos aos direitos, deveres, funções, confiança e outros benefícios, assim como ao ônus e às responsabilidades atribuídas a eles, sobre o caráter daqueles que criticam o governo, e assim por diante. Também pode ser demonstrado que ela [a ideologia legitimadora] realiza afirmações falsas sobre a conformidade de práticas atuais – particularmente de seus líderes, executores e beneficiários – com suas regras. Governos injustos frequentemente divulgam uma versão idealizada de como funcionam. Em ambos os casos, manifestações de críticos ajudam a desvincular os sentimentos morais do povo com as regras vigentes, mostrando que elas não alcançam os benefícios ou evitam os malefícios que a ideologia afirma que o governo proporciona.

Em terceiro lugar, opositores das regras vigentes devem responsabilizar os outros por se conformarem a elas, demonstrar os méritos de regras alternativas que apoiam, seu próprio compromisso em segui-las e sua disposição para fazer os sacrifícios necessários para promover e viver essa mudança institucional. Para demonstrar aos outros que as regras alternativas são algo que *podemos* aceitar coletivamente, opositores precisam mostrar que eles *realmente* a aceitam coletivamente.

Ao exigir dos outros que rejeitem as regras estabelecidas e sigam alternativas, os opositores tentam, por conseguinte, ativar os sentimentos morais das pessoas que até então seguem as regras. Para ter sucesso, eles precisam combater a ideologia dominante que tenta controlar e manipular os

sentimentos morais das pessoas. Isso é possível, porque, apesar da ideologia, os sentimentos morais ainda podem ser ativados por seus objetos naturais. Expor e representar, de modo expressivo, os objetos *naturais* dos sentimentos morais como vítimas de abusos pelo sistema estabelecido é uma estratégia fundamental para redirecionar tais sentimentos para seus objetos *apropriados* e, assim, minar esse sistema².

Podemos ver agora como o raciocínio politicamente motivado pode funcionar não apenas como um viés cognitivo individual, mas como uma estratégia utilizada por líderes e beneficiários de governos injustos para os legitimar. Em vez de contestar valores compartilhados, eles propagam afirmações empíricas que, em conjunto com valores compartilhados, justificariam práticas e instituições estabelecidas. Além de divulgar essas afirmações, eles geram evidências enganosas para sustentá-las e ativam os vieses cognitivos e afetivos das pessoas, especialmente entre os apoiadores e beneficiários do governo, para reforçar a crença nessas afirmações.

Algumas pessoas podem saber que as afirmações empíricas do governo são falsas ou enganosas. Muitas delas provavelmente são membros de grupos oprimidos pelo governo. Frequentemente, são as mais conscientes da natureza coercitiva do governo e aquelas mais cientes do fracasso do governo em cumprir com seus valores professados.

A injustiça epistêmica ajuda a legitimar governos injustos. Tal como acontece com o raciocínio politicamente motivado, sugiro que consideremos a injustiça epistêmica não apenas como um viés cognitivo dirigido por preconceitos pessoais, mas como um conjunto de práticas sociais que funcionam para suprimir a exposição pública de conhecimento que poderia desestabilizar um governo injusto. Essas práticas incluem, mas não se limitam, à injustiça testemunhal, à objetificação e à supressão sistemática e total da comunicação pública. A função política desta última – censura e supressão de manifestações públicas – já foi discutida. Vou comentar brevemente sobre as duas primeiras práticas.

Miranda Fricker (2007, p. 17-27) caracteriza a injustiça testemunhal como um *déficit* de credibilidade sistemático sofrido por uma classe de testemunhas, com base no preconceito persistente de identidade contra elas. Ela nega que a injustiça testemunhal possa envolver, segundo as testemunhas,

² Conforme observado anteriormente, há uma diferença entre objetos naturais e apropriados de sentimentos. Aqui, postulo que, quando os sentimentos morais foram distorcidos por uma ideologia de injustiça, pode ser mais fácil ativá-los em direção a seus objetos naturais, como alpodras em um rio, orientando-os em direção a seus objetos apropriados. Isso é particularmente importante para o respeito. A lacuna entre objetos naturais e apropriados da simpatia é muito menor.

um excesso de credibilidade (FRICKER, 2007, p. 19). Contudo, um governo injusto pode fortalecer sua legitimidade ao conceder credibilidade excessiva ao testemunho de pessoas oprimidas que são coagidas a dizer que não possuem reclamações. Por exemplo, para refutar as críticas de ativistas do Movimento pelos Direitos Civis, autoridades brancas na Carolina do Norte solicitaram o testemunho de negros que disseram estar satisfeitos com a segregação, sabendo que, de outra forma, eles perderiam seus empregos (CHAFE, 1980). Os brancos concederam ao seu testemunho maior credibilidade, citando sua maior “respeitabilidade”.

Ideologias de injustiça frequentemente tentam legitimar a desigualdade social caracterizando grupos subordinados como aptos para a subordinação e inaptos para papéis sociais melhores. Esta tarefa é facilitada pelo erro de atribuição fundamental: a tendência de atribuir a conduta dos outros às suas disposições internas, mesmo quando isso é devido às suas circunstâncias externas (ROSS, 1977). Governos injustos podem induzir sistematicamente crenças falsas ativando esse viés. A objetificação é uma prática pela qual um grupo dominante (a) vê um grupo subordinado como inerentemente apto para servir aos seus desejos e (b) reforça essa visão atribuindo ao grupo subordinado papéis servis e negando-lhe acesso a papéis sociais alternativos (HASLANGER, 1993, p. 102-103). Isso cria um corpo de evidências enganosas que sustenta a visão de que o grupo subordinado é apto para a submissão, não apenas ativando o erro de atribuição fundamental, mas suprimindo a geração de contra-evidências.

3. Ideologia, raciocínio politicamente motivado e injustiça epistêmica na defesa da escravidão

Argumentei que, na prática, desacordos sobre a justiça das instituições baseiam-se em afirmações empíricas controvertidas, que são debatidas dentro de um contexto de valores compartilhados. Governos injustos desenvolvem afirmações empíricas que, em conjunto com valores compartilhados, parecem justificar as instituições sob disputa. Na ausência de contestação sobre a justiça dessas práticas, vieses cognitivos individuais (por exemplo, erros de atribuição) em conjunto com evidências falsas geradas pelas próprias práticas (por exemplo, via objetificação) podem reproduzir tais práticas, reforçando a expectativa de que os participantes as sigam espontaneamente. Quando as pessoas contestam essas práticas, aqueles que as cumprem e delas se beneficiam podem achar necessário desenvolver

afirmações empíricas para justificá-las, induzir as pessoas a acreditar nessas afirmações, incitam raciocínios politicamente motivados e disseminam propagandas que controlam e manipulam os sentimentos morais das pessoas. Além disso, eles praticarão injustiça epistêmica para suprimir contra-evidências.

Vamos analisar como isso aconteceu em um caso paradigmático de injustiça: a instituição da escravidão nos Estados Unidos. A oposição à escravidão no início do século XIX levou proprietários de escravos e seus aliados a articularem uma elaborada defesa moral da escravidão. A maioria das defesas aceitava vários valores fundamentais promovidos pelos abolicionistas e outros ativistas antiescravidão³: a autoridade moral da Bíblia, uma concepção de justiça como reciprocidade e a importância da paz. Ambos também aceitavam majoritariamente os valores da democracia e da oportunidade econômica, do crescimento e do progresso (OAKES, 1982, p. 226-27). De acordo com a Bíblia, brancos e negros compartilhavam uma descendência comum de Adão e Eva. Portanto, a maioria dos defensores da escravidão concordava que os negros tinham almas, eram igualmente elegíveis para a salvação como qualquer pessoa branca e eram seres moralmente respeitáveis. Durante o Segundo Grande Despertar⁴, pregadores evangélicos organizaram acampamentos de avivamento em todo o Sul que “abraçavam os devotos negros como iguais aos olhos de Deus” (OAKES, 1982, p. 106). As pessoas iam a Jesus no mesmo altar, fossem brancas ou negras, livres ou escravizadas.

Aqui, deixo de lado os argumentos sobre a escravidão baseados puramente na Bíblia. Concordo com Dan Lowe (2017, Cap. 5, §1), que argumenta que, devido à ambiguidades no texto, os dois lados concordaram em estabelecer um impasse sobre essa questão. Para nossos propósitos, os argumentos pró-escravidão mais interessantes giraram em torno de afirmações empíricas sobre como a escravidão funcionava em comparação com uma sociedade de trabalho livre. Eu foco em três tipos de afirmação, que dizem respeito: 1) ao bem-estar dos escravos; 2) à aptidão dos negros para a escravidão em uma economia de mercado competitivo; e 3) às consequências

³ Historiadores distinguem abolicionistas que enfatizavam a alegação de que a escravidão é um pecado e que focavam na injustiça da escravidão para com os escravos, de ativistas antiescravidistas que, embora aceitassem esses argumentos, buscavam ampliar a coalizão contra a escravidão ao enfatizar as ameaças que a escravidão representava para os trabalhadores livres e para uma forma republicana de governo. Ver: FONER, 1995, p. 59, 64, 96, 109, 111.

⁴ O Segundo Grande Despertar foi um movimento religioso que ocorreu nos Estados Unidos entre o final do século XVIII e início do século XIX. Resultou em um crescimento das denominações religiosas protestantes no país, que renovaram a perspectiva da salvação pessoal em reuniões de reavivamento pela fé, fortalecendo a ética do trabalho e o moralismo na cultura americana. O movimento também impulsionou reformas sociais, incluindo os direitos das mulheres e a abolição da escravidão (NdT).

esperadas da emancipação. Em cada caso, observamos o raciocínio politicamente motivado em ação.

Concedendo o *status* moral aos escravos e a ideia de justiça como reciprocidade, os defensores da escravidão argumentavam que escravos estavam em melhor situação do que os negros livres no Norte. Escritores pró-escravidão citaram estatísticas sobre altas taxas de desemprego, falta de moradia, pauperismo e outras misérias das classes trabalhadoras supostamente ansiosas, inseguras e indefesas na Inglaterra e no Norte dos Estados Unidos, sejam brancos ou negros. Trabalhadores livres eram escravos na prática, ainda que não oficialmente – escravos assalariados eram menos afortunados do que escravos possuídos como propriedade, porque não tinham senhores para cuidar deles e de seus filhos em tempos econômicos difíceis ou quando eles estavam muito doentes ou velhos para trabalhar (HAMMOND, 1852, p. 135-138, 162; FITZHUGH, 1857, p. 14, 37, 56; HARPER, 1860, p. 567, 585-587; STRINGFELLOW, 1860, p. 529-543). Grande parte dessa argumentação era *tu quoque*, um sinal de que donos de escravos estavam mais interessados em defender sua honra na competição por status com os capitalistas do Norte do que em argumentar que os escravos realmente prosperavam sob o chicote. Isso confirma a teoria de Kahan sobre o raciocínio politicamente motivado.

Quando escritores pró-escravidão argumentaram, de maneira mais direta, que senhores de escravos realmente obedeciam ao comando bíblico de “dar aos seus Servos o que é justo e igual” (Col. 4:1) (THORNWELL, 1850), eles construíram um quadro idealizado do que isso envolvia, muito distante de sua brutal realidade. William Harper⁵ (1860, p. 585) insistiu que os escravos se submetiam alegremente à sua posição. Henry Hughes⁶ desenvolveu a fantasia mais elaborada desse tipo, argumentando que o sistema de trabalho do Sul não era exatamente escravidão, no qual “servos” devem “trabalhar para o benefício de seu senhor, sem o contrato ou consentimento do servo”, mas sim “Garantismo”, no qual servos gozam de direitos, e senhores (“fiadores”) e servos (“garantidos”) cumprem, conjunta e cooperativamente, seus deveres para promover o bem-estar da sociedade, tanto dos senhores quanto dos servos. Invertendo os arranjos reais dos serviços impostos pela escravidão, Hughes afirmou que “os fiadores são representantes legislativos dos

⁵ William Harper (1790-1847) foi um advogado, político e intelectual da Carolina do Sul, conhecido por sua defesa da escravidão como uma instituição moralmente defensável, essencial para o progresso humano, inclusive para pessoas escravizadas. Em seu *Memórias sobre a escravidão*, de 1837, escreveu que “a escravidão antecipa os benefícios da civilização e retarda os males da civilização” (NdT).

⁶ Henry Hughes (1829-1862) foi advogado, sociólogo e coronel da Confederação do Estado do Mississippi, em cuja obra *Um tratado de sociologia: teórico e prático*, de 1854, defendia que o sistema da escravidão era uma ‘garantia’ [*warrant*] da ordem e estabilidade da sociedade (NdT).

garantidos” e os garantidos são seus “constituintes” (HUGHES, 1981, p. 242, 246).

Escritores pró-escravidão e antiescravistas compartilhavam um ideal capitalista de progresso econômico, de crescimento e de oportunidades para homens brancos com base na propriedade privada, no investimento comercial e na produção para o mercado. Eles discordavam se o progresso econômico e as oportunidades para os homens brancos seriam melhor promovidos apenas com o trabalho livre ou com escravos permanentemente entregues ao trabalho braçal. A presunção de que negros eram naturalmente aptos para a escravidão aparecia neste contexto. O senador Hammond⁷, da Carolina do Sul, resumiu esta defesa da escravidão no seu famoso discurso sobre “a fundação” (HAMMOND, 1858). Para apoiar a classe superior de homens que conduzem ao “progresso, à civilização e ao refinamento”, uma classe inferior deve ser permanentemente relegada ao trabalho braçal, constituindo a “fundação” da sociedade. O Sul teve a sorte de ter uma raça inferior “eminente qualificada em temperamento, vigor e docilidade” para servir a esse propósito. Os negros eram “felizes, contentes, modestos e totalmente incapazes, por fraqueza intelectual, de nos causar qualquer problema com suas aspirações”. Em contraste, o Norte teve de contar com os brancos para realizar o trabalho braçal, embora, sendo intelectualmente iguais a qualquer outro branco, eles se ressentissem do trabalho e ameaçassem a desordem social por terem o [direito de] voto. A afirmação racista de que os negros eram escravos naturais, inferiores aos brancos e inadequados para a liberdade, estava no cerne do argumento pró-escravidão, passando de uma hipótese que Thomas Jefferson afirmou defender “com grande timidez” (JEFFERSON, 1904, p. 57) para um axioma virtual da Guerra Civil (HARPER, 1860, p. 592-594; STEPHENS, 1861).

Finalmente, tendo em vista os valores compartilhados de paz e ordem social, pensadores pró-escravidão alegaram que a emancipação levaria ao colapso social e à guerra racial. Eles imaginavam que os negros eram tão preguiçosos que, se não fossem forçados a produzir excedentes, cultivariam apenas o suficiente para sustentar a sua própria subsistência. Consequentemente, a fome se espalharia pelo Sul se os escravos fossem libertados. Além disso, alegavam que os negros, por natureza, não respeitavam os direitos de propriedade e preferiam roubar dos brancos do que trabalhar. Para fundamentar esta opinião, apontaram para taxas mais elevadas de

⁷ James Henry Hammond (1807-1864) foi governador da Carolina do Sul e senador americano. Foi considerado um dos maiores defensores da escravidão no país, famoso por seu discurso *Mudsill Theory*, de 1858 (NdT).

encarceramento por crimes contra a propriedade, desemprego e indigência entre negros no Norte em comparação com brancos (DEW, 1832, p. 235-237). Jefferson ridicularizou o argumento de que negros estavam inerentemente dispostos ao roubo, observando que a propriedade privada se baseia na reciprocidade e que aqueles a quem foi negado o direito de possuir propriedade não têm o dever de respeitá-lo. “As leis, para serem justas, devem dar uma reciprocidade de direito (...), sem isso, são meras regras arbitrárias de conduta, fundamentadas na força” (JEFFERSON 1904, p. 56). Jefferson reconheceu, em contraste com tais pensadores pró-escravidão, que a escravidão não cumpria as demandas de reciprocidade e, portanto, era injusta. Embora inicialmente admitisse que era errado escravizar negros, ele insistia que também seria errado libertá-los, a menos que pudessem ser imediatamente deportados, pois eles se rebelariam e tentariam massacrar os brancos numa guerra racial vingativa (JEFFERSON, 1904, p. 49). Esse alarmismo sobre a violência negra antibranca tem sido uma característica central da consciência racista branca até os dias atuais.

Para promover a crença em tais afirmações empíricas, os defensores da escravidão difundiram evidências falsas sobre elas e ativaram raciocínios enviesados em seu apoio. A objetificação gerou grande parte de suas evidências. Os escravos eram, em grande parte, analfabetos, uma condição que os escritores pró-escravidão atribuíam à sua inferioridade intelectual inerente. No entanto, os Estados escravagistas criminalizaram a alfabetização de negros. Tais leis dificilmente teriam sido necessárias se os negros fossem inerentemente incapazes de ler. Porém, os Estados escravagistas acharam necessário aprová-las, com um medo justificado de que a alfabetização aumentaria a capacidade dos escravos de imaginar a liberdade e de escapar com sucesso. Escritores pró-escravidão também se referiram a estatísticas, mostrando que os negros livres do Norte estavam em situação pior do que seus colegas brancos da classe trabalhadora, para argumentar que os negros eram incapazes de competir com os brancos em um mercado livre. Isso ignorava o fato de que os brancos do Norte também eram racistas e discriminavam negros sistematicamente.

Outras evidências apresentadas pelos defensores da escravidão refletiam a projeção branca da sua própria violência racista sobre os negros. Jefferson foi suficientemente perspicaz para reconhecer isto no caso da suposta falta de respeito dos negros pelos direitos de propriedade. No entanto, ele não conseguia afastar o receio de que negros livres poderiam iniciar uma guerra racial genocida contra brancos. Este medo foi provavelmente motivado pela sua consciência de que brancos não hesitariam em massacrar todos os

negros se as suas posições fossem invertidas e pela forma como os brancos iniciaram guerras raciais contra indígenas americanos para tomarem as suas terras. A Revolução Haitiana aumentou dramaticamente o receio dos brancos em relação às guerras raciais. Para se libertarem, escravos pegaram em armas contra os seus senhores. Escravistas de São Domingos que se refugiaram no Sul dos Estados Unidos contaram histórias assustadoras de massacres e pilhagens, que aumentaram o medo dos brancos (DUBOIS e GARRIGUS, 2006, Doc. 35). No entanto, após a emancipação, Toussaint L'Ouverture⁸ proclamou uma constituição que proferia a liberdade universal e a igualdade perante a lei e proibia a discriminação racial (DUBOIS e GARRIGUS, 2006, Doc. 37, Título 2). A emancipação e a abolição do racismo, e não a vingança antibranca, era o objetivo. Foi a França que iniciou uma “guerra de extermínio” contra os negros de São Domingos para que a colônia pudesse ser repovoada com africanos escravos (DUBOIS, 2004, 290-292). Depois de derrotar a França e declarar a independência do Haiti, o imperador Dessalines⁹ recusou-se a prosseguir uma guerra racial. Ele proibiu a entrada de homens brancos no Haiti, devido a um receio bem fundamentado de que eles tentariam desapropriar e escravizar os haitianos. No entanto, ele reconheceu mulheres brancas, bem como alemães e poloneses que tinham ficado do lado do Haiti na guerra, como cidadãos naturalizados. Ele também declarou como negros todos os descendentes de cidadãos, independentemente da origem nacional, para eliminar as distinções raciais no Haiti (DUBOIS e GARRIGUS 2006, Doc. 45, Artigos 12-14).

Para proteger os raciocínios deturpados da crítica, o Sul praticou injustiça epistêmica massiva. Os correios de todo o Sul censuraram tratados antiescravistas. O Congresso impôs uma “regra da mordaca” contra petições antiescravidão. As pessoas que duvidavam da justiça da escravidão eram ameaçadas com “alcatrão e penas”¹⁰. Negros do Sul, escravos ou nominalmente livres, não podiam falar publicamente contra a escravidão. No entanto, escritores pró-escravidão foram incapazes de praticar um tipo de injustiça epistêmica: conceder credibilidade excessiva ao testemunho coagido

⁸ François-Dominique Toussaint L'Ouverture (1743-1803) é considerado o maior líder da Revolução Haitiana (NdT).

⁹ Jean-Jacques Dessalines (1758-1806) foi um dos principais generais de L'Ouverture, que, após a captura e deportação deste último para França, proclamou a independência do Haiti e sua primeira Constituição, tornando-se imperador Jacques I (NdT).

¹⁰ *Tarring and feathering* foi uma forma de tortura e humilhação pública, que consistia em cobrir o corpo nu da vítima com alcatrão e penas. Nos Estados Unidos, essa prática tornou-se famosa inicialmente no período que antecedeu a Revolução Americana, como forma de punir colaboradores do governo britânico (NdT).

de escravos que afirmavam aceitar sua escravização. Na vasta literatura sobre administração de escravos, ao explicar como senhores de escravos podiam coagir escravos a obedecer, “ninguém foi capaz de citar um único exemplo de um escravo que estava genuinamente convencido” por qualquer argumento a favor da escravidão (OAKES, 1982, p. 158). Os senhores também não foram capazes de conciliar suas afirmações de que os escravos eram felizes e leais com seus próprios receios de revoltas e de guerra racial.

4. Superando o raciocínio politicamente motivado na investigação moral

O estado da opinião moral sobre a escravidão antes da Guerra Civil não opunha um Norte antiescravocrata unificado contra um Sul pró-escravidão unificado. Nem escravos, nem negros livres no Sul apoiavam a escravidão. Alguns brancos sulistas também odiavam a escravidão. No Norte, muitos brancos tinham interesses financeiros no sistema escravocrata. O racismo também estava difundido pelo Norte, induzindo muitos nortistas a serem receptivos a argumentos pró-escravidão. Também ocorreu injustiça epistêmica – ocasionalmente, nortistas causavam tumultos para calar oradores abolicionistas.

O movimento para acabar com a escravidão nos Estados Unidos começou como uma causa marginal de negros livres e *quakers*. No Norte, ele assumiu a forma de um movimento social democrático para converter os brancos do Norte contra a escravidão, como um passo necessário para completar a abolição. No Sul, a abolição precedeu a transformação da consciência moral entre brancos. Isso foi precipitado pela Guerra Civil, que minou a escravidão em todo o Sul ao destruir a capacidade da Confederação de aplicá-la e ao dar aos escravos a oportunidade de ganhar sua liberdade escapando para trás das linhas da União. A aprovação da Décima Terceira Emenda¹¹, em conjunto com a ocupação do Sul pelas tropas dos EUA durante a Reconstrução¹², desmantelou a infraestrutura legal da escravidão de propriedade e preveniu seu ressurgimento *de facto*. Embora a abolição tenha precedido a uma mudança nas crenças morais de sulistas brancos, que foi

¹¹ A 13ª emenda da Constituição dos Estados Unidos foi ratificada em 6 de dezembro de 1865, abolindo formalmente a escravidão e a servidão involuntária (NdT)

¹² Período de reconciliação da política nacional americana, que se inicia após a Guerra Civil Americana, entre os anos de 1865 a 1877. Nesse momento, houve a reintegração dos onze Estados Confederados e diversas reformas institucionais e legais (entre elas, a promulgação das emendas 13, 14 e 15 da Constituição dos Estados Unidos) (NdT).

aceita de má vontade, eles eventualmente acabaram por aceitar o fim da escravidão.

Este artigo investiga como o movimento antiescravista transformou a consciência moral coletiva no Norte. Argumento que o movimento empreendeu um programa bem-sucedido de investigação moral que solapou a ideologia pró-escravidão ao expor suas realidades brutais de uma forma que levou os nortistas brancos a rejeitá-la coletivamente. Os ativistas antiescravistas entenderam que tinham que mudar corações e mentes. Argumentos morais abstratos não foram suficientes para fazer isso. Para tanto, eles seguiram as estratégias descritas acima para minar o apoio à escravidão. Em primeiro lugar, eles expuseram a coerção inerente ao sistema. Em segundo lugar, eles expuseram a fraude da ideologia que legitimava a escravidão. Eles mostraram como os defensores da escravidão propagavam afirmações falsas sobre as consequências da escravidão e da emancipação, sobre a inaptidão dos negros para a liberdade e sobre o cumprimento da prática da escravidão com suas próprias regras e sua ideologia legitimadora. Em terceiro lugar, eles recorreram a terceiros para rejeitar a escravidão e emancipar seus escravos e demonstraram sua própria disposição em fazer isso e em lutar para acabar com tal instituição.

Vimos que fazer com que as pessoas aceitem – não apenas declarem, mas vivam de acordo com – fatos moralmente relevantes no contexto de um governo injusto requer a superação da injustiça epistêmica e dos preconceitos que fundamentam o raciocínio politicamente motivado. No Norte, o preconceito racial entre os brancos era generalizado. O pensamento racializado obstruiu o reconhecimento das duras verdades sobre a escravidão. Como vimos, algumas das evidências da suposta inaptidão dos negros para a liberdade foram geradas por práticas racistas no Norte. Aqui, ressalto a centralidade dos escravos fugitivos e negros livres do Norte para a investigação moral sobre a escravidão, bem como as medidas que ativistas antiescravidão tomaram para se contraporem à injustiça epistêmica e ao raciocínio politicamente motivado. Devo argumentar que essas medidas funcionaram ao mobilizar os sentimentos morais das pessoas em direção aos seus objetos naturais.

Contra os escritores pró-escravidão, que afirmavam que escravos estavam satisfeitos e não tinham ambições de melhorar suas vidas, abolicionistas expuseram a coerção inerente à escravidão. Se os escravos estivessem satisfeitos com sua sujeição, eles não se oporiam, não se revoltariam nem fugiriam. Contudo, um fluxo constante de escravos fugitivos escapou para o Norte. Não houve fluxo voluntário na outra direção [do Norte para o Sul]. Os fugitivos não estavam experimentando o fracasso como trabalhadores

livres e decidindo retornar à suposta segurança da escravidão, como seria de se esperar se as análises comparativas dos escritores pró-escravidão a respeito dos dois sistemas de trabalho estivessem corretas.

O Dr. Samuel Cartwright¹³, que inventou teorias fisiológicas de diferenças raciais que pretendiam mostrar por que os negros eram aptos para a escravidão e inaptos para a liberdade (Cartwright, 1860), tentou refutar essa evidência poderosa. Ele propôs que escravos fugitivos sofriam de uma doença mental de “drapetomania” – fuga do trabalho –, impulsionada por movimentos involuntários (CARTWRIGHT, 1851). O escritor anti-escravista H. B. Hunt (1855) zombou da teoria de Cartwright no *Buffalo Medical Journal*. Esta doença era desconhecida entre os fugitivos que chegavam ao Norte. Talvez, fossem imediatamente curados naquele momento, pois, ao chegarem, seus pés começariam a dançar convulsivamente a “Juba” (uma dança criada por escravos) e, daí em diante, estariam bem. Cartwright também falhou em explicar por que, se tais movimentos eram involuntários, fugitivos só corriam para o Norte, nunca para o Sul, e por que, ao chegarem ao Norte, alguns começaram a se mover para o Oeste. Talvez as interações com o pólo norte magnético da Terra estivessem envolvidas. Hunt agradeceu a Cartwright por finalmente diagnosticar o que havia de errado com os alunos das escolas do Norte que matavam aula.

As narrativas de escravos forneciam testemunho crucial sobre as numerosas crueldades e injustiças grotescas da escravidão: chicotadas, fome crônica, trabalho árduo e incessante, descanso inadequado, salários roubados, analfabetismo forçado, privação de liberdade, direitos jurídicos e dignidade, separação de famílias e muitas outras degradações (PRINCE, 1831 [2004]; Northup, 1853; DOUGLASS, 1855a). Isso expôs a vasta lacuna entre as representações idealizadas da escravidão por seus defensores e seu real funcionamento. Escritores pró-escravidão tentaram minimizar esses fatos afirmando que negros, por natureza, não se importavam com eles: não achavam chicotadas degradantes, não estavam interessados em aprender a ler e não se incomodavam com o fato dos proprietários de *plantations* venderem esposas e filhos de escravos para *plantations* distintas, porque não tinham “afeições domésticas” (HARPER, 1860, p. 575-576, 577, 580-581, 593). Eles rapidamente esqueciam qualquer aflição (JEFFERSON, 1904, p. 50) e eram insensíveis à dor (CARTWRIGHT, 1851, p. 334). Contudo, o peso acumulado dos testemunhos emocionalmente impactantes de numerosos fugitivos,

¹³ Samuel Adolphus Cartwright (1793-1863) foi um médico e cientista americano, conhecido por suas teorias pseudocientíficas, como a “doença psiquiátrica” *dysaesthesia aethiopica*, a drapetomania (NdT).

mostrando que se importavam muito com esses abusos, demonstrou o contrário.

Denúncias de fugitivos foram particularmente reveladoras nos casos de predação sexual por proprietários de escravos sobre mulheres escravizadas. Ambos os lados reconheceram essa conduta como pecaminosa. Harper (1860, p. 580-581) minimizou isso, afirmando que os proprietários de escravos estavam meramente se aproveitando da suposta licenciosidade natural das mulheres negras. Este foi mais um caso de projeção. A afirmação era absurda, como foi demonstrado pela narrativa de Harriet Jacobs¹⁴ (1861), que se escondeu em um sótão por sete anos para evitar ser estuprada por seu dono. Relatos de predação sexual eram profundamente constrangedores para defensores da escravidão. Jefferson (1904, p. 50, 58-59) havia defendido, de maneira hipócrita, a continuação da escravização de negros, em parte sob a justificativa de que isso impediria a miscigenação. Contudo, sulistas sabiam como isso era onipresente entre proprietários de escravos e escravizados. Como relatou Mary Chesnut¹⁵ (esposa de um senador americano da Carolina do Sul) (1981, p. 29), “os mulatos que se vê em cada família se parecem exatamente com as crianças brancas – e cada senhora lhe diz quem é o pai de cada criança mulata de cada uma das casas, mas aquelas da sua própria casa, ela pensa que caíram do céu”.

As narrativas de ex-escravos também testemunharam as conquistas dos negros em liberdade. Olaudah Equiano¹⁶, que escreveu a narrativa britânica mais famosa (2003 [1745]), dedicou grande parte dela às proezas de sua vida depois de comprar sua própria liberdade. Sua narrativa mais vendida está repleta de inteligência e talento, desmentindo as dúvidas de Jefferson (1904, p. 52-54) sobre as capacidades literárias dos negros. Solomon Northup¹⁷ (1853), nascido um homem livre antes de ser sequestrado e vendido

¹⁴ Harriet Jacobs (1813-1897) foi uma escritora e abolicionista afro-americana, que fugiu da vida de escravidão no Sul e conseguiu se libertar ao chegar ao Norte dos Estados Unidos. Sua autobiografia, *Incidentes da vida de uma escrava*, publicado em 1861, sob o pseudônimo de Linda Brente, é um clássico da literatura americana (NdT).

¹⁵ Mary Boykin Chesnut (1823-1886), casada com James Chesnut Jr., que serviu como general no Exército dos Estados Confederados, ficou famosa com a publicação póstuma de seu diário *A Guerra Civil de Mary Chesnut*, em 1905 (NdT).

¹⁶ Olaudah Equiano (c. 1745-1797) nasceu no reino de Benim (atual Nigéria), onde foi capturado e escravizado até conseguir sua liberdade, em 1766, na Inglaterra. Tornou-se escritor e membro extremamente influente e respeitado do movimento abolicionista britânico, ficando famoso pela sua obra *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano*, em 1789 (NdT).

¹⁷ Solomon Northup (c. 1807-c.1864) foi um homem livre, fazendeiro e violinista profissional em Nova Iorque. Em 1841, foi sequestrado e vendido como escravo na Louisiana. Após doze anos de cativeiro, obteve sua liberdade em 1853, graças à intervenção das autoridades. No mesmo ano, publicou *Doze*

como escravo, era um carpinteiro e violinista habilidoso. Frederick Douglass¹⁸ (1855a), o orador abolicionista mais persuasivo dos Estados Unidos, deu testemunhos sobre suas estratégias engenhosas para se educar enquanto era um escravo e sobre a inveja de brancos com quem competia por emprego depois de escapar da escravidão. Essas narrativas minaram o alarmismo dos simpatizantes da escravidão sobre as consequências da emancipação. Apesar do fato de que pessoas libertas se saíram pior do que brancos no Norte, eles não estavam afundando na preguiça e na ociosidade só porque não estavam sob a ameaça do chicote. Eles buscaram ansiosamente por educação e trabalharam duro por vontade própria. Eles não estavam iniciando guerras raciais.

Por fim, ativistas antiescravistas não se limitaram a argumentar que a escravidão era errada como uma proposição abstrata. Eles fizeram campanha para acabar com a escravidão, convocando outros a se juntarem a eles. Isso implicou sacrifícios. Entre brancos, o movimento começou com os Quacres, muitos dos quais possuíam escravos antes dos estados do Norte abolirem a escravidão. Aqueles que aderiram à causa libertaram seus escravos e pressionaram seus companheiros a fazerem o mesmo, sob pena de excomunhão (DAVIS, 1966, p. 330). Quando a contenda sobre a escravidão levou à guerra civil, oponentes da escravidão demonstraram sua disposição de morrer pela causa juntando-se ao Exército da União. Quando o Exército abriu suas fileiras aos negros, em 1862, negros livres do Norte e escravos auto-emancipados do Sul se juntaram à luta, constituindo 10% do Exército da União. Mulheres negras apoiaram a União como espãs, batedoras e enfermeiras.

Abolicionistas brancos trabalharam para superar a injustiça epistêmica contra os negros que testemunhavam contra a escravidão. Eles apoiaram as afirmações factuais das narrativas de escravos com pesquisas e testemunhos de brancos. Escritores pró-escravidão acusaram abolicionistas de não entenderem a escravidão ou a natureza de pessoas negras devido à falta de experiência pessoal (HARPER, 1860, p. 594). Abolicionistas responderam a essas acusações com testemunhos de ex-proprietários de escravos que aderiram à

Anos de Escravidão, um relato detalhado de suas experiências, que se tornou crucial para o movimento abolicionista (NdT).

¹⁸ Frederick Douglass (c. 1817-1895) foi um dos mais importantes intelectuais do movimento abolicionista americano e da história do país. Nasceu escravizado em Maryland e fugiu para Nova Iorque em 1838. Tornou-se famoso por sua poderosa retórica, presente em seus discursos, como *O significado do quatro de julho para o negro*, de 1852, e em suas três autobiografias, como *A narrativa da vida de Frederick Douglass, um escravizado americano* (1845) (NdT).

causa. Henry Brisbane¹⁹ foi um desses convertidos que ofereceu um influente testemunho oral e escrito (BRISBANE, 1840; BRISBANE, 1847). Sarah e Angelina Grimké cresceram em uma família que mantinha centenas de escravos. Elas se mudaram para a Filadélfia e se tornaram abolicionistas, tornando-se as mulheres brancas mais influentes do movimento. Seus testemunhos (GRIMKÉ, A., 1836; GRIMKÉ, S., 1836) fortaleceram a causa contra a escravidão. Theodore Weld coletou uma documentação massiva sobre as crueldades da escravidão de fontes primárias no Sul, incluindo notícias e anúncios que buscavam o retorno de escravos fugitivos. Seu livro *A escravidão americana tão como ela é: relatos de mil testemunhas* [*American Slavery As It Is: Testimony of a Thousand Witnesses*], escrito com a ajuda das irmãs Grimké, foi um *best-seller*. O livro *A cabana do Pai Tomás* [*Uncle Tom's Cabin*], de Harriet Beecher Stowe (1852), foi o texto abolicionista mais influente nos Estados Unidos. Quando ela foi acusada de exagerar as atrocidades da escravidão como uma mera ficção, ela publicou *Uma chave para a cabana do Pai Tomás* [*A Key to Uncle Tom's Cabin*] (1853), no qual documentou meticulosamente como cada horror sobre a escravidão retratado em seu romance tinha sua contrapartida na vida real.

Embora muitos abolicionistas fossem igualitários raciais, o racismo era generalizado entre os brancos do Norte, dentro e fora do movimento. Os abolicionistas tiveram que eliminar o preconceito racial que alimentava o raciocínio politicamente motivado sobre a escravidão e despertar a consciência das pessoas para a urgência moral da abolição. Sugiro aqui que as ideologias de injustiça são vulneráveis à disrupção pelo fato de os sentimentos morais poderem ser despertados para os seus objetos naturais. Os objetos naturais dos sentimentos morais – aqueles aos quais os sentimentos das crianças estão sintonizados antes, ou nos estágios iniciais, de aquisição da linguagem – não são limitados pela identidade social. Ideologias de injustiça utilizam várias estratégias para evitar situações em que sentimentos morais como simpatia e respeito possam tomar os oprimidos como seus objetos e para controlá-los e manipulá-los a serviço de instituições injustas. Aqueles interessados em romper tais ideologias podem implementar contra-estratégias para redirecionar os sentimentos morais aos oprimidos, despertando-os para seus objetos naturais. Abolicionistas empregaram contra-estratégias para despertar simpatia pelos escravos e respeito pelas pessoas negras em geral.

Abolicionistas adotaram essas estratégias com a convicção de que sentimentos morais *realmente* têm objetos naturais. Protestantes na Inglaterra e

¹⁹ William Henry Brisbane (1806-1878) foi um pastor batista da Carolina do Sul. Ao se convencer da imoralidade da escravidão por motivos morais e religioso, tornou-se defensor da abolição e libertou e auxiliou um grupo de escravos que havia herdado (NdT).

nos Estados Unidos já haviam absorvido a filosofia dos sentimentalistas morais britânicos do século XVIII, como Hutcheson, durante o Primeiro Grande Despertar²⁰ da década de 1740 (DAVIS, 1966, p. 375-87). O Segundo Grande Despertar reviveu essa perspectiva moral sentimentalista e inspirou vários movimentos de reforma moral, incluindo a abolição. O texto *A cabana do Pai Tomás* exemplifica uma estratégia sentimentalista de despertar simpatia pelos escravos ao representar dramaticamente seu sofrimento sob a crueldade dos proprietários de escravos. Uma peça baseada neste romance era frequentemente encenada em reuniões abolicionistas. Abolicionistas reconheceram que retratos vívidos e dramáticos de indivíduos sofrendo acionam a simpatia de maneira mais efetiva do que áridas declamações de fatos. Essa estratégia despertou com sucesso a repugnância moral contra a escravidão em todo o Norte.

Abolicionistas negros viram que despertar simpatia pelos escravos era uma estratégia muito limitada para seus objetivos, já que seu propósito final não era simplesmente acabar com a escravidão, mas assegurar plena igualdade racial para os negros em uma sociedade livre. James McCune Smith, o primeiro afro-americano a se formar em medicina e editor de *Minha escravidão e minha liberdade* [*My Bondage and My Freedom*], de Douglass, argumentou que “O verdadeiro objetivo desse movimento [antiescravista] é conceder ao negro o exercício de todos aqueles direitos dos quais ele foi privado por tanto tempo” (DOUGLASS, 1855a, xvii). Isso exigiu estratégias para ativar o *respeito* pelos negros em geral, não somente piedade pelos escravos. Abolicionistas negros compreenderam a distinção entre o objeto próprio do respeito e seu objeto natural. Uma condição suficiente para ser um objeto *próprio* de respeito – para ser alguém com direito a realizar demandas morais de segunda-pessoa aos outros – é simplesmente ser reconhecido como um ser moralmente responsável, sujeito a prestar contas por suas ações. Como Douglass observou enfaticamente (1855b, 201-2), lembrando sua audiência de uma verdade moral óbvia, da qual decorria a injustiça da escravidão:

Devo me comprometer em provar que o escravo é um homem? [...] Os próprios proprietários de escravos o reconhecem [...] quando punem a desobediência do escravo. O que é isso senão o reconhecimento de que o escravo é um ser moral,

²⁰ O Primeiro Grande Despertar foi um período de alta atividade religiosa no Reino Unido e nas colônias da América do Norte. Aconteceu entre as décadas de 1730 e 1740 e, como o Segundo (cfe. nota 5), foi um momento marcado por revoluções no pensamento e nas práticas religiosas norte-americanas. Contudo, enquanto o Segundo esteve marcado por um compromisso mais explícito entre renovação espiritual e reforma social e moral, o Primeiro restringiu-se a um impacto maior a nível pessoal (NdT).

intelectual e responsável? [...] Você gostaria que eu argumentasse que o homem tem direito à liberdade? [...] Você já o declarou [...]. Não há homem sob a abóbada do céu que não saiba que a escravidão é errada para *ele*.

No entanto, o simples reconhecimento intelectual de uma verdade moral não é suficiente para estimular a ação. “Não é luz que é necessária, mas fogo. (...) O sentimento da nação deve ser acelerado; a consciência da nação deve ser despertada (...)” (DOUGLASS, 1855b, p. 202). Ou, como Smith afirmou, “As pessoas em geral devem sentir a convicção, assim como admitir a lógica abstrata, da igualdade humana” (DOUGLASS 1855a, xvii). Os lembretes de Douglass a respeito dessa lógica não foram suficientes. Nem foram suficientes para despertar a simpatia pelos escravos, mas bastaram para fazer com que os simpatizantes reconhecessem sua dignidade e o seu direito à igualdade de direitos. Ainda segundo Douglass, “a natureza humana é constituída de tal forma que não pode honrar um homem indefeso, embora possa ter piedade dele; e mesmo isso não pode durar muito, se os sinais de poder não surgirem” (DOUGLASS, 1855a, p. 247).

Aqui, Douglass marca a distinção entre o objeto próprio e o objeto natural do respeito. É necessário algum “sinal de autoridade” para eliminar o preconceito racial e reduzir a ideologia racista, de modo a despertar o respeito pelos negros, já que o objeto *natural* do respeito é uma pessoa que faz uma demanda de segunda-pessoa a outra, que preste a devida consideração pelos seus interesses, apoiada por algum sinal de autoridade. Aqui, observo quatro tipos gerais de sinal: 1) poder físico para matar ou ferir outra pessoa; 2) conduta digna (recusar-se a se curvar, mirando os outros olhos-nos-olhos); 3) manifestação de habilidades estimáveis e virtudes honrosas; 4) manifestação de marcadores culturais de estima, como riqueza, vestimenta respeitável e uma expressividade culta. Minha tese não é a de que o direito ao respeito é normativamente contingente aos itens expostos acima. Minha tese é a de que manifestar sinais de autoridade é uma *estratégia* para despertar o respeito diante de obstáculos ideológicos. Não é garantido que a manifestação desses sinais funcione. Os sinais devem chamar a atenção de terceiros, sem despertar respostas contrárias naturais ou condicionadas ideologicamente, como terror e inveja, em maior grau. Contudo, às vezes, sua manifestação é capaz de despertar respeito até mesmo por pessoas que foram incessantemente objetificadas como seres servis e desprezíveis.

Na história da luta abolicionista, negros buscaram manifestar todos esses sinais de autoridade, às vezes com sucesso. Quando o treinador de escravos Covey tentou castigar Douglass para subjugá-lo, este o derrotou e nunca mais foi açoitado. Na luta, ele seguiu o exemplo da escrava rebelde Nelly, que, ao se recusar a se curvar diante dos golpes do Sr. Servier, também conquistou a liberdade *de facto*

das chicotadas (DOUGLASS, 1855a, p. 242-47, 94-95). Tal comportamento digno, sob extrema coação, afetou até mesmo os proprietários de escravos.

Os negros se juntaram ao Exército da União e lutaram com disciplina e coragem, sacrificando suas vidas pela liberdade e demonstrando, assim, capacidade de matar, habilidades estimáveis e virtudes honrosas. Líderes confederados reconheceram a força normativa desse comportamento. Howell Cobb, um dos fundadores da Confederação, se opôs a uma proposta desesperada perto do fim da Guerra Civil de convocar escravos para o exército para compensar a escassez de mão-de-obra branca. Ele objetou, “Se escravos forem bons soldados, toda a nossa teoria da escravidão está errada” (COBB, 1865). Negros, que foram considerados naturalmente aptos para a escravidão, refutaram “toda a teoria da escravidão” do Sul com ações.

A ativação da simpatia para com pessoas escravizadas e a consequente rejeição da escravidão podem ter sido suficientes para mobilizar a União a lutar uma guerra para acabar com a escravidão e aprovar a Décima Terceira Emenda²¹. Entretanto, não foram suficientes para mobilizar apoio para a Décima Quarta e Décima Quinta Emendas e a Reconstrução do Congresso – o movimento mais significativo pela igualdade racial na história dos Estados Unidos até o Movimento dos Direitos Cívicos. Para alcançar isso, os negros precisariam ativar o respeito desempenhando papéis sociais centrais e visíveis ao exigir e conquistar sua própria emancipação.

5. Conclusão

As estratégias que descrevi para superar a injustiça epistêmica e o raciocínio politicamente motivado foram fundamentais no movimento de persuadir os nortistas brancos a rejeitarem a escravidão e a se juntarem aos negros para abolí-la. Expliquei tanto a eficácia quanto o valor epistêmico dessas estratégias de investigação moral colocando-as em uma descrição naturalizada de investigação sobre a justiça. Na minha opinião, a investigação moral sobre consequências sociais está situada na disputa sobre a justiça das práticas existentes. Essas disputas ocorrem em um contexto de valores compartilhados. As divergências sobre a justiça das práticas existentes baseiam-se em afirmações empíricas sobre como essas práticas funcionam, sobre a aptidão dos indivíduos para responsabilidades morais que lhes são atribuídas,

²¹ James Oakes (2013) argumenta persuasivamente que o Partido Republicano pretendia utilizar todos os poderes federais legais para acabar com a escravidão e tirou vantagem da secessão para fazer isso, utilizando os poderes de guerra do governo.

sobre suas consequências para o bem-estar dos participantes, sobre os méritos das alternativas, e assim por diante. Ideologias de injustiça se baseiam em afirmações falsas e enganosas sobre estas questões.

Essa perspectiva parece tornar a investigação moral mais fácil do que os céticos pensam, pois revela que ela é um tipo de investigação empírica. Contudo, onde interesses práticos importantes de diferentes grupos entram em conflito e dependem da resolução de afirmações empíricas, o raciocínio politicamente motivado, a injustiça epistêmica e a manipulação estratégica de informações por aqueles que estão no poder representam obstáculos poderosos para a obtenção de uma compreensão mais precisa dessas afirmações. São necessárias contraestratégias para superar tais obstáculos. Além disso, como o objetivo da investigação sobre a justiça é mudar a *prática* – melhorar os princípios de justiça pelos quais julgamos nossas reivindicações interpessoais –, e não apenas fazer com que as pessoas confessem proposições morais abstratas, ela deve despertar nossos sentimentos morais. A argumentação, embora importante, por si só não supera os obstáculos de uma investigação bem-sucedida. Ela não modifica confiavelmente os sentimentos morais enviesados ativados pela injustiça epistêmica, pelo raciocínio politicamente motivado, pela objetificação, pela projeção e pela propaganda.

Princípios de justiça, para funcionarem na prática, precisam ser objetos de acordo coletivo – basear-se em expectativas empíricas e normativas compartilhadas com cumprimento condicional. Para serem legítimos, precisam ser objetos de um acordo não coagido e fraudulento e, para serem estáveis, devem ser percebidos como tal. A investigação moral procede por meio de uma *disputa ativa* sobre princípios de justiça, ou seja, ela avança por meio de ações, não apenas por meio de palavras. Ao se manifestarem coletivamente contra e desafiam as regras estabelecidas, oprimidos e seus aliados expõem sua rejeição coletiva a essas regras – o fato de não serem objetos de um acordo coletivo não coagido. Tal resistência normalmente provoca repressão por parte daqueles que têm interesse no sistema. Isso pode expor não apenas o fato de que eles se baseiam na coerção ao invés da aceitação voluntária, assim como outras contradições entre a ideologia legitimadora e o real funcionamento do sistema. Estratégias para ativar sentimentos morais em relação a seus objetos naturais também podem romper a injustiça epistêmica, o raciocínio politicamente motivado e os sentimentos controlados e manipulados, para permitir que as pessoas *sintam* a injustiça das instituições contestadas, bem como para avaliar corretamente a aptidão dos oprimidos para papéis sociais mais dignos do que aqueles a que estão sujeitos.

A investigação moral, nesta perspectiva, requer experimentação prática para explorar os contornos do que podemos aceitar coletivamente e do que podemos alcançar. Minha teoria deixa duas grandes questões abertas para investigações posteriores. Primeiro, descobrir que uma instituição é injusta e acabar com ela não é suficiente para fazer justiça, pois instituições injustas normalmente promovem a produção de certos bens de importância incontestável. A escravidão gerou *commodities* agrícolas cruciais para a economia dos EUA e do mundo. A busca por instituições sucessoras justas – ou menos injustas – para cumprirem as funções socialmente importantes realizadas pelas injustas é outra questão importante não discutida aqui com relação à epistemologia da justiça. Argumentei em outro lugar que essa procura também requer experimentação prática (ANDERSON, 2014a).

Em segundo lugar, a luta pela justiça é contínua. Eras de fervor moral, que inspiram pessoas a trabalharem em prol do estabelecimento de instituições mais justas, são difíceis de sustentar, especialmente em face de retrocessos reacionários. O fracasso da Reconstrução exemplifica esse problema. Porém, o retrocesso não pode ser totalmente atribuído a agentes conscientes da injustiça. Até hoje, crenças em diferenças biológicas entre negros e brancos estão associadas ao preconceito racial na avaliação e recomendação de tratamento para a dor (HOFFMAN et al., 2016). O legado de Cartwright, junto com o de outros defensores da escravidão, vive em uma cultura saturada de estereótipos raciais estigmatizantes sobre a fisiologia, inteligência, ética de trabalho e supostas disposições para violência e criminalidade dos negros, originalmente inventados com o único propósito de justificar a escravidão e a subordinação racial. Essas representações reforçam, de maneira poderosa, os hábitos profundamente enraizados de discriminação racial na saúde, na educação, no emprego, na assistência social, no direito penal e em praticamente todos os outros domínios. A investigação moral não pode terminar com a descoberta de princípios mais justos, mas deve continuar com uma exploração mais profunda de como incorporar efetivamente tais princípios em hábitos e capacidades de uma conduta justa.

Referências

ANDERSON, E. *The Quest for Free Labor*. Amherst: Amherst College, 2014a. Disponível em: <http://www.amherstlecture.org/anderson2014/index.html>. Acesso em: 04 de jul. de 2024.

_____. *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*. Lawrence, 2014b. Disponível em: <http://kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/14787>. Acesso em: 04 de jul. de 2024.

BRISBANE, W. *Speech of the Rev. Wm. H. Brisbane, Lately a Slaveholder in South Carolina: Containing an Account of the Change in His Views on the Subject of Slavery*. Hartford, CT: S. S. Cowles, 1840.

_____. *Slaveholding Examined in the Light of the Holy Bible*. Philadelphia: U.S. job printing office, 1847.

BUCHANAN, A. "Philosophy and Public Policy: A Role for Social Moral Epistemology". In: *Journal of Applied Philosophy* 26 (3), 2009, p. 276-290.

CARTWRIGHT, S. "Diseases and Peculiarities of the Negro Race". In: *Debow's Review* 11 (3), 1851, p. 331-336.

_____. "Slavery in Light of Ethnology". In: ELLIOT, E. N. (ed.). *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments*. Augusta, GA: Pritchard, Abbott & Loomis, 1860, p. 690-728.

CHAFE, W. *Civilities and Civil Rights: Greensboro, North Carolina, and the Black Struggle for Freedom*. New York: Oxford University Press, 1980.

CHESNUT, M. *Mary Chesnut's Civil War*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

COBB, H. "Letter to J. A. Seddon, Secretary of War of the Confederate States of America". In: *The American Historical Review*, 1.1, 1865, p. 97-98.

DARWALL, S. *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

DAVIS, D. B. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.

DEW, T. "Abolition of Negro Slavery". In: *American Quarterly Review* 12, 1832, p. 189-265.

DOUGLASS, F. *My Bondage and My Freedom*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1855a.

_____. "What to the Slave is the Fourth of July?". In: SMITH, J. M. C. (ed.). *My Bondage and My Freedom*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1855b.

DUBOIS, L. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2004.

DUBOIS, L.; JOHN, D. G. *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804: A Brief History with Documents*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2006.

EQUIANO, O. *The Interesting Narrative and Other Writings*. New York: Penguin Books, 2003.

- FITZHUGH, G. *Cannibals All! or, Slaves Without Masters*. Richmond, VA: A. Morris, 1857.
- FORNER, E. *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party Before the Civil War*. New York: Oxford University Press, 1995.
- FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.
- GLOVER, J. *A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven, CT: Yale University Press, 1999.
- GRIMKÉ, A. *Appeal to the Christian Women of the South*. New York: American Anti-Slavery Society, 1836.
- GRIMKÉ, S. *Epistle to the Clergy of the Southern States*. New York: s.n., 1836.
- HAMMOND, J. "Letters on Slavery". In: *The Proslavery Argument as Maintained by the Most Distinguished Writers*, Charleston, SC: Walker, Richards & Co, 1852.
- HAMMOND, J. H. "Speech in the Senate, 35th Congress, Session 1". In: *Congressional Globe*, 1858, p. 68-71.
- HARPER, W. "Slavery in Light of Social Ethics". In: ELLIOT, E. N. (ed.). *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments*. Augusta, GA: Pritchard, Abbott & Loomis, 1860, p. 547-626.
- HASLANGER, S. "On Being Objective and Being Objectified". In: ANTONY, L.; WITT, C. (eds.). *A Mind of One's Own*. Boulder, CO: Westview Press, 1993, p. 85-125.
- HOFFMAN, K.; TRAWALTER, S.; AXT, J.; OLIVER, M. N. "Racial Bias in Pain Assessment and Treatment Recommendations, and False Beliefs About Biological Differences Between Blacks and Whites". In: *PNAS*, 113 (16), 2016, p. 4296-301.
- HUGHES, H. "Treatise on Sociology". In: FAUST, D. G. (ed.): *The Ideology of Slavery: Proslavery Thought in the Antebellum South, 1830-1860*. Library of Southern Civilization. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981.
- HUNT, S. B. "Dr. Cartwright on 'Drapetomania'". In: *Buffalo Medical Journal* 10, 1855, p. 438-42.
- JACOBS, H. *Incidents in the Life of a Slave Girl Written by Herself*. Boston: Thayer & Eldridge, 1861.
- JEFFERSON, T. "Notes on Virginia, Part 2". In: FORD, P. L. (ed.). *The Works of Thomas Jefferson*, 1785. New York: G. P. Putnam's Sons, 1904.
- KAHAN, D. "The Politically Motivated Reasoning Paradigm, Part 1: What Politically Motivated Reasoning Is and How to Measure It". In: KOSSLYN, S.; SCOTT, R. (eds.). *Emerging Trends in Social & Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource*. Hoboken, NJ: Wiley, 2016a, p. 1-16.

- _____. "The Politically Motivated Reasoning Paradigm, Part 2: Unanswered Questions". In: KOSSLYN, S.; SCOTT, R. (eds.). *Emerging Trends in Social & Behavioral Sciences: An Interdisciplinary, Searchable, and Linkable Resource*. Hoboken, NJ: Wiley, 2016b, p. 1-15.
- KAHAN, D.; DONALD, B.; GASTIL, J.; SLOVIC, J.; MERTZ, C. K. "Culture and Identity-Protective Cognition: Explaining the White Male Effect in Risk Perception". In: *Journal of Empirical Legal Studies* 4 (3), 2007, p. 465-505.
- KAHAN, D.; JAMIESON, K.; LANDRUM, A.; WINNEG, K. "Culturally Antagonistic Memes and the Zika Virus: An Experimental Test". In: *Journal of Risk Research* 20 (1), 2017, p. 1-40.
- KURAN, T. "Sparks and Prairie Fires: A Theory of Unanticipated Political Revolution". In: *Public Choice* 61 (1), 1989, p. 41-74.
- LENMAN, J. "What is Moral Inquiry?". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 81 (Supp.), 2007, p. 63-81.
- LOWE, D. *Revolutionizing Moral Philosophy*. Boulder: University of Colorado, 2017.
- NORTHUP, S. *Twelve Years a Slave*. New York: Miller, Orton & Mulligan, 1853.
- OAKES, J. *The Ruling Race: A History of American Slaveholders*. New York: Knopf, 1982.
- _____. *Freedom National: The Destruction of Slavery in the United States, 1861–1865*. New York: W. W. Norton and Company, 2013.
- PRINCE, M. *The History of Mary Prince: A West Indian Slave Narrative*. Mineola, NY: Dover, 1831.
- RAILTON, P. "Moral Learning: Conceptual Foundations and Normative Relevance". In: *Cognition* 167, 2017, p. 172-90.
- ROSS, L. "The Intuitive Psychologist and His Shortcomings: Distortions in the Attribution Process". In: BERKOWITZ, R. (ed.). *Advances in Experimental Social Psychology*. New York: Academic Press, 1977, p. 173-220.
- STEPHENS, A. "Cornerstone Speech". Savannah, Georgia, 1861.
- STOWE, H. B. *Uncle Tom's Cabin; Or, Life Among the Lowly*. Boston: J. P. Jewett, 1852.
- _____. *A Key to Uncle Tom's Cabin; Presenting the Original Facts and Documents Upon Which the Story is Founded. Together with Corroborative Statements Verifying the Truth of the Work*. London: T. Bosworth, 1853.
- STRINGFELLOW, T. "The Bible Argument, or Slavery in the Light of Divine Revelation". In: ELLIOT, E. N. (ed.): *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments*. Augusta, GA: Pritchard, Abbott & Loomis, 1860, p. 461-546.

SWANSON, E. “Slurs and Ideologies”. In: CELIKATES, R.; HASLANGER, S., STANLEY, J. (eds.). *Analyzing Ideology*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

THORNWELL, J. *The Rights and Duties of Masters*. Charleston, SC: Steam-Power Press of Walker & James, 1850.

Email: marcos.fanton@ufsm.br
Email: julianorosacs@gmail.com

Recebido: 02/2024
Aprovado: 07/2024