

PODE UMA IDENTIDADE FALAR?

Lugar de fala, essencialismos e política democrática

ADRIANA PEREIRA MATOS*

<http://dx.doi.org/10.25091/S01013300202500010008>

RESUMO

A ideia de “lugar de fala” tem sido muito presente no debate público brasileiro por pelo menos dez anos, e em 2017 Djamila Ribeiro escreve *Lugar de fala* buscando definir o conceito. Este artigo visa apresentar tal tentativa, apontando inconsistências e problemas, para então, apoiado nos trabalhos de autoras como Collins, Young, Benhabib e Spivak, apresentar uma crítica aos desdobramentos políticos e teóricos da ideia de “lugar de fala”.

PALAVRAS-CHAVE: *lugar de fala; ponto de vista feminista; identidades; diálogo público*

Can an identity speak? Where we stand, essentialisms, and democratic politics

ABSTRACT

The idea of “place of speech” has been part of the Brazilian public debate for at least ten years. In 2017 Djamila Ribeiro wrote “Where we stand” in order to define it. This article aims to complete the same task. Although, with the help of authors such as Collins, Young, Benhabib, and Spivak, it points out inconsistencies and problems in the current political and theoretical developments of this idea.

KEYWORDS: *place of speech; feminist standpoint; identities; public dialogue*

[*] Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil. E-mail: adriana.mapet@gmail.com

INTRODUÇÃO

Nos últimos dez anos, a ideia de “lugar de fala” esteve muito presente no debate público brasileiro. Em um primeiro momento, essa presença foi muito mais política, nos movimentos e redes sociais; passando na sequência a um público mais amplo e entrando finalmente nos debates acadêmicos ao lado das teorias do ponto de vista e outras teorias do feminismo negro. Porém, ainda que pareça estar em todos os lugares, falta clareza sobre o que exatamente “lugar de fala” significa. Na passagem para um público mais amplo, além de movimentos sociais localizados e redes sociais, um dos elementos

centrais foi a crítica de que essa ideia era usada para calar o outro, bloqueando debates e denotando que apenas pessoas com certas características poderiam falar sobre certos assuntos — apenas pessoas negras poderiam falar sobre questões de racismo, mulheres sobre questões feministas etc. — e que o argumento ou posição dado por um membro do grupo não poderia ser questionado por alguém que não tivesse aquela vivência. Esses debates públicos geraram o interesse da academia, com pessoas na teoria e filosofia políticas, especialmente, buscando fundamentar e definir, bem como fazer relações entre o lugar de fala e posições políticas, opiniões e interesses.

Obviamente, esse não é um debate novo. Pelo menos desde o final dos anos oitenta, teóricas feministas têm se perguntado a respeito disso: de onde vem a posição política? Existe alguma relação entre posição social e visão de mundo? Como resolver o problema da ausência de pessoas com certas características em espaços políticos? A presença de certas características é suficiente para que os interesses daqueles grupos sejam representados? Como definir os interesses de grupos? Como é possível fazer esse vínculo sem essencializar?

Autoras como Hanna Pitkin (1972), Anne Phillips (2001, 2003), Melissa Williams (2000) e Iris Young (2000, 2007) se questionaram a respeito desses problemas e desenvolveram teorias distintas a respeito disso, buscando identificar o vínculo entre posição social e visões políticas, de maneira a pensar a representação de grupos, sem que isso significasse aprisionar os sujeitos em interpretações pré-determinadas de mundo. Outras, como Patricia Hill Collins (2019) e Linda Alcoff (1992), se perguntaram sobre as ausências de certas vozes nos espaços e os processos de validação e reprodução de discursos, que tenderiam a valorizar as narrativas originadas em certos grupos, ao passo que descartariam aquelas produzidas por pessoas de outros grupos, desenvolvendo teorias a respeito do impacto das estruturas de poder nos conteúdos de debates públicos e acadêmicos. Ainda nesse campo, autoras como Seyla Benhabib questionaram a validação de certos discursos como universais, sendo que têm origem muito específica, criticando o “falso universalismo” das teorias morais e o seu impacto nas teorias políticas de nosso tempo (Benhabib, 1992, 2002).

O debate dos dias atuais, porém, não se desenvolveu nesse terreno já pavimentado pelos debates dos anos oitenta e noventa, mas pareceu se desenrolar em larga medida em desconexão ao que se passou nesses trinta anos. Com exceção do trabalho de Collins, outras autoras e o debate em si não são resgatados. Uma vez que o momento anterior se desenvolveu basicamente em língua inglesa, uma vantagem da quase repetição desse debate no fim dos anos 2010 no Brasil é que uma obra bastante importante como *Pensa-*

[1] Ainda que *Situating the self*, de Seyla Benhabib, também tenha sido traduzido (em 2021), não existe nenhuma recepção do livro em diálogo com as questões do lugar de fala, contextualização do sujeito e da fala etc.

[2] Ver, por exemplo: Mario Felipe de Lima Carvalho (2017) e Denisse Brust López e Carlos Eduardo Lopes (2022). Indicamos adiante como Djamila Ribeiro considera que o termo seja, possivelmente, uma adaptação de *feminist standpoint* proposta em meio aos movimentos sociais e outros atores especialmente no “debate virtual” (Ribeiro, 2020, p. 57).

[3] Reeditado posteriormente com o título simplesmente de *Lugar de fala* (2020).

mento feminista negro, de Collins, foi finalmente traduzida. O restante do debate, porém, continua fora do campo de visão e sem tradução.¹ Considerando, porém, o fato de que a ideia de “lugar de fala” se desenvolveu basicamente nos embates políticos nas redes sociais² e a bolha que frequentemente mantém os debates acadêmicos isolados, não gera surpresa.

É nesse cenário que o livro *O que é lugar de fala?*³ é lançado por Djamila Ribeiro em 2017, anunciando uma busca por um esclarecimento do conceito, uma ponte entre o uso corrente político de um termo, e uma discussão mais detida sobre o conceito e suas origens. Ainda que já aparecesse lateralmente na academia, especialmente em torno dos textos de Gayatri Spivak e Collins, não existe uma delimitação clara do conceito, nem antes, nem propriamente no livro de Ribeiro, embora se apresente com esse intuito.

Dessa maneira, o presente artigo buscará reconectar esses dois momentos, recuperando elementos do debate anterior para elucidar aspectos do debate atual, questionando as deficiências do conceito “lugar de fala” e seus impactos negativos na teoria e na prática democrática a partir das soluções apresentadas por autoras como Young e Benhabib, especialmente. Para tanto, pretende mapear o livro de Ribeiro (e suas principais referências) buscando maior explicitação do conceito (1); para em seguida, ao perseguir as próprias referências e construções da autora, apontar algumas inconsistências teóricas e problemas fundamentais como o inescapável essencialismo que a ideia contém e os impasses que gera para o desenvolvimento de um debate público democrático e amplo (2); então usar as obras de Collins e Spivak como contrapontos para algumas dessas questões, resgatando na primeira os potenciais de seu método de trabalho e, na segunda, a problematização a respeito da relação entre grupo e sujeito-membro nesses debates a respeito de identidades coletivas e sua possibilidade de falar — ou seja, como a consideração de uma fala coletiva de grupo como emancipatória pode esconder formas de opressão culturais/identitárias e essencializar o que significa pertencer a um grupo (3); finalizando com uma crítica aos desdobramentos teóricos e políticos da ideia (4).

O QUE SERIA LUGAR DE FALA?

Djamila Ribeiro começa o seu livro retomando um pouco a história da ação política e teórica das mulheres negras basicamente em torno da interseccionalidade, tomando tempo no famoso discurso “E eu não sou uma mulher?”, de Sojourner Truth, e nos embates das mulheres negras com o feminismo branco por entenderem que muito do discurso em torno dos “direitos das mulheres” (como poder trabalhar

e sobre a compreensão das mulheres como sendo frágeis) diziam respeito a uma experiência específica de mulheres brancas de classe alta, não sendo compatíveis com a vivência das mulheres negras que sempre trabalharam muito e não são em geral entendidas como frágeis. Esse caminho é muito semelhante àquele realizado por Patricia Hill Collins em seu *Pensamento feminista negro*.

Na sequência, a autora retoma elementos da teoria de Simone de Beauvoir e Grada Kilomba para reforçar esse lugar específico da mulher negra. Isso porque, Beauvoir (1980) argumentava que as mulheres são sempre constituídas a partir do homem, o homem como sujeito principal a partir do qual as mulheres são em geral definidas pela negação, pelo que elas não têm e não são. As mulheres seriam, assim, sempre *o outro*, nunca o sujeito. Kilomba, e Ribeiro a partir dela, vão argumentar então que mulheres negras experienciam essa negação de maneira dupla, uma vez por serem mulheres e não homens, e em seguida por serem mulheres, mas não serem mulheres brancas. Ou seja, no processo de busca por uma afirmação de si mesmas como sujeitos, as mulheres brancas partiam de suas vivências para definir o que seria uma mulher, porém desconsideravam que essa não era uma posição feminina universal e que as mulheres negras partiam de experiências distintas. Com isso, as mulheres negras são constituídas novamente como outro, *o outro do outro*.

No capítulo seguinte, intitulado “O que é lugar de fala?”, Ribeiro parte para o que seria a definição do conceito propriamente. Começa defendendo que está pensando fala enquanto discurso, enquanto “sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estamos falando de poder e controle” (Ribeiro, 2020, p. 55). Após apresentar brevemente uma aparição da ideia de “lugar de fala” no campo da comunicação social, parte para a sua defesa de que o conceito é irmão do “ponto de vista feminista” (*feminist standpoint*) de Patricia Hill Collins: “as reflexões e trabalhos gerados nessas perspectivas, consequentemente, foram sendo moldados no seio dos movimentos sociais, muito marcadamente no debate virtual, como forma de *ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva*” (Ribeiro, 2020, p. 57, grifo meu).

Ao nos voltarmos para o texto de Collins, podemos ver que ela apresenta seu livro como parte de “um projeto de conhecimento que examina a produção intelectual das mulheres negras em resposta aos desafios específicos que enfrentamos na política dos Estados Unidos e na sociedade estadunidense” (Collins, 2019, p. 12). É um projeto de reconstrução histórica da vida das mulheres negras de maneira a orientar as ações políticas no presente. Ou seja, a partir do reconhecimento de que existe uma ausência de narrativas que coloquem as mulheres negras no centro ou mesmo que considerem seriamente

as suas histórias, Collins se propõe a resgatar, de onde puder encontrar, essas narrativas. O livro resulta então em uma coleção de fragmentos de ficção literária, panfletos políticos, discursos, entrevistas, autobiografias e alguns livros sociológicos e filosóficos: “Este livro corresponde a uma etapa de minha luta contínua para reconquistar a minha voz. Ao longo desses anos, tentei substituir as definições da minha vida que vinham de fora — dadas por grupos dominantes — pelo ponto de vista de minha autodefinição” (Collins, 2019, p. 15).

Embora reconheça que existem muitas variações entre as experiências de mulheres negras, Collins opta por destacar em seu trabalho aquelas convergências nas narrativas. Ou seja, buscar linhas comuns entre o que foi dito, escrito e pensado por mulheres negras de maneira a definir certo núcleo. E existe um elemento pressuposto: a compreensão de que um traço comum no discurso das mulheres negras seria uma percepção de que ele é fundado na experiência, ou seja, a ideia de uma “conexão entre experiência e consciência” (Collins, 2019, p. 65). E é a partir disso que a autora desenvolve sua teoria do ponto de vista:

Historicamente, a segregação racial em questões de moradia, educação e emprego criou elementos comuns, motivando a formação de um ponto de vista coletivo, baseado em grupos. Por exemplo, a forte concentração de negras no trabalho doméstico nos Estados Unidos, associada à segregação racial no que diz respeito à moradia e à escola, significou que essas mulheres tinham redes organizacionais comuns que lhes permitiam compartilhar experiências e construir um corpo coletivo de saberes. Essa sabedoria coletiva sobre como sobreviver como mulheres negras nos Estados Unidos deu forma a um ponto de vista particular a respeito de padrões específicos de gênero na segregação racial e as sanções econômicas delas decorrentes. (Collins, 2019, pp. 66-7)

A partir, então, de uma análise dos textos de diversos tipos disponíveis com a voz das próprias mulheres negras ela vai buscando os elementos comuns e reconstruindo uma narrativa sobre suas vidas que esteve ausente em outros desenvolvimentos teóricos, quer da sociologia *mainstream*, quer do pensamento feminista dominante à época.

Collins então destaca o importante papel das intelectuais negras de organizar essas narrativas uma vez que “nossas experiências como afro-americanas nos proporcionam uma perspectiva única sobre a condição da mulher negra, uma perspectiva que não é acessível a outros grupos” (Collins, 2019, p. 82, grifo meu), organizar esse conhecimento é tornar acessível essa voz ausente. A autora destaca que pessoas de outros grupos podem participar desse processo, mas que “a responsabilidade pela definição da realidade de cada um cabe sobretudo a

quem vive essa realidade, a quem realmente passa por essas experiências” (Collins, 2019, p. 83).

Quando confrontada por leituras que buscam adequar a teoria do ponto de vista à possibilidade de indivíduos falarem, Collins argumenta que:

a teoria do ponto de vista se refere a experiências historicamente compartilhadas e baseadas em grupos. Grupos têm um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades do grupo transcendem as experiências individuais. [...] a teoria do ponto de vista feminista enfatiza menos as experiências individuais dentro de grupos socialmente construídos do que as condições sociais que constituem esses grupos (Collins, 1997, p. 375).

Assim, para a autora o que importa é a localização comum dentro das relações hierárquicas de poder, uma vez que os grupos e, portanto, as experiências dos indivíduos que fazem parte desses grupos seriam marcadas e em grande medida definidas pelo poder: “Raça, gênero, classe social, etnia, idade e sexualidade não são categorias descritivas de identidade aplicadas a indivíduos. Em lugar disso, esses elementos de estrutura social emergem como dispositivos fundamentais que fomentam a desigualdade resultando em grupos” (Collins, 1997, p. 376). Ou seja,

a teoria do ponto de vista argumenta que grupos que compartilham um posicionamento comum nas relações hierárquicas de poder também compartilham experiências comuns nessas relações de poder. Tais ângulos de visão compartilhados levam aqueles em locais sociais similares a terem uma predisposição a interpretar essas experiências em uma maneira comparável. A existência do grupo como unidade de análise não significa que todos os indivíduos dentro do grupo têm a mesma experiência nem que eles a interpretem da mesma maneira. Usar o grupo como o ponto de foco permite o espaço da agência individual. Ainda que esses temas mantenham seus méritos, eles simplesmente não estão no centro da teoria do ponto de vista como uma teoria de poder de grupo e dos conhecimentos que a localização e o poder de grupo geram. (Collins, 1997, p. 377)

Retornando ao texto de Ribeiro, temos a compreensão de que, como parte dessa estrutura, os conhecimentos então gerados a partir dessa posição “subalterna” nas relações de poder são desconsiderados, silenciados: “a questão é que essas condições sociais dificultam a visibilidade e a legitimidade dessas produções” (Ribeiro, 2020, p. 63). Ribeiro enfim afirma que é “aí que entendemos que é possível falar de lugar de fala a partir do *feminist standpoint*: não poder acessar certos espaços acarreta a não existência de produções e epistemologias

desses grupos nesses espaços” (Ribeiro, 2020, p. 63). Considerando a definição de *standpoint theory* apresentada no glossário da edição brasileira de *Pensamento feminista negro* não fica claro o que a ideia de lugar de fala acrescentaria:

Teoria do ponto de vista [standpoint theory]: *teoria social para a qual o lugar dos grupos nas relações hierárquicas de poder produz desafios comuns para os indivíduos que fazem parte deles. Além disso, essa teoria pressupõe que experiências compartilhadas podem estimular ângulos de visão semelhantes, gerando no grupo um conhecimento ou ponto de vista próprio considerado fundamental para moldar uma ação política.* (Collins, 2019, p. 462)

Em seguida, Ribeiro prossegue afirmando que “pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (Ribeiro, 2020, p. 64). Novamente, considerando a definição apresentada acima que Collins faz do trabalho realizado por ela em *Pensamento feminista negro*, em que a ideia de lugar de fala seria diferente? Seria apenas uma proposta de tradução de *feminist standpoint* em novos termos?

No último capítulo, Ribeiro apresenta dois “equívocos” que ela diz estarem associados à ideia de lugar de fala: 1) que seria a mesma coisa que representatividade; e 2) que visaria restringir a troca de ideias, encerrando uma discussão por meio da imposição de uma visão. Diante do primeiro “equívoco”, a autora afirma que são questões diferentes, sendo necessário lutar por representação, porém, que o elemento mais importante seria apontar que o lugar de fala não é um elemento definidor apenas dos discursos das minorias, mas que é um instrumento para apontar como todas as falas partem de um lugar social, sendo marcadas por essa origem. Não existe falar de lugar nenhum, neutralidade: os homens cis brancos héteros também falariam de um lugar específico marcado por sua identidade. Diante do segundo, afirma, a partir de Jota Mombaça, que o “convite a calar-se” feito àqueles que sempre tiveram espaço para falar e suas vozes ouvidas significa uma “ruptura no regime de autorizações vigente” (Ribeiro, 2020, p. 84): “Se o conceito de lugar de fala se converte numa ferramenta de interrupção de vozes hegemônicas, é porque ele está sendo operado em favor da possibilidade de emergências de vozes historicamente interrompidas” (Ribeiro, 2020, p. 84). Ou seja, a autora aparentemente não considera esse “convite a calar-se”, esse silenciamento como um “equívoco”, o “equívoco” seria considerar essa interrupção como um problema, uma vez que ela seria a correção de um desequilíbrio presente nos espaços discursivos.

Ribeiro encerra o livro dizendo que:

pensar lugares de fala para essas pensadoras seria desestabilizar e criar fissuras e tensionamentos a fim de fazer emergir não somente contra-discursos, posto que ser contra ainda é ser contrária a alguma coisa. Ser contra-hegemônica ainda é ter como norte aquilo que me impõem. Sim, os discursos trazidos por essas autoras são contra-hegemônicos no sentido de que visam desestabilizar a norma, mas igualmente são discursos potentes e construídos a partir de outros referenciais e geografias; visam pensar outras possibilidades de existências para além das impostas pelo regime discursivo dominante [...]. Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado. (Ribeiro, 2020, p. 89)

Novamente é difícil compreender a especificidade, a diferença, em relação ao já proposto por Collins com o ponto de vista feminista e ao já proposto e realizado com seu *Pensamento feminista negro*. Se se trata de “fazer emergir” essas vozes que foram silenciadas e desconsideradas ao longo do tempo, destacar a perspectiva diversa que pode surgir quando damos atenção a essas narrativas localizadas, qual a diferença? Assumindo a profunda afinidade (senão intercambialidade) das duas ideias, surgem também problemas comuns — e um específico de “lugar de fala”. Passemos, então, a eles.

ALGUNS PROBLEMAS E INCONSISTÊNCIAS

Começamos pelo que emerge como problema específico de “lugar de fala”: o silêncio, o bloqueio do debate. Ainda que Ribeiro desconsidere, dizendo que é um “equivoco” sobre o conceito, a sua argumentação subsequente, como apontado acima, deixa ver que a autora não vê como um problema o “convite a calar-se”. Segundo a autora, um “tema essencial quando discutimos lugares de fala” é que “é necessário escutar por parte de quem sempre foi autorizado a falar [...]. O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados” (Ribeiro, 2020, pp. 78-9). É certamente importante, no contexto da discussão a respeito de poder, desigualdade e legitimação de discursos, entender que é sim mais fácil falar e ser ouvido quando se tem certas características que envolvem gênero, raça e classe (para começo de conversa). Porém, é também fundamental questionar que impacto esse “convite a calar-se” tem no desenvolvimento de um debate produtivo.

Um debate produtivo e efetivamente democrático depende da realização de alguns critérios que, mesmo variando grandemente de acordo com o autor e linha teórica, têm certamente um cerne comum. Benhabib destaca, por exemplo, que “sem um espaço público civil de compreensão multicultural e confrontação, ressignificação e renarração, não há

futuro para uma política democrática e não há hábitos da mente para uma cidadania democrática” (2002, p. 130), ou seja, todos “devem ter o mesmo direito a vários atos de fala, a iniciar novos tópicos, e a *pedir justificação das pressuposições da conversação*” (2002, p. 107). Na mesma linha, Amy Gutmann destaca a importância da justificação pública nos procedimentos democráticos, ou seja, a necessidade de fornecer aos seus companheiros de diálogo e disputa política uma séria argumentação a respeito de por que suas propostas deveriam ser seguidas. Além do impacto de formulação e encaminhamento do debate, tal ato implica um reconhecimento do outro como igual e merecedor de respeito (Gutmann, 2003, p. 28). Segundo Gutmann, um problema que surge com grupos de interesse e grupos identitários é justamente esse: o de considerar seus interesses e demandas como autojustificáveis, ou seja, independentes da necessidade de convencimento e de levar outras posições, demandas e interesses em consideração (Gutmann, 2003, p. 19). Para ambas as autoras, esses princípios são fundamentais tanto para a prática política na esfera pública quanto para o desenho institucional democrático.

É importante considerar, portanto, que, por um lado, não existe escuta sem que exista, antes, a pausa na fala. Por outro, o convite ao silêncio e escuta precisa trocar de mão para validar um diálogo. Se só os homens brancos podem falar, não há um diálogo, perdemos. Se os homens brancos não podem falar, também não há um diálogo, perdemos de novo. A crítica a respeito da não realização de princípios fundamentais como o respeito moral universal e a reciprocidade igualitária (Benhabib, 1992; 2002) deve forçar as instituições e a prática política cotidiana no sentido de corrigir seus comportamentos e normas excludentes, e isso não significa inverter a lógica do bloqueio e da exclusão. Ou seja, a partir do diagnóstico do silenciamento; do esquecimento forçado; da falta de representação; da validação enviesada dos discursos; o espaço do diálogo público precisa ser reformulado de maneira a permitir que aquelas vozes que estavam ausentes se façam presentes e sejam efetivamente consideradas, que a resposta não seja surda, mas que realmente considere os argumentos, pontos de vista, e que responda a eles. Porém, é necessário compreender que o diálogo é uma via de mão dupla.

Além disso, quando estamos fazendo teoria política/filosofia política, e especialmente se estamos lidando com termos “nativos”,⁴ é fundamental que o debate acadêmico não se desconecte do uso que os atores sociais fazem do termo. Nenhum conceito existe no vácuo, especialmente quando ele surge e/ou é relevante nos processos políticos. Um conceito filosófico que não faça a transição para a vida cotidiana, para a prática social, talvez possa ser defendido dessa forma, mas quando se trata de um termo nascido nos processos políticos e

[4] No sentido de que são nascidos dos próprios movimentos e atores sociais e não dados de fora, do mundo acadêmico, por exemplo. Como o uso de “lugar de fala” ocorreu primeiramente por atores sociais, principalmente em debates na internet, ele pode ser considerado um “termo nativo”.

que então é alçado para a teoria política em suas diversas conexões, é necessário admitir que um termo também se faz no seu *uso* pelos atores sociais. De nada adianta buscar definir um termo de uma maneira quando ele vai sendo usado na luta política de uma outra forma — ou outras várias formas. De que vale criar e defender o diálogo lutas sociais/academia — tão incentivado pela própria Collins em seu texto, por exemplo — se ele é feito de maneira a silenciar o uso que os atores sociais fazem dos conceitos em nome de uma purificação conceitual-acadêmica? Assim, é necessário entender “lugar de fala” como um conceito, mas é necessário que, ao fazer sua definição, se leve em consideração como ele é *usado* cotidianamente. E ele é frequentemente usado para silenciar e deslegitimar aqueles “de fora” da posição social em questão, sem a “vivência” exigida para ter acesso àquele conhecimento (Bosco, 2017, pp. 28-9).

Passemos, agora, aos problemas comuns a “lugar de fala” e “ponto de vista feminista”. Serão abordados três problemas exemplares: 1) “pós-moderno” *versus* “estrutural”; 2) a consequência perigosa de tomar a posição social como definidora de “consciência”, interesses, opiniões e vontades; 3) interseccionalidade e o problema do gênero.

Ribeiro afirma que a discussão sobre lugar de fala é “sobretudo estrutural e não ‘pós-moderna’” (Ribeiro, 2020, p. 67), sem, contudo, definir o que ela está entendendo por estrutural ou por pós-moderno. É possível, porém, quando seguimos um pouco as entrelinhas e as pistas das citações específicas que ela faz de Collins, entender que Ribeiro está buscando desconectar a ideia de lugar de fala da ideia de pessoas falarem especificamente a partir de suas experiências individuais únicas, caminho que autoras como Hekman (1997) constroem a partir de Collins — e que Collins rejeita — e também do uso social do termo quando se enumera, no início de uma fala, as identidades específicas que a pessoa possui de forma a apontar, no hiper-específico das milhares de possibilidades, o seu “lugar de fala”. Em lugar disso, a defesa é de que lugar de fala seja pensado a partir de lugares sociais entendidos como grupos que sofrem opressões semelhantes.

Como Collins defende: “a noção de um ponto de vista se refere a experiências historicamente compartilhadas, baseadas em *grupos*” (Collins, 1997, p. 375). E prossegue:

O individualismo continua a raiz primária na teorização ocidental, incluindo as versões feministas. Seja o liberalismo burguês postulando noções de direitos individuais ou a celebração da teoria social pós-moderna das diferenças humanas, modelos de escolha baseados no mercado fundados no individualismo argumentam que a liberdade existe via ausência de limitações de todos os tipos, incluindo aquelas do pertencimento mandatório a grupos. (Collins, 1997, p. 375)

Collins não está interessada em grupos formados a partir da união de indivíduos com interesses semelhantes, mas sim naqueles que ela entende como formados a partir de uma localização compartilhada nas relações de poder. Isto é, os grupos são ordenados em torno dos marcadores sociais da diferença típicos da maior parte do debate sobre interseccionalidade: raça, classe e gênero. Segundo a autora, a atenção à questão da interseccionalidade revela “tanto os processos de geração de grupos quanto dos pontos de vista que os acompanham” (Collins, 1997, p. 377). Isso porque Collins entende que as versões contemporâneas de teorias do tipo expandem a visão iniciada por Marx de que a posição de classe — uma das possíveis posições nas estruturas de poder — renderia um ponto de vista particular das classes oprimidas. Agora, as teorias perceberiam que além do ponto de vista privilegiado da classe oprimida, haveria a opressão de gênero e de raça, rendendo perspectivas cruzadas dessas relações de poder: “a teoria do ponto de vista argumenta que grupos que compartilham uma localização comum nas relações hierárquicas de poder, também compartilham experiências comuns” (Collins, 1997, p. 377).

O trajeto de Collins nessa argumentação pode parecer inicialmente não muito diferente daquele realizado por Young, isso porque ela também parte da concepção de que o grupo é constituído a partir da posição que as pessoas ocupam nas relações de poder. Porém, Young toma um cuidado maior na definição do que seriam essas posições, o que acaba por render um resultado final diferente, que provavelmente não seria aceito por Collins e que certamente não é aceito por Ribeiro. Isso porque as posições para Young se referem àquelas na distribuição de bens sociais como poder, oportunidade para o desenvolvimento de suas capacidades e aquisição de bens em geral. Ainda que cruzem questões de raça, gênero e classe e coincidam muitas vezes com elas, ao definir de maneira indireta, a autora permite que a *posição* seja distinta da *identidade*. Ou seja, não há uma transposição direta dos marcadores de raça, gênero e classe para os grupos gerados pelas posições sociais. Algumas perspectivas serão compatíveis, outras, não.

Enquanto as questões de identidade gerariam políticas voltadas à liberdade e autoexpressão — porque seriam relacionadas a questões religiosas e culturais específicas e não estariam vinculadas a posições nas estruturas de poder —, as questões da diferença seriam propriamente políticas. Para Young “perspectivas sociais surgem de estruturas sociais amplas que posicionam muitas pessoas de maneiras semelhantes, quer elas queiram, quer não. Isso faz com que as perspectivas sociais sejam básicas de uma maneira que muitos interesses e opiniões não são” (Young, 2000, p. 146).

Essas distinções de Young, embora feitas no caldo de uma teoria da representação, são muito úteis aqui. Para a autora, *opiniões* são

“princípios, valores e prioridades assumidos por uma pessoa na medida em que fundamentam e condicionam seu juízo sobre quais políticas devem ser seguidas e quais fins devem ser buscados” (Young, 2006, pp. 159-60); *interesse* é “aquilo que afeta ou é importante para os horizontes de vida dos indivíduos ou para as metas das organizações. Um agente individual ou coletivo tem interesse naquilo que é necessário ou desejável para que sejam alcançados os fins que ele almeja” (Young, 2006, p. 158); *perspectivas*, por fim, seriam “um modo de olhar os processos sociais *sem determinar o que se vê*” (Young, 2006, p. 163, grifo meu). A autora usa um exemplo de um jornal estadunidense de maneira muito didática:

Os eventos e as polêmicas nele noticiados mostram a pluralidade de interesses — nem sempre compatíveis — dos afro-americanos de Pittsburgh e de toda parte. Nas páginas de opinião encontra-se uma gama ideológica que vai do libertarianismo de extrema-direita ao socialismo de extrema-esquerda, do separatismo econômico ao integracionismo liberal. A despeito dessa variedade de interesses e opiniões, não é difícil identificar como o Pittsburgh Courier expressa uma perspectiva afro-americana. Nota-se que a maioria dos eventos noticiados e analisados envolve os afro-americanos como protagonistas e se passa em locais e instituições majoritariamente afro-americanos ou especificamente associados a eles. Ao repercutir eventos locais ou nacionais não especificamente identificados com os afro-americanos, as matérias normalmente discutem ou enfatizam questões particularmente pertinentes aos temas e experiências mais específicos dos afro-americanos. (Young, 2006, pp. 164-5)

Ou seja, a perspectiva afro-americana não determina um conjunto de interesses e opiniões decorrentes. É um modo de ver, *que não determina o que é visto*. Os membros do grupo passariam por experiências semelhantes, considerando como a sociedade estadunidense vivenciou a escravidão, a segregação racial e o racismo presente até os dias de hoje, porém, a maneira como eles compreendem essas experiências vai variar especialmente de acordo com seus valores, princípios e prioridades, “estes podem ajudar a definir os fins que uma pessoa estabeleceu para si mesma, enquanto os interesses definem os meios para alcançar esses fins” (Young, 2006, p. 159). Dessa maneira, “uma perspectiva social não comporta um conteúdo específico determinado. [...] A perspectiva social consiste num conjunto de questões, experiências e pressupostos mediante os quais mais propriamente se *iniciam raciocínios* do que se *extraem conclusões*” (Young, 2006, p. 163, grifo meu).

É possível perceber, portanto, como Young chega a um lugar muito diferente de Collins, mesmo partindo da ideia de uma determinação dos grupos a partir de posições nas estruturas de poder. A construção

[5] Ver, por exemplo: Jean Cohen (1982) e Seyla Benhabib (1986).

[6] Outro problema presente tanto em Collins quanto em Ribeiro é que, na prática, raça e classe são equalizadas, como se falar de uma implicasse a outra. Ainda que seja verdade que existe uma correlação significativa entre raça e condição socioeconômica tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, com uma grande parte da população pobre sendo negra (pessoas pretas e pardas) no caso do Brasil e não branca (incluindo latinos) nos Estados Unidos, não é nem uma relação necessária, nem uma afirmação intercambiável no que diz respeito às próprias teorias sobre racismo e desigualdades socioeconômicas.

a partir de Marx, por parte de Collins, não poderia levar a outro lugar que não a um vínculo entre a posição e um *conteúdo* de consciência, opinião, interesse, vontade. A posição de classe implica a necessidade da defesa do interesse de classe. Dessa maneira, a posição como mulher negra implicaria alguns interesses e opiniões. As consequências perigosas desse desdobramento no caso do marxismo já são bem desenvolvidas no âmbito acadêmico⁵ e precisam ser destacadas quando essa estrutura é aplicada a outros grupos sociais. É importante sublinhar, porém, que Collins recusa o movimento fácil — e realizado por alguns movimentos sociais — de desdobrar do marxismo também uma voz única. Se o proletariado era o sujeito revolucionário de um modelo baseado apenas na classe, nada mais fácil do que alçar a mulher negra [pobre]⁶ ao lugar de novo sujeito revolucionário por trazer em si o cruzamento de todas as opressões centrais:

Uma conclusão baseada em alguns usos da teoria do ponto de vista é a de que, quanto mais subordinado é um grupo, mais pura é a sua visão. Isso ocorre porque as abordagens baseadas em pontos de vista têm origem na teoria social marxista, a qual reflete o pensamento binário de sua matriz ocidental. [...] Embora seja tentador afirmar que as mulheres negras são mais oprimidas que qualquer outro grupo e, portanto, possuem o ponto de vista ideal para compreender os mecanismos, os processos e os efeitos da opressão, esse não é o caso. [...] Cada grupo fala a partir de seu próprio ponto de vista e compartilha conhecimentos parciais e localizados. (Collins, 2019, p. 431)

Voltaremos ao problema do conhecimento de grupo adiante, por ora, passemos ao problema do gênero. Tanto Collins quanto Ribeiro afirmam a questão da interseccionalidade entre raça, gênero e classe em seus textos, porém, nas duas autoras é possível perceber uma inconsistência no que diz respeito ao gênero e ao feminismo. Collins chega a tratar da posição difícil das mulheres negras frente à violência de gênero, por um lado, e ao risco das consequências de denunciar um homem negro, em razão do racismo e da violência racial, por outro. Segundo a autora, o silêncio das mulheres negras sobre estupro, por exemplo, tem uma razão muito evidente: “a maioria das mulheres negras é estuprada por homens negros” (Collins, 2019, p. 253). Ao tratar dos estereótipos das mulheres negras, destaca como eles são reforçados por homens negros no *rap*, por exemplo.

Além disso, estereótipos vinculados a uma posição protetiva da entidade familiar fazem com que muitas mulheres negras rejeitem o feminismo, considerando-o “contrário à família e aos homens negros” (Collins, 2019, p. 260): “A incapacidade de desconstruir uma situação em que a masculinidade negra é definida pela capacidade

dos homens de ‘possuir’ e ‘controlar’ suas mulheres, ao passo que a feminilidade negra se define pela capacidade das mulheres de ajudar os homens negros estadunidenses a se sentir homens de verdade, pode levar a uma situação de abuso das mulheres afro-americanas” (Collins, 2019, p. 268).

Além da violência direta, Collins resgata o comentário do crítico literário Colin Hernton a respeito da dificuldade enfrentada pelas mulheres escritoras:

não importa quão originais, belos e formidáveis sejam os trabalhos das escritoras negras, os homens negros se “ofendem” quando essas obras fazem a menor crítica que seja a eles, ou quando as mulheres negras recebem reconhecimento de outras mulheres, em especial do cânone literário branco. Eles não se comportam como se algo de valor tivesse sido acrescentado aos anais da literatura negra. Ao contrário, comportam-se como se algo tivesse sido subtraído, não apenas da literatura, mas de toda a raça e, mais especificamente, deles. (Hernton, 1985, p. 6)⁷

[7] Como citado em Collins, 2019, p. 264.

Esses exemplos mostram como no texto inicialmente publicado em 1990 Collins efetivamente trabalha todas as complexidades da interseccionalidade e da posição da mulher negra no entrecruzamento entre raça e gênero⁸. Em artigo de 1997, porém, a posição se transforma significativamente. A autora afirma que o gênero “levanta questões diferentes, porque mulheres são distribuídas nesses outros grupos” (Collins, 1997, p. 378): “Nesse sentido, desenvolver uma teoria política para mulheres envolve confrontar uma série de questões diferentes e mais complexas que aquelas relacionadas a teorias de raça ou teorias baseadas em classe, isso porque a desigualdade das mulheres é estruturada de maneira diferente” (Collins, 1997, p. 379). Ora, as pessoas negras também não estariam divididas nos grupos relacionados à classe e ao gênero? As classes também não cruzariam os grupos de raça e gênero? Por que a consideração de que o gênero seria distinto, como se a diferença sexual fosse secundária às diferenças raciais e de classe?

Continuando a sua defesa sobre a distinção de gênero ser de outro tipo, Collins afirma que “é comum que mulheres não brancas [*women of color*] limpem os escritórios de acadêmicas feministas” (Collins, 1997, p. 378). Novamente... e não é comum que mulheres negras se vejam em situação de subordinação e mesmo de violência — como ela mesma destacou no livro em 1990 — por parte de homens negros? Sobre isso, uma nota pessoal se faz necessária: nos agradecimentos de *Pensamento feminista negro*, Collins agradece a compreensão do marido, em tom de pedido de desculpas, por não cozinhar e não manter a casa “impecável” durante o período que finalizava o livro. É

[8] Além disso, entre as experiências específicas da questão racial, Collins destaca o encarceramento da população masculina negra como um problema. E como isso é um problema para as mulheres negras que são mães, esposas e filhas desses homens negros. Argumento obviamente válido. Mas quando a violência atinge diretamente as mulheres negras, como a hipersexualização destacada quando ela trata de estereótipos de mulheres negras no livro, ela não questiona a falta de solidariedade dos homens negros que, eles mesmos, perpetuam esse estereótipo — elemento que ela chega a citar quando trata das letras de músicas que colocam a mulher nesse lugar de depreciação e como um objeto sexual. A solidariedade de raça faz das mulheres vítimas também do encarceramento, e duplamente vítimas de violência de gênero, mas a solidariedade de raça não é cobrada em relação às violências de gênero contra mulheres negras.

bastante desenvolvida no feminismo a discussão a respeito de trabalho doméstico e afetivo não pago e sobre as dificuldades que as mulheres enfrentam na dupla jornada, especialmente quando assumem profissões demandantes por não terem o mesmo tipo de suporte que elas oferecem quando seus maridos é que estão nessas situações. Por que essas experiências relacionadas ao trabalho doméstico e ao cuidado não podem ser vistas como compartilhadas por mulheres atravessando raça e mesmo classe?

Ainda seguindo a linha da prática efetiva, pessoal, embora Ribeiro também sempre fale de raça, gênero e classe e interseccionalidade em geral, chama a atenção o fato de que a coleção da qual *Lugar de fala* faz parte, intitulada de “*Feminismos* plurais” (grifo meu) seja “organizada e escrita por mulheres negras e indígenas, e homens negros” (Ribeiro, 2020, p. 15). É, certamente, legítimo escolher abordagens e privilegiar elementos que sejam considerados mais importantes no desenvolvimento de uma teoria, assim é com o *feminismo*, que privilegia a questão de gênero e que, a partir dessa perspectiva, busca analisar os problemas. Além disso, é compreensível que o feminismo negro seja constituído, parcialmente, em oposição ao feminismo branco, uma vez que nasce do destaque da cegueira das mulheres brancas em relação à questão racial. Destaco esses momentos como inconsistências porque a interseccionalidade é defendida, e, no caso de Ribeiro, é afirmado reiteradamente que não haveria uma “hierarquização de opressões”. Ao incluir homens negros em uma coleção intitulada *feminista*, um movimento bastante significativo acaba sendo feito.

RECONSTRUÇÃO E DESCONSTRUÇÃO DA FALA E DOS SILÊNCIOS

Como argumentado anteriormente, Collins apresenta o seu *Pensamento feminista negro* como uma reconstrução das narrativas de mulheres negras de maneira a resgatá-las do silêncio, dando espaço para as narrativas no âmbito acadêmico independente da forma que tomaram inicialmente. O silenciamento institucional fez com que suas vozes fossem expressas em outros meios e formatos e a autora faz desse resgate um ato de retomar a própria voz como mulher negra e uma forma de contribuir com o “projeto de justiça social” do feminismo negro (Collins, 2019, p. 22). Apesar de alguns problemas, como os apresentados acima, a própria *forma* do livro faz dele uma obra e um exercício muito relevantes. Como efetiva *reconstrução*, que traz ali, em texto, narrativas de panfletos, romances, entrevistas, a autora faz presentes as vozes silenciadas historicamente. Além disso, a autora destaca insistentemente o aspecto contextual de suas afirmações.

Historicamente, a localização das mulheres negras, como grupo, em opressões interseccionais produziu pontos em comum entre elas. Ao mesmo tempo, ainda que essas experiências comuns possam predispor as mulheres negras a desenvolver uma consciência de grupo distintiva, nada garante que essa consciência se desenvolverá em todas as mulheres nem que será articulada como tal pelo grupo. [...] Como os pontos de vista de grupo se situam em relações de poder injustas, as refletem e ajudam a lhes dar forma, eles não são estáticos. (Collins, 2019, p. 67, grifos meus)

Ou seja, se desconsideramos alguns dos desdobramentos teóricos que Collins faz a partir da reconstrução das narrativas de mulheres negras e focamos no empreendimento em si, encontramos um método muito interessante para lidar com o problema do silenciamento histórico de alguns grupos. Se concordarmos com o diagnóstico da dominância de vozes masculinas e brancas na filosofia, por exemplo, um método interessante para buscar solucionar o problema é procurar por reflexões femininas e negras em outros formatos e lugares, uma vez que a filosofia acadêmica foi um espaço negado a essas pessoas por muito tempo. Poderíamos recuperar escritos que ficaram às margens? Poderíamos recuperar problemas e argumentações filosóficas a partir de romances? Poesias? Músicas? É um método certamente capaz de enriquecer a filosofia — e o conhecimento acadêmico em sentido amplo — e potencializar essas vozes que foram excluídas.

Porém, do próprio método se desdobra um problema que não pode ser ignorado. Collins afirma que decidiu “não chamar atenção para suas contradições, fricções e inconsistências” (Collins, 2019, p. 18), privilegiando uma narrativa comum que escolhe reconstruir. Ora, se podemos falar — e até mesmo Ribeiro retoma Walter Benjamin (Ribeiro, 2020, p. 85) — da necessidade de contar a história por meio das narrativas de quem não venceu, por que deveríamos considerar livre de problemas contar a história de grupo apenas pelas narrativas comuns? Não seria essa também uma forma de silenciamento?

Para pensar esse problema é interessante retomar o exercício de Spivak em *Pode o subalterno falar?* Após uma discussão sobre a relação dos intelectuais europeus com as realidades e sujeitos do “terceiro mundo”, a autora chega à questão de se pode a mulher subalterna falar. Faz isso via uma análise do caso dos sacrifícios de viúvas na Índia colonial e a sua proibição pelo Império Britânico:

A viúva hindu sobe à pira funerária do marido morto e imola-se sobre ela. Esse é o sacrifício da viúva [...]. O ritual não era praticado universalmente e não era relegado a uma casta ou classe. A abolição desse ritual pelos britânicos foi geralmente compreendida como um caso de “homens brancos

salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura". As mulheres brancas — desde os registros missionários britânicos do século 19 até Mary Daly — não produziram uma interpretação alternativa. Em oposição a essa visão está o argumento indiano nativo — uma paródia da nostalgia pelas origens perdidas: "As mulheres realmente queriam morrer". (Spivak, 2010, p. 122)

O que Spivak está querendo discutir, e que fica um pouco nublado pelo fato de "*the subaltern*" — sem gênero — ser traduzido para "o subalterno", é que entre homens intelectuais europeus criticando a ação colonial britânica — praticada em geral por outros homens brancos europeus — e uma defesa dada por uma elite masculina indiana, não existe nem a voz das mulheres brancas, muito menos das mulheres *subalternas*, indianas. Se, por um lado, se acusa a ação britânica como um caso de "brancos salvadores", por outro lado, quando se argumenta em nome de uma suposta autonomia da comunidade colonizada, se perde completamente de vista o que as *mulheres* daquela comunidade têm a dizer.

Spivak destaca, por exemplo, o fato de que existiu uma prevalência dos sacrifícios das viúvas na Bengala do século dezoito e começo do dezenove. Um dos elementos distintivos da região era que "em Bengala, diferentemente de outros lugares na Índia, as viúvas podiam herdar propriedades" (Spivak, 2010, p. 133). O raciocínio da autora é de que essa possibilidade fazia com que os membros da família do marido induzissem as viúvas ao sacrifício, invocando os valores familiares de amor e devoção ao marido. Em situações onde a herança não estava em questão, o sacrifício era muito menos comum.

Além disso, a autora destaca trechos e interpretações das leis religiosas do hinduísmo que colocam no sacrifício uma relação seja com ideais da qualidade de ter sido "o objeto de um único possuidor" (Spivak, 2010, p. 142), seja com crenças ligadas à libertação da condição de ser mulher no que diz respeito às reencarnações: "mesmo quando opera a mais sutil libertação do agenciamento individual, o suicídio sancionado peculiar à mulher toma sua força ideológica ao *identificar* o agenciamento individual com o supraindividual: mate-se na pira funerária de seu marido agora e você poderá matar seu corpo feminino em todo o ciclo de nascimento" (Spivak, 2020, pp. 143-4).

É nesse contexto que surge a sua afirmação de que *a subalterna* não pode falar: "Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da 'mulher do Terceiro Mundo' encurralada entre a tradição e a modernização" (Spivak, 2010, p. 157). E em uma nota de rodapé, mais adiante, deixa mais claro, ao discutir outras relações

de violência no contexto indiano: rejeitar a simplificação feita por meio das duas afirmações opostas que colocam a mulher subalterna nessa situação impossível não significa rejeitar a necessidade de lutar contra essas violências e pela melhoria das situações e possibilidades femininas. A essência da questão é que “se, no entanto, esse trabalho for executado com uma nostalgia não avaliada, ou seu oposto, irá colaborar ativamente na substituição da raça/*ethnos* ou do mero genitismo como um significante no lugar do sujeito feminino” (Spivak, 2010, p. 160).

Spivak encerra a sua afirmação de que *a subalterna* não pode falar — afirmação esta construída por meio de uma desconstrução das narrativas opostas sobre a sua situação da mulher indiana — em um chamado semelhante àquele com que Collins abre a sua reconstrução de vozes femininas negras resgatadas das margens: é necessário que as mulheres intelectuais cumpram um papel. O papel de dar atenção a essas narrativas que escapam, questionar os silêncios e *as afirmações* a respeito da condição feminina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exercício de Spivak de questionar o que está por trás de certas afirmações a respeito da mulher indiana indica muito bem o problema que se apresenta quando consideramos que *identidades* podem falar. Se tomarmos grupos culturais, religiosos, nacionais etc. como entidades que têm voz e podem (e devem) falar por si, normalmente estamos deixando de perceber quais são as narrativas dos vencidos que podem estar por baixo dessas afirmações. Seyla Benhabib também faz um alerta semelhante em *The claims of culture*. Segundo a autora, existe um enorme risco em aceitar que nenhum princípio pode penetrar o espaço das questões culturais. Normalmente, assumir que as culturas, ou religiões, tenham a última palavra significa restringir o acesso das mulheres e crianças a certos direitos que são largamente compreendidos como básicos fora de tais grupos.

Destacando a consideração da possibilidade de membros de grupos serem julgados criminalmente de acordo com suas normas culturais em lugar das leis vigentes no país como forma de proteger as identidades culturais de migrantes, Benhabib questiona: “Seria um exagero ver nesses casos um exemplo daquele ‘tráfico de mulheres’ por meio do qual os homens da cultura dominante e aqueles da minoria assinalam seu reconhecimento e seu respeito pelos costumes um do outro?” (Benhabib, 2002, p. 89). Segundo ela, essas leituras “aprimoram os indivíduos em jaulas de interpretações culturais unívocas” onde resta apenas o lugar do estereótipo e das definições feitas por quem tem poder ali — o que em geral não inclui as mulheres.

Ainda segundo Benhabib, esses momentos de confronto são importantes porque representam chances de nos posicionarmos em defesa de certos princípios afirmando que a integridade cultural deve ser mantida, mas não à custa de discriminação, subordinação e violência contra mulheres e crianças. Em consonância com o que Spivak afirma, Benhabib destaca que a forma que os debates tomam causam uma impressão de que não existissem “alternativas à arrogância da cultura dominante, por um lado, e o direito de uma comunidade de manter os elementos mais regressivos de sua cultura, por outro” (Benhabib, 2002, p. 90).

O ponto importante, que fica evidente com o exercício de Spivak e com a argumentação de Benhabib, é que não se deve resolver o silêncio, a ausência de certas vozes, por meio de uma fala de grupo que pode esconder outras formas de violência que não aquela mais evidente, seja racial, seja colonial, seja qual for. Não se pode curar a invasão e o desaparecimento forçado de culturas, religiões, grupos diversos, por meio da retirada da possibilidade de questionamento de suas práticas. Não dá pra consertar uma balança viciada viciando-a no sentido do outro prato. Nesse sentido, seja na filosofia tradicional, seja no discurso dos movimentos sociais e grupos, é fundamental continuar sempre questionando onde estão os silêncios.

Como exercício de reconstrução das vozes que foram silenciadas, que falaram fora da academia e das instituições por não encontrarem ali nenhum espaço para produzir, a teoria do ponto de vista feminista é certamente muito interessante. Como crítica da pretensa universalidade dos discursos hegemônicos, o lugar de fala tem alguma significação, embora existam outros trabalhos muito melhor desenvolvidos — e que não arriscam a essencialização — que já fazem isso, como *Situando o self*, de Seyla Benhabib, publicado em 1992 e traduzido para o português em 2021. E seja nos desdobramentos próprios nos trabalhos de Collins e Ribeiro, seja no que fica evidente com o exercício proposto por Spivak e com a crítica de Benhabib, existe um risco enorme ao afirmar *conteúdos* a partir dessas localizações sociais. O prejuízo pode ser visto na troca de interpretações coloniais por interpretações de nostalgia nativista que então aprisionam mulheres e crianças nessas interpretações, expectativas e estereótipos sem lugar algum para falar; e pode ser visto também no uso político de “lugar de fala” como maneira de silenciar qualquer contestação, transformando posição social em critério de validade e verdade do discurso, em uma afirmação do que Rogers Brubaker chama de “*epistemological insiderism*”⁹ — ou a lógica de que só a vivência permite o conhecimento.

Se a negação das dissonâncias, quando feita explicitamente, pode ser compreendida no caso de um exercício reconstrutivo como o de Collins, não o é quando se trata de definir de maneira propositiva o

[9] Brubaker define “*epistemological insiderism*” como “a crença de que a identidade qualifica ou desqualifica alguém a escrever com legitimidade e autoridade sobre um algum tópico” (Brubaker, 2017, [N.P.]).

que é o interesse, opinião, vontade ou posição politicamente — ou filosoficamente — válida de um grupo. A tomada de uma experiência, mesmo que muito frequente, como definidora de um grupo corre o risco de transformar estatísticas em expectativas de comportamento individual, forçando sobre o indivíduo uma linha da qual ele pode ser a dissonância.

Dessa maneira, entender essa “linha comum” do exercício reconstitutivo como identidade mantém os indivíduos com aquelas características como reféns de expectativas sociais a respeito de como deveriam se comportar, que interesses deveriam ter, ou seja, retomando as perguntas de Kilomba (2019): restringem *sobre o que e como* alguém pode falar. É como a cena da discussão entre os jurados do prêmio literário em *Ficção Americana* (2023), quando os dois jurados negros estão criticando a indicação do livro para o primeiro lugar e os outros três jurados brancos dizem, em tom paternalista: “é essencial ouvir vozes negras agora”. Assim como o filme todo gira em torno das expectativas a respeito de o que seria um livro “verdadeiramente negro”, que tratasse das “vidas negras reais”, que tivesse uma “voz verdadeiramente negra”, ali existem duas vozes negras que, por não estarem dizendo o que os outros jurados esperam, não são consideradas como vozes negras que precisam ser ouvidas. O personagem Thelonious “Monk” Ellison não tinha reconhecimento porque não escrevia “como negro”, nem sobre “temas negros”, e é indicado ao prêmio ao escrever um livro cheio de estereótipos sobre a população negra. Se, por um lado, é bem-vinda a libertação da necessidade narrada por personalidades como Martin Luther King Jr. de vestir-se sempre de terno e ter aparência impecável para fugir da violência; por outro, cobrar que jovens negros se adequem a qualquer imagem idealizada e essencializada de negritude é colocá-los novamente em uma prisão. Se o feminismo negro fez questionamentos importantíssimos ao feminismo branco por seu falso universal “mulher”, por que o falso universal “mulher negra” passa sem críticas? A problematização de Spivak volta em tons contemporâneos: entre o salvamento branco e a adequação a padrões eurocêntricos de um lado, e um essencialismo racializado, de outro, as pessoas negras não podem falar. É isso o que acontece quando se tenta capturar, condensar, a voz de uma identidade. Das dissonâncias óbvias que surgem de uma realidade multifacetada sobra apenas a determinação controlada de como as pessoas portadoras daquela identidade deveriam se comportar para se adequar ao que se espera delas.

ADRIANA PEREIRA MATOS [<https://orcid.org/0000-0001-7874-9730>] é doutoranda e mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo. Este artigo é resultado de pesquisa financiada pela Fapesp, processo 21/11387-0.

Editora responsável: Renata Francisco.

Recebido para publicação
em 30 de maio de 2024.

Aprovado para publicação
em 20 de fevereiro de 2025.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

131, jan.–abr. 2025
pp. 1-22

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, Linda. "The problem of speaking for others". *Cultural Critique*, n.20, 1991-1992, pp. 5-32.
- Beauvoir, Simone. *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- Benhabib, Seyla. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. Nova York: Columbia University Press, 1986.
- Benhabib, Seyla. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Nova York: Routledge, 1992.
- Benhabib, Seyla. *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora UnB, 2021.
- Benhabib, Seyla. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Bosco, Francisco. *A vítima tem sempre razão? Lutas identitárias e o novo espaço público brasileiro*. São Paulo: Todavia, 2017.
- Brubaker, Rogers. "The uproar over transracialism". *New York Times Opinion*, 18 mai. de 2017. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2017/05/18/opinion/the-uproar-over-transracialism.html>>. Acesso em: 30/5/2024.
- Carvalho, Mario Felipe de Lima. "Nossa esperança é ciborgue? Subalternidade, reconhecimento e 'tretas' na internet". *Estudos feministas*, v. 25, n. 1, 2017, pp. 347-63.
- Cohen, Jean. *Class and civil society: the limits of Marxian critical theory*. Amherst: The University of Massachussetts Press, 1982.
- Collins, Patricia Hill. "Comment on Hekman's 'Truth and method: feminist standpoint theory revisited'": where's the power? *Signs*, v. 22, n. 2, 1997, pp. 375-81.
- Collins, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Ficção Americana*. Direção: Cord Jefferson. Estados Unidos: MGM, MRC, 3 Arts Entertainment, Orion Pictures, T-Street, 2023. 117 min.
- Gutmann, Amy. *Identity in democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Hekman, Susan. "Truth and method: feminist standpoint theory revisited". *Signs*, v. 22, n. 2, 1997, pp. 341-65.
- Hernton, Calvin. "The sexual mountain and black women writers". *Black Scholar*, v. 16, n. 4, 1985, pp. 2-11.
- Kilomba, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- López, Denisse Brust; Lopes, Carlos Eduardo. "O conceito de 'lugar de fala': das possibilidades de delimitação aos riscos de esvaziamento conceitual". *Psicologia política*, v. 22, n. 55, 2022, pp. 668-87.
- Phillips, Anne. "De uma política de ideias a uma política de presença?" *Estudos feministas*, ano 9, 2001, pp. 268-90.
- Phillips, Anne. "Recognition and the struggle for political voice". In: Hobson, Barbara (ed.). *Recognition struggles and social movements: contested identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pitkin, Hanna. *The concept of representation*. Oakland: University of California Press, 1972.
- Ribeiro, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- Spivak, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- Williams, Melissa. *Voice, trust, and memory: marginalized groups and the failings of liberal representation*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Young, Iris. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Young, Iris. “Representação política, identidades e minorias”. *Lua Nova*, n. 67, 2006, pp. 139-90.

Young, Iris. “Structural injustice and the politics of difference”. In: Appiah, Kwame Anthony; Benhabib, Seyla; Young, Iris & Fraser, Nancy. *Justice, governance, cosmopolitanism and the politics of difference: reconfigurations in a transnational world*. Berlin: Humboldt University, 2005.

Young, Iris. “Structural injustice and the politics of difference”. In: Justice, governance, cosmopolitanism and the politics of difference: reconfigurations in a transnational world. Berlin: Humboldt University, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.18452/1722>>. Acesso em: 4/4/2025.

