

Opressões epistêmicas

Breno Ricardo Guimarães Santos¹

Introdução

O debate recente em Epistemologia tem se voltado para um entendimento geral das nossas tarefas epistêmicas como sendo socialmente distribuídas. Este entendimento diz respeito à ideia de que práticas de aquisição, processamento, manutenção e transmissão de conhecimento são essencialmente sociais e podem ser influenciadas pelo modo como membros de uma comunidade interagem e pela forma que essa comunidade está socialmente estruturada. A Epistemologia Social é um ramo da filosofia que, com frequência, tem se preocupado com a caracterização mais adequada dessas interações, e com a identificação das normas que regulam (ou podem regular) nossas práticas interpessoais de conhecimento. Na última década², entretanto, ela tem adquirido um caráter mais fortemente político na medida em que muitas autoras e autores preocupados em investigar essas práticas interpessoais aliaram a essa investigação um debate acerca dos aspectos políticos e sociais das nossas trocas epistêmicas: como as normas que governam essas trocas podem ser violadas por questões políticas e qual é o impacto

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso. Contato: brenoricardo@gmail.com

² Ao longo do texto, tratarei de parte dessa produção.

de tais violações para os indivíduos nelas envolvidos e para a comunidade epistêmica geral a que pertencem ou deveriam pertencer?

Em uma série de artigos³ e em seu livro seminal *Epistemic Injustice* (2007), Miranda Fricker se propõe a fazer uma investigação nesse sentido. Sua proposta busca um entendimento de como preconceitos e desvantagens atrelados a identidades sociais podem ser responsáveis pela violação dessas normas e pela exclusão de pessoas da participação ativa em uma comunidade epistêmica⁴. Fricker identifica pelo menos dois cenários centrais nos quais violações desse tipo ocorrem e propõe que ambos os casos são situações de injustiça. Nesses casos, por se tratarem de exclusões do trabalho epistêmico, ou seja, de exclusões da participação na produção, no compartilhamento e na manutenção do conhecimento, essas seriam situações de *injustiça epistêmica*.

A proposta de Fricker foi, e ainda é responsável por uma mudança significativa de foco de parte do trabalho da Epistemologia Social. Muitos filósofos e filósofas têm dedicado seu tempo a entender sua proposta e expandi-la de modo a incluir uma nova gama de injustiças e de soluções a essas injustiças, além de um entendimento de que a teoria de Fricker apresenta limitações e lacunas importantes, que precisam ser preenchidas se queremos garantir uma caracterização mais adequada das injustiças epistêmicas em questão e dos passos necessários para dirimi-las. Kristie Dotson é uma dessas filósofas. Seu trabalho consiste, em grande medida, em conceitualizar adequadamente o que Fricker chamou de *injustiças epistêmicas sistemáticas* como instâncias de *opressões epistêmicas*. Para Dotson, da mesma maneira que

³ Ver especialmente FRICKER, Miranda. "Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology." In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Aristotelian Society, 1998. p. 159-177; FRICKER, Miranda. "Epistemic justice and a role for virtue in the politics of knowing." *Metaphilosophy*, v. 34, n. 1-2, p. 154-173, 2003; e FRICKER, Miranda. "Can There Be Institutional Virtues?" *Oxford Studies in Epistemology*, v. 3, p. 235, 2010.

⁴ Em um sentido que será explicitado mais à frente.

injustiças sociais estão frequentemente ligadas a opressões sociais mais amplas, injustiças epistêmicas podem ser instâncias de opressões epistêmicas.

Meu objetivo neste trabalho é apresentar a maneira pela qual Dotson caracteriza aquilo que ela chama de *opressões epistêmicas*, a relação destas com as injustiças localizadas e estruturais, e como o entendimento dessas opressões nos ajuda a perceber as limitações do trabalho de Fricker. Nas duas primeiras partes do artigo, apresentarei a caracterização que Dotson faz dos dois tipos de injustiça que Fricker discute mais diretamente em seu trabalho, caracterizando as formas sistemáticas de injustiças epistêmicas tratadas por Fricker como situações de opressão epistêmica. Na terceira parte, apresentarei uma crítica que ela faz a Fricker. Esta crítica tem como base a ideia de que Fricker estaria deixando de fora de sua análise um tipo de injustiça epistêmica importante; e de que o entendimento adequado dessa injustiça nos ajudaria a perceber um tipo particular de violação da agência epistêmica que supostamente não seria contemplado pelas soluções que Fricker apresenta para lidar com as outras injustiças.

1. Injustiça testemunhal

Considere o seguinte: quando nos consultamos com um médico ou uma médica, tendemos a acreditar no que ela nos diz, no diagnóstico que ela nos dá acerca de alguma enfermidade que nos acomete. Parece plausível, pelo menos, supor que a maioria de nós se comporta dessa maneira em cenários como esse. Se esse for o caso, o que explicaria essa tendência? Para Sandy Goldberg (2016, p. 9-10), casos como esse envolvem um tipo de expectativa implícita ou explícita de que normas (morais, de asserção, etc.) que aceitamos tacitamente em trocas epistêmicas cotidianas estão sendo cumpridas. Segundo ele, nessas trocas, “nós esperamos que esses indivíduos tenham adquirido a evidência apropriadamente esperada deles e, em geral, que eles tenham se comportado com o tipo de

responsabilidade epistêmica que se espera apropriadamente deles”. A ideia geral de Goldberg é a de que, quando temos uma tendência em acreditar naquilo que nos é transmitido testemunhalmente, o que estamos expressando não é apenas uma expectativa socialmente compartilhada acerca da conduta epistêmica adequada. Estamos expressando também uma expectativa de segundo grau – uma expectativa em um nível reflexivo superior – sobre a aceitação, por parte da pessoa que faz determinada asserção, da responsabilidade contida nesta conduta. Ou seja, o reconhecimento desse sujeito enquanto agente epistêmico. Segundo ele, uma das tarefas da Epistemologia Social consiste justamente na tentativa de entender essa dinâmica acima expressa; explicar como podemos, em contextos sociais, compreender a contribuição de nossos interlocutores para a maneira pela qual “operamos dentro dos nossos ambientes epistêmicos comuns” (GOLDBERG, 2016, p. 8), através do cumprimento dessas expectativas.

Mas o que acontece quando não conseguimos compreender essa contribuição? Mais especificamente, o que acontece quando não só não conseguimos entender o tipo contribuição que algumas pessoas podem oferecer para a divisão do trabalho intelectual, mas falhamos nesta tarefa por conta de algum preconceito de identidade? Como caracterizar cenários nos quais pessoas pertencentes a determinados grupos sociais não são consideradas capazes de cumprir as expectativas normativas com relação a sujeitos epistêmicos em dada comunidade?

A inability de compreender, ou de considerar apropriadamente, a importância epistêmica de outras pessoas, motivada por preconceitos de identidade, pode ser expressa através do que Fricker chama de *injustiça epistêmica*. Uma injustiça epistêmica é uma injustiça sofrida por uma pessoa enquanto agente epistêmica na sua capacidade de adquirir, manter e disseminar conhecimento: é uma violação na sua habilidade de participar em uma comunidade epistêmica (DOTSON, 2012, p. 24). Uma das expressões dessa injustiça está, segundo Fricker, na violação que

algumas pessoas sofrem em sua capacidade como testemunhas, como transmissoras de informações relevantes para uma troca testemunhal. Uma pessoa que sofre uma injustiça epistêmica de tipo testemunhal sofre de uma injustiça motivada pelo *deflacionamento* de sua capacidade de cumprir as expectativas normativas que se tem acerca desta troca testemunhal.

A *epistemologia do testemunho* é a área da filosofia preocupada justamente em examinar as consequências epistêmicas do cumprimento e da frustração dessas expectativas. Em linhas gerais, esse ramo da Epistemologia está preocupado em entender quais as características necessárias e suficientes para que ouvintes de testemunhos conheçam, ou pelo menos formem crenças justificadas sobre, aquilo que falantes dizem. Não há consenso sobre exatamente que tipos de características seriam essas, mas há um entendimento geral de que elas poderiam ser expressas em *uma ou mais* das seguintes condições: para que alguém conheça o conteúdo de uma troca testemunhal, i) a pessoa que testemunha precisa saber o que está falando, uma vez que o conhecimento se transmitiria de um falante para um ouvinte; e/ou ii) essa pessoa precisa ser uma testemunha confiável, no sentido em que, ainda que ela não tenha qualquer indício em favor de sua confiabilidade, ela efetivamente comunique mais verdades do que falsidades através do testemunho; e/ou iii) a testemunha precisa ser suficientemente confiável em seus testemunhos, e a pessoa que recebe o testemunho precisa ter uma ou mais razões para crer em sua confiabilidade; ou ainda uma conjunção de alguns aspectos das outras condições, iv) aquilo que está sendo comunicado precisa ser verdadeiro, a pessoa que comunica precisa ser suficientemente confiável em seus testemunhos e a pessoa que recebe a informação precisa ter alguma razão para pensar que quem comunica é confiável (MCKINNON, 2016, p. 437).

Poderíamos ainda fazer uma leitura mais tipicamente responsabilista dessas condições, como o faz Rachel McKinnon (2016, p. 437), por exemplo, que sugere que pensemos a condição

de confiabilidade presente na formulação acima em termos de *credibilidade*. Esse é um movimento importante, particularmente, porque nos permite separar dois conceitos que já estão bem marcados no debate epistemológico. De um lado, temos o conceito de *confiabilidade*, que é uma tendência que pessoas e processos possuem em conduzir a mais verdades que falsidades. Do outro lado, temos o conceito de *credibilidade*, que, em Epistemologia Social, é entendido como uma característica de pessoas. Tal conceito envolve tanto uma tendência à correção majoritária das nossas crenças como pode envolver também outras propriedades de agentes, como: aptidão, segurança, autoridade racional, etc. Um processo é *confiável* quando leva a mais crenças verdadeiras que falsas; e uma pessoa é *verossímil* quando ela possui essas características associadas à credibilidade.

Uma condição como (iv) para o conhecimento testemunhal ficaria, então, expressa em termos de verdade, de confiabilidade e de um juízo de credibilidade: de uma avaliação acerca da confiabilidade; da verossimilhança do que é dito; da aptidão da pessoa que informa, etc. Podemos pensar, por exemplo, em um caso semelhante ao do “Visitante de Chicago”, oferecido por Jennifer Lackey (2009, p. 29). Chamarei esse caso de **O VISITANTE DE ARACAJU**: Você chega na rodoviária de Aracaju, aborda a primeira pessoa que passa pelo local e pergunta “Onde fica o campus da UFS?”. A pessoa responde indicando o caminho correto para chegar ao campus – caminho este que é de conhecimento da grande maioria dos aracajuanos. A questão central aqui é: você deveria acreditar na informação? Parece ser o caso de que, na ausência de qualquer impedimento ou alerta mais explícito, é plausível acreditar naquilo que lhe foi informado. Do contrário, parece que o ato de procurar uma transeunte e pedir a informação passa a ser um ato pelo menos incoerente. Mas e se a pessoa gaguejou ao dar a informação? E se ela pareceu nervosa? E se ela respondeu à sua pergunta tão rapidamente que é improvável que ela, de fato, tenha entendido aquilo que lhe foi perguntado? Esses podem ser alguns dos alertas

que disparam em nosso juízo de credibilidade e que fazem com que deixemos de crer naquilo que nos é informado, pelo menos até confirmação adicional.

Contextos testemunhais são, como Tim Keynon (2013) sugere, informacionalmente ricos, exatamente no sentido acima mencionado. Eles nos fornecem essas pequenas informações, que muitas vezes processamos implicitamente, sobre as quais sustentamos nossos juízos de credibilidade ou verossimilitude. Esses contextos, entretanto, também podem estar cheios de oportunidades para que tais julgamentos ocorram de forma inadequada, com base em vieses implícitos e explícitos⁵ que não representam os padrões de atribuição de credibilidade ou as normas aceitas em dada comunidade. Ou seja, esses julgamentos podem ocorrer com base em padrões de atribuição de credibilidade que são epistemicamente irresponsáveis por, por exemplo, desconsiderarem evidências importantes contra e a favor dos marcadores adequados de credibilidade (MCKINNON, 2016, p. 438). Exemplos desses padrões podem ser a cor da pele da pessoa que participa da troca testemunhal, sua etnia, sua nacionalidade, seu sotaque, seu gênero, sua orientação sexual, etc.

Quando julgamentos de credibilidade ignoram a regência dos padrões adequados de avaliação e ocorrem com base nesses marcadores de identidades sociais, atribuindo-se assim menos credibilidade que o falante ou a falante merece na troca testemunhal em questão – incorrendo naquilo que Fricker chama de *déficit de credibilidade* – estamos diante de um caso de *injustiça testemunhal*. Mais especificamente, uma injustiça testemunhal é uma injustiça de natureza epistêmica em que se atribui um nível deflacionado de credibilidade a um ou uma falante por conta de um “estereótipo de

⁵ Em psicologia cognitiva, vieses (*biases*) são tendências pré-concebidas de julgamentos e comportamentos sociais. Vieses implícitos ocorrem quando essas tendências se manifestam de modo automático ou irrefletido, muitas vezes como atitudes preconceituosas direcionadas a membros de grupos socialmente marginalizados. Para uma discussão aprofundada sobre a questão, ver BROWNSTEIN (2017)

identidade negativo e preconceituoso”, fazendo com que essa pessoa seja lesada em sua capacidade como conhecedora, em sua agência epistêmica (FRICKER, 2007, p. 1). Um estereótipo do tipo é, para Fricker,

(...) uma associação depreciativa largamente sustentada entre um grupo social e um ou mais atributos, onde esta associação incorpora uma generalização que exibe alguma resistência (tipicamente [uma resistência] epistemicamente culpável) a contraevidências por conta de um investimento afetivo eticamente ruim. (FRICKER, 2007, p. 35)

A linguagem que Fricker usa no excerto acima parece apontar para uma característica importante dos tipos de injustiça que ela discute em seu trabalho. Ao falar em “associações depreciativas largamente sustentadas”, Fricker parece querer apontar para uma característica sistemática daquilo que motiva a injustiça em questão. Note que, ainda que injustiças testemunhais do tipo descrito acima ocorram localmente em transações epistêmicas particulares, o que faz com que elas sejam casos de injustiças e não de mera má sorte epistêmica é o fato de que elas são sustentadas por preconceitos de identidade sistemáticos. Eles são sistemáticos porque, através de um conjunto de cenários semelhantes, esses preconceitos rastrearão o sujeito que ele vitimiza, fazendo com que existam inúmeros cenários nos quais sua credibilidade seja moderada pela resistência preconceituosa a contraevidências. Se este for o caso, então estamos diante daquilo que Kristie Dotson chama de *opressão epistêmica*. Uma opressão epistêmica é uma exclusão epistêmica, como a exclusão descrita acima, que é persistente (ou sistemática) e que dificulta que um agente epistêmico vítima de um preconceito sistemático contribua para a produção de conhecimento. Em outras palavras, são situações nas quais se infringe injustificadamente e confiavelmente a capacidade de conhecedores em potencial de contribuir em trocas epistêmicas, com base em preconceitos largamente sustentados. Cenários nos quais, segundo Dotson,

limita-se a habilidade dessas pessoas de usarem persuasivamente recursos epistêmicos compartilhados em uma comunidade para a participação na produção de conhecimento e na eventual revisão desses mesmos recursos (DOTSON, 2014, p. 115).

O caso exemplar de injustiça testemunhal que é tratado por Fricker (2007) aponta para esta leitura sistemática da situação. Ela trata do caso de Tom Robinson, personagem do livro *To Kill a Mockingbird*, de Harper Lee⁶. Tom é o réu em um julgamento marcado pela tensão racial no sul dos EUA nos anos de 1930. Durante todo o julgamento, fica claro que as evidências apresentadas pelo advogado de defesa poderiam provar a inocência de Tom. O júri e a acusação, entretanto, ignoram todas essas evidências e rejeitam o testemunho de Tom, motivados pelo preconceito contra o réu, um homem negro em uma região do país altamente segregada racialmente. A palavra de Tom e as evidências disponíveis são minados por comprometimentos político-raciais anteriores.

Para Fricker, “[o]s procedimentos do julgamento mostram o que é, em um sentido, uma luta direta entre o poder da evidência e o poder do preconceito racial, com o julgamento de um júri composto só por brancos sucumbindo, por fim, ao [poder do preconceito racial]” (FRICKER, 2007, p. 23). Nesse caso, Tom é vítima de um preconceito particular, uma associação depreciativa entre homens negros e informações falsas, entre membros de um grupo social e a mentira crônica. Em casos como esse, há uma tendência sistemática em atribuir crédito ou autoridade racional de forma deflacionada a pessoas pertencentes a esse grupo, uma tendência em desacreditar no testemunho dessas pessoas. Como defende Patricia Williams (1991, p. 242), há “uma disposição não para crer em pessoas negras, mas para crer em algumas coisas sobre as pessoas negras”. Para Dotson, uma exclusão desse tipo é o

⁶ LEE, Harper. *To Kill a Mockingbird*. London: William Heinemann, 1960, traduzido para o português em LEE, Harper. *O Sol é Para Todos*. São Paulo: Editora José Olympo. Tradução de Beatriz Horta, 2016.

subproduto de sistemas políticos e sociais mais amplos, que marginalizam socialmente alguns grupos, retirando deles não só poder social como também o poder epistêmico – a capacidade de contribuir apropriadamente na divisão do trabalho epistêmico.

Uma injustiça testemunhal desse tipo é, então, um caso de opressão epistêmica. Ela ocorre quando há uma atribuição deficitária de credibilidade indevida a uma pessoa que transmite uma informação, motivada por um preconceito de identidade, um estereótipo segundo o qual o ouvinte associa depreciativamente e reiteradamente uma identidade social a fatores de desvantagem epistêmica, fazendo com que a pessoa que testemunha seja lesada em sua capacidade como conhecedora, uma capacidade que nós normalmente consideramos como central para que essa pessoa seja vista como nosso par em nossa comunidade. Para tornar o ponto mais claro, podemos pensar em credibilidade como condição importante para a agência epistêmica no contexto testemunhal. No sentido em que uma pessoa desprovida de credibilidade testemunhal seria alguém que não só não seria reconhecido como cumpridor das normas que regem essa atividade em uma comunidade (sejam normas práticas, morais, de asserção, etc.), mas seria também alguém que, por conta disso, estaria parcial ou completamente impossibilitado de participar dessa comunidade como informante, como revisor dessas normas, e como usuário e avaliador das ferramentas epistêmicas relevantes. Assim, uma injustiça testemunhal seria uma maneira de comprometer o potencial de sujeitos enquanto agentes epistêmicos e sua contribuição para as tarefas epistêmicas cotidianas.

Parte do esforço recente nessa linha de trabalho da Epistemologia Social tem sido o de não só identificar os problemas que podem comprometer a agência epistêmica de pessoas pertencentes a grupos marginalizados, mas também o de sugerir estratégias de superação desses problemas. Para Fricker, por exemplo, o caminho de correção de uma injustiça epistêmica passa pelo exercício de virtudes epistêmicas corretivas. Segundo ela, o

juízo de credibilidade que o júri faz acerca da autoridade racional de Tom é resultado de uma falha na sensibilidade testemunhal desse júri, uma falha no nível reflexivo do trabalho intelectual dos jurados. Eles falham em identificar que seus juízos de credibilidade são enviesados, mas também em examinar como um enviesamento desse tipo pode conflitar com as normas que regem sua atividade: não condenar inocentes, não inocentar culpados, etc.⁷. Fricker sugere, então, que há uma obrigação por parte dos jurados, e dos ouvintes em situações testemunhais semelhantes, de fazer uma reflexão do tipo, a fim de corrigir as distorções causadas sistematicamente pelo treinamento enviesado das sensibilidades testemunhais em questão. Os ouvintes têm uma responsabilidade de exercerem um tipo de consciência crítica sobre o que está sendo transmitido, corrigindo assim aquilo que Fricker chama de “operação contrarracional de poder identitário”, responsável por distorcer os julgamentos de credibilidade (FRICKER, 2007, p. 90-91). Essa reflexão crítica é parte daquilo que ela denomina *virtude da justiça testemunhal*, uma virtude antipreconceituosa corretiva, que tem como função corrigir o curso da nossa avaliação epistêmica de volta em direção à verdade, neutralizando os estereótipos negativos que poderiam regular o julgamento em questão. Para Fricker,

Um ouvinte completamente virtuoso, no que tange à virtude da justiça testemunhal, é alguém cuja sensibilidade testemunhal tem sido adequadamente recondicionada por experiências corretivas suficientes de modo que agora ela emite automaticamente julgamentos corretos de credibilidade. É alguém cujo padrão de julgamentos espontâneos de credibilidade mudou sob a luz de correções antipreconceituosas passadas e que mantém uma responsividade contínua a este tipo de experiência. (FRICKER, 2007, p. 97)

⁷ Ver LIST, Christian; PETTIT, Philip. **Group agency: The possibility, design, and status of corporate agents**. Oxford University Press, 2011, para um tratamento dessa ideia tendo como base uma discussão sobre cumprimentos de metas e tomadas de decisão coletivas.

Para Dotson, uma opressão epistêmica que causa, primariamente, danos locais aos agentes é uma opressão epistêmica de primeira ordem. Uma opressão dessa ordem seria o resultado da criação de “identidades epistêmicas desvantajosas” (DOTSON, 2014, p. 124), que fazem com que agentes sejam rotineiramente considerados menos críveis quando tentam testemunhar algo. A ordem da opressão é definida, segundo ela, pela magnitude de mudança exigida para dar conta dos problemas que ela causa e para, por fim, tentar neutralizá-la. Uma mudança de primeira ordem é, assim, uma mudança que não desafia necessariamente os valores epistêmicos envolvidos naquelas avaliações locais. No caso da injustiça epistêmica, uma estratégia de solução como a de Fricker, que funcionaria através do desenvolvimento de uma sensibilidade testemunhal crítica e reflexiva, não desafiaria necessariamente o valor de julgamentos de credibilidade. O único movimento exigido de uma mudança de primeira ordem é o realinhamento das práticas epistêmicas às normas que regem aquelas práticas. Para Dotson, e isso parece incluir também a solução de Fricker, esse realinhamento passa por pequenos ajustes comportamentais, por parte dos ouvintes dos testemunhos, que corrijam esse descompasso através da aplicação de critérios já existentes naquela comunidade (DOTSON, 2014, p. 125).

De acordo com Dotson, opressões epistêmicas de primeira ordem são tipos de exclusões persistentes que podem ser reduzidas a aspectos políticos e sociais. O caso de Tom Robinson, por exemplo, mostra que o tipo de opressão que ele sofre é decorrente de uma estrutura de poder identitário que relega membros de alguns grupos a um *status* de desempoderamento epistêmico, de uma desvantagem cognitiva imposta pelo sistema social no qual eles estão inseridos. Desse modo, as soluções para opressões desse tipo precisariam passar pela redistribuição desse poder epistêmico; pela redistribuição das vantagens asseguradas por posições de poder social, político e econômico, que fazem com que membros de

determinados grupos sejam reconhecidos como competentes em executar tarefas epistêmicas enquanto outros são vistos como incapazes de executar tais tarefas. Uma maneira de fazer essa redistribuição, segundo Dotson, é através de campanhas educativas sobre avaliações ineficientes de crédito motivadas por preconceitos de identidade, por exemplo (DOTSON, 2014, p. 126). Ou, como Charles Mills (1997) sugere, pela redistribuição de credibilidade testemunhal de forma mais eficaz, através de projetos de reforma cognitiva, que podem envolver testes de vieses implícitos e explícitos a grupos que, costumeiramente, estão envolvidos em situações de opressão epistêmica testemunhal, como é o caso de membros de júris ou policiais, que podem exercitar sua consciência acerca do risco de associações inadequadas entre identidades sociais e credibilidade.

Independentemente do grau de eficácia das estratégias propostas acima, uma coisa deve ficar clara: elas estão, pelo menos à primeira vista, restritas a exclusões ou injustiças epistêmicas de primeira ordem, que expressam localmente um abismo entre normas que deveriam reger nossas práticas e as práticas em si. Quando confrontados com exclusões epistêmicas persistentes que envolvem mais do que esse abismo normativo, as autoras sugerem que precisamos pensar em soluções mais amplas. Na seção seguinte, tratarei de uma opressão desse tipo e do tipo de resposta que ela parece demandar.

2. Injustiça hermenêutica

O segundo tipo de injustiça epistêmica tratado por Fricker diz respeito a uma exclusão que não demanda que, no ato de testemunhar, a pessoa que ouve o que está sendo informado mantenha algum preconceito de identidade contra a pessoa que transmite a informação. A *injustiça hermenêutica* é, segundo a autora, a injustiça de ter alguma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo, devido a um

preconceito estrutural de identidade presente nas ferramentas hermenêuticas coletivas (FRICKER, 2007, p. 146). A palavra-chave aqui é ‘estrutural’. Enquanto se admite que uma injustiça testemunhal expresse apenas preconceitos de identidade locais e transacionais, no sentido em que é possível que apenas o interlocutor seja o causador da injustiça, a injustiça hermenêutica demanda a existência de ferramentas epistêmicas discriminatórias em um nível mais amplo, estrutural. À medida que alguns grupos são relegados à posse de uma habilidade assimétrica de afetar a maneira que uma sociedade entende o mundo (DOTSON, 2012, 29), trocas testemunhais cotidianas envolvendo esses grupos serão comumente marcadas por uma deficiência estrutural dos membros desse grupo em sua capacidade de tornar suas experiências sociais inteligíveis, para si e para os outros.

Gaile Pohlhaus (2012, p. 718) sugere que nossa prática epistêmica cotidiana demanda ferramentas que vão desde a linguagem para formular proposições e conceitos para compreender experiências, até “procedimentos para lidar como o mundo e padrões para julgar explicações particulares da experiência”. Quando há um desnivelamento no acesso a essas ferramentas por determinados grupos, devido a preconceitos estruturais de identidades, ou seja, preconceitos pervasivos socialmente estruturados, temos como resultado um conjunto preconceituoso de ferramentas hermenêuticas coletivas. Essas ferramentas são, por sua vez, responsáveis por interpretações enviesadas das experiências de grupos marginalizados, dada a participação desigual que eles têm na produção e revisão dessas ferramentas, quando comparada à participação que grupos socialmente poderosos possuem nessa atividade (BAILEY, 2014, p. 64). Assim, uma injustiça hermenêutica ocorre quando

[G]rupos socialmente poderosos colonizam a estrutura conceitual de um campo de conhecimento. Ou seja, [quando] eles atribuem sentido a fenômenos de maneira que reflita seus entendimentos e suas experiências do mundo, deixando o restante das pessoas em

uma situação desconfortável de ter que trabalhar com o vocabulário conceitual que eles criaram. (BAILEY, 2014, p. 64)

Segundo Dotson, injustiças hermenêuticas podem ser entendidas como opressões epistêmicas à medida que a incapacidade de comunicar uma grande parte de sua experiência impacta na habilidade de algumas pessoas de produzir conhecimento, dado que os recursos epistêmicos disponíveis não são suficientes ou adequados para transmitir de forma inteligível itens de conhecimento potenciais. Para ela, sistemas epistêmicos⁸ tendem a ser bem-sucedidos em conservar recursos epistêmicos dominantes através de uma resistência à mudança. Por isso, as lacunas interpretativas das exclusões hermenêuticas podem continuar existindo de forma indefinida, a não ser que aconteçam mudanças significativas em algumas estruturas conceituais desses sistemas epistêmicos (DOTSON, 2014, p. 128).

O exemplo central que Fricker usa para descrever esse tipo de injustiça está na história por trás do uso do termo ‘assédio sexual’. Ela comenta que, antes da década de 1970, nos EUA, havia uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos no que diz respeito à capacidade de explicar e descrever apropriadamente experiências sociais que hoje chamamos de assédio sexual. Antes do termo ser inventado, tanto as vítimas quanto a comunidade como um todo estavam em uma situação de “escuridão” hermenêutica (FRICKER, 2007, p. 149) causada pela limitação das ferramentas disponíveis para explicar essas experiências. No entanto, apenas as vítimas dos assédios eram também vítimas de injustiça epistêmica do tipo hermenêutica. Para Fricker, isso é explicado pelo fato de que, nesses cenários, agentes epistêmicos estão limitados em suas habilidades de entender e expressar suas experiências por conta de preconceitos de identidade estruturalmente estabelecidos de modo a obscurecer áreas significativas dessas experiências. De acordo com sua posição,

⁸ Em um sentido que ficará claro mais à frente.

os entendimentos compartilhados do mundo social tendem a refletir as perspectivas de grupos socialmente poderosos, fazendo com que, em relações desiguais de poder, essas perspectivas possam causar impactos significativos na maneira em que se distribuem as ferramentas epistêmicas necessárias para que as pessoas façam sentido de suas experiências (FRICKER, 2007, p. 163). Além disso, o que faz das vítimas de assédio vítimas também da injustiça hermenêutica é o fato de que, segundo Fricker, pessoas nessa situação sofrem um dano epistêmico que nenhuma outra parte envolvida sofre, que é o dano da *marginalização hermenêutica*. Essas pessoas, afirma, são vítimas de uma configuração social desenhada especificamente para manter suas experiências obscurecidas. O preconceito de identidade estrutural que afetava as mulheres na sociedade norte-americana dos anos de 1970, e que ainda as afeta até hoje, é expresso pelas relações machistas de poder responsáveis pela manutenção das mulheres nesta situação de marginalização, uma situação de participação hermenêutica desigual. Nesse cenário, elas não só não contribuem igualitariamente para a produção dos recursos hermenêuticos – tendo algumas de suas experiências sociais relegadas à explicação que homens fazem delas – mas também enfrentam limitações em sua capacidade de interpretar individualmente essas experiências e de fazer o trabalho epistêmico de comunicá-las inteligivelmente.

Diferentemente do que acontece com injustiças testemunhais, entretanto, uma injustiça hermenêutica não demanda que, por conta de um preconceito de identidade qualquer, se ignore ou desconsidere o testemunho de alguém, através da falha em reconhecer a autoridade racional que essa pessoa possui no assunto em questão. O poder identitário que causa a injustiça hermenêutica opera de maneira diferente. Ele estaria, segundo a autora, em um nível essencialmente estrutural, no sentido de que não há um só culpado em casos de injustiça hermenêutica. Podemos pensar, por exemplo, em uma situação em que uma vítima de assédio sexual tenta, sem sucesso, expressar sua experiência para alguém que não

mantém qualquer estereótipo negativo de identidade sobre essa pessoa. Ainda que não haja, no momento da transação epistêmica, qualquer julgamento inadequado de credibilidade, a injustiça ainda pode estar sendo perpetrada. O ponto aqui é que, mesmo estando isentos de responsabilização enquanto agentes individuais, as pessoas envolvidas na transação epistêmica estão inseridas em uma estrutura social que é responsável por marginalizar membros de determinados grupos.

A injustiça hermenêutica é, então, a injustiça de ter uma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo devido a um preconceito estrutural de identidade presente nos recursos hermenêuticos coletivos (FRICKER, 2007, p. 155). O que aproxima então os dois tipos de injustiça, segundo Fricker, é esse caráter discriminatório, originado em um preconceito que afeta pessoas por conta de seu pertencimento a grupos socialmente em desvantagem. Segundo Dotson, o que aproxima os dois é que ambos são instâncias particulares de opressões epistêmicas – instâncias de violações persistentes da agência epistêmica de alguns indivíduos, opressões que podem ser traduzidas como manifestações epistêmicas das limitações e dos problemas estruturais dos sistemas sociais.

Como apontei acima, mudanças de primeira ordem são desse tipo porque envolvem basicamente a aceitação das estruturas normativas e conceituais da nossa prática epistêmica, e um conseqüente realinhamento da nossa prática a essas estruturas. Preservam-se assim as regras de avaliação testemunhal, eliminam-se os estereótipos negativos de identidade e elimina-se a opressão epistêmica de primeira ordem da injustiça testemunhal. Como vimos, entretanto, a injustiça hermenêutica envolve questões mais amplas do que o mero descompasso entre normas e práticas epistêmicas: ela envolve lacunas significativas dentro das estruturas sociais, lacunas essas que não podem ser preenchidas apenas por uma atenção, por parte do ouvinte, aos seus próprios vieses cognitivos – porque, afinal, talvez ele não esteja de posse de um viés que explique a falha comunicativa em questão.

O que uma estratégia de solução para as injustiças hermenêuticas demanda, segundo Fricker, é a *virtude da justiça hermenêutica*. Esta envolveria uma sensibilidade a casos nos quais a ininteligibilidade comunicativa de alguém se deve a uma dificuldade objetiva e não a uma incapacidade subjetiva intrínseca a essa pessoa. Um ouvinte hermenêuticamente virtuoso deveria, de acordo com ela, estar consciente das injustiças interpretativas que impedem que esforços comunicativos sejam bem-sucedidos, pensando assim seu julgamento de credibilidade com essa consideração e criando um ambiente hermenêutico mais inclusivo.

Para Dotson, a estratégia de neutralização e solução de opressões epistêmicas de segunda ordem, como a injustiça hermenêutica, envolve ações ainda mais amplas do que aquelas que Fricker parece defender. Segundo ela, se quisermos ser hermenêuticamente justos em cenários nos quais há grupos marginalizados, precisamos de mudanças conscientes na nossa estrutura conceitual – uma “revolução conceitual” (DOTSON, 2012, p. 32). Para ela, opressões de segunda ordem são subprodutos da construção de identidades em situação de desvantagem epistêmica. Tais opressões são produzidas por exclusões sociopolíticas que fazem com que alguns grupos tenham suas experiências iluminadas ao mesmo tempo em que outros grupos têm suas experiências obscurecidas. Nesse caso, membros de ambos os grupos permaneceriam em uma situação de ignorância quanto a essas experiências obscurecidas.

Uma mudança nesse cenário passaria necessariamente pela mudança nas estruturas que geram nossos entendimentos compartilhados⁹. Elas podem ser expressas tanto em termos da revisão de nossos critérios de credibilidade para julgar falantes nas

⁹ Como Bailey sugere, por exemplo, enquanto a sociedade mantiver, como parte dos seus recursos hermenêuticos para entender a violência sexual, mitos sobre esse tipo de violência, como, por exemplo, mitos que colocam a culpa da violência sofrida nas próprias mulheres, muitas dessas experiências continuarão obscurecidas, sendo compreendidas de forma inadequada tanto por muitas das vítimas quanto por uma parcela significativa da sociedade (BAILEY, 2014, p. 65).

nossas trocas epistêmicas, quanto pela criação de novos vocabulários com a participação ativa das pessoas envolvidas nas experiências que eles expressam. Além de outras medidas de readequação das nossas estruturas conceituais e de uma sensibilidade à influência que estruturas sociopolíticas e poderes identitários podem exercer na capacidade comunicativa de algumas pessoas. Em suma, o que se espera dessas mudanças, segundo Dotson, é que se revisem as práticas epistêmicas e sua adequação às normas do sistema epistêmico em questão, e que se revisem também as próprias estruturas conceituais desse sistema¹⁰. O que não se espera dessas mudanças, tanto do ponto de vista de Fricker quanto do de Dotson, é um questionamento do próprio sistema epistêmico. Para Dotson, esse questionamento está reservado para uma mudança de terceira ordem, que pretende ser uma estratégia de solução contra um tipo de opressão epistêmica que, segundo ela, Fricker ignorou, mas que representa uma ameaça significativa à agência de algumas pessoas. É dessa opressão de terceira ordem que tratarei em seguida.

3. Injustiça contributiva

Até então, discutimos tipos de injustiças epistêmicas persistentes identificadas como exclusões motivadas por preconceitos de identidade que geram um abismo entre uma prática de troca testemunhal e as normas de um sistema epistêmico, ou por marginalizações estruturais que geram inabilidades por parte de alguns grupos de expressarem adequadamente suas experiências sociais, devido a lacunas conceituais no conjunto de recursos hermenêuticos deste sistema. No entanto, Dotson sugere que há um terceiro nível de opressão epistêmica que foi ignorado por Fricker e que aponta para uma deficiência da proposta de justiça epistêmica que Fricker apresenta. Para Dotson, ao estabelecer as injustiças epistêmicas como instâncias de exclusões dentro de recursos

¹⁰ Em um sentido que será tratado mais à frente.

hermenêuticos definidos e de violações de normas pré-estabelecidas, Fricker parte do pressuposto de que há apenas um conjunto de recursos hermenêuticos e apenas um conjunto dessas normas. Em outras palavras, ela estaria pressupondo que há apenas um *sistema epistêmico*, do qual somos todos igualmente dependentes, e dentro do qual todas as exclusões acontecem. Dotson pensa que essa é uma leitura falha do horizonte epistêmico e que uma suposição desse tipo falha em levar em consideração *epistemologias alternativas*, ajudando a promover um tipo peculiar de opressão epistêmica: a *injustiça contributiva* (DOTSON, 2012, p. 33).

Uma injustiça contributiva seria uma recusa intencional de reconhecer que há sistemas epistêmicos e recursos hermenêuticos alternativos, o que impediria que agentes epistêmicos adquirissem as ferramentas necessárias para conhecer partes completas do mundo. Tal recusa, Dotson sugere, deve-se a uma ignorância situada motivada por posições sociais e epistêmicas de poder; algo que, como ela parece apontar, acomete a própria proposta de Fricker (DOTSON, 2012, p. 33). Bailey concorda com Dotson e defende que Fricker articula muito bem as maneiras pelas quais agências epistêmicas podem ser comprometidas dentro de um sistema epistêmico, mas não confronta o próprio sistema e sua resistência profunda a mudanças. Fricker estaria preocupada em tratar apenas de casos de exclusões epistêmicas que são redutíveis sociopoliticamente, mas sem oferecer um tratamento de como sistemas epistêmicos, por conta de sua resiliência, impedem não só que mudanças significativas ocorram dentro dele como também fazem com que se ignore confiavelmente a existência de outros sistemas epistêmicos e outros recursos hermenêuticos. Trata-se de uma ignorância acerca de outros sistemas que não são regidos pelas mesmas normas e hábitos de cognição, e que não são compostos pelas mesmas ferramentas interpretativas (BAILEY, 2014, p. 65). Um sistema epistêmico, para Dotson, se refere

[A]os nossos modos epistêmicos de vida em geral. Ele inclui imaginários sociais operativos instituídos, hábitos de cognição,

atitudes para com conhecedores e/ou quaisquer sensibilidades relevantes que encorajem ou dificultem a produção de conhecimento. Um sistema epistemológico é um conceito holístico que se refere a todas as condições para a possibilidade de produção e posse de conhecimento. Como tais, sistemas epistemológicos são altamente resilientes. (DOTSON, 2014, p. 121)

Por “resiliente”, entenda um sistema que dificilmente redefine suas estruturas conceituais e suas normas; ou, de acordo com Dotson, um sistema cuja *magnitude de perturbação* que pode ser absorvida antes que o sistema faça essa redefinição é altíssima. Mas isso não é necessariamente uma coisa ruim. Nós precisamos e queremos que nossos sistemas epistêmicos sejam resilientes. Essa é uma característica desejável pois, dado que nos apoiamos em tais sistemas para conhecer o mundo, a sua estabilidade é um fator importante para que nosso conhecimento seja mantido e possa ser transmitido. No entanto, essa mesma estabilidade pode, segundo Dotson, nos levar a ter hábitos epistêmicos condenáveis. Pense, por exemplo, em um caso no qual alguém tenta testemunhar algo verdadeiro que parece impossível do ponto de vista de um sistema epistêmico específico em operação, devido aos recursos disponíveis nesse sistema. Casos de choque cultural são exemplares nesse sentido (DOTSON, 2014, p. 133). Imagine um cenário no qual alguma pessoa ligada a uma cultura tradicional (nativa ou indígena, por exemplo) testemunha verdadeiramente sobre a cura para uma enfermidade, tendo sua informação desacreditada de saída em meios não tradicionais (no sentido acima). Rejeições e descréditos desse tipo podem ser frutos de uma resistência dos recursos de um sistema epistêmico em absorver discursos desafiadores vindos daquilo que está à margem do que é convencionalmente aceito. Se esse for o caso, essa seria uma situação de injustiça contributiva, de rejeição da possibilidade de outros recursos epistêmicos e até de outros sistemas epistêmicos, impedindo que pessoas associadas a esses outros recursos participem apropriadamente da troca epistêmica cotidiana – troca essa que demandaria uma flexibilização dos sistemas epistêmicos altamente

resilientes. Isso não significa, entretanto, como acontece com injustiças hermenêuticas persistentes, que a pessoa injustiçada não pode fazer sentido de suas próprias experiências ou conhecer aquilo que está de acordo com as normas epistêmicas vigentes. Seu injustiçamento não se dá pela falta de conhecimento daquilo que está sendo informado, ou por qualquer dificuldade em articular suas experiências. Mas se dá basicamente pela impossibilidade de ela ser reconhecida como um par epistêmico, como alguém que pode contribuir em pé de igualdade para a produção, manutenção e disseminação de conhecimento. No entanto, diferentemente do que acontece em casos de injustiça testemunhal, essa impossibilidade não é fruto de um descompasso entre práticas de conhecimento e normas que regulam essas práticas dentro de um sistema. Ela é fruto de uma recusa em reconhecer que i) há lacunas na nossa ferramentaria epistêmica que nos impedem de perceber que ii) esta ferramentaria não é a única disponível, que aquilo que Dotson chamou de “modos epistêmicos de vida” podem ser múltiplos.

Mais uma vez, a estratégia necessária para neutralizar e eliminar esse tipo de opressão passa pelo entendimento da ordem de mudança que tal opressão exige por parte de agentes epistemicamente poderosos. Segundo Dotson, essa opressão epistêmica é uma opressão de terceira ordem, pois demanda mudanças de terceira ordem para que ela possa ser neutralizada. Mudanças de terceira ordem são mudanças que não só demandam uma adequação da nossa prática epistêmica às normas do sistema (primeira ordem) e um reconhecimento das limitações sociopolíticas dos recursos hermenêuticos compartilhados (segunda ordem), mas demandam principalmente que interlocutores estejam cientes de que: pode haver conjuntos diferentes de recursos hermenêuticos e sistemas epistêmicos disponíveis, e que eles podem não ser apropriadamente compreendidos pelas ferramentas do seu próprio sistema. É preciso, segundo ela, que pessoas que perpetuam opressões epistêmicas desse tipo deem um passo para trás e reconheçam que seus sistemas epistêmicos podem estar preservando

e legitimando recursos interpretativos inadequados para entender partes do mundo. Com esse movimento, espera-se que essas pessoas se afastem desses recursos ou mudem esses recursos de maneira a adequá-los a essas experiências (DOTSON, 2014, p. 133).

Para Dotson, uma das dificuldades na estratégia acima é que ela parece demandar um tipo de *metainvestigação* que faz com que a revisão dos recursos epistêmicos e da estabilidade do sistema precise acontecer tendo como pano de fundo os próprios recursos, inseridos no próprio sistema. Isso faz com que o mero reconhecimento da opressão seja dificultado, dado que a resiliência do sistema epistêmico apontará para sua normalidade e não para qualquer falha inerente a ele (DOTSON, 2014, p. 133). Uma maneira de tentar remediar isso, segundo ela, consiste no envolvimento das mudanças de primeira e segunda ordem, mas de um modo mais radical. Por exemplo, uma mudança de terceira ordem pode demandar não só uma reflexão sobre possíveis vieses presentes nos julgamentos de credibilidade, mas uma atribuição compensatória de credibilidade a discursos marginais, oferecendo mais credibilidade do que as normas regentes exigem. Além disso, ela pode demandar também uma abertura a revoluções conceituais radicais, que não só reconhecem que podem existir lacunas no entendimento coletivo de experiências, mas que colocam em questão todos os recursos interpretativos disponíveis. Penso que essa seria uma estratégia preocupada em compensar a *subagência* de alguém por uma atribuição temporária e compensatória de *superagência*, de modo que estruturas historicamente preconceituosas sejam devidamente neutralizadas¹¹. Penso ainda que poderia haver uma teoria radical da justiça epistêmica centrada nos dois primeiros tipos de injustiça que

¹¹ Há possíveis problemas em uma proposta de revolução conceitual desse tipo. Por exemplo, é possível que práticas de atribuição de superagência não sejam comuns justamente porque elas podem ser contraproducentes para a aquisição de conhecimento. Há ainda a questão de saber em que nível do trabalho epistêmico essas práticas devem ocorrer, se no nível individual ou no nível estrutural. Penso, particularmente, que poderíamos oferecer um tratamento complementar desse conceito e de sua atribuição em ambos os níveis. Não tentarei desenvolver esse tratamento no presente trabalho, mas agradeço ao editor por apontar essas questões em aberto.

tem como caminho inicial revoluções normativas e conceituais desse tipo. No entanto, não perseguirei essa linha de argumentação aqui.

O que faz com que essa opressão epistêmica seja diferente das outras opressões tratadas anteriormente é que, ainda que ela também envolva fatores sociopolíticos e de poder epistêmico, ela é determinada principalmente pelas resiliências dos sistemas epistêmicos, que promovem a inércia e a manutenção das estruturas preconceituosas que conduzem parte do trabalho epistêmico. As pessoas que são vítimas dessas opressões têm plena consciência das suas experiências particulares, percebem adequadamente seu mundo social, mas as pessoas epistemicamente opressoras não têm uma visão ampla o suficiente do horizonte epistêmico para reconhecer que essas experiências e essas percepções são possíveis. Para Dotson, a proposta de Fricker tem uma visão estreita das injustiças epistêmicas, que falha em reconhecer a existência de epistemologias alternativas, de sistemas epistêmicos não dominantes, e ignora o fato de que essas injustiças ocorrem com muita frequência fora de sistemas epistêmicos únicos e fechados, o que acaba perpetuando injustiças contributivas (DOTSON, 2012, p. 39).

Considerações finais

Minha proposta consistiu, primeiro, em apresentar as diferentes maneiras que Fricker e Dotson entendem tanto as limitações sociais da agência epistêmica quanto as possíveis estratégias de solução contra elas. De um lado, Fricker entendeu essas limitações em termos de injustiças epistêmicas, que podem assumir um caráter sistemático. De outro, Dotson partiu do princípio de que essas injustiças são persistentes, e o fato de elas serem pervasivas na vida epistêmica desses agentes faz com que elas possam ser entendidas como opressões epistêmicas. Essa distinção sutil fez com que as propostas de solução para tais mazelas do trabalho intelectual assumissem uma forma mais estreita na proposta de Fricker e uma forma mais ampla da leitura que Dotson fez dessa proposta.

Por fim, apresentei uma maneira mais significativa através da qual a abordagem de Dotson se diferencia da de Fricker, a partir da ideia de que há um terceiro tipo de opressão epistêmica que não só é ignorado por Fricker, mas cuja ignorância é intrínseca aos comprometimentos epistêmicos que ela assume em sua teoria da justiça epistêmica. Para Dotson, ainda que Fricker esteja certa na maior parte do seu tratamento de como injustiças epistêmicas acontecem e podem ser solucionadas, é preciso que esse conceito seja expandido de modo a incluir epistemologias alternativas e contradiscursos estruturalmente invisibilizados por muitas das nossas práticas epistêmicas, que estão inseridas em sistemas epistêmicos pouco versáteis, e pela maneira que Fricker articula sua posição.

A ideia geral de ambos os projetos de articulação das limitações sociais da agência epistêmica é conceber de que maneira podemos tornar nossas práticas epistêmicas mais eficazes através de esforços de justiça epistêmica, de uma avaliação social da maneira como interagimos epistemicamente com outras pessoas e das correções que precisamos fazer nessas interações. O que eu tentei apresentar aqui foram alguns dos passos iniciais nessa direção.¹²

Referências bibliográficas

- BAILEY, A. “The Unlevel Knowing Field: An Engagement with Kristie Dotson's Third-Order Epistemic Oppression”. In: *Social Epistemology Review and Reply Collective*, n. 10, v. 3, p. 62-68, 2014.
- BROWNSTEIN, M. “Implicit Bias” In: ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/implicit-bias/>> Acesso em: 30 de abril de 2017.

¹² Agradeço imensamente aos editores e revisores por sugestões, críticas e pedidos de esclarecimento. Suas intervenções ajudaram a tornar o texto mais claro e as ideias contidas nele mais bem desenhadas. Uma versão desse trabalho foi apresentada no XVII Encontro Nacional da ANPOF, em outubro de 2016, na Universidade Federal de Sergipe. Agradeço ao público presente na ocasião por acusar alguns pontos frágeis ou poucos claros na maneira em que apresentei as propostas. Espero que esta versão final seja capaz de evitar tais problemas.

- DOTSON, K. "A cautionary tale: On limiting epistemic oppression". *Frontiers: A Journal of Women Studies*, v. 33, n. 1, p. 24-47, 2012.
- _____. "Conceptualizing epistemic oppression". *Social Epistemology*, v. 28, n. 2, p. 115-138, 2014.
- FRICKER, M. "Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology". *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 98, n. 2, p. 159-177, 1998.
- _____. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, 2007.
- GOLDBERG, Sanford. "A Proposed Research Program for Social Epistemology". In: REIDER, P. J. (Ed). *Social Epistemology and Epistemic Agency: Decentralizing Epistemic Agency*. Rowman & Littlefield International, 2016. P. 3-20.
- KENYON, T. "The informational richness of testimonial contexts". *The Philosophical Quarterly*, v. 63, n. 250, p. 58-80, 2013.
- LACKEY, J. "Knowledge and credit". *Philosophical Studies*, v. 142, n. 1, p. 27-42, 2009.
- LIST, C.; PETTIT, P. *Group agency: The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford University Press, 2011.
- MCKINNON, R. "Epistemic Injustice". *Philosophy Compass*, v. 11, n. 8, p. 437- 446, 2016.
- MILLS, C. W. *The racial contract*. Cornell University Press, 1997.
- POHLHAUS, G. "Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance". *Hypatia*, v. 27, n. 4, p. 715-735, 2012.
- WILLIAMS, P. J. *The alchemy of race and rights*. Harvard University Press, 1991.