

© 2010, Gayatri Chakravorty Spivak

© 2010, da tradução brasileira, Editora UFMG

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita do Editor.

---

S761c.Pa Spivak, Gayatri Chakravorty, 1942-  
Pode o subalterno falar? / Gayatri Chakravorty Spivak ; tradução de  
Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira  
Feitosa. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2010.

133 p. (Babel)

Tradução de: Can the Subaltern Speak?

Inclui referências.

ISBN: 978-85-7041-816-6

1. Pós-colonialismo. 2. Crítica. 3. Política e cultura. 4. Crítica  
feminista. I. Almeida, Sandra Regina Goulart. II. Feitosa, Marcos Pereira.  
III. Feitosa, André Pereira. IV. Título.

CDD: 809.04

CDU: 82.09

---

Elaborada pela DITTI - Setor de Tratamento da Informação da Biblioteca Universitária da UFMG

ASSISTÊNCIA EDITORIAL: ELIANE SOUSA E EUCLÍDIA MACEDO

EDITORAÇÃO DE TEXTOS: MARIA DO CARMO LEITE RIBEIRO

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO: ALEXANDRE VASCONCELOS DE MELO

REVISÃO DE PROVAS: BEATRIZ TRINDADE, NATHALLIA CAMPOS E PATRÍCIA FALCÃO DE ALMEIDA

PROJETO GRÁFICO: MARCELO BELICO

FORMATAÇÃO E CAPA: ROBSON MIRANDA

PRODUÇÃO GRÁFICA: WARREN MARILAC

EDITORA UFMG

Av. Antônio Carlos, 6.627 - Ala direita da Biblioteca Central - Térreo

Campus Pampulha - 31270-901 - Belo Horizonte/MG

Tel.: + 55 31 3409-4650

Fax: + 55 31 3409-4768

editora@ufmg.br

www.editora.ufmg.br

## Sumário

Prefácio - Apresentando Spivak <i>Sandra Regina Goulart Almeida</i>	7
Pode o subalterno falar?	19
Referências	127

## Prefácio - Apresentando Spivak

Em seu famoso prefácio que abre a tradução para o inglês, publicada em 1976, da obra *Gramatologia* (1967), do filósofo Jacques Derrida, Gayatri Chakravorty Spivak discorre sobre o prefácio como uma forma peculiar de escrita. Termo proveniente do latim *prae-fatio* (ação de falar ao princípio de), o prefácio é, para Spivak, uma escrita que celebra uma diferença estabelecida no cerne de sua identidade por estar inserido no ambíguo espaço entre duas possíveis leituras – nesse caso, a leitura do texto do prefaciador/tradutor, que rearranja o texto de outrem, e a do leitor, que lê o texto prefaciado da tradução de uma outra escrita.<sup>1</sup> Essa forma textual – que, para Spivak, se configura como um importante veículo de teoria crítica – deve seguir alguns protocolos específicos, ao tentar abordar ao mesmo tempo o sujeito concreto biografado e o texto por ele produzido. Esse

---

<sup>1</sup> SPIVAK. Translator's Preface, p. xii.



incessante movimento de intermediação entre o sujeito, a obra e o leitor torna-se, pois, um processo de escrita marcado pela contradição e pela ambivalência e, por isso mesmo, a autora qualifica tal exercício como um árduo trabalho crítico.

Árdua também é a tarefa de escrever este prefácio, que procura executar esse mesmo ato de intermediação entre o pensamento da autora, seu texto, a obra ora traduzida e o leitor. Em se tratando de um dos nomes mais relevantes da crítica cultural contemporânea como o de Spivak, a dificuldade para redigi-lo se estende também à intenção de retratar a autora e, principalmente, seu texto crítico e sua escrita, considerados densos, opacos e, por vezes, herméticos. Nesse sentido, o ato de traduzir Spivak ou um texto seu torna-se também uma tarefa laboriosa e um desafio instigante. De fato, a dificuldade do texto da autora e de sua escrita alusiva e enciclopédica reflete um pensamento complexo e avesso a formulações simplistas. Uma das preocupações centrais de Spivak é desafiar os discursos hegemônicos e também nossas próprias crenças como leitores e produtores de saber e conhecimento. Seu intento é principalmente pensar a teoria crítica como uma prática intervencionista, engajada e contestadora. Como observam Donna Landry e Gerald MacLean, a dificuldade da escrita de Spivak denota principalmente sua preocupação em produzir um discurso crítico que procura influenciar e alterar a forma como lemos e apreendemos o mundo contemporâneo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> LANDRY; MacLEAN. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, p. 11.

Em outro proeminente artigo publicado posteriormente à tradução do texto derridiano, "The Politics of Translation" ["A política da tradução"], em que se discutem critérios significativos de autorreflexão e crítica para o gênero, Spivak aborda mais uma vez a tarefa quase impossível do tradutor, que tem por ofício o papel desconcertante de tentar fazer falar o texto de outrem, em um constante processo de adiamentos, aproximações e, sobretudo, negociações. É, portanto, diante de tais enfiamentos teóricos que este prefácio e esta tradução se colocam, sabendo da intrincada e penosa empreitada de apresentar uma teórica da estatura de Spivak e traduzir seu mais polêmico texto crítico.

Gayatri Chakravorty Spivak nasceu em Calcutá, Índia, em 1942, onde realizou seus estudos de graduação em inglês, na Universidade de Calcutá. A seguir, mudou-se para os Estados Unidos para fazer mestrado e doutorado em literatura comparada na Universidade Cornell. Sua tese de doutorado, desenvolvida sob a orientação do renomado crítico literário Paul de Man, mais tarde um dos expoentes da chamada linha teórica desconstrucionista de Yale,<sup>3</sup> versou sobre a vida e obra do poeta irlandês Yeats. Antes mesmo de obter o doutorado, Spivak iniciou seu trabalho de docência na Universidade de Iowa. Atualmente, é professora de Literatura Comparada do Departamento de Inglês e do Instituto de

<sup>3</sup> O grupo de teóricos e filósofos que fazia parte desse grupo notório que atuou na Universidade Yale, entre os anos 1960 e 1980, inclui, além de Paul de Man, críticos influentes como Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller e Harold Bloom, que mais tarde acabou se distanciando do grupo e se desvinculando da crítica desconstrucionista.

Literatura e Sociedade Comparadas, da Universidade Columbia, em Nova Iorque. Spivak é autora das seguintes obras: *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats* (1974), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), *Thinking Academic Freedom in Gendered Post-Coloniality* (1993), *Outside in the Teaching Machine* (1993), *Imperatives to Re-Imagine the Planet/Imperative zur Neuerfindung des Planeten* (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (1999), *Death of a Discipline* (2003), *Other Asias* (2005) e *Red Thread* (a ser publicado). Spivak também editou um dos volumes dedicados aos estudos subalternos (1988) e traduziu para o inglês várias obras de ficção da escritora indiana Mahasweta Devi.

Embora tenha se tornado conhecida primeiramente como a tradutora de Derrida e por seu trabalho de desconstrução, hoje, Spivak transita por várias áreas do conhecimento. Sua crítica, de base marxista, pós-estruturalista e marcadamente desconstrucionista, frequentemente se alia a posturas teóricas que abordam o feminismo contemporâneo, o pós-colonialismo e, mais recentemente, as teorias do multiculturalismo e da globalização.

O artigo "Pode o subalterno falar?", publicado primeiramente em 1985, no periódico *Wedge*, com o subtítulo "Especulações sobre o sacrifício das viúvas", recebeu notória repercussão, principalmente após ter sido republicado, em

1998, na coletânea de artigos intitulada *Marxism and the Interpretation of Culture*, organizada por Cary Nelson e Larry Grossberg.<sup>4</sup> Partindo de uma crítica aos intelectuais ocidentais, em particular Deleuze e Foucault, para refletir sobre a prática discursiva do intelectual pós-colonial e também de uma autocrítica ao grupo de estudos subalternos, ao qual se vincula, Spivak delinea um dos argumentos mais incisivos dos estudos pós-coloniais contemporâneos. Reconhecido por sua importante intervenção na historiografia contemporânea, o grupo de estudos subalternos reúne estudiosos que, seguindo a formulação do teórico italiano Antonio Gramsci sobre as classes subalternas como uma categoria alijada do poder, articulam uma pertinente discussão sobre os sujeitos subalternos no contexto do sul asiático. Para Spivak, que constantemente alude à sua adesão aos princípios do grupo, mas mantém uma postura crítica que ela julga necessária ao trabalho intelectual, o grupo dos estudos subalternos precisaria refletir sobre uma questão premente nos estudos pós-coloniais: o subalterno como tal pode, de fato, falar? Esse questionamento, baseado em uma crítica à ênfase de Gramsci na autonomia do sujeito subalterno como uma premissa essencialista, remete à preocupação de Spivak em teorizar sobre um sujeito subalterno que não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, pois esse sujeito é irredutivelmente heterogêneo.

<sup>4</sup> Na verdade, Spivak aponta 1982-1983 como a data de composição do texto (SPIVAK. Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*, p. xix).

Construindo seu argumento sempre por meio de um viés problematizado pela desconstrução derridariana, a autora rejeita ainda o que ela considera uma errônea apropriação do termo subalterno, que não pode ser usado para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado. Para ela, o termo deve ser resgatado, retomando o significado que Gramsci lhe atribui ao se referir ao “proletariado”, ou seja, àquele cuja voz não pode ser ouvida. O termo subalterno, Spivak argumenta, descreve “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”.<sup>5</sup>

Seu influente artigo procura, por outro lado, questionar a posição do intelectual pós-colonial ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico. Dessa forma, Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, Spivak argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido. Spivak alerta, portanto, para o perigo de se constituir o outro e o

<sup>5</sup> SPIVAK. Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*, p. xx. (Tradução minha).

subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro.<sup>6</sup>

A autora reconhece sua própria cumplicidade nesse processo, mas faz desse reconhecimento um espaço produtivo que lhe permite questionar o próprio lugar de onde teoriza. Para discutir esse polêmico argumento, a autora lança mão do termo “representação”, distinguindo os dois sentidos da palavra, segundo seu significado em alemão – *Vertretung* e *Darstellung*: o primeiro termo se refere ao ato de assumir o lugar do outro numa acepção política da palavra, e o segundo, a uma visão estética que prefigura o ato de performance ou encenação. Na análise de Spivak, há uma relação intrínseca entre o “falar por” e o “re-presentar”, pois, em ambos os casos, a representação é um ato de fala em que há a pressuposição de um falante e de um ouvinte. A autora argumenta ainda que o processo de fala se caracteriza por uma posição discursiva, uma transação entre falante e ouvinte e, nesse sentido, conclui afirmando que esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar.

Tal conclusão não pode ser tomada em seu sentido literal, pois o subalterno, é claro, é capaz de falar, no sentido estrito da expressão. Spivak, porém, ressalta a ausência

<sup>6</sup> SPIVAK. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, p. 34.



desse caráter dialógico na fala do subalterno. Da mesma forma, o processo de autorrepresentação do sujeito subalterno também não se efetua, pois o ato de ser ouvido não ocorre. Ao concluir que o subalterno não pode falar, Spivak vai além de uma mera resposta objetiva a essa pergunta. Tal afirmação tem sido interpretada erroneamente e de forma simplista como se Spivak estivesse afirmando categoricamente que o subalterno – ou os grupos marginalizados e oprimidos – não pudesse falar ou que tivesse que recorrer ao discurso hegemônico para fazê-lo. Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a). Esse argumento destaca, acima de tudo, a ilusão e a cumplicidade do intelectual que crê poder falar por esse outro(a). Segundo Spivak, a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido.

Nesse contexto, para Spivak, se o discurso do subalterno é obliterado, a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes

às questões de gênero.<sup>7</sup> A teórica exemplifica sua crítica por meio do relato de uma história que privilegia o subalterno feminino, pois, segundo ela: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.”<sup>8</sup>

Ao refletir sobre a história das mulheres indianas e da imolação das viúvas, Spivak aborda o lugar intrincado e inquietante ocupado pelas mulheres no contexto pós-colonial. E mais, ao relatar a história de uma jovem indiana que não pode se autorrepresentar e, logo, não pode “falar” fora do contexto patriarcal e pós-colonial, Spivak exemplifica seu argumento de que o subalterno, nesse caso em especial, a mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir. É, principalmente, à mulher intelectual que seu apelo final se dirige – a ela caberá a tarefa de criar espaços e condições de autorrepresentação e de questionar os limites representacionais, bem como seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade no trabalho intelectual.

Em um texto posterior, que introduz a coletânea *A Companion to Postcolonial Studies*, Spivak argumenta que seu artigo “Pode o subalterno falar?” questiona

<sup>7</sup> SPIVAK. *Can the Subaltern Speak?*, p. 82-83.

<sup>8</sup> SPIVAK. *Can the Subaltern Speak?*, p. 28.

principalmente o “agenciamento” como uma forma de ação validada institucionalmente. Daí a impossibilidade de se articular um discurso de resistência que esteja fora dos discursos hegemônicos.<sup>9</sup> Spivak alega ainda que seu objetivo principal ao elaborar esse artigo era contar a história de Bhubaneswari Bhaduri, a mulher indiana cujo ato de rebeldia é suprimido da história da nação por jamais ter sido reconhecido e aceito, razão pela qual ela não pode ser ouvida e seu nome é apagado da memória familiar e histórica.

“Pode o subalterno falar?” continua sendo um texto de referência não apenas para os estudos pós-coloniais, mas também para os estudos culturais e para a crítica feminista ao indagar as formas de repressão dos sujeitos subalternos, interrogando a própria cumplicidade dos intelectuais contemporâneos nesse processo. Spivak elaborou uma outra versão desse texto, que foi publicado em seu livro *A Critique of Postcolonial Reason* [A crítica da razão pós-colonial], em 1999. Esta tradução, no entanto, usa como texto fonte a primeira versão tal como foi publicada na coletânea de Nelson e Grossberg.

No artigo “The Politics of Translation”, citado anteriormente, Spivak afirma que “não são os corpos de sentido que são transferidos nas traduções”,<sup>10</sup> mas sim a linguagem e seu

<sup>9</sup> SPIVAK. Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*, p. xx.

<sup>10</sup> SPIVAK. The Politics of Translation, p. 179. (Tradução minha).

papel para um determinado agente. Da mesma forma que o uso da linguagem e as formas de agenciamento recebem atenção especial em seu texto, essas questões também informam o processo tradutório do texto de Spivak. Diria que não são somente corpos de sentido que são transferidos, mas também as opções de linguagem que emanam das inúmeras escolhas que se colocam ao agente da tradução. A dificuldade inerente ao texto de Spivak não escapa a esta tradução. Por mais laborioso que tenha sido, esperamos que o presente trabalho, ao tentar transmitir o complexo emaranhado teórico que faz parte da escrita e do pensamento da autora, contribua para uma maior compreensão e divulgação do trabalho de uma das mais relevantes teóricas da atualidade.

Sandra Regina Goulart Almeida

## Referências

LANDRY, Donna; MacLEAN, Gerald. Introduction: Reading Spivak. In: \_\_\_\_\_. (Eds.). *The Spivak Reader*. New York: Routledge, 1996. p. 1-13.

LANDRY, Donna; MacLEAN, Gerald (Eds.). *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York/London: Routledge, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Translator's Preface. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1976. p. ix-lxxxvii.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Larry (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge, 1990.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Politics of Translation. In: BARRETT, Michèle; PHILIPS, Anne (Eds.). *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Cambridge: Polity Press, 1992. p. 177-200.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2000. p. xv-xxii.

## Pode o subalterno falar?

O título original deste texto era "Poder, desejo, interesse".<sup>1</sup> De fato, qualquer poder que possam ter estas reflexões pode ter sido conquistado por meio de uma recusa politicamente interessada em levar ao extremo as pressuposições fundamentais de meus desejos, até onde estejam ao meu alcance. Essa fórmula comum de três etapas, aplicada tanto ao discurso mais comprometido quanto ao discurso mais irônico, segue o que Althusser chamou apropriadamente de "filosofias da negação".<sup>2</sup> Invoquei meu posicionamento dessa maneira incômoda para ressaltar o fato de que questionar o lugar do investigador permanece sendo uma crença sem sentido em muitas das críticas recentes ao sujeito soberano. Assim, embora eu procure destacar a precariedade da minha posição ao longo deste texto, sei que esses gestos nunca são o bastante.

<sup>1</sup> Agradeço a Khachig Tololyan pela cuidadosa primeira leitura deste ensaio.

<sup>2</sup> ALTHUSSER. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, p. 66.



Este texto se deslocará, por uma rota necessariamente tortuosa, a partir de uma crítica aos esforços atuais do Ocidente para problematizar o sujeito, em direção à questão de como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental. Ao longo deste percurso, terei a oportunidade de sugerir que uma descentralização ainda mais radical do sujeito é, de fato, implícita tanto em Marx quanto em Derrida. E recorrerei, talvez de maneira surpreendente, ao argumento de que a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente. Ao final, oferecerei uma análise alternativa das relações entre os discursos do Ocidente e a possibilidade de falar da (ou pela) mulher subalterna. Usarei como exemplos específicos o caso da Índia, discutindo, por fim, a situação extraordinariamente paradoxal da abolição britânica do sacrifício das viúvas.

I

Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito. A teoria dos “sujeitos-efeitos”<sup>3</sup> pluralizados dá a ilusão de

<sup>3</sup> Para uma discussão a respeito do “sujeito-efeito” [*subject-effect*], ver SPIVAK. *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, p. 204-205. A partir de uma discussão sobre o uso do termo em Deleuze e Guattari, a autora argumenta que, de fato, o sujeito subalterno é um efeito do discurso dominante. (N. da T.)

um abalo na soberania subjetiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento. Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter “nenhuma determinação geopolítica”. Assim, a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um Sujeito. Argumentarei em favor dessa conclusão considerando um texto de dois grandes expoentes dessa crítica: “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze.”<sup>4</sup>

Escolhi essa interação amigável entre dois filósofos ativistas da história porque ela desfaz a oposição entre a produção teórica da autoridade e a prática conversacional desprevenida, permitindo-nos vislumbrar a trilha da ideologia. Os participantes dessa conversa enfatizam as contribuições mais importantes da teoria pós-estruturalista francesa: primeiro, que as redes de poder/desejo/interesse são tão

<sup>4</sup> FOUCAULT. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, p. 205-217. (Deste momento em diante, citado como *FD*). Modifiquei a versão em inglês desse texto, assim como de outras traduções, nas quais uma fidelidade maior ao original se fazia necessária. É importante observar que a “influência” mais importante dos intelectuais europeus ocidentais sobre os professores e estudantes estadunidenses se dá mais por meio da tradução de coletâneas de textos do que de longos livros. E, nessas coletâneas, é compreensível que os textos mais atuais sejam aqueles que recebem maior circulação (“Structure, Sign, and Play” [“Estrutura, signo, e jogo”] de Derrida é um exemplo). Por conseguinte, na perspectiva da produção teórica e da reprodução ideológica a conversa em questão não foi necessariamente suplantada.

heterogêneas que sua redução a uma narrativa coerente é contraproducente – faz-se necessário, portanto, uma crítica persistente; e, segundo, que os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade. Entretanto, ambos os autores ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica.

Embora uma de suas principais pressuposições seja a crítica ao sujeito soberano, a conversa entre Foucault e Deleuze está demarcada por dois “sujeitos em revolução” monolíticos e anônimos: “Um maoísta” (FD, p. 205) e “A luta dos trabalhadores” (FD, p. 217). Os intelectuais, entretanto, são nomeados e diferenciados; além disso, um maoísmo chinês não é operante em lugar nenhum. O maoísmo aqui apenas cria uma aura de especificidade narrativa, que seria uma banalidade retórica inofensiva se não fosse pela apropriação inocente do nome próprio “maoísmo” pelo excêntrico fenômeno do “maoísmo” intelectual francês, e, a seguir, pela “Nova Filosofia”, que, sintomaticamente, torna a “Ásia” transparente.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Há uma referência implícita aqui à onda pós-1968 do maoísmo na França. Ver: FOUCAULT. *On Popular Justice: A Discussion with Maoists*, p. 34. (Daqui em diante citado como PK). Uma explicação sobre essa referência reforça meu argumento ao revelar os mecanismos de apropriação. O *status* da China nesta discussão é exemplar. Se Foucault persistentemente se esquivava dizendo “eu não sei nada sobre a China”, seus interlocutores demonstram, em relação à China, o que Derrida chama de “preconceito chinês”.

A referência de Deleuze à luta dos trabalhadores é igualmente problemática. Trata-se obviamente de uma genuflexão:

Somos incapazes de tocar [o poder] em qualquer ponto de sua aplicação sem sermos confrontados por essa massa difusa, de modo que somos necessariamente levados (...) ao desejo de explodir tudo de vez. Cada ataque ou defesa parcial de caráter revolucionário está ligado desse modo à luta dos trabalhadores (FD, p. 217).

A aparente banalidade sinaliza uma negação. Essa afirmação ignora a divisão internacional do trabalho – um gesto que frequentemente marca a teoria política pós-estruturalista.<sup>6</sup> A invocação *da* luta dos trabalhadores é perniciosa em sua própria inocência, pois ela é incapaz de lidar com o capitalismo global: a produção do sujeito trabalhador e do desempregado nas ideologias do Estado-nação em seu Centro; a crescente redução da classe trabalhadora na Periferia para a produção de mais-valia e, assim, para um treinamento “humanista” com relação ao consumismo; e a presença em larga escala do trabalho paracapitalista, assim como o *status* estrutural heterogêneo da agricultura na Periferia. Ignorar a divisão internacional do trabalho; tornar a

<sup>6</sup> Isso faz parte de um sintoma mais amplo, como Eric Wolf discute em *Europe and the People without History* [A Europa e o povo sem história].



“Ásia” (e, ocasionalmente, a “África”) transparente (a menos que o sujeito seja ostensivamente o “Terceiro Mundo”); restabelecer o sujeito legal do capital socializado – esses são problemas comuns tanto para grande parte da teoria pós-estruturalista quanto da teoria estruturalista. Por que tais oclusões deveriam ser aprovadas precisamente por aqueles intelectuais que são nossos melhores profetas da heterogeneidade e do Outro?

O vínculo com a luta dos trabalhadores está localizado no desejo de acabar com o poder em qualquer local de sua aplicação. Esse local se baseia aparentemente em uma simples valorização de *qualquer* desejo destruidor de *qualquer* poder. Walter Benjamin comenta sobre a política comparável de Baudelaire por meio de citações de Marx:

Marx continua sua descrição dos *conspirateurs de profession* deste modo: “(...) Eles não têm objetivo algum a não ser derrubar imediatamente o governo existente e desprezam profundamente o iluminismo mais teórico dos trabalhadores quanto aos seus interesses de classe. Daí vem sua raiva – não proletária, mas plebeia – com relação aos *habits noirs* (vestes negras), às pessoas com maior ou menor escolaridade que representam [*vertreten*] aquele lado do movimento e de quem jamais podem se tornar inteiramente independentes, como eles não o são dos representantes oficiais [*Repräsentanten*] do partido.” Os discernimentos políticos de Baudelaire não vão fundamentalmente além dos discernimentos desses conspiradores profissionais. (...) Ele talvez pudesse

ter feito suas as palavras de Flaubert: “De política, só entendo uma coisa: a revolta.”<sup>7</sup>

O vínculo com a luta dos trabalhadores se localiza, simplesmente, no desejo. Em outra parte, Deleuze e Guattari tentam elaborar uma definição alternativa de desejo, revisando a que a psicanálise oferece:

Nada falta ao desejo; ele não está em falta em relação ao seu objeto. Na verdade, é o sujeito que está em falta com o desejo, ou é ao desejo que falta um sujeito fixo; só há sujeito fixo graças à repressão. O desejo e seu objeto são uma unidade: é a máquina, como uma máquina de uma máquina. O desejo é uma máquina, o objeto do desejo é também uma máquina conectada, de modo que o produto é suspenso do processo de produção e algo se desloca da produção para o produto e oferece um resto ao sujeito nômade, vagante.<sup>8</sup>

Essa definição não altera a especificidade do sujeito desejante (ou o sujeito-efeito que resta) que se une a instâncias específicas do desejo ou à produção da máquina desejante. Além do mais, quando a conexão entre o desejo e o sujeito é tomada como algo irrelevante ou meramente inverso, o sujeito-efeito que emerge clandestinamente se assemelha bastante ao sujeito ideológico generalizado do

<sup>7</sup> BENJAMIN. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, p. 12.

<sup>8</sup> DELEUZE; GUATTARI. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 26.

teórico. Esse pode ser o sujeito legal do capital socializado – nem do trabalho nem do gerenciamento –, portador de um passaporte “forte”, usando uma moeda “forte” ou “sólida”, com acesso supostamente inquestionável ao devido processo. Certamente não é o sujeito desejante como Outro.

Ao deixar de considerar as relações entre desejo, poder e subjetividade, Deleuze e Guattari ficam incapacitados de articular uma teoria dos interesses. Nesse contexto, sua indiferença à ideologia – uma teoria que é necessária para uma compreensão dos interesses – é notável, mas consistente. O compromisso de Foucault com a especulação “genealógica” o impede de localizar, em “grandes nomes” como Marx e Freud, os divisores de águas de um fluxo contínuo da história intelectual.<sup>9</sup> Esse comprometimento criou uma resistência lamentável no trabalho de Foucault à “mera” crítica ideológica. As especulações ocidentais sobre a reprodução ideológica das relações sociais pertencem a essa corrente dominante e é no contexto dessa tradição que Althusser escreve:

A reprodução da força de trabalho requer não apenas uma reprodução de suas habilidades, mas também e ao mesmo tempo, uma reprodução de sua submissão à ideologia dominante por parte dos trabalhadores, e uma reprodução da habilidade de manipular a ideologia dominante corretamente por parte dos agentes de

<sup>9</sup> A interlocução com Jacques-Alain Miller em *PK* (“The Confession of the Flesh” [“A confissão da carne”]) é reveladora nesse aspecto.

exploração e repressão, de modo que eles também venham a prover a preponderância da classe dominante “nas e por meio das palavras [*par la parole*]”.<sup>10</sup>

Quando Foucault considera a heterogeneidade difusa do poder, ele não ignora a imensa heterogeneidade institucional que Althusser aqui tenta esquematizar. De maneira semelhante, ao falar de alianças e sistemas de signos, o Estado e as máquinas de guerra (*mille plateaux*), Deleuze e Guattari estão revelando exatamente esse campo. Foucault não pode, entretanto, admitir que uma elaborada teoria da ideologia reconheça sua própria produção material na institucionalidade, assim como nos “instrumentos efetivos para a formação e acumulação de conhecimento” (*PK*, p. 102). Uma vez que esses filósofos se veem compelidos a rejeitar todos os argumentos que nomeiam o conceito de ideologia como sendo *apenas* esquemático, em vez de textual, eles se tornam igualmente obrigados a produzir uma oposição mecanicamente esquemática entre o interesse e o desejo. Assim, alinham-se aos sociólogos burgueses que ocupam o lugar da ideologia com um “inconsciente” continuísta ou com uma “cultura” parassubjetiva. A relação mecânica entre o desejo e o interesse é clara em sentenças, tais como: “Nunca desejamos o que vai contra nossos interesses, porque o interesse sempre segue e se encontra onde o desejo está localizado” (*FD*, p. 215). Um desejo indiferenciado é o

<sup>10</sup> ALTHUSSER. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, p. 132-133.

agente, e o poder se insere para criar os efeitos do desejo: “o poder (...) produz efeitos positivos no desejo – e também no conhecimento” (*PK*, p. 59).

Essa matriz parassubjetiva, entremeada com a heterogeneidade, conduz ao Sujeito inominado, pelo menos para aqueles trabalhadores intelectuais influenciados pela nova hegemonia do desejo. A corrida pela “última instância” é agora entre a economia e o poder. Como o desejo é tacitamente definido com base em um modelo ortodoxo, ele se opõe unitariamente a “ser enganado”. A ideologia como “falsa consciência” (ser enganado) foi questionada por Althusser. Até mesmo Reich sugeriu uma relação com as noções de vontade coletiva, em vez de uma dicotomia entre decepção e desejo desenganado: “Devemos aceitar o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas; em um momento específico, elas realmente desejaram um regime fascista” (*FD*, p. 215).

Esses filósofos não admitem a ideia da contradição constitutiva – e é aí que eles se separam de comum acordo da esquerda. Em nome do desejo, eles introduzem novamente o sujeito indivisível no discurso do poder. Foucault frequentemente parece atrelar “indivíduo” e “sujeito”;<sup>11</sup> e o impacto disso em suas próprias metáforas é talvez intensificado em seus seguidores. Devido ao poder da palavra “poder”,

<sup>11</sup> Para um exemplo entre muitos, ver *PK*, p. 98.

Foucault admite usar a “metáfora do ponto que progressivamente irradia suas adjacências”. Tais deslizos tornam-se a regra em vez da exceção, em mãos menos cuidadosas. E esse ponto radiante, que anima um discurso efetivamente heliocêntrico, preenche o espaço vazio do agente com o sol histórico da teoria – o Sujeito da Europa.<sup>12</sup>

Foucault articula um outro corolário da negação do papel da ideologia ao reproduzir as relações sociais de produção: uma valorização não questionada do oprimido como sujeito, o “ser objeto”, como Deleuze admiravelmente ressalta: “estabelecer condições nas quais os prisioneiros seriam capazes de falar por si mesmos”. Foucault acrescenta que “as massas *sabem* perfeitamente bem, claramente” – mais uma vez, aparece aqui a temática de não ser enganado – “eles sabem muito mais do que [o intelectual] e certamente o dizem muito bem” (*FD*, p. 206-207).

<sup>12</sup> Não é surpresa, portanto, que os trabalhos de Foucault, tanto os mais antigos quanto os mais recentes, estejam apoiados em uma noção de repressão tão simplista. Neste caso, o antagonista é Freud, ao invés de Marx. “Tenho a impressão de que [a noção de repressão] é completamente inadequada para a análise dos mecanismos e efeitos do poder que é hoje tão amplamente usada para caracterizá-lo” (*PK*, p. 92). A delicadeza e sutileza da sugestão de Freud – de que sob repressão a identidade fenomenal dos efeitos é indeterminada porque algo desagradável pode ser desejado como prazer, e pode, portanto, reinscrever radicalmente a relação entre desejo e “interesse” – parece um tanto esvaziada aqui. Para uma discussão sobre essa noção de repressão, ver DERRIDA. *Of Grammatology*, p. 88. (daqui em diante, citado como *OG*) e DERRIDA. *Limited inc.*: abc, p. 162-254.



O que acontece com a crítica do sujeito soberano nesses pronunciamentos? Chegamos aos limites desse realismo representacionista com Deleuze: “A realidade é o que realmente acontece numa fábrica, numa escola, nos quartéis, numa prisão, numa delegacia de polícia” (FD, p. 212). Essa exclusão da necessidade da difícil tarefa de realizar uma produção ideológica contra-hegemônica não tem sido salutar. Acabou por auxiliar o empirismo positivista – o princípio justificável de um neocolonialismo capitalista avançado – a definir sua própria arena como a da “experiência concreta”, “o que realmente acontece”. De fato, a experiência concreta que garante o apelo político de prisioneiros, soldados e estudantes é revelada por meio da experiência concreta do intelectual, aquele que diagnostica a episteme.<sup>13</sup> Nem Deleuze, nem Foucault parecem estar cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho.

Mantém-se, por meio de um deslize verbal, a contra-dição não reconhecida de uma posição que valoriza

<sup>13</sup> A versão de Althusser dessa situação específica é um tanto esquemática, mas parece, entretanto, ser mais cautelosa em seu programa do que no argumento discutido acima. “O *instinto* de classe”, escreve Althusser, “é subjetivo e espontâneo. A *posição* de classe é objetiva e racional. Para chegar às posições de classe proletária, o instinto de classe dos proletariados precisa apenas ser *educado*; o instinto de classe da pequena burguesia, e, *por conseguinte, dos intelectuais*, precisa, ao contrário, ser *revolucionado*” (ALTHUSSER, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, p. 13).

a experiência concreta do oprimido, ao mesmo tempo que se mostra acrítica quanto ao papel histórico do intelectual. Assim, Deleuze faz este pronunciamento notável: “Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Não tem nada a ver com o significante” (FD, p. 208). Considerando que o verbalismo do mundo teórico e seu acesso a qualquer mundo definido em oposição a ele como “prático” é irredutível, tal declaração favorece apenas o intelectual ansioso por provar que o trabalho intelectual é exatamente como o trabalho manual. Os deslizes verbais acontecem quando se deixa os significantes agirem por si mesmos. O significante “representação” é um exemplo típico. No mesmo tom desqualificante que rompe a ligação da teoria com o significante, Deleuze declara: “Não há mais representação, não há nada além da ação” – “a ação da teoria e a ação da prática, que se relacionam entre si e formam redes” (FD, p. 206-207). No entanto, um ponto importante é levantado aqui: a produção de teoria é também uma prática; a oposição entre teoria abstrata “pura” e prática concreta “aplicada” é um tanto apressada e descuidada.<sup>14</sup>

Se este é, de fato, o argumento de Deleuze, sua articulação é problemática. Dois sentidos do termo “representação” são agrupados: a representação como “falar por”, como ocorre na política, e representação como “re-presença”, como aparece na arte ou na filosofia. Como a teoria

<sup>14</sup> A explicação subsequente de Foucault (PK, p. 145) sobre esse argumento de Deleuze se aproxima da noção de Derrida de que a teoria não pode ser uma taxonomia exaustiva e é sempre formada pela prática.

é também apenas uma “ação”, o teórico não representa (fala por) o grupo oprimido. De fato, o sujeito não é visto como uma consciência representativa (uma consciência que “re-presenta” a realidade adequadamente). Esses dois sentidos do termo representação – no contexto da formação do Estado e da lei, por um lado, e da afirmação do sujeito por outro – estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos. Encobrir a descontinuidade com uma analogia que é apresentada como prova reflete novamente uma forma paradoxal de privilegiar o sujeito.<sup>15</sup> *Visto que* “a pessoa que fala e age (...) é sempre uma multiplicidade”, nenhum “intelectual e teórico (...) [ou] partido ou (...) sindicato” pode representar “aqueles que agem e lutam” (FD, p. 206). São mudos aqueles que agem e *lutam*, em oposição àqueles que agem e *falam*? (FD, p. 206). Esses problemas imensos estão encravados nas diferenças entre as “mesmas” palavras: *consciousness* e *conscience* em inglês,<sup>16</sup> representação e “re-presentação”. A crítica da constituição ideológica do

<sup>15</sup> Ver as noções de representação surpreendentemente acríticas discutidas em PK, p. 141, 188. Meus comentários, que concluem este parágrafo no qual critico as representações dos grupos subalternos pelos intelectuais, devem ser rigorosamente vistos como distintos de uma política de coligação que considera seu enquadramento no âmbito do capital socializado e une as pessoas, não porque são oprimidas, mas porque são exploradas. Esse modelo funciona melhor em uma democracia parlamentar, na qual a representação não é apenas acolhida, mas também cuidadosamente encenada.

<sup>16</sup> Em inglês, *consciousness* é a condição de estar ciente de algo, enquanto *conscience* aponta para questões éticas e morais. A autora menciona que a língua francesa tem apenas uma palavra para ambos os termos ingleses: *conscience*. Em português, ambos também são traduzidos como “consciência”. (N. da T.)

sujeito no contexto das formações estatais e dos sistemas de economia política pode agora ser descartada, assim como a prática teórica ativa de “transformação da consciência”. Revela-se, assim, a banalidade das listas produzidas pelos intelectuais de esquerda nas quais nomeiam subalternos politicamente perspicazes e capazes de autoconhecimento. Ao representá-los, os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes.

Se tal crítica e tal projeto não devem ser abandonados, as distinções que se alteram entre a representação no âmbito do Estado e da economia política, por um lado, e da teoria do Sujeito, por outro, não devem ser apagadas. Consideremos o jogo de *vertreten* (“representar” em seu primeiro sentido) e *darstellen* (“re-presentar” no segundo sentido) em uma passagem famosa de *O 18º Brumário de Luís Bonaparte*, no qual Marx se refere a “classe” como um conceito descritivo e transformador de uma maneira relativamente mais complexa do que permitiria a distinção de Althusser entre instinto de classe e posição de classe.

A alegação de Marx é a de que a definição descritiva de uma classe pode ser diferencial – no sentido de sua separação e diferença de todas as outras classes:

Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que separam seu modo de vida, seu interesse e sua formação daquelas

de outras classes e as coloca em confronto hostil [*feindlich gagenüberstellen*], elas formam uma classe.<sup>17</sup>

Não há nenhum “instinto de classe” operando aqui. Na verdade, a coletividade da existência familiar, que pode ser considerada a arena do “instinto”, é descontínua em relação ao isolamento diferencial das classes, embora seja operada por ele. Nesse contexto, que é muito mais pertinente para a França da década de 1970 do que para a periferia internacional, a formação de uma classe é *artificial* e econômica, e o agenciamento econômico ou o *interesse* é impessoal porque é sistemático e heterogêneo. Esse agenciamento ou interesse está ligado à crítica hegeliana sobre o sujeito individual, pois marca o lugar vazio do sujeito nesse processo sem sujeito que é a história e a economia política. Aqui o capitalista é definido como “o portador consciente [*Träger*] do movimento ilimitado de capital”.<sup>18</sup> Meu argumento é que Marx não está trabalhando para criar um sujeito indivisível, no qual o desejo e o interesse coincidem. A consciência de classe não opera com esse objetivo. Tanto na área econômica (capitalista) quanto na política (agente histórico-mundial), Marx é compelido a construir modelos de um sujeito dividido e deslocado cujas partes não são contínuas nem coerentes entre si. Um trecho célebre como aquele no qual descreve o capital como o monstro de Fausto demonstra isso claramente.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> MARX. *Surveys from Exile*, p. 239.

<sup>18</sup> MARX. *Capital: A Critique of Political Economy*, p. 254.

<sup>19</sup> MARX. *Capital: A Critique of Political Economy*, v. I.

A passagem que se segue, continuando a citação de *O 18º Brumário*, também discute o princípio estrutural de um sujeito de classe disperso e deslocado: a consciência – coletiva ausente – de classe de um pequeno proprietário camponês encontra seu “portador” em um “representante” que parece trabalhar no interesse de um outro. A palavra “representante” aqui não se refere a *darstellen* – isso acentua a distinção que Foucault e Deleuze ignoram; distinção esta, podemos dizer, entre uma procuração e um retrato. Há, é claro, uma relação entre eles, relação esta que tem sido alvo de uma inquietação política e ideológica na tradição europeia, pelo menos, pelo fato de o poeta e o sofista, o ator e o orador serem vistos como nocivos. Sob o pretexto de uma descrição pós-marxista da cena do poder, encontramos, assim, um debate muito mais antigo: entre a representação ou retórica como tropologia e como persuasão. *Darstellen* pertence à primeira constelação; *vertreten* – que sugere conotações mais fortes de substituição –, à segunda. Mais uma vez, os termos são relacionados, mas agrupá-los, especialmente com o objetivo de dizer que além desses termos se situa o lugar no qual os sujeitos oprimidos falam, conhecem e agem *por si mesmos* leva a uma política utópica e essencialista.

Na citação que se segue, Marx utiliza o termo “*vertreten*” onde a língua inglesa usa “representar”, ao discutir um



“sujeito” social cuja consciência e *Vertretung* (tanto uma substituição quanto uma representação)<sup>20</sup> são deslocadas e incoerentes. Os pequenos proprietários camponeses

não podem representar a si mesmos; devem ser representados. Seu representante deve se mostrar simultaneamente como seu mestre, como uma autoridade sobre eles, e como o poder governamental irrestrito que os protege das outras classes e lhes envia a chuva e o sol dos céus. A influência política [no lugar do interesse de classe, já que não há sujeito de classe unificado] dos pequenos proprietários camponeses encontra, então, sua última expressão [a consequência de uma cadeia de substituições – *Vertretungen* – é forte aqui] no poder executivo [*Exekutivgewalt* – menos pessoal em alemão] que subordina a sociedade a si mesma.

Tal modelo de dissimulação social – isto é, as lacunas necessárias entre a fonte da “influência” (neste caso, os pequenos proprietários camponeses), o “representante” (Luís Napoleão) e o fenômeno histórico-político (o controle executivo) – implica não apenas uma crítica ao sujeito como um agente *individual*, mas também uma crítica à subjetividade de um agenciamento *coletivo*. A máquina da história necessariamente deslocada se movimenta porque “a identidade

<sup>20</sup> *Vertretung* é a substantivação do verbo *vertreten*, que, em alemão, significa “agir em lugar de um outro”, ou “agir em defesa de um outro”. Pode significar defender, mas também “agir no lugar de alguém”. (N. da T.)

dos *interesses*” desses proprietários “não consegue produzir um sentimento de comunidade, de ligações nacionais ou de uma organização política”. O caso da representação como *Vertretung* (na configuração da “retórica como persuasão”) se comporta como uma *Darstellung* (ou “retórica como tropo”), ocupando seu lugar no espaço entre a formação de uma classe (descritiva) e a não formação de uma classe (transformadora):

Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que distinguem seu modo de vida (...) *elas formam uma classe*. Na medida em que (...) a identidade de seus interesses não consegue produzir um sentimento de comunidade (...) *elas não formam uma classe*.

A cumplicidade entre os termos *Vertreten* e *Darstellen*, sua “identidade na diferença” como o local da prática – já que essa cumplicidade é exatamente o que os marxistas devem expor, como Marx o faz em *O 18º Brumário* –, somente pode ser apreciada se os termos não forem simplesmente agrupados como em um jogo de palavras.

Seria meramente tendencioso argumentar que isso textualiza Marx demais, tornando-o inacessível ao “homem” comum, que, vítima do senso comum, está tão profundamente arraigado em uma herança positivista que a ênfase irredutível de Marx no trabalho do negativo, na necessidade de desfeticizar o concreto lhe é persistentemente arrancada

pelo adversário mais forte: a incerta “tradição histórica”.<sup>21</sup> Estou tentando mostrar que o “homem” incomum, o filósofo contemporâneo da prática, às vezes exhibe o mesmo positivismo.

A gravidade do problema é evidente se concordamos que o desenvolvimento de uma consciência de classe transformadora a partir de uma posição de classe descritiva não é, em Marx, uma tarefa que envolva o nível básico da consciência. A consciência de classe permanece atrelada a um sentimento de comunidade ligado por conexões nacionais e por organizações políticas, e não àquele outro sentimento de comunidade cujo modelo estrutural é a família. Embora *não* seja identificada com a natureza, a família aqui está agrupada em torno do que Marx chama de “troca natural”, que é, filosoficamente falando, um “marcador de lugar” para o valor de uso.<sup>22</sup> A “troca natural” é contrastada com o “intercâmbio com a sociedade”, no qual a palavra “intercâmbio” (*Verkehr*) é o termo que Marx normalmente usa para se referir a “comércio”.<sup>23</sup> Esse “intercâmbio” então

<sup>21</sup> Ver a excelente e breve definição e a discussão sobre senso comum em LAWRENCE. *Just Plain Common Sense: The “Roots” of Racism*, p. 28.

<sup>22</sup> O “valor de uso” em Marx pode ser uma “ficção teórica” – tanto um oxímoro potencial quanto uma “troca natural”. Tentei desenvolver essa discussão no meu artigo “Scattered Speculations on the Question of Value” [“Especulações esparsas sobre a questão do valor”].

<sup>23</sup> O termo *Verkehr* em alemão também se refere a trânsito, tráfego, ao ato de colocar em movimento, circulação, transporte, transmissão. (N. da T.)

ocupa o lugar da troca que leva à produção de mais-valia, e é nesse intercâmbio que o sentimento de comunidade que leva ao agenciamento de classe deve ser desenvolvido. O agenciamento de classe pleno (se tal coisa existisse) não é uma transformação ideológica ao nível básico da consciência, uma identidade desejante dos agentes e de seu interesse – a identidade cuja ausência perturba Foucault e Deleuze. É uma *substituição* contestadora, assim como uma *apropriação* (um *suplemento*) de algo que é “artificial”, para começar – “as condições econômicas de existência que separam seu modo de vida”. As formulações de Marx mostram um cauteloso respeito pela recente crítica do agenciamento subjetivo individual e coletivo. Os projetos de consciência de classe e de transformação da consciência são assuntos descontínuos para ele. Por outro lado, invocações contemporâneas da “economia libidinal” e do desejo como interesse determinante, combinados com a prática política dos oprimidos (sob o capital socializado) “que falam por si mesmos”, restauram a categoria do sujeito soberano no cerne da teoria que mais parece questioná-la.

Sem dúvida que a exclusão da família, ainda que seja uma família pertencente a uma formação de classe específica, é parte da estrutura masculina na qual o marxismo marca seu nascimento.<sup>24</sup> Tanto no contexto histórico quanto na

<sup>24</sup> O texto “Linguistic Circle of Geneva” [“O círculo linguístico de Geneva”], de Derrida, especialmente a nota da página 143, nos fornece um método para acessar o lugar irredutível da família na morfologia de formação de classes de Marx. DERRIDA. *Margins of Philosophy*.



economia política global da atualidade, o papel da família nas relações sociais patriarcais é tão heterogêneo e controverso que simplesmente substituir a família nesta problemática não vai romper essa estrutura. Tampouco estaria a solução na inclusão positivista de uma coletividade monolítica de “mulheres” na lista dos oprimidos cuja subjetividade inquebrantável lhes permita falar por si mesmas contra um “mesmo sistema” igualmente monolítico.

No contexto do desenvolvimento de uma “consciência” estratégica, artificial e de segundo nível, Marx usa o conceito de patronímico sempre relacionado ao conceito mais amplo de representação como *Vertretung*: os pequenos proprietários camponeses “são, portanto, incapazes de validar o interesse de classe em seu próprio nome [*im eigenen Namen*], quer seja por meio de um parlamento ou de uma convenção”. A ausência do nome próprio coletivo, artificial e não familiar é suprida pelo único nome próprio que a “tradição histórica” pode oferecer – o próprio patronímico –, o Nome do Pai: “a tradição histórica produziu nos camponeses franceses a crença de que um milagre ocorreria, de que um homem *chamado* Napoleão restauraria toda a sua glória. E um indivíduo apareceu” – a expressão intraduzível *es fand sich* (encontrou-se um indivíduo?) demole todas as questões de agenciamento ou da conexão do agente com seu interesse – “que se proclamou ser esse homem” (essa pretensão é, por contraste, seu único agenciamento próprio) “porque portava

[*trägt* – a palavra usada para a relação do capitalista com o capital] o Código Napoleônico, que determina” que “uma investigação sobre a paternidade é proibida”. Embora Marx pareça estar trabalhando aqui com uma metáfora patriarcal, pode-se notar a sutileza textual dessa passagem. É a Lei do Pai (o Código Napoleônico) que paradoxalmente proíbe a busca pelo pai natural. Assim, é de acordo com uma rígida observância da histórica Lei do Pai que a formada, mas ainda amorfa, fé de classe no pai natural é contestada.

Demorei-me muito nessa passagem de Marx porque ela explica as dinâmicas internas do termo *Vertretung*, ou da representação no contexto político. A representação no contexto econômico é *Darstellung*, o conceito filosófico da representação como encenação ou, de fato, significação, que se relaciona com o sujeito dividido de uma forma indireta. A passagem mais óbvia é bem conhecida:

Na relação de troca [*Austauschverhältnis*] de mercadorias, seu valor de troca nos parece totalmente independente de seu valor de uso. Mas, se subtrairmos seu valor de uso do produto do trabalho, obteremos seu valor, tal como foi determinado [*bestimmt*]. O elemento comum que se representa [*sich darstellt*] na relação de troca, ou o valor de troca da mercadoria, é, assim, o seu valor.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> MARX. *Capital: A Critique of Political Economy*, p. 128, v. 1.

De acordo com Marx, sob o capitalismo, o valor, produzido pelo trabalho necessário e excedente, é computado como a representação/o signo do trabalho objetificado (que se diferencia rigorosamente da atividade humana). Por outro lado, na ausência de uma teoria de exploração como extração (produção), apropriação e realização de valor (mais-valia) como *representação da força de trabalho*, a exploração capitalista deve ser vista como uma variedade de dominação (a mecânica do poder como tal). “O impulso do marxismo”, Deleuze sugere, “foi determinar o problema [que o poder é mais difuso do que a estrutura da exploração e a formação do Estado] essencialmente em termos de interesses (o poder é mantido por uma classe dominante definida por seus interesses)” (FD, p. 214).

Não se pode fazer objeção a esse resumo minimalista do projeto de Marx, assim como não se pode ignorar que, em partes do *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari constroem seu argumento com base em uma compreensão brilhante, talvez “poética”, da *teoria* de Marx sobre a forma do dinheiro. No entanto, poderíamos consolidar nossa crítica da seguinte maneira: a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia – de formações de sujeito, que, micrológica e, muitas vezes, erradamente, operam os interesses que

solidificam as macrologias. Tais teorias não podem deixar de considerar os dois sentidos da categoria da representação. Devem observar como a encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*.

Na minha opinião a prática radical deve estar atenta a esse duplo sentido do termo representação, em vez de tentar reinserir o sujeito individual por meio de conceitos totalizadores de poder e de desejo. Creio também que, ao manter a prática de classe em um segundo nível de abstração, Marx estava, de fato, deixando aberta a crítica de Hegel (e de Kant) ao sujeito individual como agente.<sup>26</sup> Essa visão não me leva a ignorar que, ao definir implicitamente a família e a língua materna como o nível básico, no qual cultura e convenção parecem ser a maneira como a natureza organiza “sua” própria subversão, Marx pratica um antigo subterfúgio.<sup>27</sup> No contexto das reivindicações pós-estruturalistas por uma prática crítica, essa parece ser uma opção mais recuperável do que a restauração clandestina do essencialismo subjetivo.

<sup>26</sup> Estou ciente de que a relação entre marxismo e neokantianismo é politicamente inquietante. Não vejo como uma linha contínua pode ser estabelecida entre os próprios textos de Marx e o momento ético de Kant. Parece-me, entretanto, que o questionamento de Marx sobre o indivíduo como agente da história deve ser lido no contexto da desintegração do sujeito individual inaugurada pela crítica de Kant a Descartes.

<sup>27</sup> MARX. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, p. 162-163.

A redução de Marx a uma figura benevolente, mas ultrapassada, muitas vezes atende aos interesses de se lançar uma nova teoria da interpretação. Na conversa entre Foucault e Deleuze, parece que a questão é que não há nenhuma representação, nenhum signifiante (deve-se, assim, presumir que o signifiante já foi liquidado? Não há, então, nenhuma estrutura de signo acionando a experiência e, por isso, dever-se deixar a semiótica de lado?); a teoria é um revezamento da prática (deixando, assim, os problemas da prática teórica de lado), e os oprimidos podem saber e falar por si mesmos. Isso reintroduz o sujeito constitutivo em pelo menos dois níveis: o Sujeito de desejo e poder como um pressuposto metodológico irreduzível; e o sujeito do oprimido, próximo de, senão idêntico, a si mesmo. Além disso, os intelectuais, os quais não são nenhum desses S/sujeitos, tornam-se transparentes nessa “corrida de revezamento”, pois eles simplesmente fazem uma declaração sobre o sujeito não representado e analisam (sem analisar) o funcionamento do (Sujeito inominado irreduzivelmente pressuposto pelo) poder e do desejo. A “transparência” produzida marca o lugar de “interesse”, e é mantida pela negação veemente: “Agora esse papel de árbitro, juiz e testemunha universal é algo que eu *absolutamente me recuso* a adotar.” Uma responsabilidade do crítico poderia ser ler e escrever de maneira que a impossibilidade de tais recusas individualistas e interessadas dos privilégios institucionais do poder concedidos ao sujeito seja levada a sério. A recusa do sistema de signo impede o desenvolvimento de uma teoria da ideologia. Aqui, também,

percebe-se o tom peculiar da negação. À sugestão de Jacques-Alain Miller, de que “a instituição é ela própria discursiva”, Foucault responde: “Sim, se você quiser, mas não tem muita importância para a minha noção de aparato ser capaz de dizer se isso é discursivo e aquilo não, (...) dado que meu problema não é linguístico” (PK, p. 198). Por que essa fusão de linguagem e discurso por parte do mestre da análise do discurso?

A crítica de Edward W. Said ao poder em Foucault como uma categoria cativante e mistificadora que lhe permite “obliterar o poder das classes, o papel da economia, o papel da insurgência e da rebelião” é muito pertinente aqui.<sup>28</sup> Acrescento à análise de Said a noção do sujeito clandestino do poder e do desejo marcado pela transparência do intelectual. Curiosamente, Paul Bové critica Said por enfatizar a importância do intelectual, enquanto “o projeto de Foucault é essencialmente um desafio para o papel de liderança dos intelectuais tanto hegemônicos quanto opositores”.<sup>29</sup> Afirmo que esse “desafio” é enganoso precisamente porque ignora o que Said enfatiza: a responsabilidade institucional do crítico.

Esse S/sujeito, curiosamente atado a uma transparência por meio de negações, se associa aos exploradores da divisão internacional do trabalho. É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de

<sup>28</sup> SAID, *The World, the Text, the Critic*, p. 243.

<sup>29</sup> BOVÉ, *Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power*, p. 44.



Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de que tudo o que leem – crítico ou não crítico – esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa. É também porque, na constituição do Outro da Europa, um grande cuidado foi tomado para obliterar os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pudesse se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário – não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição da lei. Por mais reducionista que uma análise econômica possa parecer, os intelectuais franceses correm o risco de se esquecerem de que toda essa iniciativa sobredeterminada tenha sido no interesse de uma situação econômica dinâmica que requereu que os interesses, motivos (desejos) e poder (do conhecimento) fossem impiedosamente deslocados. Invocar esse deslocamento, agora como uma descoberta radical que nos faria diagnosticar a economia (as condições de existência que separam as “classes” descritivamente) como parte de um mecanismo analítico ultrapassado, pode muito bem ser uma forma de continuar o trabalho desse deslocamento e inadvertidamente ajudar a assegurar “um novo equilíbrio de relações hegemônicas”.<sup>30</sup> Retomarei esse argumento em breve. Diante da possibilidade de o intelectual ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu [*Self*], uma possibilidade de prática política para o intelectual

<sup>30</sup> CARBY. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, p. 34.

seria pôr a economia “sob rasura”, para perceber como o fator econômico é tão irredutível quanto reinscrito no texto social – mesmo este sendo apagado, embora de maneira imperfeita – quando reivindicado ser o determinante final ou o significado transcendental.<sup>31</sup>

## II

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade.<sup>32</sup> É bem conhecido que Foucault localiza a violência epistêmica – uma completa revisão da episteme – na redefinição de sanidade no final do século 18 europeu.<sup>33</sup> Mas, e se essa redefinição específica tiver sido apenas uma parte da narrativa da história na Europa, assim como nas colônias? E se os dois projetos de revisão epistêmica funcionavam como partes deslocadas

<sup>31</sup> Esse argumento é mais desenvolvido em Spivak, “Scattered Speculations” [“Especulações esparsas”]. Mais uma vez, o *Anti-Édipo* não ignorou o texto econômico, embora o tratamento tenha sido, talvez, muito alegórico. Nesse sentido, o movimento de “esquizo-” para “riso-” análise no *Mille plateaux* de Deleuze, não foi salutar.

<sup>32</sup> Aqui a autora utiliza em inglês “Subject-ivity”, deixando em evidência a palavra que significa “sujeito” na composição do termo. (N. da T.)

<sup>33</sup> Ver FOUCAULT. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, p. 251, 262, 269.

e desconhecidas de uma vasta máquina operada por duas mãos? Talvez não seja demais pedir que o subtexto da narrativa palimpséstica do imperialismo seja reconhecido como um “conhecimento subjugado”,

todo um conjunto de conhecimentos que foram desclassificados como inadequados para sua tarefa ou como insuficientemente elaborados, isto é, conhecimentos ingênuos, localizados na parte mais baixa da hierarquia, abaixo do nível requerido de cognição ou cientificidade (PK, p. 82).

Não se trata de uma descrição de “como as coisas realmente eram” ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história.<sup>34</sup> Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas. Para explicar isso melhor, consideremos brevemente as bases da codificação britânica da lei hindu.

Em primeiro lugar, alguns esclarecimentos: nos Estados Unidos, o terceiro-mundismo, que circula atualmente

<sup>34</sup> Embora considere *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, [O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico] de Fredric Jameson, um texto de grande valor teórico, ou talvez porque assim o considere, gostaria que meu propósito aqui se distinguisse de um que restaure as reliquias de uma narrativa privilegiada: “é ao detectar os traços daquela narrativa ininterrupta, ao trazer para a superfície do texto a realidade reprimida e sepultada dessa história fundamental, que a doutrina de um inconsciente político encontra sua função e sua necessidade” (p. 20).

nas disciplinas das Ciências Humanas, é muitas vezes abertamente étnico. Nasci na Índia e lá recebi minha educação, desde o Ensino Fundamental até o Superior, incluindo dois anos de pós-graduação. Assim, o exemplo indiano que utilizo pode ser visto como uma nostálgica investigação das raízes perdidas de minha própria identidade. Embora eu saiba que não se pode entrar livremente nos meandros das “motivações”, afirmo que meu projeto principal é destacar a variedade positivista-idealista de tal nostalgia. Volto-me ao material indiano porque, na ausência de um treinamento disciplinar avançado, esse acidente de nascimento e de educação me proveu de um *sentido* do cenário histórico, um domínio das linguagens pertinentes que são ferramentas úteis para um *bricoleur*, especialmente quando imbuído do ceticismo marxista da experiência concreta como árbitro final e de uma crítica das formações disciplinares. No entanto, o caso indiano não pode ser tomado como representativo de todos os países, nações e culturas, que podem ser invocados como o Outro da Europa como um Eu [*Self*].

Aqui, então, segue um resumo esquemático da violência epistêmica da codificação da lei hindu. Se ela esclarecer a noção de violência epistêmica, minha discussão final do sacrifício das viúvas pode ganhar um significado adicional.

No final do século 18, a lei hindu, até onde pode ser descrita como um sistema unitário, operava em termos de quatro textos que “encenavam” uma episteme de quatro partes definida pelo uso que o sujeito fazia da memória:

*sruti* (o que foi ouvido), *smriti* (o que foi lembrado), *sastra* (o que foi aprendido com o outro) e *vyavahara* (o que foi efetuado pela troca). As origens do que foi ouvido e do que foi lembrado não eram necessariamente contínuas ou idênticas. Cada invocação de *sruti* tecnicamente recitava (ou reabria) o evento da “escuta” ou revelação originária. Os outros dois textos – o que foi aprendido e o que foi efetuado pela troca – eram vistos como dialeticamente contínuos. Os teóricos ou profissionais da lei não tinham certeza, em nenhum caso, se essa estrutura descrevia o corpo da lei ou as quatro maneiras de se resolver uma disputa. A legitimação da estrutura polimorfa do funcionamento legal, “internamente” incoerente e aberta nos dois extremos, por meio de uma visão binária, é a narrativa da codificação que ofereço como um exemplo de violência epistêmica.

A narrativa da estabilização e codificação da lei hindu é menos conhecida do que a história da educação indiana; logo, é melhor começarmos por aqui.<sup>35</sup> Consideremos as linhas programáticas frequentemente citadas do infame “Minute on Indian Education” [“Relato sobre a educação indiana”] de Macaulay (1935):

Devemos agora fazer o melhor que pudermos para formar uma classe que possa servir como intérprete

<sup>35</sup> Entre os muitos livros disponíveis, cito Bruse Tiebout McCully, *English Education and the Origins of Indian Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1940).

entre nós e os milhões que governamos; uma classe de pessoas, indianas de sangue e cor, mas inglesas no gosto, nas opiniões, na moral e no intelecto. Devemos deixar que essa classe refina os dialetos vernáculos do país, para enriquecer esses dialetos com termos da ciência, tomados da nomenclatura ocidental, e para transformá-los gradativamente em veículos apropriados para comunicar o conhecimento à grande massa da população.<sup>36</sup>

A educação dos sujeitos coloniais complementa sua produção dentro da lei. Uma consequência de se estabelecer uma versão do sistema britânico foi o desenvolvimento de uma separação incômoda entre a formação disciplinar em estudos sânscritos e a tradição nativa – agora, alternativa – da “alta cultura” sânscrita. No primeiro caso, as explicações culturais produzidas por estudiosos autorizados se alinhavam à violência epistêmica do projeto legal. Situado nesse contexto a fundação da Sociedade Asiática de Bengala em 1784, o Instituto Indiano em Oxford em 1883 e o trabalho analítico e taxonômico de estudiosos como Arthur Macdonnell e Arthur Berriedale Keith, que eram ambos administradores coloniais e organizadores das questões relativas ao sânscrito. A partir de seus ousados planos utilitário-hegemônicos para alunos e estudiosos do sânscrito, é impossível estimar tanto a repressão agressiva do sânscrito no arcabouço educacional

<sup>36</sup> MACAULAY. *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education*, p. 359.



geral quanto a crescente “feudalização” do uso performático do sânscrito na vida cotidiana da Índia de hegemonia bramânica.<sup>37</sup> Uma versão da história foi gradativamente reconstituída, demonstrando como os brâmanes tinham as mesmas intenções que aquelas estabelecidas pela codificação britânica – promovendo, assim, sua legitimação:

Para preservar intacta a sociedade hindu, [os] sucessores [dos brâmanes originais] tiveram que reduzir tudo à escrita e tornar tudo cada vez mais rígido. E foi isso que preservou a sociedade hindu, apesar de uma sucessão de insurreições políticas e invasões estrangeiras.<sup>38</sup>

Esse é o veredicto de 1925 de Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, erudito sanscritista indiano, um brilhante representante da elite nativa no contexto da produção colonial, a quem foi pedido que escrevesse diversos capítulos de uma “História de Bengala”, projetada pelo secretário

<sup>37</sup> Keith, um dos compiladores do *Vedic Index*, autor de *Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory, and Practice*, e erudito editor de *Krsnayajurveda* (Harvard University Press), foi também organizador dos quatro volumes de *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy* (1763 a 1937), de *International Affairs* (1918 a 1937), e de *British Dominions* (1918 a 1931). Escreveu ainda livros sobre a soberania dos domínios britânicos e sobre a teoria de sucessão do Estado, com uma referência especial à lei inglesa e colonial.

<sup>38</sup> SHASTRI. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*, p. viii.

particular do governador-geral de Bengala em 1916.<sup>39</sup> Para assinalar a assimetria na relação entre a autoridade e a explicação (dependendo da raça e da classe da autoridade), comparemos esta observação, datada de 1928, de Edward Thompson, intelectual inglês: “O hinduísmo foi o que pareceu ser (...). Foi uma civilização superior que ganhou [contra ela] tanto com Akbar quanto com os ingleses.”<sup>40</sup> E acrescenta-se o seguinte, retirado de uma carta escrita por um soldado e estudioso inglês, na década de 1890:

O estudo do sânscrito, “a língua dos deuses”, deu-me intenso prazer durante os últimos vinte e cinco anos de minha vida na Índia, mas sou grato por não ter me levado, *ao contrário do que ocorreu com outros*, a renunciar a uma genuína crença em nossa grande religião.<sup>41</sup>

Essas autoridades são *as melhores* fontes para a inserção do intelectual francês não especialista na civilização do Outro.<sup>42</sup> Não estou, no entanto, me referindo a intelectuais

<sup>39</sup> SENA. *Brahat Banga*, p. 6.

<sup>40</sup> THOMPSON. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, p. 130, 147.

<sup>41</sup> Carta holográfica (de G. A. Jacob a um correspondente anônimo) anexa na parte de dentro da capa da cópia de *Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana* (Bombay: Governor Central Books Department, 1888), volume publicado pela Sterling Memorial Library (Universidade Yale) e organizado pelo Coronel G. A. Jacob; grifo meu. A invocação obscura dos perigos desse aprendizado por meio de aberrações anônimas consolida a assimetria.

<sup>42</sup> Discuti essa questão em detalhes com referência a *About Chinese Women* [Sobre as mulheres chinesas] de Julia Kristeva, no meu artigo “French Feminism in an International Frame” [“O feminismo francês em uma estrutura internacional”].

e estudiosos da produção pós-colonial, como Shastri, quando digo que o Outro como Sujeito é inacessível para Foucault e Deleuze. Estou pensando na população em geral – não especialista ou acadêmica – ao longo do espectro de classes, para quem a episteme opera sua silenciosa função de programação. Sem considerar o mapa da exploração, sobre qual matriz de “opressão” eles poderiam colocar essa multitude heterogênea?

Consideremos agora as margens (pode-se meramente dizer o centro silencioso e silenciado) do circuito marcado por essa violência epistêmica, homens e mulheres entre os camponeses iletrados, os tribais, os estratos mais baixos do subproletariado urbano. De acordo com Foucault e Deleuze (falando a partir do Primeiro Mundo, sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso), os oprimidos, se tiverem a oportunidade (o problema da representação não pode ser ignorado aqui), e por meio da solidariedade através de uma política de alianças (uma temática marxista em funcionamento neste caso), *podem falar e conhecer suas condições*. Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, complementando um texto econômico anterior, *pode o subalterno falar?*

O trabalho de Antonio Gramsci sobre as “classes subalternas” amplia o argumento da “posição de classe”/ “consciência de classe” encontrado em *O 18º Brumário*. Talvez pelo fato de Gramsci criticar a posição vanguardista do intelectual leninista, ele se preocupe com o papel do intelectual no movimento cultural e político do subalterno no âmbito da hegemonia. Esse passo deve ser dado para determinar a produção da história como uma narrativa (da verdade). Em textos, tais como *A questão meridional*, Gramsci considera o movimento da economia histórico-política na Itália no contexto do que pode ser visto como uma alegoria de leitura baseada ou prefigurada em uma divisão internacional do trabalho.<sup>43</sup> No entanto, um relato das etapas de desenvolvimento do subalterno é desarticulado da conjuntura quando se opera sua macrologia cultural, ainda que remotamente, pela interferência epistêmica nas definições legais e disciplinares que acompanham o projeto imperialista. Quando passar, ao final deste texto, à questão da mulher subalterna, vou propor que a possibilidade da existência da própria coletividade é persistentemente negada pela manipulação do agenciamento feminino.

A primeira parte de minha proposta – de que o desenvolvimento do subalterno é complicado pelo projeto imperialista – é abordada por uma coletividade de intelectuais

<sup>43</sup> GRAMSCI. Some Aspects of the Southern Question. Uso o termo “alegoria de leitura” no sentido desenvolvido por DE MAN. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*.



que pode ser chamada de Grupo de “Estudos Subalternos”.<sup>44</sup> Eles têm que perguntar: pode o subalterno falar? Estamos aqui no contexto da própria disciplina da história de Foucault e com as pessoas que reconhecem a sua influência. O projeto deles é o de repensar a historiografia colonial indiana, a partir da perspectiva da cadeia descontínua de insurgências de camponeses durante a ocupação colonial. Esse é, de fato, o problema da “permissão de narrar” discutida por Said.<sup>45</sup> Como argumenta Ranajit Guha:

A historiografia do nacionalismo indiano foi dominada por muito tempo pelo elitismo – o elitismo colonialista e o elitismo burguês-nacionalista (...) compartil[ando] do preconceito de que a formação da nação indiana e o desenvolvimento da consciência – nacionalismo – que confirmaram esse processo foram exclusiva ou predominantemente sucessos da elite. Nas historiografias colonialistas e neocolonialistas, esses sucessos são creditados aos governantes coloniais britânicos, aos administradores, às políticas, às instituições e à cultura, todos britânicos; nos escritos nacionalistas e neonacionalistas os são às personalidades, às instituições, às atividades e às ideias da elite indiana.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Suas publicações incluem: *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*, Ed. Ranajit Guha (New Delhi: Oxford University Press, 1982); *Subaltern Studies II: Writing on South Asian History and Society*, Ed. Ranajit Guha (New Delhi: Oxford University Press, 1983); e Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).

<sup>45</sup> SAID. *Permission to Narrate*.

<sup>46</sup> GUHA. *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*, p. 1.

Certas variedades da elite indiana são, na melhor das hipóteses, informantes nativos para os intelectuais do Primeiro Mundo interessados na voz do Outro. Mas deve-se, não obstante, insistir que o *sujeito* subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo.

Contra a elite nativa, podemos contrapor o que Guha chama de “*política do povo*”, tanto fora (“esse foi o domínio *autônomo*, pois não se originou da política da elite nem teve sua existência dependente desta”) quanto dentro (“continuou operando vigorosamente, apesar [do colonialismo], ajustando-se às condições que prevaleceram sob o Raj e, de diversos modos, desenvolvendo variantes inteiramente novas tanto na forma quanto no conteúdo”) do circuito de produção colonial.<sup>47</sup> Não posso endossar inteiramente essa insistência em um vigor determinante e uma autonomia plena, pois as exigências historiográficas práticas não permitirão que tais endossos privilegiem a consciência subalterna. Contra a possível acusação de que sua abordagem é essencialista, Guha constrói uma definição do povo (o lugar dessa essência) que pode ser somente uma “identidade na diferença”. Ele propõe uma rede de estratificação dinâmica que descreve a produção social colonial como um todo. Até mesmo o terceiro grupo da lista, o grupo intermediário ou “amortecedor”, como pode ser chamado, que se coloca entre o povo e os grandes

<sup>47</sup> GUHA. *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*, p. 4.

grupos dominantes macroestruturais, define-se como um entre-lugar, o que Derrida descreveu como um “*antre*”:<sup>48</sup>

- elite {
1. Grupos dominantes estrangeiros.
  2. Grupos dominantes nativos em toda a Índia.
  3. Grupos dominantes nativos regionais e locais.
  4. Os termos “povo” e “classes subalternas” foram usados como sinônimos ao longo deste trabalho. Os grupos e elementos sociais incluídos nesta categoria representam a *diferença demográfica entre a população indiana total e todos aqueles que descrevemos como a “elite”*.

Consideremos o terceiro item dessa lista – o *antre* da indeterminação situacional que esses historiadores cautelosos pressupõem enquanto se debatem com a pergunta: pode o subalterno falar?

*Tomada como um todo e abstratamente, essa (...) categoria (...) era heterogênea em sua composição e, graças ao caráter assimétrico dos desenvolvimentos regionais sociais e econômicos, diferia de uma área à outra. A mesma classe ou elemento que era dominante em uma área (...) poderia estar entre os dominados em outra. Isso poderia criar, e, de fato, criou, muitas ambiguidades e contradições nas atitudes e alianças,*

<sup>48</sup> DERRIDA. The Double Session.

especialmente entre os estratos mais baixos da pequena nobreza rural, dos proprietários empobrecidos, dos camponeses ricos e de classe média-alta, todos os quais pertenciam, *idealmente falando*, à categoria de povo ou de classes subalternas.<sup>49</sup>

“O trabalho de pesquisa” projetado aqui é o “de investigar, identificar e medir a natureza *específica* e o grau de *desvio* dos elementos [que constituem o item 3] a partir do ideal e situá-los historicamente”. “Investigar, identificar e medir o específico”: um programa que dificilmente poderia ser mais essencialista e taxonômico. No entanto, um imperativo metodológico curioso se encontra em funcionamento. Argumentei que, na conversa entre Foucault e Deleuze, um vocabulário pós-representacionista esconde uma agenda essencialista. Nos estudos subalternos, devido à violência da inscrição epistêmica imperialista, social e disciplinar, um projeto compreendido em termos essencialistas deve trafejar em uma prática textual radical de diferenças. O objeto de investigação do grupo – neste caso, nem mesmo do povo como tal, mas da zona intermediária ou amortecedora flutuante da elite-subalterna regional – é um *desvio* de um *ideal* – o povo ou os subalternos –, os quais são definidos como uma diferença da elite. É em direção a essa estrutura que se orienta a pesquisa, uma situação um tanto diferente da

<sup>49</sup> GUHA. *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*, p. 8.

transparência autodiagnosticada do intelectual radical do Primeiro Mundo. Que taxonomia pode fixar tal espaço? Se eles mesmos o percebem ou não – de fato, Guha vê sua definição de “o povo” no contexto da dialética do mestre e do escravo –, seus textos articulam a difícil tarefa de reescrever suas próprias condições de impossibilidade como as condições de sua possibilidade.

Nos níveis regional e local, [os grupos dominantes nativos] (...), se pertencem aos estratos sociais hierarquicamente inferiores àqueles dos grupos dominantes de toda a Índia, *agiam nos interesses desses últimos e não em conformidade com os interesses correspondentes verdadeiramente ao seu próprio ser social.*

Quando esses escritores falam, em sua linguagem essencializante, de uma lacuna entre o interesse e a ação no grupo intermediário, suas conclusões estão mais próximas de Marx do que da ingenuidade autoconsciente do pronunciamento de Deleuze sobre o assunto. Guha, como Marx, fala do interesse em termos do ser social, ao invés do ser libidinal. A imagem do Nome do Pai no *18º Brumário* pode ajudar a enfatizar que, ao nível da ação de classe ou grupo, a “verdadeira correspondência ao próprio ser” é tão artificial ou social quanto o patronímico.

Creio que essa reflexão é suficiente com relação ao grupo intermediário marcado no item 3. Para o “verdadeiro”

grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo. A solução do intelectual não é a de se abster da representação. O problema é que o itinerário do sujeito não foi traçado de maneira a oferecer um objeto de sedução ao intelectual representante. Na linguagem um tanto arcaica do grupo indiano, a questão que se apresenta é: como podemos tocar a consciência do povo, mesmo enquanto investigamos sua política? Com que voz-consciência o subalterno pode falar? Seu projeto, afinal, é o de reescrever o desenvolvimento da consciência da nação indiana. A descontinuidade planejada do imperialismo distingue rigorosamente esse projeto, por mais antiquada que seja a sua articulação, do ato de “tornar visíveis os mecanismos médicos e jurídicos que permeiam a história [de Pierre Rivière]”. Foucault está certo ao sugerir que

tornar visível o que não é visto pode também significar uma mudança de nível, dirigindo-se a uma camada de material que, até então, não tinha tido pertinência alguma para a história e que não havia sido reconhecida como tendo qualquer valor moral, estético ou histórico.

É o deslize entre tornar o mecanismo visível e tornar o indivíduo vocal, evitando, em ambos os casos, “qualquer forma de análise [do sujeito], quer seja psicológica, psicanalítica ou linguística”, que é consistentemente problemático (PK, p. 49-50).



A crítica de Ajit K. Chaudhury, um marxista de Bengala ocidental, à busca de Guha por uma consciência subalterna, pode ser vista como um momento do processo de produção que inclui o subalterno. A percepção de Chaudhury de que a visão marxista da transformação da consciência envolve o *conhecimento* das relações sociais me parece, a princípio, astuta. No entanto, a herança da ideologia positivista que se apropriou do marxismo ortodoxo o obriga a acrescentar a seguinte observação:

Não se trata de diminuir a importância de se compreender a consciência dos camponeses ou a consciência dos trabalhadores *em sua forma pura*. Isso enriquece o nosso conhecimento do camponês e do trabalhador e, possivelmente, esclarece como um modo específico toma formas diferentes em regiões distintas, *o que é considerado um problema de menor importância no marxismo clássico*.<sup>50</sup>

Essa variedade do marxismo “internacionalista”, que acredita numa forma pura e recuperável de consciência simplesmente para dispensá-la, fechando assim o que, em Marx, permanece como momentos de desconcerto produtivo, pode prontamente ser o objeto da rejeição do marxismo por Foucault e Deleuze e a fonte de motivação crítica do Grupo de Estudos Subalternos. Todos os três estão unidos na pressuposição de que *há* uma forma pura de consciência. No cenário francês, há uma mistura de significantes: “o inconsciente” ou

<sup>50</sup> CHAUDHURY. *New Wave Social Science*, p. 10 (grifos meus).

“o sujeito em opressão” ocupa clandestinamente o espaço da “forma pura da consciência”. No marxismo intelectual “internacionalista” ortodoxo, quer seja no Primeiro ou no Terceiro Mundo, a forma pura da consciência continua sendo um fundamento idealista que, descartado como um problema de menor importância, frequentemente ganha a reputação de ser racista e sexista. No Grupo de Estudos Subalternos, faz-se necessária uma elucidação dessa questão de acordo com os termos não reconhecidos de sua própria articulação.

Para tal articulação, o desenvolvimento de uma teoria da ideologia pode novamente ser muito útil. Numa crítica tal como a de Chaudhury, a associação de “consciência” com “conhecimento” omite o meio-termo crucial da “produção ideológica”:

A consciência, de acordo com Lênin, está associada a um conhecimento das inter-relações entre classes e grupos diferentes, isto é, a um conhecimento dos materiais que constituem a sociedade. (...) Essas definições adquirem um significado somente com relação à problemática de um objeto de conhecimento definido — para que se possa compreender a mudança na história, ou, especificamente, a mudança de um modo a outro, *mantendo a questão da especificidade de um modo característico fora de foco*.<sup>51</sup>

Pierre Macherey fornece a seguinte fórmula para a interpretação da ideologia:

<sup>51</sup> CHAUDHURY. *New Wave Social Science*, p. 10.

O que é importante em um trabalho é o que ele não diz. Não é o mesmo que a observação descuidada de que é “o que se recusa a dizer”, embora isso seja, por si só, interessante: um método pode ser construído sobre isso, com a tarefa de *medir os silêncios*, sejam esses reconhecidos ou não. Mas, mais do que isso, o que o trabalho *não pode* dizer é importante, pois aí a elaboração da declaração é executada em um tipo de jornada ao silêncio.<sup>52</sup>

As ideias de Macherey podem ser desenvolvidas em direções que ele dificilmente seguiria. Mesmo ao escrever extensivamente sobre a literariedade da literatura de origem europeia, ele articula um método aplicável ao texto social do imperialismo, um pouco ao revés de seu próprio argumento. Embora a noção de “o que se recusa a dizer” possa parecer descuidada, em se tratando de um trabalho literário, algo como uma *recusa* ideológica coletiva pode ser diagnosticada pela prática legal sistematizada do imperialismo. Isso abriria o campo para uma reinscrição ideológica político-econômica e multidisciplinar do terreno. Visto que isso é uma “mundialização do mundo” em um segundo nível de abstração, um conceito de recusa é plausível aqui. O trabalho arquivístico, historiográfico, crítico-disciplinar e, inevitavelmente, interencionista envolvido aqui é, de fato, uma tarefa de “medir silêncios”. Isso pode ser uma descrição do ato de “investigar, identificar e medir (...) o *desvio*” de um ideal que é irredutivelmente diferencial.

<sup>52</sup> MACHEREY. *A Theory of Literary Production*, p. 87.

Quando passamos à questão concomitante da consciência do subalterno, a noção daquilo que o trabalho *não pode* dizer se torna importante. Na semiose do texto social, as elaborações de insurgência permanecem no lugar da “declaração”. O emissor – “o camponês” – está marcado apenas como um indicador de uma consciência irrecuperável. Quanto ao receptor, devemos perguntar quem é “o real receptor” de uma “insurgência”? O historiador, transformando a “insurgência” em um “texto para o conhecimento”, é apenas um “receptor” de qualquer ato social pretendido coletivamente. Sem qualquer possibilidade de nostalgia pela origem perdida, o historiador deve suspender (tanto quanto possível) o clamor de sua própria consciência (ou consciência-efeito, como sendo operada pelo treinamento disciplinar), para que a elaboração da insurgência, empacotada em uma consciência-insurgente, não se congele em um “objeto de investigação” ou, pior ainda, em um modelo de imitação. “O sujeito”, inferido pelos textos de insurgência, pode servir apenas como uma contrapossibilidade para as sanções narrativas conferidas ao sujeito colonial nos grupos dominantes. Os intelectuais pós-colonialistas aprendem que seu privilégio é sua perda. Nisso, eles são um paradigma dos intelectuais.

É bem conhecido que a noção do feminino (mais do que a do subalterno do imperialismo) foi usada de maneira semelhante na crítica desconstrucionista e em certas

variedades da crítica feminista.<sup>53</sup> No caso anterior, uma imagem da “mulher” está em questão – uma imagem cuja predicação mínima como algo indeterminado já está disponível para a tradição falocêntrica. A historiografia subalterna traz à tona questões de método que a impediriam de usar tal artifício. Com respeito à “imagem” da mulher, a relação entre a mulher e o silêncio pode ser assinalada pelas próprias mulheres; as diferenças de raça e de classe estão incluídas nessa acusação. A historiografia subalterna deve confrontar a impossibilidade de tais gestos. A restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral que é a possibilidade de uma episteme.<sup>54</sup>

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois, em ambos os casos, há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica

<sup>53</sup> Discuti essa questão em: SPIVAK. Displacement and the Discourse of Woman; e SPIVAK. Love me, Love my Ombre, Elle: Derrida's “La carte postale”, p. 19-36.

<sup>54</sup> Essa violência, no sentido geral, que é a possibilidade de uma episteme, é o que Derrida denomina “escritura” no sentido geral. A relação entre escritura no sentido geral e escritura no sentido estrito (marcas em uma superfície) não pode ser claramente articulada. A tarefa da gramatologia (desconstrução) é fornecer um comentário sobre essa relação inconstante. De certo modo, então, a crítica ao imperialismo é a desconstrução como tal.

de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.

A divisão internacional do trabalho contemporânea é um deslocamento do campo dividido do imperialismo territorial do século 19. Colocado de forma clara: um grupo de países, geralmente do Primeiro Mundo, está na posição de investir capital; outro grupo, geralmente do Terceiro Mundo, fornece o campo para esse investimento, ambos por intermédio de *compradores* capitalistas nativos<sup>55</sup> e por meio de sua força de trabalho malprotegida e mutável. No interesse de manter a circulação e o crescimento do capital industrial (e a tarefa simultânea de administração no contexto do imperialismo territorial do século 19), os sistemas de transporte, de lei e de educação padronizada foram desenvolvidos – enquanto as indústrias locais foram destruídas, a distribuição da terra reconfigurada e a matéria-prima transferida ao país colonizador. Com a suposta descolonização, o crescimento do capital multinacional e o alívio do encargo administrativo, o “desenvolvimento” agora não mais envolve uma legislação indiscriminada nem o estabelecimento de *sistemas* educacionais comparáveis. Isso impede o crescimento do

<sup>55</sup> A palavra *comprador*, utilizada em inglês, é um termo em português usado para se referir aos nativos da Ásia que serviam como intermediários nas vendas entre o colonizado e o colonizador. O termo é usado nesses países em português por ter sido, em sua origem, uma prática de Portugal. (N. da T.)



consumismo nos países compradores. Com as telecomunicações modernas e a emergência das economias capitalistas avançadas nos dois extremos da Ásia, conservar a divisão internacional do trabalho ajuda a manter o suprimento de trabalho barato nos países compradores.

O trabalho humano não é intrinsecamente “barato” ou “caro”. É assegurado por uma ausência de leis de trabalho (ou sua execução discriminatória), um Estado totalitário (muitas vezes vinculado ao desenvolvimento e à modernização na periferia) e exigências de subsistência mínima por parte do trabalhador. Para manter intacto esse item crucial, o proletariado urbano em países compradores não deve ser treinado sistematicamente na ideologia do consumismo (alardeado como a filosofia de uma sociedade sem classes), que, contra todas as expectativas, prepara o terreno para a resistência por meio da política de coligação, a qual Foucault menciona (*FD*, p. 216). Essa separação da ideologia do consumismo é cada vez mais exacerbada pela proliferação dos fenômenos da terceirização internacional.

Com essa estratégia, os fabricantes estabelecidos em países desenvolvidos terceirizam os estágios de produção de maior mão de obra, como por exemplo, o trabalho de costura ou montagem, das nações do Terceiro Mundo onde a mão de obra é barata. Uma vez montadas as mercadorias, a multinacional as re-importa – com generosas isenções tarifárias – para os países desenvolvidos *em vez de vendê-las para o mercado local*.

Aqui a conexão com o treinamento voltado ao consumismo quase se rompe.

Enquanto a recessão global diminuiu marcadamente o comércio e o investimento em todo o mundo desde 1979, a terceirização internacional teve um crescimento vertiginoso. (...) Nesses casos, as multinacionais ficam mais à vontade para resistir aos trabalhadores militantes, a motins revolucionários e até mesmo a crises econômicas.<sup>56</sup>

A mobilidade de classes é cada vez mais letárgica nos espaços compradores. Não é surpreendente que alguns membros dos grupos *dominantes nativos* nos países compradores, membros da burguesia local, sintam-se atraídos pela linguagem da política de aliança. A identificação com as formas de resistência plausíveis nos países capitalistas avançados está frequentemente de acordo com essa virada elitista da historiografia burguesa descrita por Ranajit Guha.

A crença na plausibilidade de uma política de alianças globais é predominante entre as mulheres dos grupos sociais dominantes interessados no “feminismo internacional” nos países compradores. Do outro lado da balança, aqueles que se encontram mais afastados de qualquer possibilidade de aliança, considerando-se “as mulheres, os prisioneiros,

<sup>56</sup> CAVANAGH; HACKEL. *Contracting Poverty*, p. 8. John Cavanagh e Joy Hackel, que trabalham no Projeto sobre Corporações Internacionais do Instituto de Estudos Políticos e Políticas Públicas, contribuíram para esse relatório. (grifos meus)

os soldados recrutados, os pacientes de hospitais e os homossexuais” (FD, p. 216), são as mulheres do subproletariado urbano. No seu caso, a negação e o impedimento do consumismo e a estrutura de exploração são constituídos pelas relações sociais patriarcais. No outro lado da divisão internacional do trabalho, o sujeito da exploração não pode conhecer nem falar o texto da exploração feminina, mesmo se for assegurado à mulher – de forma absurda pelo intelectual que não pode representá-la – um espaço no qual ela possa falar. A mulher se encontra duplamente na obscuridade.

No entanto, isso não abarca o Outro heterogêneo. Por fora (mas não exatamente por completo) do circuito da divisão *internacional* do trabalho, há pessoas cuja consciência não podemos compreender se nos isolarmos em nossa benevolência ao construir um Outro homogêneo se referindo apenas ao nosso próprio lugar no espaço do Mesmo ou do Eu [*Self*]. Aqui se encontram os fazendeiros de subsistência, os trabalhadores camponeses não organizados, os tribais e as comunidades de desempregados nas ruas ou no campo. Confrontá-los não é representá-los (*vertreten*), mas aprender a representar (*darstellen*) a nós mesmos. Esse argumento nos levaria a uma crítica da antropologia disciplinar e à relação entre a pedagogia elementar e a formação disciplinar. Questionaria ainda a demanda implícita – feita por intelectuais que escolhem um sujeito da opressão “naturalmente articulado” – de que tal sujeito apareça na história como uma narrativa resumida de um modo de produção.

O fato de Deleuze e Foucault ignorarem tanto a violência epistêmica do imperialismo quanto a divisão internacional do trabalho teria menos importância se eles não tocassem, ao encerrar, nos assuntos do Terceiro Mundo. Mas, na França, é impossível ignorar o problema do *tiers monde* – os habitantes das ex-colônias francesas na África. Deleuze limita sua consideração sobre o Terceiro Mundo àquela velha elite nativa local e regional que é, idealmente, subalterna. Nesse contexto, as referências à manutenção de um exército de mão de obra excedente levam a um sentimentalismo étnico ao reverso. Visto que ele está falando da herança do imperialismo territorial do século 19, sua referência é o Estado-nação mais do que o centro globalizante:

O capitalismo francês precisa enormemente de um significativo flutuante do desemprego. Nessa perspectiva, começamos a ver a unidade das formas de repressão: restrições à imigração, uma vez que se reconhece que os trabalhos mais difíceis e ingratos são realizados pelos trabalhadores imigrantes; repressão nas fábricas, pois os franceses devem readquirir o “gosto” pelo trabalho cada vez mais pesado; a luta contra a juventude e a repressão do sistema educacional (FD, p. 211-212).

Essa é uma análise aceitável. Entretanto, mostra novamente que o Terceiro Mundo pode entrar no programa de resistência de uma política de aliança dirigida contra uma “repressão *unificada*” apenas quando está confinada a grupos do Terceiro Mundo que estejam diretamente acessíveis ao



Primeiro Mundo.<sup>57</sup> Essa apropriação benevolente do Primeiro Mundo e a reinscrição do Terceiro Mundo como um Outro são as características fundamentais de grande parte do terceiro-mundismo nas Ciências Humanas nos Estados Unidos hoje.

Foucault continua a crítica ao marxismo invocando a descontinuidade geográfica. A verdadeira marca da “descontinuidade geográfica (geopolítica)” é a divisão internacional do trabalho. Mas Foucault usa o termo para distinguir entre a exploração (extração e apropriação de mais-valia; leia-se, o campo de análise marxista) e a dominação (estudos de “poder”), e para sugerir o maior potencial deste para uma resistência baseada em uma política de alianças. Ele não pode admitir que tal acesso monista e unificado ao conceito de “poder” (metodologicamente pressupondo um Sujeito-de-poder) é possibilitado por um certo nível de exploração, pois sua visão de descontinuidade geográfica é geopoliticamente específica para o Primeiro Mundo:

Esta descontinuidade geográfica da qual você fala pode significar, talvez, o seguinte: tão logo lutemos contra a *exploração*, o proletariado não apenas lidera a luta, mas também define seus alvos, seus métodos, seus lugares e seus instrumentos; e aliar-se ao proletariado é unir-se a suas posições, sua ideologia; é retomar os

<sup>57</sup> A mecânica da invenção do Terceiro Mundo como significante é suscetível ao tipo de análise dirigida à constituição da raça como um significante na obra *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*.

motivos de sua luta. Isso significa uma total imersão [no projeto marxista]. Mas, se é contra o *poder* que se luta, então todos aqueles que o reconhecem como sendo intolerável podem começar a lutar onde quer que eles se encontrem e nos termos de sua própria atividade (ou passividade). Ao se engajarem nessa luta que é sua própria, cujos objetivos compreendem claramente e cujos métodos podem determinar, eles entram em um processo revolucionário – como aliados do proletariado, com certeza, porque o poder é exercido do jeito que é para manter a exploração capitalista. Eles genuinamente servem à causa do proletariado combatendo nos lugares onde se consideram oprimidos. As mulheres, os prisioneiros, os soldados recrutados, os pacientes de hospitais e os homossexuais começaram agora uma luta específica contra uma forma característica de poder, contra as restrições e os controles, que são exercidos sobre eles (*FD*, p. 216).

Esse é um programa admirável de resistência localizada. Onde for possível, esse modelo de resistência não é uma alternativa para as lutas macrológicas em termos “marxistas”, mas pode complementá-las. Entretanto, se sua situação for universalizada, acomodará um privilégio não reconhecido do sujeito. Sem uma teoria da ideologia, pode levar a uma utopia perigosa.

Foucault é um pensador brilhante do poder nas entrelinhas, mas a consciência da reinscrição topográfica do imperialismo não faz parte de suas pressuposições. Ele é cooptado pela versão restrita do Ocidente produzida por essa

reinscrição e, assim, colabora para consolidar seus efeitos. Pode-se observar, na seguinte passagem, a omissão do fato de que o novo mecanismo de poder nos séculos 17 e 18 (a extração da mais-valia sem a coerção extraeconômica é sua descrição marxista) é assegurado *por meio do* imperialismo territorial – a Terra e seus produtos – “em algum outro lugar”. A representação da soberania é crucial naqueles espaços:

Nos séculos 17 e 18, temos a produção de um fenômeno importante, o surgimento – ou melhor, a invenção – de um novo mecanismo de poder dotado de técnicas de procedimentos altamente específicas (...) que é também, creio eu, absolutamente incompatível com as relações de soberania. Esse novo mecanismo de poder é mais dependente dos corpos, e do que esses fazem, do que da Terra e de seus produtos (*PK*, p. 104).

Por causa de um ponto cego relativo à primeira onda de “descontinuidade geográfica”, Foucault pode manter-se indiferente à segunda onda na segunda metade do nosso século, identificando-a simplesmente “com o colapso do Fascismo e o declínio do Stalinismo” (*PK*, p. 87). Aqui está o ponto de vista alternativo de Mike Davis:

Foi mais a lógica global da violência contrarrevolucionária que criou as condições para a interdependência econômica pacífica de um castigado imperialismo Atlântico sob a liderança americana. (...) Foi a integração militar multinacional, sob o

slogan da segurança coletiva contra a URSS, que precedeu e precipitou a interpenetração das maiores economias capitalistas, tornando possível a nova era do liberalismo comercial que floresceu entre 1958 e 1973.<sup>58</sup>

É no contexto do surgimento desse “novo mecanismo de poder” que devemos ler a fixação nas cenas nacionais, a resistência à economia e a ênfase em conceitos como poder e desejo que privilegiam a micrologia. Davis continua:

Esta centralização quase absolutista do poder militar estratégico pelos Estados Unidos foi o que permitiu uma subordinação iluminada e flexível para seus principais sátrapas. Em especial, demonstrou ser altamente acomodável às pretensões imperialistas residuais dos franceses e dos britânicos (...) com cada um deles mantendo uma mobilização ideológica marcante contra o comunismo o tempo todo.

Embora seja preciso ter cautela com noções unitárias tais como a “França”, pode-se dizer que noções unitárias como “a luta dos trabalhadores” ou pronunciamentos unitários como “assim como o poder, a resistência é múltipla e pode ser integrada em estratégias globais” (*PK*, p. 142) podem ser interpretadas por meio da narrativa de Davis. Não estou sugerindo, como faz Paul Bové, que

<sup>58</sup> DAVIS. *The Political Economy of Late-Imperial America*, p. 9.

para um povo deslocado e sem-teto [os palestinos], atacado militar e culturalmente (...), uma questão [tal como a de Foucault, que afirma que “engajar-se na política (...) é tentar saber com a maior honestidade possível se a revolução é desejável”] é um luxo desca- bido da riqueza ocidental.<sup>59</sup>

Sugiro, mais exatamente, que comprar uma versão autocontida do Ocidente é ignorar a sua produção por parte do projeto imperialista.

Às vezes parece como se a brilhante análise de Foucault dos séculos de imperialismo europeu produzisse uma versão em miniatura desse fenômeno heterogêneo: o gerenciamento do espaço (feito por doutores, pelo aperfeiçoamento de administrações), mas em asilos; as considerações da periferia, mas em termos dos loucos, dos prisioneiros e das crianças. A clínica, o asilo, a prisão, a universidade – tudo parece ser uma “tela alegórica” que impede uma leitura das narrativas mais amplas do imperia- lismo. (Poderíamos iniciar uma discussão similar sobre o brutal tema da “desterritorialização” em Deleuze e Guattari.) “Pode-se perfeitamente não falar sobre algo porque não se sabe nada sobre isso”, Foucault poderia argumentar (*PK*, p. 66). No entanto, já falamos sobre a ignorância sancionada que todo crítico do imperialismo deve mapear.

<sup>59</sup> BOVÉ. *Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power*, p. 51.



No contexto geral no qual os acadêmicos e alunos dos Estados Unidos são “influenciados” pela França, encon- tra-se o seguinte entendimento: Foucault lida com a história real, com a política real, os problemas sociais reais; Derrida é inacessível, esotérico e textualista. O leitor provavelmente está bem familiarizado com essa ideia comumente aceita. “Não se pode negar”, Terry Eagleton escreve, “que o próprio trabalho [de Derrida] tem sido excessivamente anistórico, politicamente evasivo e, na prática, desatento à linguagem como ‘discurso’ [a linguagem em função]”.<sup>60</sup> Eagleton conti- nua seu argumento recomendando o estudo de Foucault sobre as “práticas discursivas”. Perry Anderson constrói uma história parecida:

Com Derrida, é consumado o autocancelamento do estruturalismo latente com relação à música ou à loucura em Lévi-Strauss ou Foucault. Sem qualquer compromisso com a investigação das realidades sociais, Derrida não teve remorso em desfazer as construções desses dois, condenando-os ambos por uma “nostalgia das origens” – rousseauiana ou pré- -socrática, respectivamente – e perguntando que direito qualquer um deles tinha de pressupor, em suas próprias premissas, a validade de seus discursos.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> EAGLETON. *Literary Theory: An Introduction*, p. 205.

<sup>61</sup> ANDERSON. *In the Tracks of Historical Materialism*, p. 53.



Este trabalho está comprometido com a noção de que, quer seja em defesa de Derrida ou não, uma nostalgia por origens perdidas pode agir em detrimento da exploração das realidades sociais na crítica ao imperialismo. De fato, o brilhantismo da leitura errônea de Anderson não o impede de ver justamente o problema que enfatizo em Foucault:

Foucault desferiu a nota caracteristicamente profética quando declarou em 1966: "O homem está em um processo de perecimento enquanto o ser da linguagem continua a brilhar cada vez mais em nosso horizonte." Mas quem é o "nós" que percebe ou possui tal horizonte?

Anderson não vê a usurpação do Sujeito não reconhecido do Ocidente nos trabalhos posteriores de Foucault – um Sujeito que preside por rejeição. Ele vê a atitude de Foucault da forma usual, como o desaparecimento do Sujeito do conhecimento como tal; e ainda vê em Derrida o desenvolvimento final dessa tendência: "No vazio do pronome [nós] está a aporia do programa."<sup>62</sup> Consideremos, finalmente, o aforismo sonoro de Said, que revela um profundo equívoco com relação à noção de "textualidade": "A crítica de Derrida nos move *para dentro* do texto; a de Foucault nos move *para dentro e para fora*."<sup>63</sup>

<sup>62</sup> ANDERSON. *In the Tracks of Historical Materialism*, p. 52.

<sup>63</sup> SAID. *The World, the Text, the Critic*, p. 183.

Tentei argumentar que a preocupação substancial com a política dos oprimidos, que é frequentemente responsável pelo apelo de Foucault, pode ocultar um privilégio do intelectual e do sujeito "concreto" da opressão que, na verdade, agrava o apelo. Por outro lado, embora não seja a minha intenção aqui contrapor a visão específica de Derrida apresentada por esses influentes escritores, discutirei alguns aspectos do trabalho de Derrida que guardam uma utilidade a longo prazo para aqueles de fora do Primeiro Mundo. Isso não é uma apologia. É difícil ler Derrida; seu objeto real de investigação é a filosofia clássica. No entanto, ele é menos perigoso quando compreendido do que o intelectual do Primeiro Mundo que se mascara como um não representante ausente que deixa os oprimidos falarem por si mesmos.

Analisarei um capítulo que Derrida escreveu há vinte anos: "Da gramatologia como ciência positiva" (*OG*, p. 74-93). Nesse capítulo, Derrida questiona se a "desconstrução" pode levar a uma prática adequada, quer seja crítica ou política. O ponto é como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro. Esse não é um programa para o Sujeito como tal; é, mais propriamente, um programa para o intelectual *accidental* benevolente. Essa especificidade é crucial para aqueles entre nós que sentem que o "sujeito" tem uma história e que a tarefa do sujeito do conhecimento do Primeiro Mundo em nosso momento histórico é resistir e criticar o "reconhecimento" do Terceiro Mundo por meio da "assimilação". Para poder avançar em direção a uma crítica mais factual do que patética do impulso

etnocêntrico do intelectual europeu, Derrida admite que não pode fazer as “primeiras” perguntas que devem ser respondidas para estabelecer as bases de seu argumento. Ele não declara que a gramatologia pode se “sobrepôr” (expressão de Frank Lentricchia) ao mero empirismo; pois, assim como o empirismo, a gramatologia não pode fazer as primeiras perguntas. Derrida, desse modo, alinha o conhecimento “gramatológico” com os mesmos problemas da investigação empírica. “Desconstrução” não é, portanto, uma palavra nova para “desmistificação ideológica”. Da mesma forma, “a investigação empírica (...) que se abriga no campo do conhecimento gramatológico” nos obriga a “operar através de ‘exemplos’” (OG, p. 75).

Os exemplos que Derrida oferece – para mostrar os limites da gramatologia como uma ciência positiva – vêm da apropriada autojustificativa ideológica de um projeto imperialista. No século 17 europeu, ele escreve, havia três tipos de “preconceitos” operando nas histórias da escrita que constituíram um “sintoma da crise da consciência europeia” (OG, p. 75): o “preconceito teológico”, o “preconceito chinês” e o “preconceito hieroglífico”. O primeiro pode ser indexado como: Deus redigiu uma escrita primitiva ou natural: o hebraico ou o grego. O segundo: o chinês é uma cópia perfeita para uma escrita filosófica, mas é apenas uma cópia. A verdadeira escrita filosófica é “independente em relação à história” (OG, p. 79) e submeterá o chinês a uma escrita de fácil aprendizagem que suplantará o chinês atual. O terceiro: a escrita egípcia é demasiadamente sublime para ser decifrada. O primeiro preconceito preserva a “realidade”

do hebreu ou do grego; os dois últimos (o “racional” e o “místico”, respectivamente) se unem para apoiar o primeiro, no qual o centro do logos é visto como o Deus judaico-cristão (a apropriação do Outro helênico por meio da assimilação é uma história mais antiga) – um “preconceito” ainda mantido pelos esforços em dar à cartografia do mito judaico-cristão o *status* de história geopolítica:

O conceito de escrita chinesa, então, funcionava como uma espécie de *alucinação europeia* (...). Esse funcionamento obedecia a uma rigorosa necessidade (...). Não foi incomodado pelo conhecimento da escrita chinesa (...) a qual estava, na época, disponível. (...) Um “preconceito hieroglífico” tinha produzido o mesmo efeito de uma *cegueira interessada*. Longe de proceder (...) de um desprezo etnocêntrico, a ocultação toma a forma de uma admiração hiperbólica. Não terminamos de demonstrar a necessidade desse padrão. Nosso século não está livre dele; cada vez que o etnocentrismo é precipitado e ostensivamente revertido, algum esforço se esconde silenciosamente por trás de todos os efeitos espetaculares *para consolidar um lado interior* e retirar dele algum benefício doméstico (OG, p. 80).<sup>64</sup>

Derrida prossegue oferecendo duas possibilidades características para solucionar o problema do Sujeito europeu, o qual busca produzir um Outro que consolidaria um interior – seu próprio *status* de sujeito. O que segue é um relato da

<sup>64</sup> Derrida usou itálicos apenas em “preconceito hieroglífico”.

cumplicidade entre a escritura, a abertura da sociedade civil e doméstica e as estruturas de desejo, poder e capitalização. Derrida então revela a vulnerabilidade de seu próprio desejo de conservar algo que é, paradoxalmente, tanto inefável quanto não transcendental. Ao criticar a produção do sujeito colonial, esse lugar inefável, não transcendental (“histórico”), é provido de uma carga afetiva pelo sujeito subalterno.

Derrida encerra o capítulo mostrando novamente que o projeto da gramatologia é obrigado a se desenvolver *dentro* do discurso da presença. Não é apenas uma crítica da presença, mas uma percepção do itinerário do discurso da presença em sua *própria* crítica, justamente uma vigilância contra uma reivindicação grande demais por transparência. A palavra “escrita” como nome do objeto e modelo da gramatologia é uma prática “apenas dentro de um encerramento *histórico*, ou seja, dentro dos limites da ciência e da filosofia” (OG, p. 93).

Derrida aqui faz escolhas nietzscheanas, filosóficas e psicanalíticas, mais do que especificamente políticas, para propor uma crítica ao etnocentrismo europeu na constituição do Outro. Como uma intelectual pós-colonial, não tenho problemas com o fato de ele não me dirigir (como os europeus inevitavelmente parecem fazer) ao caminho específico que tal crítica torna necessária. Considero mais importante que, como um filósofo europeu, ele articule a tendência do Sujeito *europeu* de constituir o Outro como sendo marginal ao etnocentrismo e localize esse como sendo o problema de

todos os esforços logocêntricos e, por conseguinte, também de todos os gramatológicos (já que a tese principal do capítulo é a cumplicidade entre os dois). *Não* um problema geral, mas um problema *europeu*. É no contexto desse etnocentrismo que ele tenta tão desesperadamente degradar o Sujeito do pensamento ou conhecimento para dizer que “o pensamento é (...) a parte em branco do texto” (OG, p. 93); aquilo que é pensado, mesmo em branco, ainda está *no texto* e deve ser confiado ao Outro da história. Esse espaço em branco inacessível, circunscrito por um texto interpretável, é o que a crítica pós-colonial do imperialismo gostaria de ver desenvolvida, no espaço europeu, como o lugar da produção de teoria. Os críticos e intelectuais pós-coloniais podem tentar deslocar sua própria produção apenas pressupondo esse espaço em branco *inscrito no texto*. Tornar o pensamento ou o sujeito pensante transparente ou invisível parece, por contraste, ocultar o reconhecimento implacável do Outro por assimilação. É no interesse de tais precauções que Derrida não invoca que se “deixe o(s) outro(s) falar por si mesmo(s)”, mas, ao invés, faz um “apelo” ou “chamado” ao “quase-outro” (*tout-autre* em oposição a um outro autoconsolidado), para “tornar *delirante* aquela voz interior que é a voz do outro em nós”.<sup>65</sup>

Derrida considera o etnocentrismo da ciência europeia da escrita do final do século 17 e do começo do século 18 um sintoma da crise geral da consciência europeia. Faz parte, evidentemente, de um sintoma maior, ou talvez da

<sup>65</sup> DERRIDA. Of an Apocalyptic Tone Recently Adapted in Philosophy, p. 71.



própria crise, a lenta virada do feudalismo ao capitalismo através das primeiras ondas do imperialismo capitalista. Parece-me que o itinerário do reconhecimento por meio da assimilação do Outro pode ser traçado de maneira mais interessante na constituição imperialista do sujeito colonial, do que nas repetidas incursões na psicanálise, ou da “figura” da mulher, embora a importância dessas duas intervenções *dentro* da desconstrução não deva ser minimizada. Derrida não transitou (ou talvez não possa transitar) nessa arena.

Quaisquer que sejam as razões para essa ausência específica, o que considero útil é o trabalho sustentado e desenvolvido sobre a mecânica da constituição do Outro. Podemos usá-la para obter uma vantagem muito mais analítica e intervencionista do que as invocações sobre a “autenticidade” do Outro. Nesse âmbito, o que continua sendo útil em Foucault são as mecânicas do disciplinamento e da institucionalização – a constituição, como tal, do colonizador. Foucault não as relaciona a nenhuma versão, anterior ou posterior, proto- ou pós-, do imperialismo. Essas são extremamente úteis aos intelectuais preocupados com a decadência do Ocidente. Sua sedução para eles, e o temor para nós, é que poderiam permitir que a cumplicidade do sujeito investigador (profissional do sexo masculino ou feminino) fosse disfarçada como uma forma de transparência.

## IV

Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da “mulher” parece ser a mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. Se, no entanto, essa formulação é deslocada do contexto do Primeiro Mundo para o contexto pós-colonial (que não é idêntico ao do Terceiro Mundo), a condição de ser “negra” ou “de cor” perde o significado persuasivo. A estratificação necessária da constituição do sujeito colonial na primeira fase do imperialismo capitalista torna a categoria “cor” inútil como um significante emancipatório. Confrontada pela feroz benevolência padronizadora de grande parte do radicalismo humano-científico dos Estados Unidos e do oeste europeu (reconhecimento por assimilação), pela retirada progressiva, ainda que heterogênea, do consumismo da periferia compradora e pela exclusão das margens, até mesmo da articulação centro-periferia (o “subalterno verdadeiro e diferencial”), a analogia da consciência de classe, mais do que a consciência de raça nessa área, parece ser histórica, disciplinar, e praticamente proibida tanto pela direita quanto pela esquerda. Não é apenas uma questão de um *duplo* deslocamento, já que não é simplesmente o problema de encontrar uma alegoria psicanalítica que possa conciliar a mulher do Terceiro Mundo com a do Primeiro.

As precauções que acabo de expressar são válidas apenas se estamos falando da consciência da mulher subalterna – ou, mais aceitável, do sujeito subalterno. Relatar, ou

melhor ainda, participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sob a opressão de classe no Primeiro ou no Terceiro Mundo está inegavelmente na ordem do dia. Devemos acolher também toda recuperação de informação em áreas silenciadas, como está ocorrendo na antropologia, na ciência política, na história e na sociologia. No entanto, a pressuposição e a construção de uma consciência ou de um sujeito sustentam tal trabalho e irá, a longo prazo, se unir ao trabalho de constituição do sujeito imperialista, mesclando a violência epistêmica com o avanço do conhecimento e da civilização. E a mulher subalterna continuará tão muda como sempre esteve.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Mesmo em excelentes textos de reportagem e análise como *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle*, de Gail Omvedt, a suposição de que um grupo de mulheres *maharashtrias* em uma situação proletária urbana, reagindo contra uma mulher branca radical que tinha “compartilhado sua sorte com o destino indiano”, é representativo das “mulheres indianas” ou toca na questão da “consciência feminina na Índia”, não é inofensivo quando adotado no contexto de uma formação social do Primeiro Mundo, no qual a proliferação de comunicação em uma língua internacionalmente hegemônica torna relatos e testemunhos alternativos instantaneamente acessíveis, até mesmos para graduandos.

A observação de Norma Chinchilla, feita em uma mesa-redonda sobre “Feminismos terceiro-mundistas: diferenças de forma e conteúdo” (UCLA, 8 de março de 1983), de que o trabalho antissexista no contexto indiano não é genuinamente antissexista, mas sim antifeudal, é um outro caso em questão. Isso permite que as definições de sexismo emergem apenas depois que uma sociedade tenha entrado no modo capitalista de produção, tornando, assim, o capitalismo e o patriarcado algo convenientemente contínuo. Também invoca a contestada questão do papel do “modo de produção asiático” ao sustentar o poder explicativo da narrativização normativa da história, por meio da relação dos modos de produção, qualquer que seja a maneira sofisticada como a história é construída.

Em um campo tão carregado, não é fácil fazer a pergunta sobre a consciência da mulher subalterna. É, portanto, ainda mais necessário lembrar os radicais pragmáticos de que essa questão não é uma digressão idealista. Embora nem todos os projetos feministas ou antissexistas possam ser reduzidos a esse, ignorá-lo é um gesto político

---

O curioso papel do nome próprio “Ásia”, neste caso, não fica confinado à prova ou refutação da existência empírica do modo atual (um problema que se tornou objeto de intensas manobras no comunismo internacional), mas permanece crucial mesmo em trabalhos de tal sutileza teórica e importância como *Pre-Capitalist Modes of Production*, de Barry Hindess e Paul Hirst, e *Political Unconscious*, de Fredric Jameson. Especialmente no caso do livro de Jameson, no qual a morfologia dos modos de produção é resgatada de toda suspeita de determinismo histórico e ancorada em uma teoria pós-estruturalista do sujeito, o modo de produção “asiático”, em sua aparência de “despotismo oriental” como a formação concomitante do Estado, continua sendo usada. Também cumpre um papel significativo no modo transformador de produção narrativa de *Anti-Oedipus*, de Deleuze e Guattari. No debate soviético, bem distante, na verdade, desses projetos teóricos contemporâneos, a suficiência doutrinária do modo de produção “asiático” foi frequentemente posta em dúvida ao produzir várias versões e nomenclaturas de modos de produção feudal, escrava e comunal (Stephen F. Dunn, em *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, apresenta esse debate em detalhes). Seria interessante relacionar isso à repressão do momento “imperialista” na maior parte dos debates sobre a transição do feudalismo ao capitalismo que a esquerda ocidental tem, há muito, efetuado. O que é mais importante aqui é que uma observação como a de Chinchilla representa uma hierarquização amplamente difundida no *feminismo* terceiro-mundista (mais do que no marxismo ocidental), que a situa no tráfico, existente há muito tempo, do conceito-metáfora imperialista da “Ásia”.

Devo acrescentar que ainda não li *In Search of Answers: Indian Women Voices from Manushi*, editado por Madhu Kishwar e Ruth Vanita (London: Zed Books, 1984).



não reconhecido que tem uma longa história e contribui com um radicalismo masculino que torna o lugar do investigador transparente. Ao buscar aprender a falar ao (em vez de ouvir ou falar em nome do) sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna, o intelectual pós-colonial *sistematicamente* “desaprende” o privilégio feminino. Essa desaprendizagem sistemática envolve aprender a criticar o discurso pós-colonial com as melhores ferramentas que ele pode proporcionar e não apenas substituindo a figura perdida do(a) colonizado(a). Assim, questionar a inquestionável mudez da mulher subalterna mesmo no projeto anti-imperialista dos estudos subalternos não é, como sugere Jonathan Culler, “produzir a diferença ao diferir” ou “invocar (...) uma identidade sexual definida como essencial e privilegiar experiências associadas a essa identidade”.<sup>67</sup>

A versão de Culler do projeto feminista é possível no contexto do que Elizabeth Fox-Genovese chamou de “a contribuição das revoluções burguesas-democráticas para o individualismo social e político das mulheres”.<sup>68</sup> Muitas de nós fomos obrigadas a entender o projeto feminista, como Culler agora o descreve, quando ainda estávamos agitando a opinião pública como acadêmicas nos Estados Unidos.<sup>69</sup> Com certeza, esse foi um estágio necessário na minha própria educação de

<sup>67</sup> CULLER. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, p. 48.

<sup>68</sup> FOX-GENOVESE. *Placing Women's History in History*, p. 21.

<sup>69</sup> Tentei desenvolver essa ideia de uma maneira um tanto autobiográfica em SPIVAK. *Finding Feminist Readings*: Dante-Yeats.

“desaprendizagem” e consolidou a crença de que o projeto da corrente principal do feminismo ocidental tanto continua quanto desloca a batalha sobre o direito ao individualismo entre mulheres e homens em situações de ascensão social. Suspeita-se que o debate entre o feminismo estadunidense e a “teoria” europeia (como a teoria é geralmente representada por mulheres dos Estados Unidos ou da Grã-Bretanha) ocupe um espaço significativo nesse mesmo terreno. Simpatizo-me, em geral, com o apelo para tornar o feminismo dos Estados Unidos mais “teórico”. Parece, entretanto, que o problema do sujeito emudecido da mulher subalterna, embora não seja resolvido por meio de uma busca “essencialista” de suas origens perdidas, tampouco pode ser determinado com o apelo por mais teoria no contexto anglo-americano.

Esse apelo muitas vezes se dá em nome de uma crítica ao “positivismo”, que é visto aqui como algo idêntico ao “essencialismo”. No entanto, Hegel, o inaugurador moderno do “trabalho do negativo”, não foi indiferente à noção de essências. Para Marx, a curiosa persistência do essencialismo na dialética foi um problema profundo e produtivo. Assim, a rigorosa oposição binária entre positivismo/essencialismo (leia-se, nos Estados Unidos) e “teoria” (leia-se, francesa, franco-alemã via América anglo-saxônica) pode ser falsa. Além de reprimir a ambígua cumplicidade entre o essencialismo e as críticas ao positivismo (reconhecidas por Derrida em “Da gramatologia como ciência positiva”), também peca por sugerir que o positivismo não é uma teoria. Esse



movimento permite o surgimento de um nome próprio, uma essência positiva, a Teoria. Mais uma vez, a posição do investigador continua não sendo questionada. E, se esse debate territorial se volta ao Terceiro Mundo, não se discerne nenhuma mudança na questão do método. Esse debate não pode levar em conta que, no caso da mulher como uma subalterna, não se pode coletar ingredientes para a constituição do itinerário do rastro de um sujeito sexuado para localizar a possibilidade de disseminação.

No entanto, continuo, em linhas gerais, solidária com a ideia de alinhar o feminismo à crítica ao positivismo e à desfetichização do concreto. Também estou longe de ser avessa ao aprendizado a partir do trabalho de teóricos ocidentais, embora eu tenha aprendido a insistir em marcar sua posicionalidade como sujeitos investigadores. Diante dessas condições, e como uma crítica literária, enfrentei taticamente o imenso problema da consciência da mulher como uma subalterna. Reinventei o problema por meio de uma sentença e a transformei em objeto de uma simples semiose. O que significa essa sentença? A analogia aqui está entre a vitimização ideológica de um Freud e a posicionalidade do intelectual pós-colonial como sujeito investigador.

Como mostrou Sarah Kofman, a profunda ambiguidade do uso que Freud faz das mulheres como um bode expiatório é uma reação-formação de um desejo inicial e contínuo de dar voz à histérica, de transformá-la em um

*sujeito* da histeria.<sup>70</sup> A formação ideológica masculino-imperialista, que moldou esse desejo como a “sedução da filha”, faz parte da mesma formação que constrói a categoria monolítica da “mulher do Terceiro Mundo”. Como sou uma intelectual pós-colonial, também sou influenciada por essa formação. Articular essa formação ideológica – *medindo* silêncios, se necessário – *no objeto* de investigação é parte do nosso projeto de “desaprendizagem”. Desta forma, quando formos confrontados com as perguntas: “pode o subalterno falar?” e “pode a mulher subalterna falar?”, nossos esforços para dar ao subalterno uma voz na história estarão duplamente suscetíveis aos perigos que incorre o discurso de Freud. Como um produto dessas considerações, elaborei a sentença, “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”, com um espírito semelhante ao encontrado nas investigações de Freud com relação à sentença “uma criança é espancada”.<sup>71</sup>

O uso de Freud aqui não implica uma analogia isomórfica entre a formação do sujeito e o comportamento dos coletivos sociais – uma prática frequente, muitas vezes acompanhada de uma referência a Reich, na conversa entre Deleuze e Foucault. Dessa maneira, não estou sugerindo que “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de

<sup>70</sup> KOFMAN. *L'énigme de la femme*: la femme dans les textes de Freud.

<sup>71</sup> FREUD. “A Child is Being Beaten”: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions.

homens de pele escura” seja uma sentença indicativa de uma fantasia *coletiva* sintomática de um itinerário *coletivo* da repressão sadomasoquista em um empreendimento imperialista *coletivo*. Há uma simetria satisfatória em tal alegoria, mas prefiro convidar o leitor a considerá-la um problema de “psicanálise selvagem” mais do que uma solução final.<sup>72</sup> Da mesma maneira que Freud, ao insistir em fazer da mulher um bode expiatório – em “Uma criança é espancada” e em outros textos –, revela seus interesses políticos, ainda que de maneira imperfeita, minha insistência na produção do sujeito imperialista, como ensejo para essa sentença, revela a minha posição política.

Além disso, tento tomar emprestada a aura metodológica geral da estratégia de Freud com relação à sentença que ele construiu *como uma sentença* entre os muitos relevantes relatos similares que seus pacientes lhe deram. Isso não quer dizer que oferecerei um caso de transferência-em-análise como um modelo isomórfico para a transação entre o leitor e o texto (minha sentença). A analogia entre a transferência e a crítica literária ou a historiografia não é nada mais do que uma catacrese produtiva. Dizer que o sujeito é um texto não autoriza a proposição inversa: o texto verbal é um sujeito.

Sou fascinada, mais ainda, pela maneira como Freud relata uma *história* de repressão que produz a sentença final. É uma história com uma origem dupla: uma escondida na

<sup>72</sup> FREUD. Wild Psycho-Analysis.

amnésia da criança, a outra alojada em nosso passado arcaico, pressupondo, por implicação, um espaço pré-originário, no qual o humano e o animal não eram ainda diferenciados.<sup>73</sup> Somos levados a impor um homólogo dessa estratégia freudiana à narrativa marxista para explicar a dissimulação ideológica da economia política imperialista e delinear uma história de repressão que produz uma sentença como a que esbocei. Essa história também tem uma origem dupla: uma oculta nas manobras por trás da abolição britânica do sacrifício das viúvas em 1829,<sup>74</sup> a outra alojada no passado clássico e védico da Índia hindu, o *Rg-Veda* e a *Dharmasāstra*. Sem dúvida, há também um espaço pré-originário indiferenciado que sustenta essa história.

A sentença que construí é uma entre os muitos deslocamentos que descrevem a relação entre homens de pele escura e homens brancos (às vezes incluem mulheres de pele escura e mulheres brancas). Ela ocupa seu lugar entre algumas sentenças de “admiração hiperbólica” ou de culpa piedosa, a qual Derrida menciona com relação ao “preconceito hieroglífico”. A relação entre o sujeito imperialista e o sujeito do imperialismo é, no mínimo, ambígua.

<sup>73</sup> FREUD. “A Child is Being Beaten”: A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions, p.188.

<sup>74</sup> Ver a dissertação de mestrado de Lata Mani, intitulada *The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal*, que traz um brilhante relato de como a “realidade” do sacrifício das viúvas foi constituído ou “textualizado” durante o período colonial. Beneficiei-me das discussões com Lata Mani no início deste projeto.

A viúva hindu sobe à pira funerária do marido morto e imola-se sobre ela. Esse é o sacrifício da viúva – a transcrição convencional da palavra sânscrita para a viúva seria *sati*. Os primeiros colonos britânicos a transcreveram como *suttee*. 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.”

As duas sentenças vão longe na tentativa de legitimar uma à outra. Nunca se encontra o testemunho da voz-consciência das mulheres. Tal testemunho não seria ideológico-transcendente ou “totalmente” subjetivo, é claro, mas teria constituído os ingredientes para se produzir uma contrasentença. Ao passar os olhos pelos nomes grotescamente maltranscritos dessas mulheres – as viúvas sacrificadas – nos relatos policiais incluídos nos registros da Companhia das Índias Orientais, não se pode destacar uma “voz”. O máximo que se pode notar é a imensa heterogeneidade que atravessa um relato tão esquelético e ignorante (castas, por exemplo, são normalmente descritas como tribos). Diante de sentenças dialeticamente entrelaçadas que podem ser construídas como “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”

e “as mulheres queriam morrer”, a mulher intelectual pós-colonial faz uma pergunta de simples semiose – o que significa isso? – e começa a traçar uma história.

Eventos singulares que infringem o código da lei para instilar seu espírito são muitas vezes invocados para marcar o momento em que uma sociedade, não apenas civil, mas uma boa sociedade, nasce de uma confusão doméstica. A proteção das mulheres pelos homens frequentemente produz tal evento. Se nos lembrarmos de que os britânicos se gabavam de sua equidade absoluta e de sua não interferência nos costumes e nas leis nativos, uma invocação dessa transgressão sancionada do código no interesse da essência da lei pode ser lida no comentário de J. M. Derrett: “A primeira legislação sobre a Lei Hindu foi conduzida sem o consentimento de nenhum hindu.” A legislação não é nomeada aqui. A sentença seguinte, na qual a medida é nomeada, é igualmente interessante se considerarmos as implicações da sobrevivência de uma “boa” sociedade estabelecida colonialmente, após a descolonização: “a recorrência de *sati* na Índia independente é provavelmente uma revivescência obscurantista que não pode sobreviver por muito tempo, nem mesmo nas partes mais atrasadas do país”.<sup>75</sup>

Seja essa observação correta ou não, o que me interessa é que a proteção da mulher (hoje, a “mulher do Terceiro

<sup>75</sup> DERRETT. *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and the Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon*, p. 46.



Mundo”) se torna um significante para o estabelecimento de uma *boa* sociedade, que deve, em tais momentos inaugurais, transgredir a mera legalidade, ou equidade da política legal. Nesse caso, em especial, o processo também permitiu a redefinição, como crime, daquilo que tinha sido tolerado, conhecido ou exaltado como um ritual. Em outras palavras, esse item na lei hindu ultrapassou a fronteira entre o domínio privado e o público.

Embora a *narrativa histórica* de Foucault, enfocando apenas a Europa Ocidental, veja simplesmente uma tolerância ao que é criminoso anterior ao desenvolvimento da criminologia no final do século 18 (PK, p. 41), sua *descrição teórica* da “episteme” é pertinente aqui: “A *episteme* é o ‘mecanismo’ que possibilita separar não o verdadeiro do falso, mas do que não pode ser caracterizado como científico” (PK, p. 197) – o ritual como oposto ao crime: um ligado pela superstição, o outro pela ciência legal.

A transposição do *suttee* da esfera privada para a pública tem uma relação clara e complexa com a conversão de uma presença britânica mercantil e comercial para uma presença territorial e administrativa. Pode ser rastreada nas correspondências entre as delegacias de polícia, as mais altas e baixas cortes de justiça, as cortes de diretores, a corte do príncipe regente etc. É interessante notar que, do ponto de vista do “sujeito colonial” nativo, que também emerge da transição feudalismo-capitalismo, o *sati* é um significante com uma carga social inversa:

Os grupos considerados psicologicamente marginais devido à exposição ao impacto ocidental (...) foram pressionados a demonstrar aos outros, bem como a eles mesmos, sua pureza ritual e lealdade à cultura erudita tradicional. Para muitos deles, o *sati* se tornou uma prova importante de sua conformidade às normas mais antigas em uma época quando essas normas tinham se tornado internamente instáveis.<sup>76</sup>

Se essa é a primeira origem histórica da minha sentença, está evidentemente perdida na história da humanidade como trabalho, na história da expansão capitalista, na lenta libertação da força de trabalho como mercadoria – essa narrativa dos modos de produção –, na transição do feudalismo, através do mercantilismo, para o capitalismo. No entanto, a precária normatividade dessa narrativa é sustentada pelo substituto supostamente imutável do modo de produção “asiático”, que intervém para sustentá-la sempre que se tornar aparente que a história da lógica do capital é a história do Ocidente, que o imperialismo estabelece a universalidade da narrativa do modo de produção, e que ignorar o subalterno hoje é – quer queira, quer não – continuar o projeto imperialista. A origem de minha sentença está, assim, perdida no rearranjo entre outros discursos mais poderosos. Considerando-se que a abolição do *sati* foi um ato admirável, em si mesmo, é possível ainda perguntar se uma percepção da origem de minha sentença poderia conter possibilidades intervencionistas?

<sup>76</sup> NANDY. *Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest*, p. 68.

A imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade é marcada pela adoção da mulher como *objeto* de proteção de sua própria espécie. Como se deveria examinar a dissimulação da estratégica patriarcal, que aparentemente concede à mulher a livre escolha como *sujeito*? Em outras palavras, como se pode passar da “Grã-Bretanha” ao “hinduísmo”? Até mesmo essa tentativa mostra que o imperialismo não é idêntico ao cromatismo, ou um mero preconceito contra pessoas de cor. Para abordar essa questão, comentarei brevemente o *Dharmasāstra* (as escrituras sagradas de suporte) e o *Rg-Veda* (a doutrina de louvor). Elas representam a origem arcaica da minha homologia de Freud. Evidentemente, meu tratamento não é exaustivo. Minhas leituras são, mais propriamente, um exame interessado e imperito, de uma mulher pós-colonial, sobre a fabricação da repressão – uma contranarrativa construída da consciência da mulher, e, portanto, do ser da mulher, da mulher como um ser bom, do desejo da mulher boa, e, assim, do desejo da mulher. Paradoxalmente, ao mesmo tempo, testemunhamos o lugar móvel da mulher como um significante na inscrição do indivíduo social.

Os dois momentos de *Dharmasāstra* que me interessam são o discurso sobre os suicídios sancionados e a natureza dos rituais para os mortos.<sup>77</sup> Enquadrada nesses dois

<sup>77</sup> O seguinte relato se baseia fortemente na *History of the Dharmasāstra*, de Pandurang Vaman Kane (daqui em diante citado como *HD*, com o volume, número da parte e das páginas).

discursos, a autoimolação das viúvas parece uma exceção à regra. A doutrina geral das escrituras afirma que o suicídio é repreensível. Abre-se espaço, entretanto, para certas formas de suicídio que, como *performances* formulistas, perdem a identidade fenomenal de ser suicídio. A primeira categoria dos suicídios sancionados surge do *tatvajñāna*, ou o conhecimento da verdade. Aqui, o sujeito conhecedor compreende a insubstancialidade ou a mera fenomenalidade (que pode ser o mesmo que não fenomenalidade) de sua identidade. Em certo momento, *tat tva* foi interpretado como “aquele você”, mas, mesmo sem isso, *tatva* é “o que constitui o ser” [*thatness*] ou “a essência”. Assim sendo, esse ser [*self*] iluminado conhece verdadeiramente o “aquele”/ “a essência” [*thatness*] de sua identidade. Sua demolição dessa identidade não é *ātmaghāta* (um assassinato do ser). O paradoxo de saber os limites do conhecimento é que a afirmação mais intensa do agenciamento – negar a possibilidade do agenciamento – não pode ser um exemplo de si mesmo. Curiosamente, o autossacrifício dos deuses é sancionado pela ecologia natural, que é útil para o trabalho da economia da Natureza e do Universo, mais do que para o autoconhecimento. Nesta etapa *logicamente* anterior, habitada por deuses em vez de seres humanos, dessa cadeia específica de deslocamentos, suicídio e sacrifício (*ātmaghāta* e *ātmadāna*) parecem pouco distintos de uma sanção “interior” (autoconhecimento) e uma “exterior” (ecologia).

Esse espaço filosófico, entretanto, não acomoda a mulher que imola a si mesma. Procuramos por ela onde há espaço para sancionar suicídios que não podem reivindicar o conhecimento da verdade como um estado que é, de qualquer modo, facilmente verificável e que pertence à área de *śruti* (o que é ouvido), mais do que a de *smṛiti* (o que é lembrado). Essa exceção à regra geral sobre o suicídio anula a identidade fenomenal da autoimolação, caso seja realizada em certos lugares em vez de em certo estado de esclarecimento. Dessa forma, passamos de uma sanção interior (conhecimento da verdade) para uma exterior (lugar de peregrinação). É possível para uma mulher realizar uma performance *desse* tipo de (não)suicídio.<sup>78</sup>

No entanto, mesmo esse não é o lugar *apropriado* para a mulher anular o nome próprio do suicídio através da destruição de seu próprio ser [*self*]. A autoimolação sobre a pira funerária do esposo morto é sancionada apenas para ela. Os raros exemplos masculinos – citados na Antiguidade hindu, de autoimolação na pira funerária de outrem – como provas de entusiasmo e devoção a um mestre ou superior – revelam a estrutura de dominação dentro do ritual. Esse suicídio que não é suicídio pode ser lido como um simulacro tanto do conhecimento da verdade quanto da devoção do lugar. No primeiro caso, é como se o conhecimento *em um sujeito* de

<sup>78</sup> *History of Suicide in India: An Introduction* (p. 9), de Upendra Thakur, apresenta uma lista útil de fontes primárias sânscritas sobre lugares sagrados. Esse livro, laboriosamente respeitável, denuncia todos os sinais da esquizofrenia do sujeito colonial, tais como o nacionalismo burguês, o comunalismo patriarcal, e uma “sensatez esclarecida”.

sua própria insubstancialidade e mera fenomenalidade fosse dramatizado de maneira que o marido morto se tornasse o exemplo exteriorizado e o lugar do sujeito apagado, e a viúva se tornasse o (não)agente que “atua”. No segundo caso, é como se a metonímia para todos os locais sagrados fosse agora a cama de madeira em chamas, construída por meio de um ritual elaborado no qual o sujeito da mulher, legalmente deslocado dela mesma, estivesse sendo consumido. É em termos dessa profunda ideologia do local deslocado do sujeito feminino que o paradoxo da livre escolha entra em jogo. Para o sujeito masculino, é o contentamento do suicídio, um contentamento que mais anulará do que estabelecerá seu *status* como tal, que é percebido. Para o sujeito feminino, uma autoimolação sancionada, mesmo ao eliminar o efeito da “degradação” (*pātaka*) ligado a um suicídio não sancionado, glorifica o ato de escolha em um outro registro. Pela produção ideológica inexorável do sujeito sexuado, tal morte pode ser compreendida pelo sujeito feminino como um significante *excepcional* de seu próprio desejo, superando a regra geral de conduta de uma viúva.

Em certos períodos e áreas, essa regra excepcional se tornou a regra geral de uma forma específica em relação a questões de classe. Ashis Nandy relaciona sua marcada prevalência na Bengala do século 18 e do início do 19 a fatores que vão desde o controle populacional até a misoginia comunal.<sup>79</sup> Certamente, seu domínio nos séculos anteriores foi

<sup>79</sup> NANDY. *Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest*, p. 68.



porque, em Bengala, diferentemente de outros lugares na Índia, as viúvas podiam herdar propriedades. Assim, o que os britânicos veem como pobres mulheres vitimizadas indo para o matadouro é, na verdade, um campo de batalha ideológico. Como P. V. Kane, o grande historiador do *Dharmasāstra*, corretamente observou:

Em Bengala, [o fato de que] uma viúva de um membro da família sem filhos, ainda que seja uma família hindu extensiva, tem praticamente os mesmos direitos sobre a propriedade da família que teria tido o seu falecido marido (...) deve frequentemente ter induzido os membros sobreviventes a se livrarem da viúva, invocando, nas horas mais penosas, sua devoção e amor pelo marido (*HD*, II, 2, p. 635).

No entanto, homens benevolentes e cultos eram e são solidários com a “coragem” de livre escolha da mulher sobre esse assunto. Aceitam, assim, a produção do sujeito subalterno sexuado:

A Índia moderna não justifica a prática do *sati*, mas é uma mentalidade distorcida aquela que reprova os indianos modernos por expressarem admiração e reverência pela coragem fria e inabalável de mulheres indianas que se tornam *satis* ou que executam o *jauhar* por devoção aos ideais de conduta feminina (*HD*, II, 2, p. 636).

O que Jean-François Lyotard chamou de “*différend*” — a inacessibilidade, ou intraduzibilidade, de um modo de discurso em uma disputa com um outro — é vividamente ilustrado aqui.<sup>80</sup> Como o discurso daquilo que os britânicos percebem como ritual pagão é convertido (mas não traduzido, como Lyotard argumentaria) no que os britânicos percebem como um crime, um diagnóstico do livre-arbítrio feminino é substituído por um outro.

Naturalmente, a autoimolação de viúvas não era um preceito ritual *invariável*. Se, no entanto, a viúva decide extrapolar o código do ritual, retroceder é uma transgressão para a qual um tipo especial de pena é prescrito.<sup>81</sup> Com a polícia britânica local supervisionando a imolação, ser dissuadida depois de ter tomado a decisão era, por contraste, uma marca de livre escolha real, uma escolha pela liberdade.

<sup>80</sup> LYOTARD. *Le différend*.

<sup>81</sup> *HD*, II, 2, p. 633. Há insinuações de que essa “pena prescrita” foi bastante excedida pela prática social. Na citação a seguir, publicada em 1938, pode-se notar as suposições hindu-patrísticas sobre o livre-arbítrio feminino em expressões como “coragem” e “força de caráter”. Essas suposições podem sugerir que a completa objetificação da viúva-concubina era apenas uma punição pela abdicação do direito de ter coragem, significando a adoção de um *status* de sujeito: “Algumas viúvas, entretanto, não tinham coragem para praticar a prova de fogo, nem tinham força de vontade suficiente nem de caráter para corresponder às expectativas do elevado ideal de devoção prescrito para elas (*brahmacharya*). É triste registrar que elas eram impelidas a levar a vida de uma concubina ou de uma *avarudda stri* (esposa encarcerada).” ALTEKAR. *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*, p. 156.

A ambiguidade da posição da elite colonial nativa é revelada na romantização nacionalista da pureza, força e amor dessas mulheres que se sacrificam. As duas obras que discutem o assunto são o hino de Rabindranath Tagore às “avós paternas de Bengala que renunciaram a si mesmas” e o tributo de Ananda Coomaraswamy ao *suttee* como “a última prova da união perfeita entre o corpo e a alma”.<sup>82</sup>

Obviamente não estou advogando a matança de viúvas. Estou sugerindo que, entre as duas versões opostas de liberdade, a constituição do sujeito feminino *em vida* é o lugar do *différend*. No caso da autoimolação das viúvas, o ritual não está sendo redefinido como uma superstição, mas como um *crime*. A gravidade do *sati* foi ele ter sido ideologicamente imbuído do sentido de “recompensa”, assim como a gravidade do imperialismo foi ele ter sido ideologicamente imbuído do sentido de uma “missão social”. A compreensão de Thompson sobre o *sati* como um “castigo” é, assim, bastante imprecisa:

Pode parecer injusto e ilógico que os mongóis, que livremente empalavam e esfolavam vivos seus inimigos, ou os cidadãos da Europa, cujos países tinham códigos penais tão ferozes e que tinham conhecimento, praticamente um século antes do costume de *suttee* começar a chocar a consciência inglesa, das orgias de queima às bruxas e perseguições religiosas, tenham se sentido daquela forma com relação ao *suttee*. Mas as diferenças lhes pareciam ser que as vítimas de

<sup>82</sup> Citado em SENA. *Brhat-Banga*, v. II, p. 913-914.

suas crueldades eram torturadas por uma lei que as considerava criminosas, enquanto que as vítimas do *suttee* eram punidas não por uma ofensa, mas sim pela fraqueza física que as punha à mercê do homem. O ritual parecia provar uma tamanha depravação e arrogância como nenhuma outra ofensa humana havia revelado.<sup>83</sup>

Ao longo da segunda metade e fim do século 18, no espírito da codificação da lei, os britânicos na Índia colaboraram e se aconselharam com os brâmanes cultos para julgar se o *suttee* era legal de acordo com sua versão homogeneizada da lei hindu. A colaboração foi muitas vezes idiossincrática, como no caso do significado de a viúva ser dissuadida. Às vezes, como na proibição geral do *Sâstrica* contra a imolação de viúvas com filhos pequenos, a colaboração britânica parece confusa.<sup>84</sup> No começo do século 19, as autoridades britânicas, e especialmente os britânicos na Inglaterra, argumentaram repetidamente que a colaboração fazia parecer que os britânicos eram coniventes com essa prática. Quando a lei finalmente foi escrita, a história do longo período de colaboração foi apagada e a linguagem do texto celebrou o nobre hindu que foi contra o mau hindu, a quem foram atribuídas atrocidades selvagens:

<sup>83</sup> THOMPSON. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, p. 132.

<sup>84</sup> Aqui e no debate bramânico sobre o *sati*, ver MANI. *The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal*, p. 71.

A prática do *Suttee* (...) é revoltante para o sentimento da natureza humana. (...) Em muitos casos, atos de atrocidade foram perpetrados, os quais chocaram os próprios hindus. (...) Incitado por essas considerações, o Governador-Geral do Conselho – sem a intenção de abandonar um dos primeiros e mais importantes princípios do sistema de Governo Britânico na Índia de que todas as classes de pessoas tinham assegurada a observância de seus costumes religiosos, desde que pudessem aderir a esse sistema sem violar os preceitos soberanos da justiça e da humanidade – julgou correto estabelecer as seguintes regras (...) (*HD*, II, 2, p. 624-625).

É claro que não foi compreendido que essa era uma ideologia alternativa da sanção classificada do suicídio como exceção, em vez de sua inscrição como pecado. Talvez o *sati* devesse ter sido lido como martírio, no qual o marido defunto ocupa o lugar do ser transcendental; ou como a guerra, na qual o marido ocupa o lugar do soberano ou do Estado em prol do qual uma ideologia inebriante de autossacrifício pode ser mobilizada. De fato, foi categorizado como assassinato, infanticídio e exposição letal dos mais velhos. O lugar duvidoso do livre-arbítrio do sujeito sexuado constituído como mulher foi apagado com sucesso. Não há um itinerário que se possa traçar de novo aqui. Como os outros suicídios sancionados não envolveram a cena dessa constituição, não entraram nem no campo de batalha ideológico de origem arcaica – a tradição do *Dharmasāstra* – nem na cena da

reinscrição do ritual como crime – a abolição britânica. A única transformação relacionada foi a reinscrição de Mahatma Gandhi da noção de *satyāgraha*, ou greve de fome, como resistência. Mas este não é o lugar para discutir os detalhes dessa mudança drástica. Simplesmente convidaria o leitor a comparar as auras do sacrifício das viúvas e da resistência gandhiana. A raiz da primeira parte das palavras *satyāgraha* e *sati* é a mesma.

Desde o começo da era purânica (por volta de 400 d.C.), os brâmanes cultos debatiam a adequação doutrinal do *sati* como uma forma de suicídio sancionado em lugares sagrados em geral (esse debate ainda continua no contexto acadêmico). Às vezes, a origem da casta que o praticava era posta em questão. A lei geral dirigida às viúvas – a de que deveriam observar o *brahmacarya* –, no entanto, quase nunca era discutida. Não basta traduzir *brahmacarya* como “celibato”. É preciso reconhecer que, das quatro idades do ser na psicobiografia *reguladora* hindu (ou bramânica), *brahmacarya* é a prática social anterior à inscrição de parentesco do casamento. O homem – viúvo ou marido – passa do *vānaprastha* (vida na floresta) para o celibato maduro e, a seguir, para a renúncia do *samnyāsa* (deixar de lado).<sup>85</sup> A mulher como esposa é indispensável para o *gārhasthya*, isto é, para a domesticidade, e pode acompanhar o seu marido na

<sup>85</sup> Estamos falando aqui das normas reguladoras do bramanismo, em vez das “coisas como elas eram”. Ver LINGAT. *The Classical Law of India*, p. 46.



vida na floresta. Ela não tem acesso (de acordo com a sanção bramânica) ao celibato final do asceticismo, ou *samnyāsa*. A mulher como viúva, pela lei geral da doutrina sagrada, deve regressar a uma anterioridade transformada em estagnação. Os males institucionais que endossam essa lei são bem conhecidos; estou considerando seu efeito assimétrico na formação ideológica do sujeito sexuado. É, portanto, mais significativo que não tenha havido nenhuma discussão sobre esse destino não excepcional das viúvas – tanto entre os próprios hindus quanto entre os hindus e os britânicos – do que o fato de que a prescrição *excepcional* da autoimolação tenha sido ativamente debatida.<sup>86</sup> Aqui, a possibilidade de recuperar um sujeito (sexualmente) subalterno é, mais uma vez, perdida e sobredeterminada.

Essa assimetria legalmente programada do *status* do sujeito, que efetivamente define a mulher como objeto de *um* marido, obviamente opera no interesse do sujeito-*status* legalmente simétrico do homem. A autoimolação da viúva, então, se torna um caso extremo da lei geral em vez de uma exceção a ela. Não é surpreendente, portanto, ler sobre as recompensas divinas para o *sati*, nas quais a qualidade de ser o objeto de um único possuidor é enfatizada por meio da

<sup>86</sup> Tanto a possibilidade vestigial de a viúva se casar de novo na Índia antiga quanto a instituição legal da possibilidade de um novo casamento para a viúva em 1856 são transações entre homens. As segundas núpcias de uma viúva são uma notável exceção, talvez por terem deixado o programa de formação do sujeito intacto. Em toda a "doutrina" das segundas núpcias de uma viúva, é o pai ou o marido quem são aplaudidos por sua coragem reformista e sua abnegação.

rivalidade com outras mulheres – como o que ocorre com aquelas extasiadas dançarinas divinas, protótipos da beleza feminina e do prazer masculino, que lhe tecem louvores: "No céu, ela, sendo unicamente devota a seu marido, e louvada pelos grupos de *apsarās* [dançarinas divinas], diverte-se com seu marido enquanto catorze Indras<sup>87</sup> governam" (*HD*, II, 2, p. 631).

A profunda ironia em localizar o livre-arbítrio da mulher na autoimolação é revelada mais uma vez em um verso que acompanha a passagem anterior: "Enquanto a mulher [como esposa: *stri*] não se queimar no fogo por ocasião da morte de seu marido, ela nunca se libertará [*mucyate*] de seu corpo feminino [*strisarīr* – isto é, no ciclo dos nascimentos]." Mesmo enquanto opera a mais sutil liberação 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.

Em mais uma distorção do paradoxo, essa ênfase no livre-arbítrio estabelece o peculiar infortúnio de se ter um corpo feminino. A palavra para o "eu" [*self*] que é, de fato, queimado é a palavra-padrão para "espírito" no sentido mais nobre (*ātman*), enquanto o verbo "libertar", através da raiz

<sup>87</sup> Indra é o deus das tempestades no hinduísmo. O ano é dividido em 14 partes e, em cada uma delas, Indra governa com suas tempestades cada uma das 14 regiões correspondentes. "Até que catorze Indras governem" se refere ao período de um ano ou o ano inteiro. (N. da T.)

para salvação no sentido mais nobre (*muc* → *moska*), está na passiva (*mocyate*), e a palavra para aquilo que foi anulado no ciclo do nascimento é a palavra de uso comum para “corpo”. A mensagem ideológica se inscreve na admiração do benevolente historiador masculino do século 20:

O *Jauhar* [autoimolação grupal das viúvas de guerra dos aristocráticos Rajput<sup>88</sup> ou das iminentes viúvas de guerra] praticado pelas senhoras Rajput de Chitor e de outros lugares para se protegerem das atrocidades impronunciáveis nas mãos dos muçulmanos vitoriosos é também bem conhecido e não necessita de mais explicações (*HD*, II, 2, p. 629).

Embora o *jauhar* não seja exatamente um ato de *sati* e embora eu não queira falar em favor da violência sexual sancionada dos exércitos de conquistadores – muçulmanos ou qualquer outro –, a autoimolação feminina diante disso é uma legitimação do estupro como algo “natural” e funciona, a longo prazo, no interesse da posse genital exclusiva da mulher. O estupro grupal perpetrado pelos conquistadores é uma celebração metonímica da aquisição territorial. Assim como a lei geral dirigida às viúvas não foi questionada, também esse ato de heroísmo feminino perdura entre as histórias patrióticas contadas às crianças, operando, dessa

<sup>88</sup> Rajput se refere a uma linhagem hindu poderosa de proprietários de terra e militares que habitam o norte e a parte central da Índia. (N. da T.)

forma, no nível mais básico da reprodução ideológica. Exerce também um papel enorme, precisamente como um significante sobredeterminado, ao representar o comunalismo hindu. Simultaneamente, a questão mais abrangente da constituição do sujeito sexuado permanece encoberta pela ênfase na violência visível do *sati*. A tarefa de recuperar um sujeito (sexualmente) subalterno se perde em uma textualidade institucional de origem arcaica.

Como mencionei anteriormente, quando o *status* de sujeito legal como dono de propriedades podia ser temporariamente concedido ao sobrevivente *feminino*, a autoimolação das viúvas era rigorosamente cumprida. Raghunandana, legalista do final do século 15 e do início do 16, cujas interpretações supostamente deram maior autoridade a tal execução, toma como base uma passagem curiosa do *Rg-Veda*, o mais antigo dos textos sagrados hindus, o primeiro dos *Srutis*. Ao fazê-lo, ele segue uma tradição centenária, celebrando uma má interpretação peculiar e transparente no próprio lugar da sanção. Ali está o verso que esboça certos passos nos rituais para os mortos. Mesmo uma leitura despreziosa deixa claro que “não se dirige às viúvas, de modo algum, mas às mulheres do lar do falecido, cujos maridos estavam vivos”. Por que, então, essa foi considerada uma interpretação categórica? Essa transposição pouco significativa do marido morto pelo vivo é um tipo diferente de mistério, de origem arcaica, daqueles casos que temos discutido: “Deixem que aquelas cujos maridos são dignos e estão vivos entrem na casa com manteiga purificada em seus olhos. Deixem

que essas esposas pisem primeiro na casa, sem lágrimas, saudáveis e bem enfeitadas" (*HD*, II. 2, p. 634). Mas essa transposição crucial não é o único erro aqui. A autoridade está alojada em uma disputada passagem e em uma leitura alternativa. Na segunda linha – "Deixem que essas esposas pisem primeiro na casa" – a palavra que significa "primeiro" é *agré*. Alguns a leram como *agné* ("Ó, fogo"). Como Kane esclarece, entretanto, "mesmo sem essa mudança, Apararka e outros baseiam a prática do *Sati* nesse verso" (*HD*, IV. 2, p. 199). Aqui se encontra outra página da origem da história do sujeito subalterno feminino. Seria uma onirocrítica histórica que se deveria fazer a uma afirmação como: "Então se deve admitir que, ou o MSS é corrupto, ou Raghunandana cometeu um erro inocente" (*HD*, II. W, p. 634)? Deve ser mencionado que o resto do poema é sobre a lei geral de *brahmacharya*-em-estase para viúvas, com relação ao qual o *sati* é uma exceção, ou sobre *niyoga* – "o ato de designar um irmão ou qualquer parente próximo para levantar o assunto com relação ao marido morto, casando-se com sua viúva".<sup>89</sup>

<sup>89</sup> WILLIAMS. *Sanskrit-English Dictionary*, p. 552. Os historiadores frequentemente se impacientam quando os modernistas tentam aplicar julgamentos "feministas" a patriarcados antigos. A questão real é, evidentemente, por que as estruturas de dominação patriarcal devem ser registradas sem questionamentos? As sanções históricas em favor da ação coletiva por uma justiça social apenas podem ser desenvolvidas se as pessoas que se encontram fora da disciplina questionarem os padrões de "objetividade" preservados como tais pela tradição hegemônica. Não me parece inapropriado observar que um instrumento tão objetivo quanto um dicionário possa utilizar uma expressão explicativa profundamente sexista e partidária: "levantar o assunto em relação ao marido morto" [*raise up issue*]!

Se P. V. Kane é a autoridade com relação à história do *Dharmasāstra*, a obra *Principles of Hindu Law* [Princípios da lei hindu] de Mulla é o guia prático. É parte do texto histórico do que Freud chamou de "lógica da chaleira"<sup>90</sup> que estamos elucidando aqui. O texto de Mulla menciona, de maneira definitiva, que o verso do *Rg-Vedic*, sob consideração, era a prova de que "as segundas núpcias das viúvas e o divórcio são práticas reconhecidas em alguns textos antigos".<sup>91</sup>

Não se pode deixar de indagar sobre o papel da palavra *yonī*. Nesse contexto, acompanhado do advérbio de lugar *agré* (na frente), a palavra significa "lugar de moradia". Mas isso não apaga seu sentido original de "genital" (talvez não seja, ainda, especificamente o órgão genital *feminino*). Como podemos considerar como a autoridade para a escolha de autoimolação de uma viúva uma passagem que celebra a entrada de esposas adornadas em um lugar de moradia que é invocada nessa ocasião por seu nome-*yonī*, de maneira que o ícone extracontextual é quase uma entrada na produção cívica ou nascimento? Paradoxalmente, a relação imagética da vagina e do fogo dá um tipo de força à reivindicação da

<sup>90</sup> Freud em *A interpretação dos sonhos* discorre sobre a presença da contradição, que rejeita conexões lógicas, no trabalho do sonho por meio do exemplo da chaleira emprestada: um homem acusa o vizinho de lhe devolver estragada a chaleira emprestada, a que o vizinho responde: que primeiro, a chaleira devolvida estava em perfeito estado; segundo, a chaleira já estava estragada quando a recebeu; e, terceiro, não tomou emprestada nenhuma chaleira. (N. da T.)

<sup>91</sup> SUNDERLAL. *Mulla: Principles of Hindu Law*, p. 184.



autoridade.<sup>92</sup> Esse paradoxo é reforçado pela modificação do verso, feita por Raghunandana, de modo que se leia: “Deixem que elas primeiro ascendam à *fluida* moradia [ou origem, é claro, com o nome-*yonī* – a *rōhantu jalayōnimagné*], ó fogo [ou de fogo].” Por que se deveria aceitar que essa sentença “provavelmente significa ‘que o fogo seja para elas tão refrescante quanto a água’” (*HD*, II, 2, p. 634)? O fluido genital de fogo, uma expressão corrompida, poderia representar uma indeterminação sexual, proporcionando um simulacro para a indeterminação intelectual de *tattvajñāna* (conhecimento da verdade).

Escrevi anteriormente sobre uma contranarrativa construída da consciência da mulher, e, portanto, do ser da mulher, da mulher como um ser bom, do desejo da mulher boa, e, assim, do desejo da mulher. Esse deslizamento pode ser visto na fratura inscrita na própria palavra *sati*, a forma feminina de *sat*. *Sat* transcende qualquer noção específica de gênero masculino e se move não apenas em direção ao humano, mas à universalidade espiritual. É o participio presente do verbo “ser”, e, como tal, significa não apenas “ser”, mas também a Verdade, o Bom, o Justo. Nos textos sagrados é a essência, o espírito universal. Mesmo como

<sup>92</sup> Agradeço à Professora Alison Finley do Trinity College (Hartford, Connecticut) por discutir essa passagem comigo. A Professora Alison Finley é especialista em *Rg-Veda*. Apresso-me a acrescentar que ela consideraria minhas leituras irresponsavelmente ligadas a uma “crítica-literária”, assim como o antigo historiador as consideraria “modernistas” (ver nota 89).

um prefixo, indica apropriado, venturoso, digno. É suficientemente nobre para ter entrado no discurso mais privilegiado da filosofia ocidental moderna: a meditação de Heidegger sobre o Ser.<sup>93</sup> *Sati*, a forma feminina dessa palavra, significa simplesmente “boa esposa”.

Este é o momento para revelar que *sati* ou *suttee*, como o nome próprio do ritual da autoimolação de viúvas, celebra um erro gramatical por parte dos britânicos, assim como a nomenclatura “índio americano” celebra um erro factual por parte de Colombo.<sup>94</sup> A palavra em várias línguas indianas é “a queima da *sati*” ou da boa esposa, que assim escapa da estagnação regressiva da viúva em *brahmacharya*. Isso exemplifica as sobredeterminações das questões de gênero-classe-raça referente à situação. Pode talvez ser apreendido até mesmo quando é dito às claras: homens brancos, procurando salvar mulheres de pele escura de homens de pele escura, impõem sobre essas mulheres uma constrição ideológica ainda maior ao identificar, de forma absoluta, *dentro da prática discursiva*, o fato de ser boa esposa com a autoimolação na pira funerária do marido. Do outro lado de tal constituição do *objeto*, a abolição (ou remoção) do que proporcionará a ocasião para o estabelecimento de uma boa sociedade, distinta de uma sociedade meramente civil, é a manipulação hindu da constituição do *sujeito* feminino sobre a qual tentei refletir.

<sup>93</sup> HEIDEGGER. *An Introduction to Metaphysics*, p. 58.

<sup>94</sup> O termo inglês *indian* é ambíguo, pois se refere tanto a “indígena” quanto a “indiano”, natural da Índia. (N. da T.)

(Já mencionei o livro *Suttee* de Edward Thompson, publicado em 1928. Não posso fazer justiça aqui a esse espécime perfeito de justificativa do imperialismo como uma missão civilizadora. Em nenhuma parte de seu livro, escrito por alguém que declaradamente “ama a Índia”, há qualquer questionamento da “crueldade benéfica” dos britânicos na Índia como tendo sido motivada pelo expansionismo territorial ou pelo gerenciamento do capital industrial.<sup>95</sup> O problema com seu livro é, de fato, um problema de representação – a construção de uma “Índia” contínua e homogênea em termos de chefes de Estado e administradores britânicos, vista pela perspectiva de “um homem de bom senso” que seria a voz transparente da humanidade razoável. A “Índia” pode então ser representada, no outro sentido, por seus mestres imperiais. A razão para referir ao *suttee* aqui é o refinamento que Thompson faz da palavra *sati* como “fiel” na primeira sentença de seu livro – uma tradução incorreta que é, não obstante, uma permissão inglesa para a inserção do sujeito feminino no discurso do século 20.<sup>96</sup>)

Considere-se o elogio de Thompson à avaliação do General Charles Hervey sobre o problema do *sati*:

<sup>95</sup> THOMPSON. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, p. 37.

<sup>96</sup> THOMPSON. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, p. 15. Para uma discussão sobre o nome próprio como “marca”, ver Derrida, “Taking Chances”.

Hervey tem uma passagem que traz à tona a compaixão de um sistema que parecia ver apenas a beleza e a constância na mulher. Ele obteve os nomes de *satis* que tinham morrido nas piras funerárias de Bikaner Rajas. Eram nomes como: “Rainha Raio, Raio de Sol, Prazer do Amor, Guirlanda, Virtude Encontrada, Eco, Olhar Suave, Conforto, Raio de Lua, Perdida de Amor, Coração Querido, Lances do Olhar, Nascida da Árvore, Sorriso, Botão de Amor, Presságio Feliz, Enevoada, ou Nascida da Nuvem” – esse último, um nome favorito.

Mais uma vez, impondo as exigências típicas da classe alta vitoriana sobre “sua mulher” (sua expressão preferida), Thompson se apropria da mulher hindu como sua para protegê-la do “sistema”. Bikaner é em Rajastão; e qualquer discussão sobre a queima de viúvas de Rajastão, especialmente da classe dominante, estava intimamente ligada à construção positiva ou negativa do comunalismo hindu (ou ariano).

Uma olhada nos nomes pateticamente mal escritos das *satis* dos grupos sociais dos artesãos, camponeses, sacerdotes de vilarejos, agiotas, religiosos e outros grupos sociais similares em Bengala, onde as *satis* eram mais comuns, não teria permitido tal análise (o adjetivo preferido de Thompson para se referir ao povo de Bengala é “imbecil”). Ou talvez teria. Não há passatempo mais perigoso do que o de transformar nomes próprios em nomes comuns, traduzindo-os e usando-os como evidência sociológica. Tentei reconstruir os nomes daquela lista e comecei a perceber

a arrogância de Hervey e Thompson. O que, por exemplo, poderia ter sido “Conforto”? Seria “*Shanti*”? Os leitores se recordarão do último verso de *Terra devastada* de T. S. Eliot. Lá, a palavra carrega a marca de um tipo de estereotipagem sobre a Índia – a grandeza dos ecumênicos *Upanishads*.<sup>97</sup> Ou seria “*Swasti*”? Os leitores se recordarão da *swastika*, a marca ritual bramânica que se refere a conforto doméstico (como em “Deus abençoe nosso lar”), estereotipada como uma paródia criminosa da hegemonia ariana. Entre essas duas apropriações, onde está a nossa bela e fiel viúva queimada? A aura dos nomes deve mais a escritores como Edward FitzGerald, o “tradutor” do *Rubayyat de Omar Khayyam* que ajudou a construir uma certa imagem da mulher oriental por meio da suposta “objetividade” da tradução, mais do que da exatidão sociológica (o livro *Orientalismo* de Said, de 1978, continua sendo o texto de referência nesse caso). Seguindo esse tipo de raciocínio, a tradução de nomes próprios de um conjunto aleatório de filósofos franceses contemporâneos ou de membros de conselhos deliberativos de prestigiosas corporações do sul dos Estados Unidos evidenciaria um investimento violento em uma teocracia arcangélica e hagiocêntrica. Tais jogos com as palavras podem também ser

<sup>97</sup> Os *Upanishads* são parte das escrituras *Shruti* hindus, que discutem principalmente meditação e filosofia. São consideradas pela maioria das escolas do hinduísmo como instruções religiosas. Contêm também transcrições de vários debates espirituais e 12 de seus 123 livros são considerados básicos por todos os hinduístas. (N. da T.)

perpetuados nos “substantivos comuns”, mas o nome próprio é mais suscetível a esse tipo de ardil. E é o ardil britânico com relação ao *sati* que estamos discutindo. Após tal subjugação do sujeito, Thompson pode escrever, no capítulo intitulado “A psicologia do ‘*Sati*’” que “tive a intenção de examinar esse assunto; mas a verdade é que ele deixou de ser um enigma para mim”.<sup>98</sup>

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. Essas considerações poderiam revisar cada detalhe de julgamentos que parecem válidos para uma história da sexualidade no Ocidente:

Tal seria a característica da repressão, aquilo que a distingue de proibições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona bem como uma sentença que desaparece, mas também como uma determinação ao silêncio, uma afirmação de inexistência; e, conseqüentemente, declara que de tudo isso não há nada a ser dito, visto ou conhecido.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> THOMPSON. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, p. 137.

<sup>99</sup> FOUCAULT. *The History of Sexuality*, v. 1, p. 4.



O caso do *suttee* como exemplo da mulher no imperialismo desafiaria e desconstruiria essa oposição entre sujeito (lei) e objeto de conhecimento (repressão) e marcaria o lugar do “desaparecimento” com algo que fosse diferente do silêncio e da inexistência – uma violenta aporia entre o *status* de sujeito e de objeto.

*Sati* como um nome próprio de mulher é bastante difundido na Índia hoje em dia. Dar o nome a uma criança do sexo feminino de “boa esposa” encerra uma certa ironia antecipatória. E a ironia é ainda maior porque esse sentido do substantivo comum não é o operador principal do nome próprio.<sup>100</sup> Por detrás do ato de dar o nome à criança está a Sati da mitologia hindu – Durga em sua manifestação como uma boa esposa.<sup>101</sup> Em uma parte da história, Sati – ela já era chamada assim – chega à corte de seu pai sem ser convidada, e, ainda, sem um convite para seu divino marido Siva. Seu pai começa a ofender Siva e Sati morre de dor. Siva chega e, em um estado de fúria, dança sobre o universo com o corpo de Sati em seu ombro. Visnu desmembra o corpo de Sati e os pedaços são jogados sobre a terra. Em torno de cada uma dessas relíquias há um importante lugar de peregrinação.

<sup>100</sup> O fato de que a palavra era também usada como uma forma de se dirigir a uma mulher bem-nascida (uma dama) complica ainda mais a questão.

<sup>101</sup> Deve ser lembrado que esse relato não esgota as muitas manifestações dessa imagem dentro do panteão.

Figuras como a deusa Atena – “filhas do pai que se professam não contaminadas pelo ventre” – são úteis para se compreender a autodegradação ideológica das mulheres, que deve ser distinguida de uma atitude desconstrutiva com relação ao sujeito essencialista. A história da mítica Sati, invertendo cada narratema do ritual, cumpre uma função similar: o marido vivo vingando a morte da esposa – uma transação entre os grandes deuses masculinos efetua a destruição do corpo feminino e, assim, inscreve a terra como uma geografia sagrada. Ver isso como uma prova do feminismo do hinduísmo clássico ou da cultura indiana como sendo centrada em deusas e, por conseguinte, como sendo feminista, é tão ideologicamente contaminado pelo nativismo ou pelo inverso etnocentrismo quanto foi imperialista a ação de apagar a imagem da luminosa e lutadora mãe Durga e de não investir o nome próprio Sati de algum significado, além daquele que se refere ao ritual de queima da viúva indefesa, como uma oferenda sacrificial, que pode então ser salva. Não há nenhum espaço a partir do qual o sujeito subalterno sexuado possa falar.

Se aqueles que são oprimidos pelo capital socializado não têm necessariamente nenhum acesso sem mediação à resistência “correta”, pode a ideologia do *sati*, vindo da história da periferia, ser negada por qualquer modelo de prática intervencionista? Já que este texto trabalha com a noção de que tais nostalgias bem definidas por origens perdidas são suspeitas, especialmente como base para a

produção ideológica contra-hegemônica, devo proceder por meio de um exemplo.<sup>102</sup>

(O exemplo que ofereço aqui não é um apelo por alguma violenta irmandade hindu de autodestruição. A definição do indiano britânico como hindu na lei hindu é uma das marcas da guerra ideológica dos britânicos contra os governantes Mughal islâmicos da Índia – um conflito significativo nessa guerra ainda sem fim foi a divisão do subcontinente. Além do mais, no meu ponto de vista, exemplos individuais desse tipo se tornam fracassos trágicos como *modelos* de uma prática intervencionista, por isso questiono a produção de tais modelos. Por outro lado, como objetos de análise do discurso para o intelectual que não abdica de si mesmo, esses modelos podem iluminar uma seção do texto social, ainda que de uma maneira accidental.)

<sup>102</sup> Uma posição contra a nostalgia como base da produção ideológica contra-hegemônica não endossa seu uso negativo. No contexto da complexidade da economia política contemporânea, seria, por exemplo, altamente questionável argumentar que o atual crime da classe trabalhadora indiana de queima de noivas que não trazem dotes suficientes e o consequente disfarce do assassinato como um suicídio é um uso e um abuso do tradicional suicídio *sati*. O máximo que pode ser alegado é que isso é um deslocamento em uma cadeia de semiose com o sujeito feminino como um significante, que nos levaria de volta à narrativa que estamos discutindo. É claro que se deve trabalhar para abolir o crime de queima de noivas *de todas as formas*. 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 genitalismo como um significante no lugar do sujeito feminino.

Uma jovem de 16 ou 17 anos, Bhuvaneswari Bhaduri, enforcou-se no modesto apartamento de seu pai no norte de Calcutá, em 1926. O suicídio se tornou um enigma, já que, como Bhuvaneswari estava menstruada na época, claramente não se tratava de um caso de gravidez ilícita. Quase uma década depois, foi descoberto que ela era membro de um dos muitos grupos envolvidos na luta armada pela independência da Índia. Ela tinha finalmente sido incumbida de realizar um assassinato político. Incapaz de realizar a tarefa e, não obstante, consciente da necessidade prática de confiança, ela se matou.

Bhuvaneswari sabia que sua morte seria diagnosticada como o resultado de uma paixão ilegítima. Ela, então, esperou pelo início da menstruação. Enquanto aguardava, Bhuvaneswari, a *brahmacārini* que indubitavelmente esperava exercer a condição de uma boa esposa, talvez tenha reescrito o texto social do suicídio *sati* de uma maneira intervencionista (uma explicação presumível para seu ato inexplicável tinha sido uma possível melancolia causada pelos repetidos insultos de seu cunhado pelo fato de ela ser velha demais para ainda não estar casada). Ela generalizou o motivo sancionado para um suicídio feminino ao se dar ao imenso trabalho de deslocar (não simplesmente negar), na inscrição fisiológica de seu próprio corpo, seu aprisionamento em uma paixão legítima por um único homem. No contexto imediato, seu ato se tornou absurdo, um caso de delírio mais do que de sanidade. O gesto de deslocamento – esperar a

menstruação — é, inicialmente, uma inversão da interdição contra o direito de uma viúva menstruada de se imolar. A viúva impura deve esperar, publicamente, até o banho purificador do quarto dia, quando ela não está mais menstruada, para reivindicar seu dúbio privilégio.

Nessa leitura, o suicídio de Bhuvanewari Bhaduri é uma reescrita subalterna, *ad hoc*, não empática, do texto social do suicídio *sati* tanto quanto o é o relato hegemônico da resplandecente, lutadora e familiar Durga. As possibilidades discordantes que emergem desse relato hegemônico da mãe lutadora estão bem documentadas e são popularmente bem lembradas pelo discurso dos líderes e participantes masculinos do movimento pela independência. O subalterno como um sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido.

Tenho conhecimento da vida e morte de Bhuvanewari por meio de conexões com sua família. Antes de investigá-las mais minuciosamente, indaguei a uma mulher bengali, uma filósofa e estudiosa do sânscrito, cuja produção intelectual inicial é quase idêntica à minha, para iniciar o processo. Obtive duas respostas: (a) Por que, quando suas duas irmãs, Saileswari e Rāseswari, levaram vidas tão plenas e maravilhosas, você está interessada na infeliz Bhuvanewari? (b) Perguntei a suas sobrinhas. Parece que foi um caso de amor ilícito.

Tentei usar e também ir além da desconstrução de Derrida, que não exalto como um discurso do feminismo, como tal. Entretanto, no contexto da problemática que discuti, considero sua morfologia muito mais apurada e útil do que o envolvimento imediato e substantivo de Foucault e Deleuze com assuntos mais “políticos” — como o convite de Deleuze para se “tornar mulher” —, o que pode tornar a influência deles mais perigosa para os acadêmicos dos Estados Unidos como radicais entusiastas. Derrida marca a crítica radical com o perigo de se apropriar do outro por assimilação. Ele lê a catacrese na origem. Ele clama por uma reescrita do impulso estrutural utópico como forma de “tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós”. Devo aqui reconhecer que vejo uma utilidade de longo prazo em Jacques Derrida que não consigo mais encontrar nos autores de *A história da sexualidade* e *Mil platôs*.<sup>103</sup>

<sup>103</sup> Li o artigo “Power and Subjectivity in Foucault”, de Peter Dews, apenas após ter terminado este ensaio. Espero ansiosamente ler seu livro sobre o mesmo tópico. Há muitos pontos em comum entre sua crítica e a minha. Entretanto, até onde posso julgar por seu breve texto, Dews escreve de uma perspectiva acrítica da teoria crítica e da norma intersubjetiva que pode, muito facilmente, trocar “indivíduo” por “sujeito” ao situar o sujeito epistêmico. Sua leitura da conexão entre a “tradição marxista” e o “sujeito anônimo” não é a mesma minha. Além disso, seu relato do “impasse da segunda fase do pós-estruturalismo como um todo” é invalidado por sua desconsideração de Derrida, que tem sido contra o privilégio da linguagem, desde um de seus primeiros trabalhos, a “Introdução” em Edmund Husserl. O que separa sua excelente análise de minhas preocupações é, naturalmente, o fato de que o Sujeito em cuja História ele coloca o trabalho de Foucault é o sujeito da tradição europeia (p. 87, 94).



O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio.

## Referências

ALTEKAR, A. S. *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1938.

ALTHUSSER, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971.

ANDERSON, Perry. *In the Tracks of Historical Materialism*. London: Verso, 1983.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. Trans. Harry Zohn. London: Verso, 1983.

BOVÉ, Paul. Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power. *Sub-Stance*, Madison, v. 11/12, p. 36-55, 1983.

BRUSE, Tiebout McCully. *English Education and the Origins of Indian Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1940.

CAVANAGH, John; HACKEL, Joy. Contracting Poverty. *Multinational Monitor*, v. 4, n. 8, p. 8, Aug. 1983.

CARBY, Hazel V. et al. (Eds.). *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. London: Hutchinson, 1982.

CHAUDHURY, Ajit K. *New Wave Social Science*. *Frontier*, p. 16-24, 28 Jan. 1984.

CULLER, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

DAVIS, Mike. The Political Economy of the Late-Imperial America. *New Left Review*, v. 143, Jan.-Feb. 1984.

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Mille plateaux*. Paris: Seuil, 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Richard Hurley et al. New York: Viking Press, 1977.

DERRET, J. D. M. *Hindu Law Past and Present: Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code, and the Text of the Code as Enacted, and Some Comments Thereon*. Calcuta: A. Mukherjee & Co., 1957.

DERRIDA, Jacques. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

DERRIDA, Jacques. Of an Apocalyptic Tone Recently Adapted in Philosophy. Trans. John P. Leavy Jr. *Semia*, p. 71.

DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

DERRIDA, Jacques. Limited Inc.: abc. Trans. Samuel Weber. In: WEBER, Samuel; SUSSMANN, Henry. *Glyph 2*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977. p. 172-197.

DERRIDA, Jacques. Introdução. In: HUSSERL, Edmund. *The Origins of Geometry*. Trans. John Leavy. Stony Brook, NY: Nicolas Hays, 1978.

DERRIDA, Jacques. The Double Session. In: \_\_\_\_\_. *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

DEWS, Peter. Power and Subjectivity in Foucault. *New Left Review*, v. 144, 1984.

DUNN, Stephen F. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. London: Routledge, 1982.

EAGLETON, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. Richard Howard. New York: Pantheon Books, 1965.

FOUCAULT, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1980. v. I.

FOUCAULT, Michel. On Popular Justice: A Discussion with Maoists. In: \_\_\_\_\_. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Trans. Colin Gordon et al. New York: Pantheon, 1988.

FOX-GENOVESE, Elizabeth. Placing Women's History in History. *New Left Review*, v. 133, May-June 1982.

FREUD, Sigmund. "A Child is Being Beaten": A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions. In: \_\_\_\_\_. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey et al. London: Hogarth Press, 1955. v. 17.

FREUD, Sigmund. Wild Psycho-Analysis. In: \_\_\_\_\_. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. James Strachey et al. London: Hogarth Press, 1955. v. II.

GRAMSCI, Antonio. Some Aspects of the Southern Question. In: \_\_\_\_\_. *Selections from Political Writing: 1921-1926*. Trans. Quintin Hoare. New York: International Publishers, 1978.

GUHA, Ranajit (Ed.). *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press, 1982.

GUHA, Ranajit (Ed.). *Subaltern Studies II: Writing on South Asian History and Society*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

GUHA, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *An Introduction to Metaphysics*. Trans. Ralph Manheim. New York: Doubleday Anchor, 1961.

HINDESS, Barry; HIRST, Paul. *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge, 1975.

HUSSERL, Edmund. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *The Origins of Geometry*. Trans. John Leavy, Stony Brook, NY: Nicolas Hays, 1978.

JAMESON, Fredric. *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

KANE, Pandurang Vaman. *History of the Dharmasastra*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1963.

KOFMAN, Sarah. *L'énigme de la femme: la femme dans les textes de Freud*. Paris: Galilée, 1980.

KRISTEVA, Julia. *About Chinese Women*. Trans. Anita Barrows. London: Marion Boyars, 1977.

LAWRENCE, Errol. Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism. In: CARBY, Hazel V. et al. (Eds.). *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. London: Hutchinson, 1982. p. 28.

LINGAT, Robert. *The Classical Law of India*. Trans. J. D. M. Derrett. Berkeley: University of California Press, 1973.

LYOTARD, Jean-Francois. *Le différend*. Paris: Minuit, 1984.

MACAULAY, Thomas Babington. *Speeches by Lord Macaulay: With His Minute on Indian Education*. Ed. G. M. Young. Oxford: Oxford University Press, 1979.

MACHEREY, Pierre. *A Theory of Literary Production*. Trans. Geoffrey Wall. London: Routledge; Calcutta: Society of Bengal, 1978. v. 3.

MANI, Lata. *The Production of Colonial Discourse: Sati in Early Nineteenth Century Bengal*. 1983. Thesis – University of California, Santa Barbara, 1983.

MARX, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Trans. Martin Nicolaus. New York: Viking Press, 1975.

MARX, Karl. *Surveys from Exile*. Trans. David Fernbach. New York: Vintage Books, 1974.



MARX, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Trans. Ben Fowkes. New York: Vintage Books, 1977. v. I.

MULLA, Sunderlal T. Desai. *Principles of Hindu Law*. Bombay: Tripathi, 1981.

NANDY, Ashis. Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest. In: JOSHI, V. C. (Ed.). *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1975.

OMVEDT, Gail. *We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle*. London: Zed Press, 1980.

SAID, Edward W. *The World, the Text, the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

SAID, Edward W. Permission to Narrate. *London Review of Books*, 16 Feb. 1984.

SENA, Dinesachandra. *Brhat-Banga*. Calcutta: University Press, 1915. v. I. e v. II.

SHASTRI, Mahamahopadhyaya Haraprasad. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1925. v. 3.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Finding Feminist Readings: Dante-Years. In: \_\_\_\_\_. *American Criticism in the Poststructuralist Age*. Ed. Ira Konigsberg. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. French Feminism in an International Frame. *Yale French Studies*, v. 62, 1981.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Displacement and the Discourse of Woman. In: KRUPNIK, Mark (Org.). *Displacement: Derrida and After*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Love me, Love my Ombre, Elle: Derrida's "La carte postale". *Diacritics*, v. 14, n. 4, p. 19-36, 1984.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: \_\_\_\_\_. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York/London: Routledge, 1988. p. 197-221.

DESAI, Sunderlal, T. Desai. *Mulla: Principles of Hindu Law*. Bombay: N. M. Tripathi, 1982.

THAKUR, Upendra. *History of Suicide in India: An Introduction*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1963.

THOMPSON, Edward. *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*. London: George Alien & Unwin, 1928.

WILLIAMS, Sir Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1899.

WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1981.