

CRÍTICA AO CONCEITO “LUGAR DE FALA”

Matheus Cabral Ribeiro Corrêa¹

RESUMO: A crítica do presente artigo refere-se ao conceito “Lugar de fala” desenvolvido e apresentado pela filósofa Djamila Ribeiro na obra *O que é Lugar de fala?* (Ribeiro, 2017). O fio condutor da crítica são reflexões e teses do sociólogo Pierre Bourdieu no livro *Meditações Pascalianas* (2007), tal como a minha experiência de campo no âmbito de investigações de mestrado e doutorado, que levei a cabo em Jardim Gramacho (Duque de Caxias/RJ). Ribeiro parece cometer o “erro escolástico” apontado por Bourdieu, no qual a filósofa transfigura o mundo vivido e o vive em seu mundo particular pensado escolasticamente. A autora define a localização social da mulher negra tendo a si própria como referência (“ego-história”) e torna abstrato a noção de homem branco, o que produz caricaturas teóricas desconectadas do mundo prático e, sobretudo, do modo de produção capitalista. Em Jardim Gramacho, como contexto empírico, as mulheres negras, apesar de compartilharem com a autora os atributos fulcrais de raça e gênero, distanciam-se da filósofa pela condição de classe, que precisa ser tematizada criticamente, o que é não é feito pela autora.

PALAVRAS-CHAVE: Lugar de fala. Djamila Ribeiro. Meditações Pascalianas. Pierre Bourdieu. Ilusão escolástica.

A CRITIQUE OF THE CONCEPT OF “PLACE OF SPEECH”

ABSTRACT: The critique in this article focuses on the concept of “Place of Speech” developed and presented by philosopher Djamila Ribeiro in her book **What Is Place of Speech?** (Ribeiro, 2017). The central thread of this critique consists of reflections and

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: cabralepedagogia@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8787-5445>.

theses by sociologist Pierre Bourdieu in the book *Pascalian Meditations* (2007), as well as my own field experience conducted as part of my master's and doctoral research in Jardim Gramacho (Duque de Caxias/RJ). Ribeiro seems to commit the “scholastic error” pointed out by Bourdieu, in which the philosopher transfigures the lived world and experiences it within her own privately conceived scholastic world. The author defines the social location of the Black woman using herself as a reference (“ego-history”) and renders the notion of the white man abstract, which produces theoretical caricatures disconnected from the practical world and, above all, from the capitalist mode of production. In Jardim Gramacho, as an empirical context, black women, despite sharing with the author the core attributes of race and gender, distance themselves from the philosopher due to their class condition, which needs to be critically addressed—something the author fails to do.

KEYWORDS: Place of Speech. Djamila Ribeiro. *Pascalian Meditations*. Pierre Bourdieu. Scholastic Illusion.

CRÍTICA AL CONCEPTO DE “LUGAR DE LA PALABRA”

RESUMEN: La crítica del presente artículo se refiere al concepto de «lugar de la palabra» desarrollado y presentado por la filósofa Djamila Ribeiro en la obra *¿Qué es el lugar de la palabra?* (Ribeiro, 2017). El hilo conductor de la crítica son las reflexiones y tesis del sociólogo Pierre Bourdieu en el libro *Meditaciones pascalianas* (2007), así como mi experiencia de campo en el marco de las investigaciones de máster y doctorado, que llevé a cabo en Jardim Gramacho (Duque de Caxias/RJ). Ribeiro parece cometer el «error escolástico» señalado por Bourdieu, en el que la filósofa transfigura el mundo vivido y lo vive en su mundo particular pensado escolásticamente. La autora define la ubicación social de la mujer negra tomándose a sí misma como referencia («ego-historia») y abstrae la noción de hombre blanco, lo que produce caricaturas teóricas desconectadas del mundo práctico y, sobre todo, del modo de producción capitalista. En Jardim Gramacho, como contexto empírico, las mujeres negras, a pesar de compartir con la autora los atributos fundamentales de raza y género, se distancian de la filósofa por la condición de clase, que debe ser abordada críticamente, algo que la autora no hace.

PALABRAS CLAVE: Lugar de la palabra. Djamila Ribeiro. *Meditaciones pascalianas*. Pierre Bourdieu. Ilusión escolástica.

INTRODUÇÃO

A crítica do presente artigo refere-se ao conceito “Lugar de fala” desenvolvido e apresentado pela filósofa Djamila Ribeiro na obra *O que é Lugar de fala?* (Ribeiro, 2017). Ressalta-se que não me deterei a analisar a utilização do conceito em outras obras e publicações e/ou investigar a origem do termo, que por sinal, é pouco definida como destaca a autora em questão. A análise aqui, centra-se, essencialmente, na crítica ao conceito presente na obra supracitada.

A intenção é fomentar o debate proposto pela filósofa, apontando para algumas contradições de sua construção teórica e dos efeitos práticos de tal conceito. O livro *O que é Lugar de fala?* de Djamila Ribeiro, foi publicado pela primeira vez em 2017 e no ano seguinte foi a segunda obra mais vendida na Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), considerada um dos principais eventos literários do Brasil e da América do Sul. Ademais, neste mesmo ano (2018), a obra foi finalista do prêmio Jabuti, o mais tradicional prêmio literário brasileiro, na categoria humanidades; dentre outras condecorações e participações em eventos e instituições importantes protagonizadas por Djamila Ribeiro. A obra, com uma linguagem e preço acessível, alcançou o grande público como desejava a autora. Em 2024, o livro foi publicado na versão inglês pela editora *Yale University Press*, intitulado “*Where We Stand*”, com prefácio de Chimamanda Ngozi Adichie e tradução de Padma Viswanathan². Ademais, a filósofa alcançou um feito inédito (em 2025): lecionar no *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), nos Estados Unidos, como professora convidada em um programa que homenageia Martin Luther King Jr, sendo a primeira pessoa brasileira da história a ocupar essa cadeira³.

Certamente, transbordaria os limites do artigo seguir com a apresentação da biografia e produção acadêmica da autora, que é vasta. Tal aspecto aponta para os limites desse trabalho, construído a partir de um recorte arbitrário da trajetória intelectual da filósofa. A nossa proposta,

² Disponível em: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300285550/where-we-stand/>. Acesso em 27 mar. 2026.

³ Disponível em: <https://www.djamilaribeiro.com.br/sobre/>. Acesso em 27 mar. 2026.

como dito, é analisar o conteúdo, única e exclusivamente, do livro *O que é lugar de fala?*

Assim, destaca-se que qualquer produção científica não está isenta de crítica, apesar da filósofa parecer se defender delas já na apresentação de sua obra, posto que: se a obra tem o intuito de “divulgar a produção intelectual de mulheres negras” (Ribeiro, 2017, p. 14) e “há uma tentativa de deslegitimação da produção intelectual de mulheres negras e/ou latinas ou que propõem a descolonização do pensamento” (Ribeiro, 2017, p. 14-15), quem ousará criticar Djamila, uma mulher, negra e intelectual? Ainda mais se a crítica for feita por um homem, branco, cis, hétero, como o autor deste artigo.

Parece-me que na ânsia e necessidade de legitimar o próprio discurso, historicamente desautorizado pelo supremacismo branco e patriarcal (salienta-se que é um motivo legítimo e necessário), a autora peca na análise do próprio discurso, que se contradiz o tempo todo. Apesar de apontar para as próprias contradições, como destacar que a localização social não requer automaticamente uma consciência discursiva sobre esse lugar, a filósofa não aprofunda, tornando vago e sem importância aquilo que acredito ser necessário discutir com criticidade. Tal como, na ânsia e necessidade de desautorizar o discurso dominante (outro motivo legítimo e necessário), a filósofa estimula e propõe um “cala a boca” de quem não ocupa o lugar de “sofrimento absoluto” (Souza, 2021), que é ocupado por ela. Mesmo destinando o último capítulo da obra para evitar essa interpretação que acabei de mencionar, os argumentos também me pareceram algo citado por mero formalismo, como veremos passo a passo mais adiante.

Assim, os efeitos práticos desse “cala a boca” e da “consciência discursiva” contraditória são evidentes nas redes sociais e na própria produção acadêmica. A preocupação com *quem está falando* e não com *o que está sendo dito* também, pode empobrecer o debate. Mais ainda, o sistema capitalista neoliberal parece estar se valendo dessa discussão para benefício próprio, posto que o sistema disponibiliza ao oprimido a oportunidade de exercer o seu “Lugar de fala”, mas o que é autorizado a sair da boca dele é veneno neoliberal⁴, assim como, a escolha dos oprimidos para “falar”

⁴ Veremos que, no fundo, o projeto político da autora é neoliberal. Para a filósofa parece não

também dependerá da lógica meritocrática. Em outras palavras, as mulheres negras, trabalhadoras da reciclagem em Jardim Gramacho, não têm e não terão condições de exercer o “Lugar de fala”, porque as condições sociais de produção, a estrutura das relações de classes, não permitem/permitirão. Com isso, estimular o “Lugar de fala” sem uma crítica sistemática a sociedade de classes capitalista, é criar uma caricatura de combate ao racismo, isto é, forjar um pacto de classe, apesar de tensionar o *pacto da branquitude* (Bento, 2022)⁵.

Assim, torna-se necessário uma crítica sistemática a obra e o conceito em questão, com o intuito de apontar as fragilidades e contradições teóricas e os efeitos práticos igualmente frágeis e contraditórios. Peço licença para usar uma linguagem da internet para expressar o que não espero com esta crítica: não espero ser *cancelado* por ser um homem, branco, hétero, cis, que faz as críticas, mas desejo um diálogo crítico com aquilo que estou expondo. Outrossim, espero que Djamila não fique isenta de críticas pelo medo do crítico de ser acusado de racista, elitista, machista, ocidentalista, supremacista etc., pelo fato de criticar uma mulher negra intelectual. Assim como, desejo que os próprios intelectuais negros saibam produzir críticas em torno de suas próprias produções, como sempre fizeram.

Selecionei a obra *Meditações Pascalianas* do sociólogo francês Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2007) para mediar a minha problematização. Essa obra é uma fase madura do autor e um dos seus trabalhos mais filosóficos. Bourdieu dedicou a sua carreira acadêmica para investigar a dominação social em seu aspecto opaco, invisível, não-consciente, não-discursivo,

existir capitalismo e luta de classes, o apanágio da pós-modernidade. Assim, entende-se que o lugar de fala da autora é uma conquista histórica, efeito de anos de luta do movimento negro, mas também se evidencia que é resultado da apropriação capitalista/neoliberal das reivindicações populares e negras.

⁵ O que quero dizer é que o “Lugar de fala” está sendo exercido por negros de classe média, o que é um avanço, mas não está atacando as raízes dos problemas, porque não é permitido. O processo é dissimulado, posto que brancos e negros de classe média, limitado pelos ditames do capital (dos capitalistas), precisam se limitar a assuntos voltados a agenda neoliberal. Crê-se, ingenuamente (ou para evitar a desesperança), que essas “micro-resistências” podem combater o racismo, mas, apesar de avanços importantes, sobretudo, no âmbito dos costumes, a *miséria do mundo* (e do Brasil), a pobreza, o sofrimento e a exploração capitalista, nunca estiveram tão em alta.

mas prático e corporal. O autor coloca em xeque a filosofia do seu tempo, sobretudo, o existencialismo de Sartre, uma fonte importante para Djamila Ribeiro, pois um dos diálogos teóricos da autora é com Simone de Beauvoir, situada no campo existencialista da filosofia. Bourdieu apresenta de forma contundente como o sujeito não é autodeterminado, livre, consciente do seu lugar social, dedicando a sua carreira na construção de uma sociologia da prática e de uma crítica sistemática a “razão escolástica”, isto é, ao pensamento filosófico.

Djamila Ribeiro, na obra em questão, parece cometer o erro escolástico apontado por Bourdieu (2007), quando o autor critica uma determinada análise de Sartre acerca da prática social de um garçom de café, acusando-o de projetar a consciência intelectual numa prática de garçom de café: “produzindo uma espécie de quimera social, monstro com corpo de garçom de café e cabeça de filósofo” (Bourdieu, 2007, p. 189). Djamila percebe e declara que nem toda pessoa negra conseguirá refletir crítica e filosoficamente sobre a questão racial, ou seja, nem todos tem a “cabeça de filósofo”, mas ao mesmo tempo, ela defende que as narrativas devem ser contadas por quem ocupe esse lugar, porque essas pessoas vivem experiências distintas, pontos de partidas diferentes. Ora, se viver as experiências não significa compreendê-las crítica e filosoficamente, então, quem deve falar e como falar?

Nesse sentido, o sociólogo Jessé Souza (2021) captou bem quando diz que no fundo é a própria Djamila Ribeiro a autorizada a realizar o discurso.

A autora se contradiz no decorrer de sua obra e perpassa superficialmente por questões como, por exemplo: a) a consciência discursiva como não-inerente a localização social; b) a própria definição de localização social, percebida pela autora como atributos de raça e gênero, sem incluir a classe, o que homogeneiza a experiência das pessoas negras, mesmo a autora expressando por mero formalismo, que há diferenças de experiências dentro da população negra, algo que não foi aprofundado; c) a análise das condições sociais de produção de um discurso dominante, exigido e realizado pela autora, carece de aprofundamentos, pois Ribeiro não situa o sistema supremacista branco e patriarcal em seu modo de produção

capitalista e os homens brancos em sua origem e condição de classe. Com isso, parece se criar espantalhos para apanharem na esfera pública, como o seu Zé, homem branco favelado, enquanto se invisibiliza os Moreira Salles, por exemplo, os homens brancos mais ricos do Brasil.

Os efeitos práticos dessa discussão provocada por Djamila são evidentes. De um lado, a condição crítica e filosófica diante das injustiças parece ter sido universalizada para todos os oprimidos, enquanto, por outro lado, a burguesia e sua dominação material/econômica se diluiu na categoria abstrata “homem branco”. Os efeitos práticos da obra aqui discutida não são fruto de uma interpretação equivocada do grande público, pois Ribeiro disponibilizou as pedras para pavimentar esse caminho.

Por fim, cabe contextualizar, brevemente, a minha experiência de campo/pesquisa, em Jardim Gramacho, bairro do município de Duque de Caxias, no Estado do Rio de Janeiro; local onde já abrigou o maior lixão da América Latina. Apesar das minhas investigações de mestrado e doutorado, não focalizarem essa discussão (o conceito Lugar de fala), visto que a minha problemática tem sido o fracasso escolar das crianças e adolescentes de J.G, o trabalho etnográfico denso, que levei a cabo, levantou um diverso material de campo, que no trabalho em tela servirá como contributo em nossa argumentação. Em minha pesquisa de mestrado, pude entrevistar quatro mães/mulheres negras em J.G, com profundidade⁶, assim como, pude acompanhar os seus filhos na rotina da escola, no projeto social que frequentavam e nos momentos de lazer pelo bairro⁷. A experiência de pesquisa conviveu com a minha atuação no bairro como pedagogo por um período de 8 anos (2028-2025). Eu atuava como pesquisador e educador social das crianças e adolescentes. Na verdade, salienta-se, a minha aproximação com o campo não se deu com a pesquisa, mas, pelo contrário, a pesquisa surge como efeito do envolvimento prolongado com o trabalho social em Jardim Gramacho. Isto é, a pesquisa surgiu e eu já atuava no bairro; a pesquisa terminou e eu continuei o trabalho em J.G.

⁶ Foram 6 entrevistas temáticas fundamentadas na metodologia dos *Retratos Sociológicos* de Bernard Lahire (2004) que se estenderam por um ano, posto que os intervalos entre as entrevistas (como estratégia metodológica) comportavam dois meses.

⁷ Foram 2 crianças e 3 adolescentes acompanhados em profundidade por um ano.

No tocante a pesquisa de doutorado, salienta-se que ainda está em andamento. Sigo acompanhando os mesmos sujeitos da pesquisa, ou seja, trata-se de uma investigação longitudinal, no qual se incluiu novos sujeitos, que são irmãos dos participantes veteranos, totalizando 10 investigados com profundidade. Na presente pesquisa, há uma ênfase maior na observação participante e no trabalho etnográfico, produzindo vasto material de campo da vida prática das pessoas do bairro (e não apenas das mães e filhos que estou acompanhando). Meu objetivo, como mencionado, é interpretar o fracasso escolar do grupo social em J.G, mas, no que concerne os objetivos do artigo em tela, irei deslocar a minha interpretação, com alguns recortes de campo, para problematizar o conceito Lugar de fala.

O PERCURSO ATÉ CHEGAR NO CONCEITO

Na apresentação da obra *O que é Lugar de fala?* (Ribeiro, 2017), a autora expõe as suas motivações, como “trazer para o grande público questões importantes referentes aos mais diversos feminismos de forma didática e acessível” (Ribeiro, 2017, p. 13) e “divulgar a produção intelectual de mulheres negras” (Ribeiro, 2017, p. 14). De fato, objetivos alcançados, pois a obra apresenta referenciais de mulheres negras e alcançou uma grande popularidade. Ademais, Ribeiro destaca a importância em nomear as opressões de raça, classe, gênero e sexualidade sem hierarquizá-las. No entanto, algumas questões já se colocam aqui.

Primeiro, a divulgação da produção intelectual de mulheres negras é seletiva. Jones Manoel, militante negro comunista, por meio do seu canal no *You Tube*, a sua principal forma de socialização do conhecimento, menciona que Ribeiro não cita as mulheres negras comunistas, que desde a década de 30, 40, 50 nos Estados Unidos pautam a questão do feminismo negro, como Cláudia Jones (1915-1964). Ademais, ressalta o educador, Ribeiro atribui a Judith Butler um grande papel na discussão acerca das intersecções em ser mulher, excluindo o debate racial no âmbito do marxismo, que ocorreu por todo o Globo, que antes da Judith Butler já estavam questionando a categoria universal de ser mulher (branca)⁸.

⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qb2Knk686x4> . Acesso em: 28 mar.

Segunda questão é: a autora menciona “classe” quando fala de intersecção, mas em nenhum momento explica o que seria um pertencimento de classe. A autora situa o “lugar social” de gênero e raça dialogando, sobretudo, com Simone de Beauvoir e Grada Kilomba, mas não explica a localização social de classe. Durante toda obra, Ribeiro não cita o termo “classe trabalhadora” e “capitalismo”, o que acarreta uma noção abstrata de mulher negra, distante da concretude das relações sociais de produção capitalista. Dessa maneira, quando fala de mulher negra, parece que a autora tem a si própria como referência numa espécie de “ego-história” (Bourdieu, 2007). A autora acredita que o compartilhamento dos atributos de raça e gênero reflete uma experiência coletiva e não individual, o que está correto, entretanto, por não situar a classe social no debate, a filósofa cai na *ilusão escolástica*, “cuja particularidade foi haver imposto suas particularidades ao universo inteiro” (Bourdieu, 2007, p. 44).

No capítulo, “Um pouco de história”, a autora nos apresenta a luta e os discursos potentes de Sojourner Truth, que desde o século XIX lutara contra a universalização da categoria de mulher, pautada na condição de mulheres brancas. Como também, apresenta como que historicamente o privilégio social (branco, masculino, hétero, cis) delimita quem pode falar, o que pode falar e como pode falar, o que produz o silenciamento da voz, do conteúdo e da forma de expressão advindos das experiências das pessoas negras, sobretudo, das mulheres negras. Assim, “seria preciso, então, desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina cis e heteronormativa e debater como as identidades foram construídas nesses contextos” (Ribeiro, 2017, p. 27-28).

O que defini os contextos de construção das identidades para a autora? A saber: a condição de raça, gênero e sexualidade. Ribeiro não cita as classes sociais. Nota-se na citação acima que não há menção a “burguesia”. Esses contextos, de acordo com a autora, proporcionam experiências distintas, logo, cada um falará de um lugar. E historicamente, os discursos que são produzidos e legitimados são decorrentes do lugar branco, masculino e heteronormativo. A autora discorre: “o que se quer com esse de-

bate, fundamentalmente, é entender como poder e identidades funcionam juntos a depender de seus contextos e como o colonialismo, além de criar, deslegitima ou legitima certas identidades” (Ribeiro, 2017, p. 31). A questão que se coloca é: como compreender como poder e identidades funcionam sem entender também como o modo de produção capitalista opera?

A autora é exitosa quando revisa a universalidade da categoria mulher e do discurso supremacista branco e patriarcal, mas peca quando constrói a categoria de mulher negra, que parece retirada da condição de classe. Assim, quando Ribeiro menciona “mulher negra” está falando da ex-CEO da Lacoste no Brasil, Rachel Maia, ou da Maria do Socorro, catadora de lixo? Do mesmo modo, quando denuncia o discurso dominante como branco, ocidental, masculino, precisa explicar melhor isso, pois a autora também utiliza referenciais brancos do norte global, como Beauvoir e Foucault (e não são referenciados de maneira secundária!). Ademais, há diversos pensadores brancos, masculinos, ocidentais que serviram de inspiração e fundamentação para a luta política e produção teórica de pensadores e militantes negros, como Karl Marx inspirando revoluções/resistências ao colonialismo por todo o Globo.

Ou seja, qual discurso branco, ocidental, masculino está em questão para autora? É preciso aprofundar isso, porque senão o marxismo, a título de exemplo, pode ser acusado de colonial, enquanto, ao mesmo tempo, os acusadores se embebedam de Foucault - e a contradição se dissimula. Do que estamos falando, afinal? É um não-dito da autora. Parece ideológico a autora omitir a produção intelectual do marxismo, enquanto ataca o “discurso colonial branco” tornado abstrato, valendo-se, no entanto, de arcabouços teóricos e metodológicos “brancos e ocidentais”. A confusão, no fundo, expressa um pano de fundo político do projeto intelectual da autora: a agenda neoliberal típica da pós-modernidade⁹. Assim, quando

⁹ Inclusive Foucault é uma espécie de protótipo do intelectual pós-moderno, o que aponta para a não-aleatoriedade das escolhas teóricas da filósofa. Ribeiro transforma as contradições do capitalismo em uma disputa de narrativa, de discurso. Na verdade, como Wood (1996) destaca, o capitalismo nem se quer é pensado pelo intelectual pós-moderno. O sistema capitalista se diluiu em categorias discursivas, pensadas pelo intelectual, que duvida de diversas epistemologias; só não duvida do capitalismo.

Ellen Meiksins Wood, em seu texto *“Em defesa da história: o marxismo e agenda pós-moderna”* (1996), caracteriza o intelectual pós-moderno, percebemos similitudes com o trabalho de Ribeiro:

Primeiro, apresento uma lista dos mais importantes temas da esquerda pós-moderna (uso esse termo genérico para abranger uma variedade de tendências intelectuais e políticas que emergiram nos anos recentes, incluindo o “pós-marxismo” e o “pós-estruturalismo”): ênfase na linguagem, na cultura e no “discurso” (com o argumento de que a linguagem é tudo o que podemos conhecer sobre o mundo e de que não temos acesso a nenhuma outra realidade), em detrimento das preocupações “economicistas” tradicionais da esquerda e das velhas preocupações da economia política; rejeição do conhecimento “totalizante” e dos valores “universalistas” (incluindo as concepções ocidentais de “racionalidade”, as idéias gerais de igualdade, liberais ou socialistas, e a concepção marxista da emancipação humana geral), em benefício da ênfase na “diferença”, em identidades particulares diversas como gênero, raça, etnicidade, sexualidade e em várias opressões e lutas particulares e separadas; insistência na natureza fluida e fragmentada do eu humano (o “sujeito descentrado”), que toma nossas identidades de tal modo variáveis, incertas e frágeis, que é difícil ver como podemos desenvolver o tipo de consciência capaz de formar a base para a solidariedade e a ação coletivas fundadas numa “identidade” social comum (como a classe), numa experiência e em interesses comuns - uma exaltação do “marginal” -; e repúdio das “grandes narrativas”, tais como as idéias ocidentais de progresso, incluindo as teorias marxistas da história (Wood, 1996, p. 123-124).

E qual o problema disso? A autora também nos ajuda a entender:

Estruturas e causas foram substituídas por fragmentos e contingências. Não existe uma coisa chamada sistema social (por exemplo, o sistema capitalista) com sua própria unidade

sistêmica e suas “leis de movimento”. Há somente muitos tipos diferentes de poder, opressão, identidade e “discurso”. Não apenas temos que rejeitar as antigas “grandes narrativas”, como os conceitos iluministas de progresso, mas devemos renunciar a qualquer idéia de processo e causalidade histórica inteligível e, com isso, evidentemente, a toda idéia de “fazer história”. Só existem diferenças anárquicas, desconectadas e inexplicáveis. Pela primeira vez, estamos diante de uma contradição em termos: uma teoria de mudança de época histórica, baseada na negação da história (Wood, 1996, p. 121-122).

Por fim, para não abusar da paciência do leitor:

Com efeito, a “política”, em qualquer sentido tradicional do termo, em referência aos poderes abrangentes de classes ou Estados ou à oposição a estes, está efetivamente eliminada, dando lugar às lutas fraturadas da “política de identidade” ou do “pessoal enquanto político” embora haja alguns projetos mais universais que mantenham algumas atrações para a esquerda pós-moderna, como a política ambientalista. Em resumo, forte ceticismo epistemológico e profundo derrotismo político (Wood, 1996, p. 124).

Prosseguindo para o capítulo 2 da obra da filósofa, intitulado: “Mulher negra: *o outro do outro*”, vemos que a autora apresenta as suas duas principais referências para pensar a localização da mulher negra, a saber: Simone de Beauvoir e Grada Kilomba. Em interlocução dialógica com a primeira, uma pensadora branca da França, Ribeiro expõe o seu lado existencialista no sentido da filosofia existencial sartreana (Sartre, 1997): a busca de uma consciência autodefinidora. Citando Patricia Hill Collins, a autora diz:

[...] em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” ob-

jetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial... (Collins apud Ribeiro, 2017, p. 44).

Em seguida, na continuação do diálogo com Collins, Ribeiro afirma:

Patricia Hill Collins fala da importância das mulheres negras fazerem um uso criativo do lugar de marginalidade que ocupam na sociedade a fim de desenvolverem teorias e pensamentos que reflitam diferentes olhares e perspectivas (Ribeiro, 2017, p. 45).

O imbróglio se apresenta. A ilusão escolástica de Ribeiro se mantém “à custa de um imenso recalque das condições de acesso a essa opinião diferenciada e requintada” (Bourdieu, 2007, p. 85). A autora transfigura o mundo vivido e o vive em seu mundo particular pensado, “vivendo assim as revoluções na ordem das palavras como se fossem revoluções na ordem das coisas” (Bourdieu, 2007, p. 11). Como nos lembra Bachelard, citado por Bourdieu, “o mundo em que se pensa não é o mundo em que se vive” (Bachelard apud Bourdieu, 2007, p. 63). Ribeiro não percebe isso. Sigo com Bourdieu (2007, p. 130-131, grifos do autor):

Crítica do fundamento que escamoteia a questão do fundamento (social) da crítica, “desconstrução” que esquece de “desconstruir” o “desconstrutor”. Em movimento incessante, apreendendo e inapreensível, o filósofo sem eira nem beira, *atopos*, pretende escapar, conforme a metáfora nietzschiana da *dança*, a qualquer localização, a qualquer ponto de vista fixo de espectador imóvel e a qualquer perspectiva objetivista, afirmando-se capaz de adotar, em face do texto submetido à “desconstrução”, um número infinito de pontos de vistas inacessíveis tanto ao autor como ao crítico.

Parece que os pontos de vistas, de acordo com a autora, são auto-definidos e autoconscientes, de modo que, é possível fazer uso criativo do lugar social na construção de teorias e pensamentos que reflitam diferentes olhares. Na verdade, Djamila Ribeiro universaliza o seu ponto de vista

escolástico sobre os pontos de vistas para todas as “consciências”. Nesse sentido, Bourdieu (2007, p. 57-58) declara: “caberia indagar se o transcendental não é outra coisa senão uma espécie de empírico filosoficamente transfigurado e, por conseguinte, negado”. E a resposta é sim! Ribeiro nega o empírico, isto é, o mundo prático, e produz o seu próprio mundo filosófico autodefinido, consciente e livre. Caberia realizar uma outra indagação: como é possível a dominação social se as consciências se autodefinem? A não ser que, mais uma vez, a autora esteja tendo a si própria como referência, isto é, ao próprio *habitus* e *campo* escolástico como parâmetro. Com isso, a cumplicidade ontológica entre *habitus* e *campo* (Bourdieu, 2007) faz com que a filósofa não perceba que o seu ponto de vista sobre os pontos de vistas não se dá apenas por ser uma mulher negra, mas também por ter galgado uma posição no espaço social que permite esse grau de reflexividade, uma condição distante da maioria das mulheres negras.

Seguindo no texto da autora, Ribeiro convida Grada Kilomba para o diálogo com o existencialismo beauvoiriano, com a categoria de *Outro do Outro* (Kilomba, 2017). Racializando o conceito de *Outro* de Simone de Beauvoir (1949) que se referia a condição da mulher universal (branca), Kilomba enfatiza o lugar social da mulher negra, a saber: o *Outro do Outro*, isto é, nem homem, nem branca. Ribeiro quer marcar a particularidade em ser mulher negra, na qual o feminismo universalista não contempla. Em seguida, a filósofa chama atenção:

A análise da estudiosa ainda nos permite perceber a necessidade de uma identidade reivindicada de mulher negra que se constitui como sujeito histórico e político. Porém, é fundamental atentarmos para as heterogeneidades que circundam essa categoria, para que não pensemos nessa categoria de modo fixo e estável (Ribeiro, 2017, p. 49).

Apesar de apontar para a necessidade de analisar as heterogeneidades e fluidez da categoria mulher negra, a autora não o faz. Ribeiro menciona Audre Lorde para exemplificar essa heterogeneidade, citando o caso das

mulheres negras lésbicas, o que fornece marcadores heterogêneos (não-hierarquizados) na luta política e construção teórica. Todavia, Ribeiro não avança nesse debate. Ademais, a autora não menciona as mulheres negras das classes trabalhadoras, tampouco da “ralé brasileira” (Souza, 2018), prosseguindo com a categoria de mulher negra abstrata e universal. Em seguida, a filósofa conceitua o conceito Lugar de fala.

O LUGAR DE FALA DA DJAMILA RIBEIRO

Importante ressaltar que, a categoria de discurso utilizado na construção do conceito Lugar de fala segue a noção foucaultiana, como indicou a autora nas páginas 55 e 56. Ou seja, é uma categoria de pensamento desenvolvido por um homem, branco, francês, do Ocidente, apesar de ter uma orientação homossexual. A discussão em torno da autorização/de-sautorização discursiva, que produz uma estrutura social de poder e controle, portanto, é foucaultiana, segundo a autora.

Ribeiro (2017) inicia chamando atenção para a necessidade de compreender as condições sociais de um grupo/discurso. Os grupos sociais não surgem do vácuo, mas originam-se de contextos sociais estruturados, que fundamentam os discursos produzidos, de acordo com a autora. Então, para compreender os discursos, é preciso entender as condições sociais formadoras dos grupos, no qual os discursos operam. “Percebemos, então, a tentativa de analisar discursos diversos a partir da localização de grupos distintos e mais, a partir das condições de construção do grupo no qual funciona...” (Ribeiro, 2017, p. 58). A autora está certa nesse ponto, mas o problema é que Ribeiro não faz aquilo que ela afirmou ser importante fazer, isto é, analisar as condições sociais de constituição de um grupo no qual o discurso opera.

Percebo que a autora não analisa 1) as condições sociais de produção do próprio discurso; 2) as condições sociais de produção dos discursos de mulheres negras em outras posições sociais distintas da posição autorreferenciada da filósofa; e 3) a autora definiu mal o que chama de discurso dominante, colonial, branco, ocidental. Ribeiro reivindica uma análise das condições sociais de constituição de um grupo social, que produz

discurso, mas não há nenhuma empiria (a não ser a empiria da sua própria vida enquanto mulher e negra) em seu trabalho.

A filósofa não está errada quando denuncia o controle e o poder de uma estrutura social branca e masculina, que defini quem pode ou não falar, o que significa silenciar relativamente a fala de mulheres brancas e absolutamente a voz de mulher negras e homens negros. A questão que se coloca é que a autora não explica, com mais profundidade, como se produz essa estrutura social e como ela opera, até porque nessa obra em discussão não é situado em nenhum momento o “capitalismo”, que parece não existir para a filósofa. O “branco”, em Ribeiro, assume um caráter abstrato. Não sabemos se a filósofa está falando de Jeff Bezos, um dos homens mais ricos do mundo, ou o Reginaldo, dono de uma birosca na Favela do Rio de Janeiro.

Apesar da autora dialogar com Lélia González, parece não ter aprendido algumas coisas, pois González (2020) costumava discutir/analisar o modo de produção capitalista, como uma das principais maneiras de compreender a marginalização da população negra, sobretudo, da mulher negra em sua concretude de vida. Ainda sobre esse aspecto, não há em nenhum momento da obra, uma análise das condições sociais de grupos negros de mulheres em outras posições sociais, repito: não há empiria, que não seja o “autoempirismo” da autora.

Adiante, a filósofa convoca Patricia Hill Collins com sua categoria de “ponto de vista feminino” (*feminist standpoint*) para conceituar o Lugar de fala. Em síntese o conceito significa uma compreensão de que as pessoas possuem posicionalidades distintas umas das outras, que reflete as características de origem e (re) produção de um grupo social (e não exatamente se refere as experiências individuais), o que leva cada um a “falar de um lugar”, ou seja, assumir um ponto de vista específico a partir do lugar social distinto, que ocupa. Assim, as mulheres negras possuem a oportunidade de questionar a normatização discursiva, a partir do seu lugar social que é distinto das posicionalidades dominantes da/na sociedade. Entretanto, a “estrutura” branca e patriarcal dificulta as mulheres negras de acessarem determinados espaços de legitimação discursiva, o que impede a produção epistemológica referentes aos grupos subalternizados.

“O que estamos questionando é a legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder” (Ribeiro, 2017, p. 68).

A teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz refutar uma visão universal de mulher e de negritude, e outras identidades, assim como faz com que homens brancos, que se pensam universais, se racializem, entendam o que significa ser branco como metáfora do poder, como nos ensina Kilomba. Com isso, pretende-se também refutar uma pretensa universalidade. Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva (Ribeiro, 2017, p. 69-70).

Os motivos e os objetivos da autora são legítimos e corretos. O que estou questionando são os procedimentos teóricos-metodológicos para alcançar tais objetivos, que parecem apresentar inconsistências e contradições.

Viver experiências distintas e, portanto, “falar de um lugar”, de um “ponto de vista”, não significa, como já afirmamos, uma compreensão crítica acerca desse “ponto de partida”. Os oprimidos, inclusive, tendem a ser os opressores entre si, como salientava Paulo Freire. E caso se produza uma reflexividade crítica, as barreiras para se ter legitimidade e condições de exercício do discurso são enormes. Então, como romper com o silêncio? Segundo Ribeiro seria pela possibilidade de autodefinição das mulheres negras, que historicamente produzem resistências e insurgências. Todavia, não fica elucidado como essa autodefinição seria possível, o que parece uma tentativa de revolução pelo discurso e não pelos atos, ou seja, uma ambição de mudança social na ordem das palavras e não na ordem das coisas (Bourdieu, 2007).

Essa questão acerca de como os oprimidos podem romper com o silêncio também era cara para Pierre Bourdieu, que se questionava e procurava analisar as condições sociais para o rompimento do véu da violência simbólica. No entanto, o autor não situa tais condições sob a

“consciência autodefinidora”, mas nas disposições remodeladas e reestruturadas do *habitus* e na (des)estruturação de um campo social, o que passa longe de uma racionalidade transcendental. Bourdieu situa a mudança social na vida prática, pragmática, corporal; em outras palavras, no campo social e no corpo do agente. O autor faz aquilo que a própria Ribeiro exigiu e não fez: a análise das condições sociais de constituição de um grupo no qual o discurso opera. As condições sociais, como a própria filósofa destacou, estão no sistema estruturado de poder e controle, uma afirmação que parece não apontar para a contradição em relação a sua defesa de uma consciência autodeterminada.

Um outro aspecto consiste no seguinte: pessoas oriundas de grupos oprimidos, quando acessam espaço de poder e privilégios, não necessariamente produzirão saberes e lutas em favor dos oprimidos. A autora parece criar caricaturas teóricas, que se desconectam da empiria.

QUEM (E O QUÊ) ESTÁ FALANDO?

Na última seção da obra, “Todo mundo tem lugar de fala”, Ribeiro defende que todos podem falar de qualquer assunto, mas cada um falará do ponto de vista do seu lugar social, como por exemplo, um homem branco cis pode teorizar acerca da realidade de uma mulher negra travesti, mas falará a partir de seu lugar social (Ribeiro, 2017). E nada mais é dito pela autora. A afirmação fica vaga. Essa questão é imprescindível, mas assume um caráter tautológico. Diante disso, como pensar a objetivação científica? O trabalho antropológico? As metodologias de “exotização do familiar” e “familiarização do exótico” para pesquisar o “outro”? Quer dizer, então, que as pesquisas devem ser feitas sempre dentro da sua “ilha”? E que até pode ser feita por pessoas de outra “ilha”, mas não abarcará totalmente a realidade, porque o pesquisador não é nativo da ilha?

Essas questões são importantes para pensar a pesquisa, sobretudo, em termos metodológicos, mas não são aprofundadas pela autora.

Ribeiro quer responsabilizar e racializar os sujeitos, que ocupam lugares sociais distintos. A filósofa convoca, assim, os homens brancos para estudarem sobre essas interseccionalidades que atravessam o lugar social

para saber de “onde você está falando”. Compreendo isso. Entretanto, os vácuos - e os questionamentos oriundos da compreensão da existência de vácuos na teoria - são deixados de lado, como se as afirmações da autora fossem uma tautologia.

Seguindo o raciocínio da autora, um homem branco não conseguirá falar sobre a realidade de uma mulher negra diante do limite imperante do seu lugar social, mas também nem todos sujeitos negros necessariamente conseguirão realizar tal discurso de maneira crítica. Então, qual a saída?

A saída, como já provocamos, é a própria Djamila Ribeiro, a instância autorizada a operar a desautorização discursiva e a falar pelos oprimidos. A pergunta é: o que garante que a Djamila Ribeiro representa os oprimidos? Para autora, seria o fato dela ser mulher e negra. Mas para Jones Manoel, já citado, Ribeiro é adversária política dele, pois o projeto político do educador é oposto da filósofa, apesar de ambos serem negros.

Adiante, a autora realiza uma citação direta de Jota Mombaça para rebater as críticas de que o conceito é impositivo e usado para encerrar uma discussão, defendendo que o interrompimento de vozes hegemônicas opera em prol da emergência das vozes historicamente silenciadas, “de modo que o gesto político de convidar um homem cis eurobranco a calar-se para pensar melhor antes de falar introduz, na realidade, uma ruptura no regime de autorizações vigente” (Mombaça *apud* Ribeiro, 2017, p. 85).

Assim, quando os ativismos do lugar de fala desautorizam, eles estão, em última instância, desautorizando a matriz de autoridade que construiu o mundo como evento epistêmico; e estão também desautorizando a ficção segundo a qual partimos todas de uma posição comum de acesso à fala e à escuta (Mombaça *apud* Ribeiro, 2017, p. 85).

De fato, a filósofa tem o mérito de provocar essa (auto) reflexão nos homens brancos cis héteros. Esses “homens padrões” por terem sido construídos como universais, tendem a não perceber esses marcadores sociais, sexuais e raciais apontados pela autora, a não ser no “outro diferente”, no “outro não-ser”. Em outras palavras, o branco não se percebe

como branco, mas como pessoa, enquanto o negro se vê como uma pessoa negra. Portanto, a autora racializa os brancos, até porque o racismo é um problema deles e não da população negra.

Nesse ínterim, a autora deixa um monte de vácuo na sua teoria/conceito em que os efeitos práticos estão evidentes nas redes sociais, na esfera pública e na produção e relação acadêmica. O “cala a boca” provocado pela autora talvez tenha seguido um caminho duplo, no qual um deles é nocivo para a produção do conhecimento, sobretudo, na Academia. Nesta segunda via, produz-se: brancos impossibilitados de não serem opressores; ilhas de pesquisa inacessíveis exceto para quem é nativo; produções nativas mais ou menos isentas de problematizações, visto que, o problematizador sente o medo ingênuo e infantil de ser “cancelado” e o produtor do conhecimento não considera as críticas de quem não é nativo e como resposta diz: “ele é branco”, ou seja, não há legitimidade para nós o que ele está falando etc.

Certamente, não estou fazendo qualquer tipo de apologias a um “racismo reverso” inexistente. Mas, estou apontando para as contradições presentes no cotidiano da vida e na produção acadêmica de conceitos mal elaborados e popularizados. Parece que há uma certa confusão no uso do conceito da autora, decorrente, a meu ver, da própria construção frágil do conceito. Diante dessa confusão, uma classe social, majoritariamente branca e comandada por homens, a burguesia brasileira e a sua tropa de choque da classe média, parece ter entendido como fazer um bom uso do conceito para benefício próprio. Os comerciais dos bancos, os programas de TV, as novelas etc., estão com uma agenda “antirracista” baseada nos costumes e na estética, ou seja, nos “lugares de fala” sem incluir classe social e capitalismo, como ensinou Djamila Ribeiro, que parece potencializar ainda mais a barbárie, dando uma aparência de combate ao racismo. Esse aspecto já era problematizado por Bourdieu e Wacquant no texto *Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista*:

Com efeito, o imperialismo cultural (americano ou outro) há de se impor sempre melhor quando é servido por intelectuais progressistas (ou “de cor” no caso da desigualdade racial),

pouco suspeitos, aparentemente, de promover os interesses hegemônicos de um país contra o qual esgrimem com a arma da crítica social (Bourdieu; Wacquant, 2002, p. 27).

Prosseguindo com a análise da obra, Ribeiro afirma que o debate é estrutural e eu pergunto: como realizar um debate estrutural sem discutir capitalismo? A autora durante o desenvolvimento do conceito aponta para a estrutura enquanto branquitude e patriarcado, mas não menciona o Capital. “Homens brancos” burgueses não existe para a filósofa e as suas leitoras e leitores captaram isso, de modo em que parecem que em alguns momentos perdem tempo e energia “cancelando” o seu Zé, enquanto o burguês segue gozando e lucrando com o seu Zé e seus “canceladores”.

Nesse interim, gostaria de recuperar uma análise da autora no capítulo: “Mulher negra: o outro do outro”, quando ela discorre sobre a hostilidade da “consciência humana” em se definir a partir da categorização do *outro*, como aquele que não é do meu grupo. Essa divisão entre “nós” e os “outros”, de acordo com a autora, não se estabeleceu de início com base na divisão dos sexos. Ribeiro apresenta essa questão como uma estrutura humana transsexista, como se fosse uma aptidão constitutiva do humano de se definir por meio dessa dualidade. A filósofa afirma:

Nenhuma coletividade, portanto, se definiria nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Por exemplo, para os habitantes de certa aldeia, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugar são os Outros; para os cidadãos de um país, as pessoas de outra nacionalidade são consideradas estrangeira (Ribeiro, 2017, p. 36)

Em seguida, Ribeira cita Beauvoir:

Os judeus são “outros” para o anti-semita, os negros para os racistas norte americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários. Ao fim de um estudo aprofundado das diversas figuras das sociedades primitivas, Levi Strauss pôde concluir: “A passagem do estado

natural ao estado cultural define-se pela aptidão por parte do homem em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições: a dualidade, a alternância, a oposição e a simetria, que se apresentam sob formas definidas ou formas vagas, constituem menos fenômenos que cumpre explicar os dados fundamentais e imediatos da realidade social”. Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se, ao contrário, se, segundo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto. (Beauvoir apud Ribeiro, 2017, p. 37).

Essa questão interessante apontada pela autora também foi discutida por Sigmund Freud na obra *O mal-estar na civilização* (2011) em que o autor discorre acerca da estrutura humana de produzir “bordas” para separar quem está dentro e quem está fora.

À vista disso, algumas questões teóricas e metodológica se apresentam: 1) essa “hostilidade fundamental” é decorrente da constituição inerente de todo sujeito ou efeito de processos culturais racistas e sexistas? Se for o primeiro caso, os negros, por exemplo, também estariam reféns dessa tendência em produzir “bordas”? Por conseguinte, os brancos estariam reféns da cultura racista e sexista ou de sua estrutura humana? Como responsabilizar os sujeitos sem essencializar o debate?

Em relação aos aspectos metodológicos, dialogo com o pesquisador citado pela autora: Lévi-Strauss. O método estruturalista desenvolvido por Strauss justifica a etnografia pelo universalismo da estrutura do inconsciente (Lépine, 1974). O inconsciente, de acordo com o autor, é uma estrutura transracista, transclassista e transsexista, ou seja, o inconsciente é uma metaestrutura. A função simbólica como aquilo que define o inconsciente possui homologias universais como se fosse uma “ordem das ordens” (Lépine, 1974). Isto significa que, o pensamento indígena, por exemplo, possui homologias com o pensamento “civilizado”, ou seja,

é o mesmo sistema inconsciente estruturado, que, certamente, haverá variantes fenomenológicas entre os dois pensamentos, que estabelecem as diferenças, mas há propriedades comuns em ambos. O estudo de Strauss amparado na linguística e na psicanálise acerca dos sistemas de parentesco, tabu do incesto, mitologias etc., demonstraram que há homologias estruturais entre os dois pensamentos supracitados.

Assim, “a estrutura, portanto, é a sintaxe que permite passar de uma variante para outra” (Lépine, 1974, p. 36), isto é, que permite diferenciar os grupos sociais por meio da tradução diferencial de cada grupo dessa estrutura/sintaxe.

Dessa forma, Strauss justifica a etnografia, posto que a comunicação entre o etnógrafo e o indígena se dará por essa estrutura inconsciente. Ou seja, objetivando a pesquisa e estabelecendo o método apropriado, não necessariamente será precisa morar na ilha para pesquisar a ilha.

O encontro que fundamenta a Antropologia é possível porque as atividades mentais de todos os homens são determinadas, no nível inconsciente, pela função simbólica, e constituem sistema entre os quais podemos descobrir homologias. O inconsciente aparece como uma “razão natural”, como uma lógica espontânea e universal. O estudo do pensamento selvagem revela que ele é homólogo ao pensamento civilizado, o que permite formular uma concepção mais ampla do espírito humano (Lépine, 1974, p. 47-48).

Partimos de lugares diferentes, mas ao mesmo tempo, há um lugar comum. Como objetivar e subjetivar a pesquisa diante do dado estrutural (universal) e fenomenológico (variante)? Ribeiro não avança nesse debate. A autora prefere simplificar e ocultar os vácuos para reproduzir a sua tautologia.

O LUGAR DE FALA DE JARDIM GRAMACHO

Em algumas entrevistas que realizei com algumas mulheres negras/mães em Jardim Gramacho, como mencionado na introdução, oferecem

algumas situações importantes para o presente debate. No espaço de uma entrevista, com o tema relações raciais e de gênero, perguntei para a entrevistada: “*Você acha que existe racismo no Brasil?*” e ela me retrucou com outra pergunta: “*o que é isso?*”¹⁰. Em outra ocasião, com outra entrevistada, no que tange à grade de entrevista com tema “Escola”, caí no mesmo caminho, quando a indaguei: “*você acha que terminar o ensino médio melhora a vida da pessoa?*” e a mãe respondeu: “*ensino médio, o que é isso?*”. Ambas as mulheres possuíam o ensino fundamental incompleto e trabalhavam com reciclagem há tempos. Os seus filhos estavam seguindo os passos da *Reprodução* (Bourdieu; Passeron, 2014), posto que reproduziam um quadro de distorção idade-série, analfabetismo e não aprendizagem escolar, assim como a mãe e avó. Estavam no primeiro segmento do ensino fundamental, com pouquíssimas chances concretas de superar essa etapa de ensino. A população de Jardim Gramacho, cujas estimativas oscilam entre 25 mil e 40 mil pessoas (Ibase, 2022), reproduzem por gerações, de maneira geral¹¹, a mesma condição social, com pouquíssimas margens para o desenvolvimento de uma “consciência discursiva”.

As tentativas dos sujeitos de explicar o seu tormento tangenciavam fantasias (religiosas ou não), posições meritocráticas (de esforço individual), intrigas com a vizinhança (“olho gordo e inveja”), bodes expiatórios, como o Lula ou Bolsonaro etc., que anunciam uma experiência concreta distante de uma “consciência discursiva”. A compreensão dessa realidade precisa partir desse sujeito, concordamos com a autora, mas não pelas narrativas supostamente autodeterminadas dele, porque não são autodeterminadas e “conscientes”. Afirmar isso não é agredir o sujeito, mas apontar para a estrutura ideológica do Capital, que precisa obstaculizar o

¹⁰ Percebo mais tarde o meu erro escolástico. Tal pergunta fundamenta-se, talvez, na ilusão escolástica, pois pressupõe que a pessoa compreenda (escolasticamente) o que é racismo. Eu projetei a minha consciência discursiva na entrevistada. Ela pode viver o racismo, sendo a melhor pessoa para definir os efeitos da discriminação racial, mas não por vias escolásticas, uma vez que a vivência racial é apanhada por meio do senso prático e não pela consciência discursiva. Assim, a pergunta poderia seguir outro caminho, como pedir relatos de situações nas quais ela se sentiu diminuída, humilhada etc., para captar a discriminação racial, o que foi feito em outros encontros.

¹¹ No sentido de *generalidade* como Durkheim define nas *Regras do Método Sociológico*.

desenvolvimento dessa consciência crítica para manter a dominação. O processo de ideologização das desigualdades sociais, fica ainda mais dissimulado quando acreditamos ter acesso à autodeterminação discursiva. Produzimos, assim, um mundo discursivo belo e potente ao arrepio de um mundo prático devastado pelo sistema capitalista, supremacista branco e patriarcal, estruturado por classes sociais antagônicas!

O potencial para a autodeterminação do sujeito (das mulheres negras), que nos fala a autora, não se encontra nas identidades de raça e gênero, desconectadas da dinâmica econômica, social, geográfica de Jardim Gramacho¹². Em outras palavras, as mulheres negras de J.G, apesar de compartilharem a condição racial e de gênero com a filósofa, são bem diferentes dela no tocante “de onde estão falando”. Elas não falam do MIT nos Estados Unidos, e nem da própria trajetória social e familiar de Ribeiro, mas do galpão de reciclagem de Jardim Gramacho e sua trajetória sociofamiliar (de classe) específica. A autora não pode definir a realidade de uma mulher negra brasileira, apenas tendo a si mesmo como referência, tal como um homem branco não deve interpretar o mundo social, sobretudo, a vida da população negra, tendo a si mesmo como centro. De fato, a autora parte de um lugar que pode lhe permitir maior proximidade com a realidade social dos negros brasileiros, como também, pode fazê-la escorregar no próprio ego-história.

Então, há uma mãe/mulher negra, que acompanho há um tempo, cuja vida se limita rigorosamente ao lar/trabalho doméstico na própria casa por razões que perpassam a condição de raça, gênero e social

¹² Os *efeitos de lugar*, como denominou Bourdieu (2013), são fortíssimos em Jardim Gramacho. A entrevistada, que expressou desconhecimento acerca do que é o ensino médio, relatou que já se mudou de J.G, mas voltou porque no bairro tem a reciclagem, o que parece ser a única tarefa profissional que ela, de acordo com a própria entrevistada, consegue executar. Como conceituou o sociólogo francês, os efeitos de lugar acorrentam o sujeito a um espaço geográfico enquanto projeção do espaço social. O espaço dos possíveis dessa mulher (a sua posição social de classe!) não permite projetar uma escolarização alongada (“*o que é ensino médio?*”) e nem outro tipo de trabalho em outro espaço geográfico (“*gosto daqui porque tem a minha reciclagem*”). A sua consciência está determinada pela condição de raça, gênero, classe e território e ela não sabe disso. Todavia, salienta-se, que a interação do sujeito com o campo social pode provocar “rupturas biográficas” (Lahire, 2004), mas são resultado de constrangimentos sociais e não de autodeterminação discursiva.

(certamente!), mas também por uma questão de classe específica desse grupo social: a ausência de dentes, que anuncia uma condição econômica de miséria extrema¹³. A mulher sente vergonha e insegurança de procurar emprego, tal como, evita sair de casa a lazer por conta disso (e por outras questões também...). Na maioria das vezes, ela justifica para mim e para ela, que esse “é o jeito dela”, que “ela gosta mais de ficar em casa”, que “prefere ficar vendo a sua novelinha”, que “fora de casa só tem invejoso” etc., mas nota-se que, o “problema dos dentes” é um dos (não o único!) principais inibidores. No decurso das entrevistas, quando conversávamos sobre as angústias dela perante o excesso (e repetição) do trabalho doméstico, ela disse: *“eu tenho que ver. Primeiro colocar os meus dentes, depois procurar um serviço por aí...”*.

Assim, na presença de sua condição de classe, apesar de ser negra e mulher como Djamilá, o emprego que a mãe almeja não consubstancia um percurso autodeterminado. A entrevistada respondeu que gostaria de um trabalho com comida em algum restaurante, sem conseguir imaginar outras opções, porque está é a única opção que sua condição social impôs à revelia de sua consciência. Apesar do sinal de resistência dessa mulher, isto é, o ímpeto de rivalizar com a determinação que lhe foi imposta (o trabalho doméstico totalizante) por meio da procura de um emprego, de uma maior emancipação, ela esbarra em várias questões de classe: 1) a falta de dentes; 2) a opção única; 3) o fracasso escolar etc. A condição de classe e o território de Jardim Gramacho retirou os dentes dessa mulher e nessa posição social é muito difícil recuperá-los, do mesmo modo que a colocou livre para escolher, tendo como repertório apenas uma opção.

Assim, mesmo sendo mulher e negra, a entrevistada passa longe de uma autodeterminação discursiva, pois vive em condições de extrema pobreza, resultado de uma estrutura de classes capitalista. Na verdade, Jardim Gramacho não fala e não falará, enquanto quem estiver falando (branco ou negro) não tensionar o capitalismo. Essa mulher, acompanhada na pesquisa, não sabe os determinantes sociais que perpassam a sua vida e que lhe geram tormentos, tal como não é representada pelo discurso de

¹³ Isso é a barbárie capitalista, esquecida/ocultado pela filósofa, uma vez que nem sequer *pensa* o capitalismo.

determinados representantes negros (auto) eleitos, visto que essas lideranças não tensionam questões de ordem econômica e material, urgentes na vida dessa mulher negra. Sem ter a pretensão de generalizar, refiro-me aos intelectuais pós-modernos, conforme conceituou Wood (1996) já citada, nos quais possuem enormes similitudes com a obra de Ribeiro (2017). Destaca-se, assim, que tais intelectuais (incluo aqui, a autora) podem *tocar* em questões sociais/econômicas abstratamente e sem compromisso político nenhum, posto que a agenda de pesquisa e de ação política está em consonância com a ordem social e econômica vigente¹⁴.

A miséria decorre, portanto, não apenas de um discurso supremacista branco e patriarcal, mas também de uma estrutura econômica perversa. É difícil de entender o aumento da miséria da população negra, de JG, paralelo ao aumento dos “Lugares de fala”, dos “discurso outros”, das “narrativas decoloniais”. Parece que estamos criando um mundo mágico discursivo, enquanto a vida prática “cala a nossa boca”. Estamos perdendo a capacidade de resistência popular concreta, porque estamos transubstanciando o mundo vivido com narrativas idílicas e narcísicas. Pior, criou-se uma caricatura do “inimigo”, homem branco abstrato, que blinda os capitalistas, visto que são classes que nem encontramos no dia a dia, mas, no entanto, interagimos com o seu Zé, também branco, mas pobre, o bode expiatório dos ressentimentos e sofrimentos acumulados da população

¹⁴ O sintoma disso evidenciou-se, mais ainda, na campanha publicitária para a empresa 99 protagonizado por Djamila Ribeiro em 2020. Patrícia Ramos, militante do PSTU, relatou: “criticada por uma militante negra sobre essa publicidade, Djamila admite que fez a propaganda, com justificativa de que precisa sobreviver. Dando a entender que é isso o que está reservado para a classe, sem alternativas para desmascarar essas empresas e derrubar o sistema. Com isso, não responde ao conteúdo da crítica, mas se refere à militante com menosprezo, utilizando-se da noção de “colorismo” para isso, e insinuando que essa militante está numa lógica do branco de atacar outras mulheres negras que “sobem” na sociedade”. Disponível em: <https://www.pstu.org.br/sobre-a-propaganda-de-djamila-ribeiro-a-empresa-99/>. Acesso em: 28 mar. 2026. Nota-se que Wood (1996) parece acertar precisamente. Ribeiro não percebe que os capitalistas que dominam essas empresas de aplicativos são brancos e que tais relações de trabalho e produção impostas por eles não admitem condições de trabalho dignas à população negra? A autora sabe isso, mas assumiu dissimuladamente o derrotismo político, e, escolheu aproveitar a sua vez na fila. Ribeiro simula lutar a favor da população negra, com discursos e epistemologias “outras”, que são *vinhos novos em odres velhos* para dissimular o seu projeto político individualizado (e seletivo) de ascensão social.

negra, blindada de qualquer crítica econômica. Ademais, constrói-se uma imagem essencialista do negro e da negra, que se mantém às custas de um grande recálque, uma vez que, há diversas lideranças negras em total dissonância com o combate real aos problemas da população negra.

As crianças que estou acompanhando em Jardim Gramacho estão colhendo os frutos das lutas do movimento negro, na qual a filósofa contribui imensamente, no tocante aos costumes e a estética. Temas e assuntos estão sendo discutidos com frequência e as crianças estão tendo acesso a importantes práticas educativas antirracistas. Vejo, assim, algumas crianças negras empoderando-se com seus cabelos crespos, mas, no entanto, também percebo outros miúdos sem condições de lavar o cabelo, porque não tem água, tampouco conseguem pentear e hidratar o cabelo, porque não tem dinheiro e condições materiais de (auto)cuidado. Mais ainda, assisto crianças se deparando com narrativas de protagonismo negro, mas com pouquíssimas condições de seguirem o exemplo, a não ser na esfera discursiva e imaginativa, isto é, no sonho e no palavreado.

Com isso, parece, a meu ver, um chamado aos negros de classe média, ao *décimo talentoso*, como denominava Du Bois (2024), para comporem uma elite negra intelectual, espaço social predominantemente branco. Para depois fazerem o que? Para depois usufruírem (individualmente) do consumo capitalista, negado historicamente, logo, servindo como justificativa para o usufruto (“agora é nossa vez”), sem perspectiva de transformação do Capital, percebido como o sistema “menos pior”, caso permita pequenas conquistas particulares e identitárias, servindo como exemplos de que é possível “microrrevoluções”, ao invés de mudanças macroestruturais. Crianças negras estão agonizando pela extrema pobreza, cada vez mais acentuada, enquanto certos intelectuais metamorfoseiam essa realidade com narrativas de empoderamento no plano do discurso. Defronte esse cenário, tornou-se aceitável falar em “empreendedorismo negro”, o que me soa irônico (e perverso), tendo Jardim Gramacho como referência. Empreendedorismo negro em J.G, onde o básico para a existência humana, digna e cidadã, inexistente. Da mesma forma, essa agenda neoliberal, pós-moderna, na qual falamos anteriormente - e que Ribeiro reforça (in)diretamente - estabelece editais, programas de financiamento,

projetos e contratos, advindo do mais alto empresariado do país, visando personalidade negras, protagonismo feminino, “Lugares de fala” etc., que circulam o dinheiro e geram lucro entre os capitalistas, enquanto sujeitos isolados e desesperados pelo protagonismo individual submetem-se e fazem alianças, especialmente por meio de ONGs (Catini, 2021). O protagonista eleito acredita que sua história é exemplo e que estimula a mudança social (“um sobe, puxa o outro”), enquanto nos bastidores, os sujeitos alvos da “representatividade”, estão limpando o chão após o *show* (ninguém é “puxado”).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, percorremos a obra *O que é Lugar de fala?* de Djamila Ribeiro (2017) para apontar as contradições, insuficiências teóricas/empíricas e os efeitos práticos/políticos do conceito Lugar de fala.

A autora, como defendemos, comete o “erro escolástico” apontado por Bourdieu em *Meditações Pascalianas* (2007), que, não por acaso, é uma obra socio-filosófica contra o *fetiche da consciência*, típico dos intelectuais/filósofos. Ribeiro produz uma *quimera social*, seguindo os passos do existencialismo, em que os sujeitos foram dotados de uma *cabeça de filósofo*, tendo *corpo de operários*. Isenta de empiria, exceto a empiria da própria vida, a autora projeta a sua consciência escolástica-filosófica nos sujeitos, negros. A “consciência discursiva” aparece, com a autora, como efeito da autodeterminação, somente disponível para quem ocupa determinadas localizações sociais. O racismo e o sexismo tornam-se transparentes para as vítimas, uma vez que são mais ou menos transparentes para a própria autora. Caso a vítima não perceba, como ressalta a filósofa por mero formalismo, um aspecto fica implícito: o fato de que, então, é a própria Djamila a autorizada a realizar o discurso. Com tamanha transparência da dominação, apenas para quem é negro ou negra, qualquer crítica direcionada a eles são passíveis de acusações e descréditos, seja críticas operadas por negros ou brancos, já que ambos estão a serviço da branquitude (abstrata) intolerantes com a “opinião de uma mulher negra que está levando a cabo a desautorização discursiva”.

Porém, o projeto intelectual, as escolhas teóricas (com Foucault), apesar de *racializadas* com Grada Kilomba e Patrícia Hill Collins, cumprem um papel político dissimulado: a agenda neoliberal pós-moderna.

Os intelectuais de esquerda, pós-modernos, como Ribeiro, assumiram o capitalismo como uma fatalidade e o esqueceram – não pensam mais o capitalismo. Parece ser o fim da história e da luta de classes (na cabeça dos pós-modernos). Assim, o poder de classe e as relações materiais de produção foram diluídas pela categoria de “discurso”, que circula por aí. Os “novos sonhos” de mudança, pós-modernos, almejam o consumo capitalista (“agora é nossa vez”) e lutam por esse sonho, com estratégias individuais e discursivas, transubstanciando o mundo prático para viver as revoluções no mundo das palavras e no plano particular, com um aspecto narcísico e ilusório: o sujeito, negro, que vence na vida, sente-se como exemplo de que todos venceram também (“Favela venceu”) ou de que um dia vencerão (“um sobe, puxa o outro”). Todavia, vemos na prática a piora das condições de vida da população negra, enquanto se consolida uma elite intelectual negra, como processo de *assimilação* e *aculturação* do Capital, como provocara Clóvis Moura em *A sociologia do negro brasileiro* (2019).

REFERÊNCIAS

AMARAL, Manuela (coord.). **Diagnóstico social participativo**: Jardim Gramacho. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ibase, Fórum Comunitário de Jardim Gramacho, 2022.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, p. 15-33, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100002> . Acesso em: 30 mar. 2026.

BOURDIEU, Pierre. Espaço físico, espaço social e espaço físico apropriado. **Estudos avançados**, v. 27, p. 133-144, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300010> . Acesso em: 30 mar. 2026.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: a experiência vivida. Tradução de Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. Tradução de Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Companhia das letras, 2022.

CATINI, C. A educação bancária, “com um Itaú de vantagens”. *Germinal: Marxismo e educação em debate*, v. 13, n. 1, p. 90-118, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/gmed.v13i1.43748>. Acesso em: 30 mar. 2026.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought**: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. Nova York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. Comentário sobre o artigo de Hekman “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Onde está o poder? *Signs*, v. 22, n. 2, p. 375- 381, 1997. [Tradução de Juliana Borges]

DU BOIS, W. E. B.; FERREIRA (TRADUÇÃO), L.; LIMA (TRADUÇÃO), M. da S. O décimo talentoso: discurso memorial. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 69, p. 560–577, 2024. Disponível em: <https://www.periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/63488>. Acesso em: 28 mar. 2026.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

LÉPINE, Claude. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática, 1974.

LAHIRE, Bernard. **Retratos sociológicos**: disposições e variações individuais. Artmed Editora, 2004.

MOURA, Clovis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é Lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira**: quem é e como vive. São Paulo: Editora Contracorrente, 2018.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Sextante, 2021.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

USO DE IA: declaro que não foi feito o uso de ferramentas de Inteligência Artificial na elaboração deste trabalho.

DISPONIBILIDADE DE DADOS: Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

FINANCIAMENTO: declaro não ter recebido financiamento externo para a realização desta pesquisa.

Texto recebido em 07/04/2026 e aprovado em 15/06/2026.