



VARIA

Jogando o jogo da identidade: inferencialismo e expressivismo na luta e resistência normativa

Playing the identity game: Inferentialism and expressivism in the normative struggle and resistance

Jugando el juego de la identidad: Inferencialismo y expresivismo en la lucha normativa y la resistencia

Pedro Pennycook¹

orcid.org/0000-0001-9810-6054
pennycook@uky.edu

Marcos Silva²

orcid.org/0000-0003-1552-2525
marcossilvarj@gmail.com

Recebido em: 11 abr. 2025.

Aprovado em: 10 mar. 2026.

Publicado em: 16 jul. 2026.

Resumo: Defenderemos, a partir do inferencialismo e expressivismo semânticos, que grupos socialmente minorizados não precisam renunciar ao conceito de identidade em sua resistência contra injustiças e violência sistêmica, mesmo que a identidade não encontre uma contrapartida ontológica na realidade. Nosso argumento seguirá a seguinte estrutura: primeiro (I), defenderemos a rejeição ao essencialismo proposta por vários autores anti-identitários. No entanto, qualificamos tal recusa às identidades como 'teórica', em oposição à necessidade da manutenção do conceito em função do seu nível pragmático e estratégico. Assim, (II) mostraremos as consequências que a abdicação do conceito de identidade pode desencadear na pragmática do campo político. O terceiro momento (III) será dedicado a mostrar que podemos desinflacionar identidades ontologicamente e ainda assim garantir o manejo pragmático do conceito de identidade adequado para enfrentar injustiças em seus próprios termos. Mostraremos no último momento (IV) como dissolver a ambivalência do conceito de identidade, a saber: assumindo a distinção semântica entre uma visão referencialista e uma visão inferencialista da identidade. Como consequência, devemos aprender a jogar o jogo da identidade sem cair nas armadilhas ontológicas do essencialismo. Podemos, pois, explicitar, resistir, disputar e mudar normativamente o significado do conceito de identidade a partir de suas articulações inferenciais.

Palavras-chave: identitarismo; anti-identitarismo; normatividade; inferencialismo; expressivismo.

Abstract: We will argue, based on semantic inferentialism and expressivism, that socially minoritized groups do not need to give up the concept of identity in their resistance movements against injustice and systemic violence, even if identity does not find an ontological counterpart in reality. Our argument will follow the following structure: first (I), we will defend the rejection of essentialism proposed by several anti-identitarian authors. However, we qualify this refusal of identities as 'theoretical', as opposed to the need to maintain the concept due to its pragmatic and strategic level. Thus, in (II), we will show the consequences that the abdication of the concept of identity can trigger in the pragmatics of the political field. The third moment (III) will be dedicated to showing that we can deflate identities ontologically and still guarantee the pragmatic handling of the concept of identity adequate to face injustices on their own terms. We will show at the last moment (IV) how to dissolve the ambivalence of the concept of identity, namely: assuming the semantic distinction between a referentialist view and an inferentialist view of identity. As a consequence, we must learn to play the identity game without falling into the ontological traps of essentialism. We can, therefore, make explicit, resist, dispute, and normatively change the meaning of the concept of identity based on its inferential articulations.

Keywords: identitarianism; anti-identitarianism; normativity; inferentialism; expressivism.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ University of Kentucky, Lexington, Kentucky, Estados Unidos.

² Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Pernambuco, Brasil.

Resumen: Argumentaremos, desde el inferencialismo semántico y el expresivismo, que los grupos socialmente minorizados no necesitan renunciar al concepto de identidad en sus movimientos de resistencia contra la injusticia y la violencia sistémica, incluso si la identidad no encuentra un correlato ontológico en la realidad. Nuestro argumento seguirá la siguiente estructura: primero (I), defenderemos el rechazo al esencialismo propuesto por varios autores anti-identitarios. Sin embargo, calificamos esta negación de las identidades como "teórica", en contraste con la necesidad de mantener el concepto debido a su nivel pragmático y estratégico. Así, en (II), mostraremos las consecuencias que la abdicación del concepto de identidad puede desencadenar en la pragmática del campo político. El tercer momento (III) estará dedicado a demostrar que podemos desinflar ontológicamente las identidades y aún así garantizar un manejo pragmático adecuado del concepto de identidad para enfrentar las injusticias en sus propios términos. En el último momento (IV), mostraremos cómo disolver la ambivalencia del concepto de identidad, es decir: asumir la distinción semántica entre una visión referencialista y una visión inferencialista de la identidad. Como consecuencia, debemos aprender a jugar el juego de la identidad sin caer en las trampas ontológicas del esencialismo. Podemos, por lo tanto, hacer explícito, resistir, disputar y cambiar normativamente el significado del concepto de identidad a partir de sus articulaciones inferenciales.

Palabras clave: identitarismo; anti-identitarismo; normatividade; inferencialismo; expresivismo.

1 Introdução

Neste trabalho, visamos responder às seguintes perguntas: a discussão sobre identidade de indivíduos e grupos sociais deve redundar necessariamente em alguma forma de essencialismo metafísico? Grupos socialmente minorizados, sujeitos a injustiças e violências sistêmicas, deveriam renunciar ao conceito de identidade em função da origem metafísica do conceito? Quem ganha quando abdicamos de jogar o jogo da identidade? Em que a eliminação do conceito de identidade, motivada pela recusa de sua leitura ontológica, resultaria *pragmaticamente* para indivíduos e grupos historicamente oprimidos? Há uma alternativa para se pensar o conceito de identidade que permita seu uso significativo para luta e resistência normativa de grupos vulnerabilizados sem que nos comprometa com a sua aceitação, originariamente, metafísica?

Essas questões surgem como reação ao anti-identitarismo, que tem ganhado força política, notadamente em trabalhos engajados com movi-

mentos de emancipação³. Embora concordemos com o diagnóstico negativo compartilhado por alguns desses autores, que apontam para uma importante crítica ao conceito de identidade a partir de sua ligação ao essencialismo, acreditamos que abdicar por completo de qualquer noção de identidade é politicamente contraproducente para grupos historicamente vulneráveis e oprimidos. Em vez de incentivar a libertação de categorias estanques às quais nossos corpos estariam sujeitos, renunciar à identidade, ou melhor, renunciar ao jogo da identidade, como defenderemos, pode acabar por deixar os grupos socialmente minorizados descobertos e ainda mais vulneráveis para resistir diante de violências e injustiças sistêmicas.

Argumentaremos em prol de um conceito pragmático de identidade a partir de uma perspectiva inferencialista e expressivista do significado de expressões linguísticas. Para tal, dialogaremos criticamente com a recente obra de Érico Andrade (2023) *Negritude sem identidade*. Acreditamos que a posição defendida por Andrade representa, em seus pontos estruturais, o que estamos aqui chamando de 'anti-identitarismo'. Mais importantemente, mostraremos que Andrade partilha da confusão gramatical entre níveis teórico e pragmático do uso e significado de conceitos, em função de assumir tacitamente uma teoria do significado referencialista diante de identidades políticas. Proporemos uma tentativa de diferenciar os efeitos inferenciais pragmáticos que manejar uma identidade pode adquirir no jogo político, tal como atualmente configurado, e as consequências desse jogo para as experiências de sofrimento daqueles identificados.

Nosso argumento seguirá a seguinte estrutura: primeiro (I), gostaríamos de nos aliar à rejeição ao essencialismo, também encontrada em Andrade (2023). Contudo, qualificaremos tal recusa às identidades como 'teórica', em oposição à manutenção por nós proposta de seu nível pragmático. Depois (II), mostraremos as consequências que a abdicção do conceito de identidade pode desencadear na pragmática do campo político.

³ Para citar alguns exemplos, Andrade (2023); Butler (2011, 2021); Fanon (2020); Preciado (2013); Safatle (2020).

O terceiro momento (III) será dedicado a mostrar como (II) não se segue de (I), a saber, podemos desinflacionar identidades ontologicamente e ainda assim garantir o manejo pragmático do conceito de identidade adequado para enfrentar injustiças normativas em seus próprios termos. Mostraremos no último momento (IV) como dissolver a ambivalência contida em nossa pergunta-guia: assumindo a diferenciação epistêmica entre *know-that* e *know-how*, entre níveis teórico e pragmático, podemos (e devemos) saber jogar o jogo da identidade sem cair nas armadilhas ontológicas do essencialismo.

Articularemos nossa argumentação em prol da leitura pragmática do conceito de identidade a partir de quatro exemplos que demonstram a necessidade de resistência e disputa normativa do uso de identidade por grupos minorizados, a saber: 1) pessoas de movimento negro ainda sofrendo discriminação mesmo abrindo mão do conceito de identidade; 2) mulheres sofrendo em estruturas patriarcais mesmo depois de abdicarem da leitura ontologizante de identidade; 3) indígenas ainda sendo discriminados brutalmente depois de abdicarem da sua identidade; 4) LGBTQs sofrendo sob a heteronormatividade hegemônica mesmo sem usar o conceito de identidade. Em todos esses casos, apontaremos para a necessidade do uso estratégico do conceito de identidade para responder às demandas de resistência normativa de grupos socialmente minorizados mediante injustiças e violência estruturais. Aqui apresentaremos a estratégia pragmática e expressivista de explicitação, resistência, disputa e mudança das articulações inferenciais que fixam o significado de conceitos, especialmente, do conceito de identidade destes grupos.

2 Rejeição teórica ao essencialismo

O principal argumento de Andrade (2023), em seu *Negritude sem identidade*, como já nos indica o título do seu livro, se refere à maneira como a identidade foi articulada como dispositivo de sujeição e exploração de povos. Não haveria como pensar em processos de violência como o colonialismo, e a lógica de poder que até hoje

o perpetua, sem centralizar a construção de categorias epistêmicas que confirmem a suposta inferioridade que se quer imputar a povos não europeus, especialmente a povos africanos.

Com efeito, faz parte da justificação filosófica da exploração estrutural incutir, tanto em opressores quanto em oprimidos, a visão de que suas identidades sejam fixadas e consolidadas por instanciar ou manifestar categorias universais e, objetivamente, reais. A identidade de exploradores e a identidade de explorados deveriam, pois, ser determinadas *a priori* e a-historicamente pelas suas essências, por aquilo que indivíduos exemplares de cada grupo são essencialmente, independentemente de circunstâncias ou contextos variados. O pertencimento a um grupo seria, enfim, o pertencimento a uma categoria ontológica. Os indivíduos são instâncias de categorias essenciais não revisáveis. Esta visão ontologizante do conceito de identidade, invariavelmente, implica a imutabilidade dessas identidades e a legitimação metafísica da exploração de um grupo por outro.

Especificamente, Andrade (2023) refere-se à construção do conceito de raça como dispositivo de sujeição do povo negro pela epidermização de sua existência. Tais marcadores seriam, a duplo tempo, 1) gesto de subsunção à lógica de universalidade com a qual opera a filosofia moderna e 2) exclusão *a priori* e estrutural do grupo socialmente minorizado dos critérios de realização desse universal.

Quando Fanon (2020, posição 1372-4) afirma que "a ontologia, quando se admite de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro já não precisa ser negro, mas precisa sê-lo diante do branco [...]. O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco", ele vai ao encontro do argumento de Andrade. Trata-se de perceber como sua falta de "resistência ontológica" deriva da impossibilidade de realização desde uma estrutura cujo funcionamento mesmo depende essencialmente de sua exclusão. Como categoria universal, a negritude seria, em verdade, segundo o argumento encontrado em

Negritude sem identidade, um contraponto necessário à autoafirmação da identidade branca. Ela seria um universal tão somente às avessas (Andrade, 2023, p. 96).

Andrade, por exemplo, afirma:

O que define a modernidade, nesses termos propostos aqui, é o objeto contra o qual ela se volta: o corpo negro e os demais corpos não brancos considerados selvagens [...]. O negro e a modernidade na medida em que são incompatíveis servem de definição um do outro. Afinal, é na modernidade que se cria a concepção de raça como um dispositivo epistêmico para afiançar que certos povos jamais poderiam ser plenamente modernos (Andrade, 2023, p. 72).

Uma das principais consequências do enquadramento a uma identidade seria resumir experiências singulares a um esquema prévio de aparição, a saber, a uma categoria *a priori* e objetivamente real que fixa e determina o significado da identidade. Pode-se ver um gesto similar de adequação forçosa a esquemas ontológicos em outros grupos tornados minoritários, como, por exemplo, nos povos originários das Américas. Ao categorizá-los todos com instanciando um mesmo tipo, "indígena", a diversidade linguística e cultural daquelas sociedades dissolve-se: suas especificidades tornam-se antes confirmação de um universal fadado à incompletude, cuja própria definição orbitaria em torno da identidade moderna do branco. Algo similar poderia ser dito à redução da subjetividade de mulheres a disposições anatômicas ou biológicas, como, por exemplo, reduzir a legitimidade de uma demanda a uma suposta afetividade excessiva ou a um desbalanço (biologizante) hormonal⁴.

Em última instância, em nome da coesão categorial, toda singularidade precisaria ser homogeneizada, portanto dissolvida, num conjunto monofônico (Andrade, 2023, p. 24-5). Falamos "monofônico", aqui, pois uma das grandes preocupações do anti-identitarismo de Andrade gira em torno de recuperar a dignidade transformadora de

narrar a si mesmo como singularidade agencial.

Em outras palavras, se o racismo encerrar aquelas narrativas como representantes de uma e mesma voz, ainda que enunciada em "sotaques" diferentes, o esforço anti-identitário de Andrade almeja ressaltar como aquela experiência de sofrimento se elabora pela sinfonia polifônica, mas comum, com a qual o autor pensa a resistência antirracista. Andrade tem, pois, evidenciado a incrível pluridiversidade escondida e achatada sob o uso indiscriminado do conceito de identidade para abarcar tantos casos e indivíduos diferentes e para justificar a exploração de um grupo por outro. O autor, então, afirma a singularidade do sujeito pela eliminação do conceito de identidade. O conceito de identidade é inimigo da singularização de indivíduos categorizados dentro da identidade uniformizante de um grupo.

3 (Des)Articulação de disputas normativas

Entretanto, é importante nos perguntarmos: quem ganha se abdicarmos do jogo da identidade? Da forma como está articulada, essa pergunta possui sentido duplo. O primeiro sentido remete a que, quando abdicamos da identidade, ganhamos com a abertura subjetiva para experienciar nossa singularidade para além de um enquadramento prévio e rigidamente estabelecido por alguma categoria metafísica. Esse ganho advém do nível negativo ou diagnóstico negativo de anti-identitários mencionado anteriormente, com o qual concordamos. Porém, embora essa seja uma vitória em si necessária, ela não poderia ser levada a cabo sem a capacidade de se orientar coletiva e institucionalmente, e de maneira coesa, para garantir a manutenção política daquela abertura subjetiva.

A crítica ao conceito de identidade pode ser necessária e, ainda assim, insuficiente. Como sabemos, historicamente, as lutas de emancipação de sujeitos e minorias em movimentos

⁴ Autores como Preciado (2013), que estamos aqui agrupando como "anti-identitaristas", perceberam como tais gestos de identificação encontram-se em continuidade. Eles conjugam, em última instância, um mesmo fim: o de manutenção e autoafirmação do projeto moderno, com sua vertente patriarcal, racista, heteronormativa. Esse fim dependeria da categorização como maneira de homogeneizar seus "outros" – excluindo com isso sexualidades dissidentes, povos não europeus, sujeitos não masculinos – em nome de reforçar sua própria condição normativa.

contra-hegemônicos sofrem com reações organizadas, não raramente violentas, de agentes conservadores e contrarrevolucionários. Sem o conceito de identidade, grupos socialmente minorizados tornam-se pragmaticamente desguarnecidos para resistirem e se defenderem. Afinal, identidades têm sido importantes para conquistas institucionais fundamentais em lutas por emancipação e para a coesão e a resistência de grupos oprimidos. Há como trazer diversos exemplos: lutas feministas, lutas antirracistas (como Panteras Negras), lutas do movimento LGBTQIA+ e o coletivo pernambucano Marataro Karaxuwannassu, composto de tribos indígenas que se organizaram sob essa identidade comum de "indígena" para lutar por melhores condições para seus diversos povos⁵.

Chegamos assim ao segundo sentido da pergunta, qual seja, abdicar de jogar o jogo da identidade seria também uma vitória para aqueles que querem, sim, encerrar singularidades dissidentes em categorias ontológicas estanques. Grupos minorizados, ao renunciarem ao jogo da identidade, também renunciam a uma estratégia pragmática de resistência às injustiças sistemáticas. Sem aprender a jogar o jogo da identidade, pessoas minorizadas tornam-se ainda mais vulneráveis à opressão e à exploração de grupos hegemônicos.

Segundo Andrade:

[...] o que as pessoas negras sentem é uma experiência comum de serem preteridas por corresponderem a um fantasma. A negritude não repousa nesse fantasma, mas no modo como as pessoas com a corporeidade negra experimentam de maneira singular a imposição do racismo. Aqui se trata, portanto, da negritude como um corpo histórico. O corpo que foi forçado a ser uma geografia da memória de uma experiência comum de opressão (Andrade, 2023, p. 97).

Contudo, vale notar um salto conceitual no modo como passamos do sentido metafísico, essencialista, ao sentido propriamente político da identidade. Não é evidente que o sentido dado a esse termo, em nosso contexto contemporâneo, aproximar-se-ia do que alguém como Descartes tinha em mente quando escrevia sobre o *cogito*. Justificar a filiação de um uso ao outro pela manutenção da palavra "identidade" recairia na pressuposição de uma adequação essencial entre eles. Adequação essa, muito próxima à imagem conceitual criticada pelo próprio autor, e que não deixa de ecoar uma confusão há muito diagnosticada pelo Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*:

Pense nas ferramentas em uma caixa de ferramentas: há ali um martelo, um alicate, um serrote, uma chave de fenda [...] assim como são distintas as funções desses objetos, também são distintas as funções das palavras [...] evidentemente, o que nos confunde é a uniformidade de sua aparência quando as palavras nos são faladas ou nos aparecem na forma escrita ou impressa. Pois seu emprego não se põe tão claramente diante de nós (2022, PI §11).

Traduzida nos termos de nossa discussão, essa passagem chama a atenção sobre como o significado de "identidades" só pode ser fixado de fato pelo uso que os falantes de uma comunidade fazem dela. Concordamos que conceitos metafísicos exercem consequências performáticas nas práticas sociais, o que não precisa advogar em prol de alguma ontologização da política. Em vez disso, a ideia aqui seria reduzir o conceito de identidade exatamente ao seu nível de consequências e pressupostos pragmáticos; lidar com eles no nível de suas articulações inferenciais que articulam seu significado⁶.

Dizer que identidades são performativas significa assumir a plasticidade com que se enredam

⁵ Somos gratos a Filipe Brito por nos apresentar esse coletivo.

⁶ Cabe aqui uma ressalva importante quanto ao alcance do nosso argumento no que diz respeito ao conceito de identidade. Agradecemos a um parecer anônimo por apontar que, em trabalho recente, Anderson (2021) propõe distinguir ao menos dois regimes políticos de jogos de linguagem: um orientado por investigação empírica e outro composto por atos de fala expressivos de identidade (*identity-expressive*). Segundo a autora, estes últimos funcionam como marcadores de identificação política entre grupos, sendo particularmente eficazes em contextos de polarização ("nós *versus* eles") e na formação de bolhas epistêmicas, ainda que não estejam inerentemente reduzidos a tais usos. Por um lado, a leitura de Anderson converge com a nossa ao diagnosticar que usos expressivos da linguagem política frequentemente se apresentam como se fossem empiricamente orientados, mascarando-se sob uma aparência referencialista ou essencialista. Esse diagnóstico é compatível com nossa crítica a concepções que tratam identidades como fatos naturais ou propriedades empíricas estáveis. Por outro lado, quando aplicada diretamente ao conceito político de identidade, a proposta de Anderson diverge de nosso enquadramento, à medida que pressupõe a possibilidade de um intercâmbio relativamente direto entre esses dois

em nossos jogos cotidianos. Não se trata de assumir, já de início, alguma continuidade entre a identidade teórica, acertadamente criticada por Andrade (2023) e outros, mas de lidar com nosso vocabulário social tal qual uma "caixa de ferramentas", cujos significados serão fixados pelo uso que delas faremos. Por que o uso para "identidade" precisa ser metafisicamente enrijecido? Mais do que atestar para as pretensões de verdade dos modernos, o conteúdo de objetividade que comportam se reduz à eficácia na produção de consequências intencionalizadas em práticas cotidianas.

Entretanto, Andrade já aponta para a esfera política, normativa e pragmática do conceito de identidade: "O corpo negro passa a ser o lugar de uma experiência de sofrimento que reúne diferentes pessoas na comunhão de um só corpo. Só as pessoas que formam, como relata ainda Baquaqua, um nós ou um corpo coletivo, podem experimentar na prática o sofrimento e lhe conferir um significado" (Andrade, 2023, p. 105). Nesse trecho, o autor acata como o significado de um sofrimento independe de sua referencialidade a uma categoria essencial ou a um objeto no mundo. Falar na coletividade de um sofrimento capaz de ser significado implica a primazia de nossas práticas cotidianas para a determinação de seu sentido: grupos oprimidos identificam-se não por instanciarem um tipo ontológico, e sim por partilharem o conhecimento prático em que sua existência política está enredada.

Em seguida, o autor afirma explicitamente que o sofrimento do racismo está mediado por práticas sociais:

[...] as palavras dor ou, no presente caso, sofrimento, só fazem sentido num contexto de uma prática linguística, conquanto se ligam a um ethos. Esse ethos não indica uma região de sentimentos cujos significados seriam idiossincráticos ou privados. Ele aponta para o fato de que as nossas relações com o mundo são realizadas pelas práticas cotidianas e pelas relações interpessoais (Andrade, 2023, p. 100).

Parece-nos que, ao lançar mão de uma noção de negritude como "experiência comum", o autor não quer perder de vista sua articulação com as inferências possíveis da identidade. A possibilidade de resistir a esse sofrimento, no entanto, depende de assumir nosso pertencimento como dotado de agência. Pouco adiantaria percebermos tal partilha caso nos mantivéssemos incapazes de articulá-la para incitar transformações concretas no modo como organizam nossas experiências subjetivas.

Trata-se mais de cartografar os usos que já estão em jogo, as inferências que já se articulam, e aprender a manejá-los em prol de sua transformação do que abdicar de seu uso. Aprender, teoricamente, que a comunidade de nossa experiência está pautada por categorias "que não existem" não as impede de possuir objetividade. O sofrimento que suscitam, Andrade bem percebe, é certamente real e visceral. Que identidades "não existam" tampouco deveria nos impedir, então, de usar o conhecimento prático que por meio delas nos foi imposto para transformar seu sentido.

Assim, pessoas periféricas e grupos socialmente periféricos poderiam se perguntar: deveríamos abdicar de fato da categoria de identidade para nos representar? Por que renunciar à categoria de identidade por completo? Por que a negritude, por exemplo, deveria ser sem identidade? Por

jogos de linguagem, saber, o empírico e o expressivo. Em nosso argumento, ao contrário, a disputa por usos emancipatórios do conceito de identidade não pode ser pensada como simples alternância ou tradução entre regimes distintos de linguagem; ela depende de uma mobilização inferencial interna ao próprio jogo que sustenta e articula o conceito de identidade. Um modelo dual, que separa rigidamente usos empíricos e expressivos, não capta adequadamente essa dinâmica. Como sustentamos, não há rastreios empíricos suficientes, por exemplo, marcadores biológicos, que possam fundamentar um intercâmbio estável entre jogos empíricos e expressivos de identidade, nos termos sugeridos por Anderson. Em nossa proposta, a disputa política em torno da identidade opera, antes, no plano das relações de poder inscritas nas consequências inferenciais que regulam o uso do conceito: o que se pode afirmar, negar, exigir ou justificar ao empregar "identidade" em determinados contextos. Nossa abordagem distingue-se explicitamente por seu recurso ao inferencialismo e ao expressivismo, tal como desenvolvidos na tradição do neopragmatismo, especialmente em Brandom (1994) e Peregrin (2014), bem como por uma atualização crítica de Wittgenstein (2022). Nosso enquadramento dialoga ainda com debates contemporâneos da teoria crítica e do pós-estruturalismo, sem reduzir identidade a um mero efeito discursivo arbitrário, nem a um dado empírico fixo. Além disso, o presente trabalho está situado em questões identitárias específicas do processo de racialização no contexto brasileiro, reagindo prioritariamente às discussões recentes apresentadas por Andrade (2023). Explorar de modo mais aprofundado as convergências e tensões entre essas abordagens, em especial entre modelos inferencialistas, como o nosso, e teorias dualistas de jogos de linguagem políticos como a de Anderson (2021), excede, contudo, o escopo deste artigo e deve ser desenvolvido em trabalhos futuros.

que não pode haver formas de identidade que não se comprometam com visões essencialistas e imutabilistas?

Andrade (2023, p. 87) afirma, por exemplo: "Meu ponto é que para viver a experiência da negritude, a identidade não apenas não é necessária como deve ser na verdade evitada sem prejuízo de nossa percepção de que compomos uma experiência possível de ser negro". A nosso ver, esse ponto é difícil de ser defendido e eventualmente usado para um diálogo com militantes em movimentos negros, por exemplo. A afirmação da identidade é estrategicamente central para a resistência de pessoas oprimidas, e acreditamos ser um aspecto estético, pragmático e moral importante para movimentos negros, por exemplo.

Para retomarmos o exemplo dos Panteras Negras, podemos observar a função de adesão política que o *slogan* "*black is beautiful*" realizou na fortificação do grupo. Tratava-se ali de lançar mão da identidade não como maneira de essencializar características tipicamente associadas a sujeitos negros, mas de explicitar as inferências políticas que articulavam normativamente aquelas características como intrinsecamente negativas. Ao reforçar a noção de "beleza" na vida cotidiana de pessoas sistematicamente inferiorizadas por atributos físicos, elas passavam a se ver como parte de um coletivo em que sua identidade poderia ser articulada como força de resistência e transformação. A identidade passava de dispositivo de sujeição a munição de agência.

Não vemos razões teóricas nem práticas para movimentos negros, por exemplo, prescindirem de sua identidade, duramente conquistada, em função de algum argumento filosófico mais abstrato. Não sabemos até que ponto prescindir do conceito de identidade negra, por exemplo, é politicamente possível ou mesmo salutar para o movimento de resistência antirracista, por exemplo.

A argumentação de Andrade sobre a abolição da identidade nos parece *um non sequitur*. Renunciar a interpretações equivocadas da identidade não precisa significar renunciar à identidade *tout court*. Podemos aceitar muito do que Andrade

defende sobre ontologia e um paradigma de referencialidade sem ter que renunciar à noção de identidade. Mesmo que seja filosoficamente desejável prescindir de identidade, seria estrategicamente plausível para o movimento negro abrir mão dessa característica fundamental de suas lutas? Qual é a pessoa explorada e oprimida que poderia de fato prescindir de sua identidade em sua resistência política e luta por sobrevivência? Isto é factível? É de fato desejável? Qual grupo será beneficiado caso, por exemplo, o movimento negro abdique de sua identidade por ser supostamente um conceito da branquitude? Alguém muito vulnerável não se tornaria ainda mais vulnerável caso abdicasse de sua identidade em sua resistência como negro, como mulher ou como indígena? Por que identidade tem que ser um conceito ontológico que nos compromete com a imutabilidade de alguma essência e não poderia ser tomado como um conceito pragmático e, portanto, mutável para a importante estratégia de resistência de grupos oprimidos?

Na próxima seção, apresentaremos como uma teoria pragmatista do significado pode dissolver o impasse entre a rejeição ao essencialismo e a desarticulação inferencial de identidades políticas. Até o momento, apresentamos e nos filiamos àquela rejeição em I. No entanto, colocamos também como, da forma que foi colocada por Andrade (2023), acabamos por cair em II, a saber, aceitamos o risco de aumento da vulnerabilização de grupos já vulnerabilizados. Isso se deveria ao abandono da força de coesão e adesão política, proporcionada pela partilha prática de significado presente nas identidades, para transformar seus sentidos.

Mostraremos também como o conceito de "experiência comum" seria insuficiente para substituir a noção de identidades: não por não ser essencialista, mas por abdicar, ou ao menos não explicitar, da objetividade pragmática que possui nas lutas políticas. Trata-se agora de mostrar como podemos ter I sem cairmos em II, então. Só caímos em II porque há um referencialismo tácito na posição de Andrade, do qual mesmo alguns autores anti-identitaristas, como Butler

(2011, 2021) e Spivak (1985), têm percebido o perigo. A saída que propomos se dá por uma teoria do significado que não dependa de denotação.

4 Deflacionamento ontológico, desengajamento político?

Se abdicar da identidade poderia, por um lado, vir ao encontro da libertação reflexiva diante da inexistência de referencial ontológico para aquela identidade, por outro, ela pode significar também perder de vista a habilidade pragmática para resistir, disputar e transformar o campo normativo político no qual tais categorias são consolidadas e impulsionadas. São ganhos que se anulam. Com efeito, mesmo que não haja algo como uma adequação essencial entre identidades e os corpos aos quais se articulam, ainda assim o conceito de identidade é constituído por relações inferenciais no campo político que fixam e determinam o significado de seu uso. É importante notar que relações inferenciais como "se é gay, então é mais fraco moralmente", "se é mulher, não consegue lidar com as emoções", ou "se é negro, então tem uma tendência para a criminalidade" ou "se é indígena, então tem uma propensão para ser preguiçoso e indolente", por exemplo, fixam e articulam implicitamente os usos dos conceitos "gay", "mulher", "negro" e "indígena", respectivamente.

Abdicar das identidades, assim, não significa somente abdicar de seu conceito – ou, mais precisamente, denunciar por vias teóricas sua inadequação ontológica. Abdicar das identidades pode significar também abdicar da resistência a usos indevidos e a inferências nocivas, mas também da necessária disputa por seu potencial normativo e, com ele, dos efeitos transformadores que podem suscitar institucionalmente. Em outras palavras, é fundamental resistir e controlar publicamente as referidas inferências traçadas que implicitamente fixam o significado do conceito de identidade dos grupos socialmente minorizados. Abdicar da identidade para esses grupos significa, por exemplo, negligenciar a possibilidade de uma prática filosófica e política muito significativa, a

saber: a possibilidade de controle, correção e revisão públicos de conceitos a partir da resistência e da revisão de usos inferenciais nocivos ou maléficos que fixam constitutivamente o seu significado.

Como saída possível ao caráter ambivalente com que as críticas à identidade assumem, é importante notar que desinflacionar ontologicamente o conceito de identidades não pode vir desacompanhado da manutenção do engajamento pragmático que elas possibilitam. Podemos (e devemos), sim, renunciar à ontologização com consequências nefastas do conceito de identidade, sem termos que renunciar a práticas e usos do conceito para nos defendermos de abusos e opressão. Devemos, pois, aprender a jogar o jogo da identidade.

Este trecho de Andrade parece sintetizar bem uma espécie de referencialismo tácito aos anti-identitaristas:

É preciso contextualizar o universal no processo de colonização – empreendido por essa branquitude – para que se entenda que a negrura ou negritude é uma experiência dinâmica que se refere tanto a viver a experiência de ser um corpo racializado como inferior quanto à experiência de constituir uma resistência à identidade colonial. Sem as amarras do identitarismo branco, as pessoas negras podem não apenas relatar a si mesmas em seus respectivos e singulares processos de subjetivação como também conferir uma legitimidade a essas narrativas ou relatos que não depende da chancela ou da gramática da branquitude (Andrade, 2023, p. 26).

A objetividade do conceito não deveria ser baseada em uma experiência subjetiva, como parece defender Andrade. Além disso, um conceito pode não ter referência alguma e mesmo assim continuar plenamente significativo e operante em nossas trocas sociais e práticas institucionais. Ter referência na realidade ou em nossa experiência pode ser suficiente, mas certamente não é necessário para que um conceito tenha significado. Mesmo que o conceito de raça não denote nada relevante na biologia, ou mesmo não se refira a alguma experiência comum de todos os negros, ele possui significado normativamente garantido por suas relações inferenciais em nossas

práticas sociais e institucionais⁷. Mesmo que o conceito de mulher não denote alguma essência a ser descoberta sob a diversidade de pessoas em culturas muito diferentes, ele é objetivo e plenamente significativo em nossas práticas sociais e também pressiona normativamente nossas instituições. Talvez não haja nada de comum entre indivíduos de grupos autóctones diferentes para serem todos denominados como "indígenas", mas essa categoria de "indígena" continuará desempenhando papel relevante nas trocas entre pessoas de culturas diferentes. Se o periférico não aprender a jogar o jogo da identidade, o jogo vai continuar a ser jogado por ele. A recusa de jogar, não implica, infelizmente, que um jogo perca o significado ou mesmo não siga sendo jogado, ou seja, continue atuante, e, no caso de grupos oprimidos, continue perigoso e fazendo vítimas.

Curiosamente, parece haver latente na discussão anti-identitária um pressuposto liberal, a saber: a crença de que nos "livrar de amarras" se confunde com a reflexividade teórica acerca de sua inconsistência argumentativa. Já em *Problemas de gênero*, Butler (2021) aludia às armadilhas de articular posições politicamente, seja as radicalmente anti-identitárias, seja aceitando-as acriticamente. Assim como a subsunção simples a uma identidade coesa pressupõe que "os agentes do discurso ocupam iguais posições de poder e falam nas mesmas pressuposições sobre o que constitui 'acordo' e 'unidade'" (Butler, 2021, p. 40), também seria ingênuo assumir que podemos nos desvencilhar das 'identidades' sem instaurar acordos provisórios pelos quais se conquistariam espaços institucionais para preservar nossa singularidade.

Com sua noção de "coalização", Butler busca assim preservar certa dimensão prática das lutas políticas, a saber, sua capacidade de mobilização em vistas de resistência a opressões (e modos de resistência a elas) comuns. Longe de abdicar da

crítica ao essencialismo, a autora percebe que "certas práticas políticas instituem identidades em bases contingentes, de modo a atingir objetivos em vista" (Butler, 2021, p. 41). Seria exatamente esse nível provisório e estratégico de prática política que o conceito de "experiência comum", proposto por Andrade (2023), não parece alcançar. O autor, antes, esbarra em uma confusão epistêmica entre as dimensões prática (ou política) e teórica (ou metafísica) das identidades: ele confunde livrar-se das identidades como recurso teórico (*know-that*) com livrar-se de seu sentido prático (*know-how*).

Essa nos soa como uma saída liberal porque pressupõe que, tão logo se desvelem as contradições sobre as quais se funda a gramática identitária da branquitude, também cairiam por terra seus efeitos performáticos. Tudo se passa como se a possibilidade de narrar a si mesmo para além da identidade e, mais ainda, as condições para legitimar tais narrativas surgissem de um gesto reflexivo. De certo modo, essa pressuposição em muito se assemelha à confiança na transparência e na autodeterminação subjetivas da qual Descartes e seus herdeiros se arrogam.

Andrade (2023, p. 108) afirma:

O corpo negro é no seu movimento – por mim chamado de ginga – um mundo que se abre como gesto por meio do qual certas experiências estéticas são vivências de modo singular. Mesmo falando a língua da metrópole, o corpo fala a sua própria linguagem como expressão de uma comunidade negra. O corpo, neste ponto, mais do que fala, é gesto; ou melhor: na sua ação é gesto e nele ginha. Isso confere a emancipação necessária para que a negritude se mantenha soberana no seu corpo.

A ginga do corpo negro realmente confere a emancipação necessária? Será que isso não é somente semantizar uma luta que precisa ser política, portanto, normativa, coletiva e institucional?

Parece tangencial à libertação dessas amarras, por exemplo, o fato – acerca do qual tanto se insiste ao longo do livro – de que, porque

⁷ Foi isso que alguém como Appiah (1996) apontou, ainda que de maneira esboçada, ao reconhecer a materialidade social do conceito de "identidades raciais". Mesmo que não haja algo como uma referência biológica, como gostariam aqueles que originalmente cunharam a noção de raça, esses conceitos, não obstante, performam em nossas práticas sociais. Eles adquirem com isso outro tipo de objetividade, cuja normatividade não depende de sua adequação a estados de coisas "reais" no mundo e nem da experiência subjetiva como pretende Andrade.

gramaticais, as condições de narratividade são sempre sociais e, portanto, extrapolam a vontade ou a reflexividade pessoais. Não basta refletirmos (*know-that*) sobre a origem colonial do jogo da identidade para decidirmos não participar mais dele ou que o jogo cesse. Nós vemos que a possibilidade para não mais precisar jogá-lo passa, justamente, por dominar suas regras. A pergunta passa a ser: como abdicar do regime teórico e salvarguardar o pragmático (*know-how*)?

Dominar as regras do jogo da identidade significa levar a sério o deflacionamento proposto – e com o qual concordamos. Mas esse não parece ser suficiente para a emancipação de grupos socialmente minorizados, pois não se distingue entre regimes teórico e prático, metafísico e político, de identidades.

Ainda segundo o autor:

Tornar-me negro não é adentrar numa ontologia e recriar um vocabulário que serviria de lastro semântico para uma identidade mais ou menos disfarçada. Tornar-se negro é entender e sentir a experiência comum de uma corporeidade que se constituiu como óbice ao processo colonial. Tornar-se negro é assumir uma corporeidade que nunca se entregou a uma identidade [...]. Quando ditaram todas as regras para a identificação do negro, reconhecemo-nos como um atravessamento de culturas e suas complexidades. Quando disseram que seríamos um só povo, mostramos, num extenso continente chamado pelo nome do colonizador de América, como podemos ser diferentes e nisso singulares em cada lugar onde estamos nessa imensidão (Andrade, 2023, p. 152).

O rechaço à participação no jogo parece estar aqui mais motivado por uma crença – talvez um medo – de que as regras do jogo sejam em verdade tudo aquilo como elas que se vendem. Ou seja: ao repudiarmos qualquer noção de identidade, mais do que desinflacionar seu conteúdo ontológico, parecemos querer nos afastar de seus encantos com medo de que eles nos capturem. Em suas tentativas de se livrar da homogeneização, anti-identitaristas parecem aceitar cedo demais que um jogo não pode verdadeiramente ser um jogo caso haja "vagueza" em suas regras⁸.

Mas será mesmo esse o caso? O método aqui

seria terapêutico: não se atesta a inexistência de fantasmas evitando caminhar na frente da casa que eles assombram. Atesta-se sua inexistência adentrando a casa. Não devemos ter medo de jogar, pois, a rigor, os fantasmas que as regras do jogo nos prometem talvez não passem de lençóis esperando para serem descobertos.

A posição de Andrade é contrária ao conceito de identidade, mas nos deixa descobertos ou ainda mais vulneráveis pragmaticamente para a resistência em lugares de violência e injustiça sistêmicas. Afinal, como podemos nos organizar para resistir à opressão se não temos uma identidade ameaçada por grupos hegemônicos? Acreditamos que esse colapso entre a dimensão teórica e prática do significado do conceito de identidade aconteça porque autores anti-identitários não possuem uma teoria do significado que possa servir como base para a pragmática do conceito de identidade mesmo que sem referencialidade. Autores anti-identitários parecem adotar, pois, uma postura referencialista ao uso do termo.

Nosso argumento se sustenta na distinção entre uma teoria do significado referencialista e uma outra pragmática, inferencialista, para o significado da categoria de 'identidade'. Essa distinção não parece ser levada em conta pela posição anti-identitarista, que acaba por adotar traços de uma leitura referencialista do conceito de identidade. No caso de um referencialista, para que um conceito ou termos da linguagem tenham significado, devem se referir ou denotar uma coisa, seja abstrata ou concreta, na realidade. Pela contraposição, se um nome não denota nada, ele também não deveria ter significado. Posições referencialistas perdem de vista, no entanto, como conceitos adquirem objetivamente significado sem precisarem denotar nada no mundo. O significado de muitos dos nossos conceitos e termos, defende um inferencialista (Brandson, 1994, 2000; Peregrin, 2014), são fixados pelas articulações inferenciais do uso prático desses conceitos; do que se segue e do que não se segue de seu uso; do que é compatível

⁸ Consultar Wittgenstein (2022, PI §100).

e do que não é compatível com esse uso; em quais circunstâncias o seu uso é adequado ou não. Em outras palavras, aprender um conceito é aprender a usá-lo adequadamente. Entender o conceito é dominar o seu uso pragmaticamente. O significado de um conceito é dado pelo seu uso (Wittgenstein, 2022).

Se um termo não tem referência, não denota uma categoria real, nenhuma entidade concreta ou abstrata, então esse termo não deveria ter significado? Mas algo pode ter significado, sim, independentemente da referência a uma entidade concreta ou abstrata na realidade ou a uma pretensa "experiência comum". Um conceito pode possuir significado porque é usado em nossas práticas regradas, isto é, possui um uso constituído por relações inferenciais com muitos outros conceitos. Aprender o significado de um conceito é semelhante a aprender uma técnica, ou prática regrada, ou melhor, a aprender a jogar um jogo, em função de suas regras que constituem os significados de seus passos e movimentos autorizados ou proibidos. Pela contraposição, não dominar as regras e as relações inferenciais que articulam o significado do conceito é não entender o conceito. Se uma pessoa acredita que a inferência de "hoje é terça" para "hoje é sexta" é correta, ou endossa a afirmação "hoje é domingo e terça-feira", provavelmente ela possui um conceito de dias da semana diferente do nosso. Se alguém falhar em fazer a inferência de "agora são 37 graus Celsius" para "agora não são 40 graus Celsius", provavelmente ou ela atribui graus de temperatura de maneira diferente, ou tem conceito de temperatura diferente, ou mesmo tem um sistema de medição diferente. Assim, um conceito como o de "bruxa" ou "unicórnio" pode não ter referência nenhuma na realidade, mas ainda ter significado em função das relações inferenciais que articulam os usos que fazemos do conceito em nossas práticas linguísticas. As inferências articulam o significado de conceitos, mas podem ser expressas, controladas, disputas e mudadas publicamente, como veremos.

Na próxima seção, salientaremos a necessidade de uma estratégia pragmática de resistên-

cia de grupos minorizados a partir de lições do inferencialismo e do expressivismo semânticos. Se agentes na periferia do poder abicarem da identidade, provavelmente terão dificuldade para articular resistência e luta contra as injustiças e violências estruturais que sofrem porque não poderão controlar e disputar as inferências que fixam o significado da identidade atribuída a seus grupos. A intuição aqui é a seguinte: termos que aprender a jogar o jogo da identidade e isso significa, dentre outras coisas, termos a habilidade de explicitar, resistir, disputar e mudar normativamente o conceito de identidade a partir das articulações inferenciais que fixam publicamente o seu significado. Nós podemos disputar o significado a partir do embate entre as relações inferenciais que articulam o significado, e eventualmente poderemos mudar o significado pela mudança das inferências aceitas ou não do uso do conceito. Podemos, pois, expressar as articulações inferenciais e resistir a algumas delas e reforçar outras.

5 "Sou sim, e daí?": jogando o jogo da identidade como manejo pragmático e estratégico das identidades

Como vimos, da maneira como está colocado, por exemplo, por Andrade (2023), o deflacionamento ontológico do conceito de identidade pode facilmente converter-se em desengajamento e desarticulação políticos de indivíduos pertencentes a grupos minorizados. Não saber jogar o jogo da identidade representaria, portanto, uma derrota de grupos que já sofrem muitas derrotas estruturais pela perda inevitável de sua coesão. Autores contra a identidade (como Andrade, 2023; Butler, 2021; Fanon, 2020; Preciado, 2013; Safatle, 2020) costumam não fazer uma distinção importante em seu argumento para compreender regimes epistêmicos distintos em relação ao conceito de identidade, nomeadamente: uma leitura ontológica e uma leitura pragmática da identidade. Isso os faz rejeitar toda e qualquer forma de identidade. Entretanto, podemos rejeitar a esfera ontológica do conceito de identidade sem rejeitarmos a sua esfera pragmática e es-

tratégica. Assim, é importante para a coesão e a luta de grupos socialmente minorizados que guardem a acepção pragmática de identidade para se defenderem e resistirem. Uma leitura pragmática da identidade redonda na possibilidade de estratégias eficientes de resistência a violências estruturais.

A questão não passa somente a girar em torno de como desinflationar o conteúdo ontológico de identidades, uma vez que simplesmente abdicar do conceito de identidade não elimina as articulações inferenciais que fixam e constituem as práticas sociais de identidade. O uso do conceito, por exemplo, reafirma as articulações inferenciais nocivas para grupos socialmente minorizados. Alguns exemplos de inferências que vigem mesmo que desontologizemos o conceito de identidade seriam: "se é mulher, é frágil"; "se é negro, é inferior, selvagem e inapto para a civilização"; "se é indígena, é selvagem e preguiçoso"; "se for gay, é moralmente baixo e propenso a cometer abusos sexuais". Essas inferências articulam, infelizmente, conceitos públicos em relação a certos grupos de pessoas que sofrem opressão sistêmica.

Eliminar a leitura ontológica de identidade infelizmente não elimina seus efeitos performativos objetivos. Independentemente da ontologia e de uma leitura metafísica, agentes hegemônicos continuarão performando a partir do significado socialmente fixado e atrelado a grupos socialmente minorizados. Eis aí a vantagem de uma abordagem inferencialista: se não precisamos assumir algo como uma adequação semântica a essências ou a uma pretensa "experiência comum" para analisarmos objetivamente o sentido que uma proposição exerce em nossas práticas, tampouco devemos ver nesse deflacionamento um mero atestado de inocuidade. Defender que

categorias essenciais para "negros", "indígenas", "mulheres", "homens", a rigor, não "existam" não significa que os conceitos que usamos em nossa linguagem não provoquem efeitos inferenciais no modo como estão articulados nos nossos jogos normativos e institucionais.

É justamente por produzirem efeitos objetivos na maneira como a política é jogada que grupos oprimidos – os quais Andrade acertadamente aponta como identificados à força, identificados pelo opressor como dispositivo de sujeição – sentem-se na necessidade de articular sua resistência "na língua" ou "segundo a gramática" do inimigo. Como Spivak (1985) certa vez colocara, "o universalismo que escolhemos é o universalismo que o outro lado nos deu".

Falar a língua do inimigo não precisa significar esquecer a nossa – também se aprende a língua do inimigo para compreender melhor suas estratégias, para prever melhor seus passos. Aprende-se uma língua para se orientar, de modo tanto mais autônomo quanto possível, nos campos de experiência que ela delimita. Somente quando cartografamos as articulações do inimigo podemos antecipar seus gestos – e então falar sua língua não se torna condenação ao esquecimento ou apego à sujeição, mas estratégia temporária de emancipação. Ela se torna um gesto insubmisso.

Em uma entrevista concedida a Elizabeth Gross, Spivak (1985)⁹ comenta aquilo que chamou de "essencialismo estratégico". Esse termo é de definição propositadamente difusa. Ele nos faz perceber como prática e teoria lidam com o "essencialismo" por vias diferentes, registros epistêmicos distintos. O "essencialismo estratégico" da autora dialoga diretamente com nossa proposta pragmatista para a identidade: nós não podemos abdicar do "universalismo" a que

⁹ Isso porque "[...] you are committed to these concepts, whether you acknowledge it or not. I think it's absolutely on target not to be rhetorically committed to it and I think it's absolutely on target to take a stand against the discourses of essentialism, universalism as it comes in terms of the universal – of classical German philosophy or the universal as the white upper class male... etc. But strategically we cannot. Even as we talk about feminist practice, or privileging practice over theory, we are universalising – not only generalising but universalising. Since the moment of essentialising, universalizing, saying yes to the onto-phenomenological question, is irreducible, let us at least situate it at the moment: let us become vigilant about our own practice and use it as much as we can rather than make the totally counterproductive gesture repudiating. One thing that comes out is that you jettison your own purity as a theorist. When you do this you can no longer say my theory is going to stand against anyone else's because in this sense the practice really norms the theory, because you are an essentialist from time to time. So, from that point of view the universal that one chooses in terms of the usefulness of Western high feminism is the clitoris. The universalism that one chooses in terms of anti-sexism is what the other side gives us, defining us genitally. You pick up the universal that will give you the power to fight against the other side and what you are throwing away by doing that is your theoretical purity" (Spivak; Gross, 1984-1985).

nos impelem, mas podemos sabotá-lo desde dentro, assim como aprender a jogar o jogo das identidades significa focar no *know-how* para se engajar de maneira adequada a fim de resistir a injustiças estruturais. Ao ressaltar o sentido estratégico para as identidades, Spivak (1985) toca em um ponto importante: não basta refletirmos sobre a suposta inexistência conceitual de essencialidades para que não precisemos nos avir com elas nas lutas concretas; estamos implicados com essas categorias, queiramos ou não, justamente por demarcarem o campo de legitimação das lutas institucionais. Em última análise, o entendimento do periférico deve ser: se não jogarmos o jogo, ele será jogado por nós e através de nós.

Imaginemos, por exemplo, que um sujeito gay se encontre em um ambiente estruturalmente excludente a pessoas não heterossexuais. Embora não se possa afirmar que os indivíduos que lá usualmente circulem sejam individual e assumidamente homofóbicos, sua presença causa incômodo porque é inesperada. Quando interpelado por alguém se ele "seria viado", o sujeito responde: "Sou sim, e daí?". Essa reação seguida da pergunta pressupõe o inferencialismo semântico, porque redundante na tentativa de resistência e disputa da identidade a partir do controle normativo e público das inferências desejadas ou indesejadas que articulam o significado de ser "gay" que seu interlocutor está usando.

Ao responder "sim, e daí?", nosso personagem demonstra ter o conhecimento de como aqueles jogos são feitos para lhe violentar. Sua resposta, que a princípio parece aceitar reduzi-lo à gramática identitária do opressor, parece resumir bem como dominar o conhecimento prático de identidades pode servir de sabotagem. Respondendo dessa maneira, o sujeito força seu interlocutor a explicitar as inferências implícitas que ele assume como seguindo à identidade com a qual o interpelou. Não há espaço para tergiversar. Resta ao seu interlocutor tornar explícito como seu interesse naquele diálogo consistia na manutenção de uma violência: ou ele assume, explicitamente, o sentido homofóbico de sua fala

ou se sente na necessidade de retificar o sentido violento que sua fala implicara. Ao dizer "Sou sim, e daí?", nosso personagem demanda a explicitação pública das articulações inferenciais que fixam a identidade "gay". Assim, ele pode resistir a algumas inferências. Ele disputa o significado de "ser gay", pela explicitação, pelo controle e pela revisão das inferências que fixam o significado de "ser gay" para o seu interlocutor. Assim, pode mudar o significado pela pressão normativa para mudança das inferências aceitas e não aceitas, desejáveis e indesejáveis na interpelação do seu interlocutor.

Há de se notar, com esse exemplo, um certo tipo de *know-how* indisponível ao deflacionismo radical ou eliminativismo de identidades. Em vez de se engajar numa disputa semântica e gramatical acerca da existência ou não de categorias ontológicas sexuadas, nossa personagem força seu interlocutor a assumir publicamente sua violência. Também não se trata, aqui, de se engajar em um diálogo no sentido liberal, mencionado anteriormente: aprender a responder adequadamente à violência passa por assumir o risco de manipular estrategicamente as próprias regras do jogo, forçando-as a tornarem públicas seu conteúdo opressor tácito. Trata-se de uma sabotagem pragmática do significado fixado para aquela identidade, e não de uma deliberação racional acerca de sua inadequação teórica.

Um intelectual negro pode detestar falar de raça, pode acreditar que não haja nada na biologia que sustente o conceito de raça e de identidade racializada. Pode também ser cético quanto à existência de uma "experiência comum" do ser negro, mas sabe que será racializado pelas instituições e pelos grupos hegemônicos por onde passar. Esse intelectual negro gostaria de abdicar totalmente do conceito de identidade e de raça, mas sabe que ficaria desguarnecido e vulnerável nas interações assimétricas e injustas nessas instituições de maioria branca. Ele pode, sim, usar o jogo da identidade a seu favor. Pode habilmente disputar as relações inferenciais que constituem o significado público do conceito de raça. Pode disputar normativamente o significado

ao disputar as inferências que articulam o conceito. Ao sofrer mais uma agressão, pode protestar e provocar a discussão e o controle público das práticas regradas das instituições ao explicitar inferências indesejadas do uso de "negro": "Se for negro, não pode estar nesta instituição?!"; "Ser branco é ter garantido o seu direito de fazer parte desse grupo mesmo sem mérito?"; "Por que tenho que trabalhar o dobro para conseguir metade, só porque sou negro?"; "Por que alguém branco tem o direito de poder ser reconhecido automaticamente como intelectual e capaz ao passo que pessoas racializadas devem mostrar continuamente que são capazes?". Ao forçar a explicitação de significados que organizam essas inferências para a identidade de "negro", faz-se mais do que proposicionar uma violência tácita. Como tais inferências adquirem legitimação somente ao se capilarizarem em nossas formas de vida, a explicitação permite que venham à tona a legitimidade institucional que permite a tais violências ainda serem capazes de articular sentido. "Como foi possível que tais inferências constituíssem parte de nossa racionalidade social?" – explicitar tais violências passa a ser uma forma de crítica e resistência social pelas quais os pressupostos de nossa sociedade são colocados em questão.

Uma feminista pode manifestar seu desconforto com discussões pretensamente progressistas sobre a existência de "conteúdo feminino" em filosofias periféricas a partir do controle público de inferências que articulam o significado de identidades feminina e masculina na filosofia. Um grupo feminista pode, então, explicitar, controlar, resistir a inferências indesejáveis, disputar inferências importantes e eventualmente fazer pressão normativa para que o conceito "conteúdo feminino" ou "mulher" seja mudado em função da mudança das articulações inferenciais que sustentam seu significado público.

Um transgênero pode explicitar e reivindicar publicamente as articulações inferenciais que fixam o conceito de mulher e são usadas em nossas práticas normativas públicas e institucionais. "Se for mulher, então deve ter um órgão

reprodutor feminino?"; "Se for mulher, não pode ter nascido do sexo masculino?"; "O que acontece com pessoas que não menstruam e que não têm genitália feminina, elas não podem ser mulheres?"; com essas perguntas, pleiteia-se o significado do conceito de mulher independentemente da existência de uma categoria na realidade ou na biologia de "mulheridade" ou de uma pretensa "experiência comum" do ser mulher. Disputa-se o conceito em função do embate normativo de suas relações inferenciais.

Pode ser importante para um grupo de tribos autóctones de um estado periférico brasileiro não abrir mão da identidade indígena, e usar o conceito em disputas legais para se defender de abusos institucionais. O grupo pode mais uma vez reivindicar o significado do conceito "indígena" para permitir, por exemplo, que demandem uma distribuição de terras mais equânime em brigas judiciais, afinal, inferencialmente, se ser indígena estiver intrinsecamente ligado à terra onde seus ancestrais nasceram e viveram, então desconectar-se dessa terra é matar o significado de ser indígena.

Em todos esses exemplos, foi mostrado que o significado da identidade está inferencialmente articulado e pode ser disputado e revisado, caso controlemos as inferências que são aceitas publicamente. Podemos mudar o significado de identidade ao explicitarmos e mudarmos as inferências que articulam seu significado, bloqueando algumas e permitindo outras, salientando algumas e inibindo outras. Esse é um procedimento inferencialista e expressivista operando como uma forma de resistência e de disputas normativas a injustiças sistemáticas.

Vale notar que uma manipulação estratégica está longe de uma aceitação resignada da "língua do inimigo"; ela se assemelha mais a sabotagem. Um uso estratégico reduz as pretensões do inimigo aos efeitos que podem causar em nós. Quer dizer: se identidades são reduzidas a uma norma que organiza o jogo político, mesmo que mantenham seu caráter de objetividade, a "verdade" que possuem já não mais se encontra blindada à mutabilidade da prática. Seria preciso

insistir nessa mutabilidade pela via do engajamento prático pois, da forma como entendemos, saber jogar o jogo significa saber orientar-se no espaço normativo que ele prepara: trata-se de um *know-how*, e não de um conhecimento teórico.

O que Wittgenstein (2022) nos mostra, por exemplo, é exatamente como nossas normas escondem, sob a aparência de uma suposta homogeneidade, certa multiplicidade de práticas cuja associação não se dá de maneira monolítica. As práticas, em sua multiplicidade, estão o tempo todo “traindo” a pureza das normas que as organizam.

Com isso, queremos insistir em como o engajamento com práticas políticas em nada purifica o caráter real das ações que orientam, mesmo que essas ações estejam escondidas sob a aparência de homogeneidade. Wittgenstein nos mostra como conceitos não precisam denotar objetos precisos – eles não precisam entregar exatamente aquilo que prometem para cumprir os efeitos que subscrevem.

Wittgenstein usa a noção de conceito “difuso” (*blurred-edge*) para explicar o tipo peculiar de “parentalidade” entre jogos de linguagem. Acreditamos que ela possa traduzir de maneira eficaz o gesto por detrás da noção de “experiência comum”, empregada por Andrade (2023). Assim como a recusa de Butler (2021, p. 42) à univocidade essencial encontra lugar para uma coalizão política “sem obediência a um *télos* normativo e definidor”, o recurso a Wittgenstein (2022, PI §91) acresce um ponto relevante àquela noção: ele mostra como não precisamos de nenhuma “perfeita exatidão” para cumprir efeitos.

Cumprir efeitos antirracistas ou antissexistas, por exemplo, quer dizer: somos capazes de responder adequadamente ao jogo que nos foi imposto. Se a prática está contaminada com a “gramática do inimigo”, não precisamos ver nessa gramática como a prisão que ele a pinta, mas como uma oportunidade para “subverter por dentro dos termos da lei”, como certa vez afirmou Butler (2021, p. 164). Pois não há caminho transformador senão pela imanência da prática. Eximir-se do engajamento com ela não é uma

opção para grupos socialmente minorizados.

É nesse sentido estratégico que vemos, em um recurso pragmatista a identidades, certo aliado para o deflacionismo, que Andrade (2023) propõe em seu livro. Ao não os associar como momentos interdependentes, periga-se que a libertação se mostre impotência reflexiva, ou seja, trata-se do perigo de que a autocertificação teórica ceda lugar a seu duplo: a melancolia prática diante da impossibilidade para articular transformações concretas.

Tal estratégia pode ser vista como uma concessão à impureza ou mesmo uma atitude de risco, pondo a perder a reflexividade que adquirimos acerca da inexistência daqueles tipos ontológicos. Mas talvez seja o caso de aceitar que a prática, por definição, estaria como que condenada a tornar toda teoria impura. Dar primazia à prática significa dignificar essa impureza como o conteúdo de objetividade do tecido social. Dar primazia à prática significa dignificar essa impureza como o verdadeiro norte para a emancipação.

Referências

- ANDERSON, E. Epistemic Bubbles and Authoritarian Politics. In: EDENBERG, E.; HANNON, M. (ed.). *Political Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 11-30.
- ANDRADE, E. *Negritude sem identidade*. São Paulo: n-1, 2023.
- APPIAH, K. Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. In: APPIAH, K.; GUTMANN, A. *Color Conscious*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- BRANDOM, R. *Articulating Reasons*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- BRANDOM, R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BUTLER, J. *Bodies that matter*. Nova Iorque: Routledge, 2011.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020. E-book.
- PEREGRIN, J. *Inferentialism: Why Rules Matter*. Cham: Palgrave Macmillan, 2014.
- PRECIADO, P. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. Nova Iorque: Feminist Press, 2013.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SPIVAK, G. Criticism, feminism and the institution. An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. [Entrevista concedida a Elizabeth Gross]. *Thesis eleven*, [s. l.], n. 10/11, 1985.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Fósforo, 2022.

Pedro Pennycook

Doutorando em Filosofia na Universidade do Kentucky, com bolsa Capes-Fulbright de doutorado pleno. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Marcos Silva

Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É o atual presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (desde 2023). É bolsista de produtividade 1D do CNPq. Foi coordenador do PPGFIL/UFPE de 2021 a 2024 durante a aprovação e implementação do programa de doutorado. Desde 2020, atua como editor-chefe da *Perspectiva Filosófica*. Em 2025, ganhou bolsa do programa Humboldt/Capes para ser pesquisador visitante na Freie Universität Berlin, supervisionado por Barbara Vetter. Em 2018, ganhou o Fulbright Junior Faculty Member Award e foi pesquisador visitante na University of Pittsburgh, supervisionado por Robert Brandom. Em 2008, defendeu seu mestrado sobre alguns problemas da aplicação em filosofia da técnica de mapeamentos isomórficos. Em 2012, doutorou-se a respeito do colapso da filosofia da lógica do *Tractatus* de Wittgenstein. O mestrado e o doutorado em Filosofia foram supervisionados por Luiz Carlos Pereira, na PUC-Rio. De 2009 a 2011 fez seu doutoramento (Sandwich) com bolsa do DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) na Universität Leipzig (Alemanha) com Pirmin Stekeler-Weithofer. Em 2012, pesquisou, como pós-doutorando, o Problema da Exclusão das Cores e o Quadrado de Oposições Aristotélico no PPGF/UFRJ com Jean-Yves Beziau. Desenvolveu pesquisa pós-doutoral financiada pela Funcap/Capes, de 2013 a 2015, com André Leclerc, na Universidade Federal do Ceará (UFC). Participa como membro permanente do quadro docente dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE e da UFAL. É membro da Alfa-n (Associação Latino-Americana de Filosofia Analítica), da SBFA (Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica), da Sociedade Brasileira de Lógica (SBL) e da ALWS (Austrian Ludwig Wittgenstein Society).

Endereço para correspondência

PEDRO PENNYCOOK

1402/1406 Patterson Office Tower, 120 Patterson Dr, 40508

Lexington, Kentucky, USA

MARCOS SILVA

Av. da Arquitetura, s/no, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária, 50.740-530

Recife, Pernambuco, Brasil

Como citar este artigo

Pennycook, P., & Silva, M. (2026). Jogando o jogo da identidade: inferencialismo e expressivismo na luta e resistência normativa. *Veritas* (Porto Alegre), 71(1), e47751. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2026.1.47751>

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.