

1.Introdução

Jacques Ranciere (1996b), em “O Desentendimento”, retoma a filosofia clássica grega, nas figuras emblemáticas de Platão e Aristóteles, para sustentar uma concepção de política como possibilidade de reparação do dano interposto pelas relações entre partes dos que vivem em sociedade – partes que atravessam distintas posições subjetivas, individuais ou coletivas, ao se reconhecem enquanto identificadas a uma parcela.

Em Platão, ressalta como a perspectiva aristocrática do filósofo grego desconfia do *demos*³ como uma esfera de consensuação presumida de um universal, ainda que contingente e precário, possível de elidir as partes que a fracionariam. Platão, ao considerar o discurso da democracia como *doxa*, postula que a democracia ateniense aproximar-se-ia da anarquia por ressaltar as partes que descreditará a existência de um *continuum* capaz de garantir uma unidade entre os que se reivindicam como cidadãos.

Em Aristóteles, Ranciere (1996b) retoma o caráter do *logos* e sua capacidade de enunciação na articulação da política como reparação do dano potencialmente possível de existir entre as partes, mas que não se realiza por ser ineficaz sua inscrição como fração frente a exigência de uma suposta unidade a elidir as fraturas presentes no *demos*. É na permanência desse *continuum*, anunciado na submissão da igualdade aritmética à igualdade geométrica⁴, que as partes encontrariam seu lugar justo numa ordem simbólica

1 Doutor em Educação e professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, professor do Mestrado Profissional em Educação/PROMESTRE.

2 Doutora em Educação e professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, professora do Programa de Pós-Graduação em Educação/PPGE.

³ Para Ranciere, o *demos*, traduzido como povo, é o ajuntamento factual dos homens cuja qualidade é a liberdade. Essa liberdade em Aristóteles, entretanto, expressaria um valor que veicularia um mérito negativo de difícil mensuração e que, por sua indiferenciação, pouco aportaria frente a riqueza dos poucos, *oligoi*, ou a excelência dos melhores, *aristos*. Portanto, o *demos*, marcado por esse valor sem valor, é constituído por homens sem qualidades que se veem como partícipes da comunidade por se alçarem como iguais aos *oligoi* e aos *aristos*.

⁴ A tensão entre igualdade aritmética e igualdade geométrica é tematizado por Aristóteles quando trata da distinção entre *blaberon* e *sympheron*. Segundo Ranciere, o primeiro termo, *blaberon*, que poderíamos traduzir por dano ou agravo, causado por catástrofe natural ou humana, é passível de existir nas relações mercantis envolvendo trocas comerciais ou nas relações entre os indivíduos e podem vir a ser alvo de algum desagravo ou reparação judicial; o segundo termo, *sympheron*, seria o interesse, a vantagem, passível de ser obtido nas relações comunitárias pelas partes, os indivíduos ou a coletividade, envolvidas na manutenção do bem-comum, âmbito no qual se rege a medida da vantagem que cabe a cada parte. O que aqui está em jogo é a relação entre igualdade aritmética e igualdade geométrica, sendo que a primeira consiste em indenizar o que é conveniente a cada parte

que as hierarquizam e as suprimem – jogo especular em que a igualdade entre os antigos torna-se meio e ambiência de uma sutura resolutive da agonística interposta pelos conflitos e supressor do dano antes mesmo que ele venha a se constituir como reclame entre as partes.

Considerando as polêmicas entre antigos e modernos, assim como as várias posições existentes no debate filosófico sobre essas relações, Ranciere vê nessas aproximações clássicas as determinações inerentes à política ao dizer que:

O que os “clássicos” nos ensinam é antes de mais nada o seguinte: a política não se ocupa dos vínculos entre os indivíduos, nem das relações entre os indivíduos e da comunidade, ela é da alçada de uma contagem das “partes” de uma comunidade, contagem que é sempre uma falsa contagem, uma dupla contagem ou um erro na contagem. (RANCIERE, 1996b, 21s.)

Ou seja, a retomada aos antigos não é exatamente uma apologia às posições expressas por Platão e Aristóteles, mas uma leitura a contrapelo em que Ranciere (1996b) evidencia as partes e o dolo que atravessam a política⁵ e como esses acometimentos precarizam a contagem, como investidas por um erro intrínseco. Ranciere enuncia a política como possibilidade de reparação do dano interposto pelas relações entre partes dos que vivem em sociedade – partes que atravessam distintas posições subjetivas, individuais ou coletivas, ao se reconhecem enquanto identificadas a uma parcela, em que sempre se dá uma imprecisão no reconhecimento de quais partes são passíveis de nomeação.

Assim, numa interpelação desconstrucionista, o retorno aos gregos de Ranciere releva a rasura sobre a qual a definição aristotélica de política aportada pelos aristocratas se assenta. Essa postura do estagirita oblitera as particularidades, após reconhecê-las como mediações necessárias à constituição da comunidade, e propõe um fechamento dos sentidos matizado por um “bem comum⁶” em que se comalta o dano sob a égide do governo

para que se suprima o dolo causado através de uma reparação de um dano; e a segunda é a possibilidade de vir a ser suprido o próprio dano suscetível de existir caso não se estabeleça um denominador compartilhável da relação entre as partes – *oligoi*, *aristos* e *demos* – na consecução do bem-viver da comunidade.

⁵ Ranciere (1996b) diferencia política de polícia, Diz-nos: “Chamamos geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chama-las de *polícia*.” (RANCIERE, 1996b, 41)

⁶ A noção de “bem comum” já se anuncia nos textos clássicos de Platão e Aristóteles que partilham de uma mesma dimensão ao valorizar uma perspectiva positiva da vida coletiva em que se buscava a melhor vida possível modelada por um ideal de Bem. A diferença entre os dois se explicita nas distinções ressaltadas por Ranciere e aqui indicada quanto a constituição do *demos* e como as partes poderão vir a ser reconhecidas, mesmo que para ambos a comunidade prevaleça sobre as particularidades. Assim, enquanto para Platão, o Bem transcende os bens particulares posto que a

dos melhores. Sob esse apagamento, o próprio fechamento engendra e ressalta o que o transborda ao negritar as margens que circunscrevem e recortam uma dada superfície ao dar sutura ao que ele nomearia como “bem comum”.

Ranciere dá um passo atrás ou a frente, como queiram, ao reter a descontinuidade rejeitada por Aristóteles, ou a desconfiança *in nuce* da democracia emitida pelo aristocrata Platão, mas que, em sua inserção lacunar recupera a dimensão do dano forcluído por esses dois filósofos para quem a política é o exercício da “ordem que determina a divisão do comum” (RANCIERE, 1996b, 21s.).

É esse passo falseado que torna a política algo raro para Ranciere, um acontecimento que se expressa através da negatividade que caracteriza o *demos* em sua liberdade indeterminada, factibilidade pura, que, em sua imediatez se considera livre por pertencer a uma comunidade, mas que permanece no anonimato, sem substancia, e, portanto, sob os efeitos dos danos que lhe conformam a existência e que, simultaneamente, engendra e imputa o dano que o *demos* vem a causar à comunidade do “bem comum” a qual pretensamente faz parte.

É nesse âmbito em que o desentendimento se instaura, posto que o dano se insere em diferentes lugares, evidencia fissuras, e o que aparentemente é um *continuum* se vê solapado pelas intercorrências dos particulares que se distanciam provocativamente da comunidade ao instaurar turbulências no unísono “bem comum” prometido pela igualdade geométrica.

São essas descontinuidades que buscamos, aqui, retratar, a partir das contribuições teóricas de dois campos conceituais que, em suas distintas perspectivas, encontram-se marcados pela questão da diferença e da subalternidade: o pós-estruturalismos e o pós-colonialismos

Esses aportes conceituais, apesar de suas especificidades, constituem-se através da interpelação dos sem parte que cindem a comunidade ao tencionarem a noção de bem comum por expressões inauditas, que aportam o dolo e provocam o desentendimento sobre a partilha do sensível. E, como articulador dessas dissonâncias, propomos mobilizar os

felicidade global é superior a felicidade dos indivíduos; não havendo mediações para as particularidades participarem dessa felicidade global; já Aristóteles, no esforço de criar essas mediações de ordem prática, investe no reconhecimento dos interesses em disputa e, portanto, na observação das partes e do dolo presente no *demos*. Ele, ao diferir e articular ética e política ao precisar que o homem virtuoso não se confunde com o cidadão, usa o conceito de *phrónesis* para conduzir a identificação das partes com a universalidade da *arché* traduzida na ideia de “bem comum”.

sujeitos do feminismo e sua pluralidade de experiências nas nomeações dos danos reivindicados.

2. Pós-estruturalismo e as vozes do feminismo

Desde a cunhagem do epíteto “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, por Beauvoir (1967, 9), a luta feminista ganhou uma inflexão em que não apenas se reitera a entrada em cena de sujeitos sociais marcadas pelas desigualdades, produzidas no interior do sistema sexo/gênero⁷. Anteriormente à publicação de *O Segundo Sexo*, a luta das feministas orientada pela igualdade denunciava a precariedade do universalismo republicano. Simone de Beauvoir (1967), concentrou-se em mostrar que a diferença biológica é situacional e não essencial narrando a materialidade discursiva acerca das feminilidades subalternas que incidem sobre os corpos das mulheres. Deslocada da situação em que as disposições naturais a inferiorizam, “a mulher” foi constituída fenomenologicamente como existência. Ao evidenciar o jogo discursivo em que a uns se confere a capacidade de transcendência – fundamento da totalidade da existência humana – sob a condição de outras ocupem seus corpos como identidades essenciais, Beauvoir enunciou as bases para interrogar relações sociais baseadas nas diferenças hierárquicas que distinguem os sexos e o modo como encapsulam as diferenças e hierarquizam os corpos.

Em *Problemas de Gênero*, Judith Butler (2003) retoma a esse legado e enfatiza que as tematizações sobre o feminino carregam nesse ato inaugural de Beauvoir, no qual a unicidade se realiza na submissão ao Outro constituído pela e na posição masculina que informa o que seria uma mulher.

É no esfacelamento do feminino, anunciado por Beauvoir ao postular um feminino maquinado pelo *vir a ser*, que Butler sugere uma leitura não determinista e essencialista dos textos da autora francesa ao dar ênfase a uma visada não substancial das relações de gênero observável na nomeação da mulher em sua diferença constitutiva, como ocorre em *O Segundo Sexo*.

Beauvoir diz claramente que a gente “se torna” mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do “sexo”. Não há nada em sua explicação que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea. Se, como afirma ela, o corpo é uma situação, não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados

⁷ A expressão “sistema de sexo/gênero” foi cunhado por Gayle Rubin em seu texto *O tráfico de mulheres*, de 1975, e é no subtítulo do artigo, “notas sobre a ‘economia política’ do sexo”, que se anuncia a pretensão da autora em compreender a relação entre a natureza/sexo e a cultura/gênero, no interior de um sistema no qual efetiva-se uma economia simbólica em que “a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (RUBIN, 2017, 11)

culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. (BUTLER, 2003, 27)

Ou seja, o gênero e o sexo consistem numa produção discursiva marcada pelas nomeações generificadamente endereçadas aos corpos que performam, no interior dos marcos coercitivos constituídos pela linguagem, posições reconhecidas como masculinas e/ou femininas.

O gênero não seria, portanto, uma substância ou um atributo, mesmo que flutuante, posto que, caso o fosse, suporia alguma fixidez relacional entre natureza e cultura que daria alguma estabilidade ao reconhecimento das in/coerências em torno das nomeações dos corpos. Essa *démarche* é, em si, um efeito da norma que se organiza como se fora uma “metafísica da substância” que se explicita nas várias tentativas de aprisionar binariamente os gêneros a partir de uma referência imaginária em torno ao enunciado “macho” e “fêmea”. Assim, “Conseqüentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é.” (BUTLER, 2003, 48)

É na performatividade que reside o caráter de labilidade das expressões de gênero em que, mesmo sob a égide de certa violência normativa, permite aos sujeitos produzirem efeitos moduladores de gênero em que as normas, ao serem convocadas *ad nauseam*, permitiriam rupturas nos contextos delimitados que circunscrevem as condições que a produziram.

O que leva Butler a afirmar que:

A crítica das normas de gênero deve se situar no contexto das vidas tal como se vivem e deve se guiar pela questão de que maximiza as possibilidades de uma vida habitável, que minimiza a possibilidade de uma vida insuportável ou, inclusive, de uma morte social ou literal. (BUTLER, 2006, 23) (Tradução nossa do espanhol)

As normas de gênero são atualizadas performativamente através do uso de seus marcadores como um recurso passível de ser deslocado, um efeito da iterabilidade, e que permite demovê-la no próprio ato constitutivo em que a norma é citada, instaurando, em seu seio, uma “deiscência e uma ruptura essenciais”⁸ (DERRIDA, 1991, 33).

⁸ -Por operar no interior dos marcos a que a desconstrução derridariana anuncia como sendo a introdução de uma paráfrase, uma *oratio obliqua*, uma citação indireta, a performatividade convocaria um uso dos marcadores de gênero em que se acionam os mecanismos de citacionalidade e iterabilidade na confecção de posições de gênero as mais variadas que tanto sinalizam a manutenção da ordem, como a sua subversão, provocando, simultaneamente, uma incitação à normalização em que o que ela sutura como desejável já traz em sua enunciação pontos de ruptura.

Esse caráter citacional, entretanto, no qual se engendram as normas de gênero, não confere ao sujeito uma agência por completo sobre as modulações performativas de gênero que permita usar do “livre arbítrio” de forma a escapar ao próprio binarismo que confere inteligibilidade as expressões genericadas. Ou seja, por serem performativamente produzidas, as masculinidades e/ou feminilidades, em sua miríade de possibilidades, são causadas e impostas pelas práticas reguladoras que sustentam as normas de gênero e seu binarismo essencialista – o que já nos indica o caráter subalterno em que a agência se dá.

E é essa reiteração discursiva que nos permite pensar a emergência de questões que, ao atravessarem o sistema sexo/gênero e se inscrevem nos corpos, hierarquizam posições sobre os quais incidem as práticas regulatórias que nos chama a atenção Foucault (1990) e em que se nomeiam zonas de aceitabilidades e zonas invisíveis e inabitáveis.

Se a política é “alçada de uma contagem das ‘partes’ de uma comunidade, contagem que é sempre uma falsa contagem, uma dupla contagem ou um erro na contagem” são esses sujeitos submetidos à invisibilidade em seus corpos inabitáveis, não contados ou submetidos a um erro na contagem, que, acometidos pelo dolo, tornam-se reclamantes de reconhecimento e que vascoejam o *demós* ao exigirem tornarem-se parte.

A disputa por reconhecimento implica no “direito plural e performativo de instaurar o corpo no meio do campo político” (Butler, 2018, p. 17). É nesse campo que as feministas negras evidenciam as formas como o poder funciona articulado ao corpo, interseccionando os padrões de assujeitamento e subordinação que incidem sobre o corpo da mulher negra sob o poder heteronormativo branco.

Ao asseverar que “as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas”, Ângela Davis (2016, p. 17) coloca em questão a premissa feminista que secciona espaço público e privado, denunciando o enclausuramento da mulher ao âmbito privado. Sua análise estabeleceu uma premissa negligenciada pelo feminismo: o ponto de partida da exploração das mulheres negras estaria vinculado ao trabalho escravo, portanto, representadas como unidades de trabalho lucrativas, as mulheres negras foram desprovidas do gênero. Conforme analisa Davis (2016, p. 18):

A julgar pela crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatiza o papel das mulheres como protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias.

Essa irregularidade, representação deliberadamente equivocada, relegava a mulher negra a uma série de violências. Exploradas em igualdade aos homens negros no que se referia ao trabalho escravo, as mulheres negras eram deles diferenciadas pelos castigos infligidos, os quais ultrapassavam açoites e mutilações. Sob o escravismo, a sombra da

feminilidade resultava em violações, estupros, sequestros de seus filhos e toda uma gama de violências como armas de dominação e repressão a intimidar, aterrorizar e aniquilar o desejo de resistir.

Embora as táticas de aniquilamento produzam efeitos duradores, esses não são totais. É o que evidencia o discurso proferido por Sojourner Truth - mulher negra escravizada, nascida em 1797, tornada livre em 1787, 78 anos antes do fim da escravidão nos EUA – em uma convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851.

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, que é preciso carregá-las quando atravessam um lamaçal e que elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher?

Olhem para mim! Olhem para meu braço! Arei a terra, plantei, enchi os celeiros e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei á luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (DAVIS, 2016, p. 69)⁹

Se o feminismo, em si, tem uma potência revolucionária ao se indagar o que é uma mulher, torna-se ainda mais potente quando quem faz a pergunta não assim reconhecida, mesmo que biologicamente o seja. Ao repetir sua pergunta “não sou eu uma mulher” nada menos que quatro vezes, Sojourner Truth expôs o racismo no interior do movimento de mulheres e, ao mesmo tempo, a radicalidade da demanda por direitos iguais desde as mulheres negras. Nas convenções que se seguiram, os esforços em impedi-la de pronunciar-se vinham de homens e mulheres brancas. Dois anos depois Sojourner Truth diria em mais uma convenção:

Sei que vocês sentem comichões e vontade de vaiar quando veem uma mulher de cor se levantar e falar a respeito de coisas e dos direitos das mulheres. Nós fomos tão rebaixadas que ninguém pensou que iríamos nos levantar novamente, mas já fomos pisadas por tempo demais; vamos nos reerguer, e agora eu estou aqui” (Stanton, Antony et al apud Davis, 2016, p. 73).

Ao erguer a voz numa assembleia Sojourner Truth evidenciava uma sociedade ordenada segundo regulações excludentes em que as diferenças e os diferentes são tidos como inferiores; permitindo, por um lado, a manutenção das desigualdades de posição nas

⁹ O discurso original de Sojourner Truth foi recolhido e figura na obra de Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony et al., *History of Woman Suffrage*, v.1: 1848-1861 (Nova York, Fowler, 1881). A obra é referência para as formulações de Ângela Davis (2016) acerca da participação das mulheres negras na campanha pelos direitos das mulheres.

mais distintas hierarquias que ordenam a vida social, assim como, por outro lado, inviabilizando o acesso ao direito e às oportunidades escassamente disponibilizados pela distribuição de bens materiais e simbólicos.

É esse feminismo negro que já diz de sua interseccionalidade quando se pergunta “E não sou eu uma mulher?” que nos traz a convicção que a luta feminista desdobra-se e reverbera na luta por reconhecimento do que pode vir a ser admitido como viável, como parte do *demos*.

3. Pós-colonial e a questão das vozes do feminino

Em *Pode o subalterno falar?*, Spivak, ao perguntar sobre as condições de possibilidade de o subalterno, ou melhor, a subalterna poder vir a falar, inscreve essa questão e suas respostas sob os efeitos da colonialidade que marcam os corpos, não apenas nas suas expressões de gênero *per si*, mas que incorporam a definição de Gayle Rubin sobre o sistema sexo/gênero e de como o gênero está organizado como uma economia simbólica em que incidem elementos que “são produtos da ação humana historicamente situada.” (RUBIN, 2017, 55).

A flexão do subalterno em “a subalterna” aqui indicada se faz na própria configuração a que o texto de Spivak nos conduz, ao nos indicar que é “a subalterna” a mais silenciada:

Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da “mulher” parece ser o mais problemático nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras nas regulações do silenciamento. (SPIVAK, 2010, 110)

E, logo em seguida, a autora provoca uma clivagem significativa quando tematiza os silenciamentos advindos do colonialismo em seu processo histórico-social da dominação do Império Britânico nos territórios hindus.

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. (SPIVAK, 2010, 110)

Ao indicar o porquê dessas suas afirmações, Spivak argumenta como os paradigmas coloniais, envoltos em pressuposições humanistas, construídos no ocidente para pensar os subalternos, e ainda mais as subalternas, os constituem como sujeitos silenciados em que sua agência já se afirma nesse diapasão de não reconhecimento de si como consciente e capaz de vê fora do engodo assimilacionista que lhe é disponibilizado.

Nessa perspectiva, “a condição de ser ‘negra’ ou ‘de cor’ perde o significado persuasivo” por não estar disponível para esses sujeitos o acesso a essas identificações, em uma situação na qual mesmo a consciência de classe se vê obliterada pelos efeitos da colonialidade, inclusive por pactuação de interesses entre a metrópole e as elites locais, que reequacionam nos territórios coloniais as relações entre o centro e as margens nas quais se encontram ainda os mais subalternos.

A esses à margem lhe restam as incidências do silenciamento a produzirem uma agência subalterna em sua mudez. Para melhor dissertar sobre essa condição, Spivak lança mão do emblemático exemplo do sacrifício das viúvas na Índia em que diferentes discursos nomeiam o ato impedindo, entretanto, delas virem a falar sobre sua agência de dar fim a sua própria vida.

A partir desse acontecimento, Spivak busca conhecer as condições em que subalternidade opera e o faz buscando as colonialidades que atravessam os discursos dos vários sujeitos que povoam e nomeiam a cena em tela. É uma das primeiras aproximações que é necessário se fazer é de que a Índia como a conhecemos no ocidente é um efeito da colonização da península do Indostan pelos europeus.¹⁰

Diz-nos de Spivak ao descrever o caso:

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 sânscrito 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 geralmente compreendida como um caso de “homem branco salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura.” (SPIVAK, 2010, 122)

¹⁰ Aqui, é importante ressaltar que as próprias indicações feitas por Spivak devem ser consideradas no interior do jogo especular que o imperialismo britânico produziu e os efeitos que as narrativas da colonialidade engendram no entendimento do que seja o suicídio das viúvas. Como nos afirma Luis Bou (2006, 9): “É difícil encontrar um elemento unificador que nos permita caracterizar a história da Índia. Territorialmente, as diferentes unidades políticas que existiram ao longo do tempo nunca cobriram todo o subcontinente. De fato, a Índia Britânica foi a maior entidade política que existiu na região.” (Tradução nossa do espanhol) Como exemplo, o autor cita que, no censo de 1927, havia na Índia 172 línguas e 544 variações linguísticas, sendo que há quinze línguas de maior importância, em um contexto que a língua da unidade nacional é o inglês. Os argumentos, portanto, aqui indicados por Spivak dos usos do suicídio se produzem em torno a posições coloniais as mais distintas que representam interesses próprios, tratando-se de especulações em que espelhamentos se dão num jogo mimético dos efeitos das várias expressões das narrativas coloniais, em que distintos projetos são manipulados na configuração de uma imagem favorável a cada uma das posições. O discurso colonial, portanto, apesar de suas ambiguidades internas, conjuga-se em uma narrativa eficaz como um compósito que calcina a manutenção da ordem imperial, destensionando as versões conflitantes – a indicação do inglês como língua da unidade nacional é expressão desse movimento colonial, assim como a própria Índia como nação.

Ao lado da benevolência dos colonizadores brancos, homens e mulheres britânicos¹¹, os nativos locais argumentavam “em defesa” da mulher que “As mulheres realmente queriam morrer”. E o que está em jogo nessas duas sentenças é a capacidade de nomear o que seja uma boa nação, uma boa sociedade, uma pela via dos colonizadores que desejam erigir uma civilização no oriente aos moldes da metrópole em que o suicídio das viúvas é visto como arcaico e brutal para os valores europeus; a outra versão pela via de uma nostalgia das origens perdidas atribui a existência de um ritual que sustente uma tradição nacionalista frente ao discurso metropolitano – um projeto também de colonialidade das elites locais, munidos pelas armas da metrópole, em dar uma unidade nacional ao que não tem unidade, posto que organiza-se um estado, uma pátria, uma língua estranha ao que é diverso e plural.

Uma explicação liga-se as luzes e os seus ideais emancipatórios que superariam a tradição, a outra recorre a ela para afastar a ideia de crime e permitir a reiteração de uma narrativa conforme as normas mais antigas em uma época em que essas normas se veem desestabilizadas pela empresa colonial.

Para Spivak, o que está em jogo, em alguma medida, é, por um lado, a ampliação da esfera de dominação do império para além do domínio comercial e mercantil para uma presença territorial e administrativa mais intensa em que a exploração capitalista muda de figura ao exigir um controle maior das populações com a introdução, ainda que marginal, da industrialização no território hindu; e, por outro lado, a capacidade das elites locais manterem seus privilégios ao se diferenciarem discursivamente dessa narrativa ocidental por ressaltarem a força, a pureza e o amor dessas mulheres que se sacrificam, compondo, assim, um relato romantizado e nacionalista de sua própria história.¹²

Assim, o que está em disputa não é se a mulher pode falar, mas as condições que sua fala ocorre e se, de fato, é ouvida. A diferença se radicaliza para além e devido a articulação de uma matriz eurocêntrica na qual se sobredeterminam posições mobilizadas pela metrópole na multiplicação das desigualdades tendo como inflexão a empresa colonial.

¹¹ O artigo de Clare Midgley (2000), *Female Emancipation in an Imperial Frame: English women and the campaign against sati (widow-burning) in India*, evidencia as campanhas feitas por mulheres britânicas com o intuito de pressionar o parlamento na erradicação do sati.

¹² Nesse enredamento discursivo, uma das preocupações manifestadas pelos britânicos era, justamente, o uso religioso do *sati* pelos indianos que poderiam trazer alguma complicação a seus domínios ao articular posições contrárias à presença britânicas na região. Essa estratégia de legitimação colonial, já anunciada por Luis Bou em seu livro, foi relevante nas posições favoráveis e contrárias a abolição do ritual pelos britânicos. Mani Lata (2019) desenvolve uma análise desses impasses do uso da tradição, principalmente dos textos sagrados indianos, indicando argumentos usados por essas duas vertentes apontadas por Spivak.

Assim como a indagação de Sujourner Truth, a interpelação de Spivak nos reenviam para o problema do reconhecimento – ou sua ausência – na demarcação de fronteiras discursivas traçadas ao longo das linhas dos Estados Nações, comunidades raciais, corpos generificados, que relegam a margem ou ao esquecimento aqueles/ aquelas que não contam como demos.

Os estudos pós-coloniais¹³, aqui entendidos como uma demarcação teórica que emerge das lutas por libertação, nos oferecem uma posição de análise acerca das discontinuidades provenientes da interpelação da diferença à concepção ocidental de um “bem comum”, erigido por uma igualdade geométrica. Ao considerar o genocídio promovido pelo colonialismo, com sua força de liquidação sistemática da diferença, seja pelo extermínio, seja pela promessa de integração, percebemos o quanto o reconhecimento é condição *sine qua non* da reparação justa pelos danos da empresa colonial.

Na perspectiva dos estudos pós-coloniais, o terceiro mundo assume um *locus* de enunciação alternativo, como na obra de Franz Fanon¹⁴, que, ao elucidar o racismo desde a o corpo e linguagem, oferece uma análise original sobre a dinâmica da liberdade e do reconhecimento. Pela voz de um homem negro martinicano, o esquema epidérmico racial foi pronunciado: o corpo negro responsável pela raça e pelos ancestrais; o corpo negro atravessado por estereótipos; o corpo negro sobredeterminado pelo exterior antes mesmo de sua própria aparição. É desde o corpo negro que Fanon descreve “a luta aberta entre o branco e o negro”, numa “cissiparidade [que] é uma consequência direta da aventura colonial” (Fanon, 2008, p. 33).

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. (Fanon, 2008, p. 180)

A análise que Bhabha (2013) desenvolve sobre a performance fenomenológica contida em *Peles Negras, Máscaras Brancas*, identifica o sujeito como presença vigiada e

¹³ Na observação de Bhabha (2013, p. 27), a pós-colonialidade “é um salutar lembrete das relações ‘neocoloniais’ remanescentes no interior da ‘nova’ ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência”. Assinala ainda que a crítica pós-colonial desvenda países e comunidades constituídos “de outro modo que não a modernidade”.

¹⁴ Como já evidenciamos ao convocar o discurso de Surjounei Truh, esse locus de enunciação alternativo insurge na complexidade das lutas de libertação, em múltiplos pontos e sob múltiplas clivagens – a luta formal pela abolição, as insurreições, guerrilhas, rebeliões e revolução. A autobiografia de Frederick Douglass, assim como os manifestos do Pan Africanismo e a literatura do movimento da negritude – com destaque para o “Discurso sobre o colonialismo”, de Aimé Cesaire – atestam que a enunciação da humanidade a partir do ocidente sempre foi contestada.

controlada, presença sistematicamente ignorada “no sentido da recusa psíquica”, e simultaneamente, presença sobredeterminada pelo estereótipo. Uma presença subalterna, sem autonomia ou posição própria, sem autodeterminação e submetida ao reconhecimento do outro. Não há reciprocidade na dominação colonial. É por essa via que Fanon confronta a lógica de reconhecimento erguida pela modernidade ocidental, baseada numa reciprocidade impossível frente à negação de uma parte da humanidade. A luta por reconhecimento insere na disputa política a necessidade de um lugar de enunciação a partir do qual a expressividade do subalterno se torne viável. O “direito de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado” (Bhabha, 2013, p. 21) exige a mudança no vocabulário e na posição de autoridade, de modo a conferir destaque e valor às experiências daqueles e daquelas que vivem entre demarcações – raciais, de gênero, nacionais, de classe. Resultante da intervenção da crítica pós-colonial, esse lugar de fala é determinado por posições sociais investidas e hierarquizadas por posições enunciativas¹⁵ que têm por objetivo:

(...) transformar as condições de enunciação no nível do signo – no qual se constitui o domínio intersubjetivo – e não simplesmente estabelecer novos símbolos de identidade, novas “imagens positivas” que alimentam uma “política de identidade” não reflexiva. (Bhabha, 2013, p. 390).

Assim, se evanescem as compensações por danos prometidas pelo aparato ocidental, assentado na lógica de igualdade pelo confisco em uma unidade sempre opressora.

4.A guisa de conclusão

Retornando ao ponto de partida indagamos a concepção de política como possibilidade de reparação do dano interposto pelas relações entre partes dos que vivem em sociedade.

E, nesse sentido, partir de Ranciere é, em alguma medida, uma provocação a esse autor e seu pensamento frente à discussão aqui tracejada sobre os condicionantes da subalternidade ensejados pela empresa colonial e as tribulações dos prováveis projetos emancipatórios passíveis de serem articulados em contextos pós-coloniais.

Arguimos, assim, as possibilidades dos que se encontram marcados pelas diferenças inscritas e produzidas pelas desigualdades levadas a cabo pela colonialidade de vir a acessar a conceituação de política do filósofo francês como lugar de enunciação de si e das regulações que o subalternizam.

¹⁵ Sinalizamos a distinção entre posição social e posição enunciativa porque, do modo como entendemos, o lugar de fala não se resume a perspectiva de quem analisa. Reclamar o lugar de fala implica numa demanda ontológica pelas condições de expressividade para humanidades negadas, destituídas.

Esse percurso acadêmico alimenta-se do debate trazido por Spivak, ainda em *Pode o Subalterno Falar?*, no qual a autora retoma o debate com os filósofos da diferença, nomeadamente Foucault e Deleuze, em torno as tensões sobre a agência, especificamente no caso do subalterno poder vir a se constituir como sujeito de sua experiência.

Nesse texto, Spivak dirige-se aos dois autores advogando que, em nome da diferença, realizam uma crítica ao conceito de identidade presente no caráter volitivo da consciência imputada ao sujeito soberano da modernidade, em que “ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica” (SPIVAK, 2010, 27)

Esse deslizamento possui repercussões na ordem das práticas sociais em que se ignora como se efetivam os conflitos estruturais que atravessam a dinâmica social, nomeadamente a ampliação da extração de mais-valia em um capitalismo globalizado e de como se operariam as lutas emancipatórias em torno do trabalho; assim como na ordem da reflexão conceitual presente na produção dos intelectuais de esquerda que, ao estabelecerem referenciais críticos, ignoram os próprios pressupostos histórico-sociais que permitem a enunciação discursiva veiculada por suas teorias.

Os dois aspectos terminam por, segundo Spivak, fazer com que essas teorizações mantenham “o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito”. (SPIVAK, 2010, 25) E é esse o aspecto que nos interessa na crítica decolonial aos riscos que as teorizações das “críticas mais radicais” possam vir a conduzir produção do conhecimento.

Para Spivak, essas vicissitudes ser articulam ao abandono dos nexos que mediam certos usos de categorias como “representação”, por exemplo, em que se deixam “os significantes agirem por si mesmos” (SPIVAK, 2010, 38)

Não que a autora, identificada com a desconstrução derridariana, desconheça as contribuições dessas abordagens quando, por exemplo, reconhece as tematizações acerca dos “sujeitos-efeitos” e de como o sujeito subalterno é um efeito do discurso dominante¹⁶. Mas, por ela ressaltado, é que a representação configurar-se-ia como uma categoria chave para entender como os interesses atuam na esfera de constituição do sujeito e as vias dele vir a se reconhecer como subalterno.

Sendo assim, Spivak busca recuperar, a partir das contribuições de Gramsci, como em Marx a questão da representação é tematizada em suas obras, principalmente no *18 de brumário de Luís Bonaparte*.

¹⁶ Vide nota de número três dos tradutores de *Pode o Subalterno Falar?* (SPIVAK, 2010, 25)

Em alemão, o termo “representação” pode ser grafado de duas maneiras, como *darstellen* e *vertreten*. Sendo que o primeiro, *darstellen*, tratar-se-ia do ato de figurar, retratar, representando filosoficamente ou artisticamente algo ou alguém; e a segunda acepção, *vertreten*, tratar-se-ia da representação do ato de falar por, advogar, defender algo ou alguém.

Para Spivak, esses dois conceitos operam sob a égide de uma lógica diferencialista em que a emergência e a constituição de uma das possibilidades convoca e escamoteia a segunda posto que no ato de representar elucida-se as possibilidades da constituição da consciência em torno a própria hierarquia que atravessam as relações de subalternização.

O que aqui está em conflito é o tónus que permite as partes se reconhecerem como partes e de que a dolo cada uma delas está submetida.

Assim, explicita-se a provocação a Ranciere a nos perguntar quais as possibilidades de sua teorização estar a serviço de um projeto decolonial em que não ocorra, como a crítica acima indicada, de que o “sujeito soberano”, ao não se observar as mediações práticas e conceituais que permitem a representação, termine por reingressar por outras vias quando não se tematizam os interesses nos quais se encerram a empresa colonial e as lutas emancipatórias dos subalternos.

Esperamos ter evidenciado que a representação não é produzido apenas por reivindicações vocalizadas, mas que também de uma “performatividade corpórea” (Butler, 2018, p. 25). As designações ao reconhecimento – falido, adiado, precário – denotam que a diferença não se resume ao estoque cultural acumulado; é fluxo de representações articuladas nas entrelinhas de identidades totalizantes. Como assevera Martins (2015, p. 297) “as vozes subalternizadas pelo imperialismo da razão metonímica moderna ocidental, falam na medida em que possam determinar os seus destinos e, simultaneamente, possam desafiar as premissas das lógicas opressoras”.

Abrimos aqui um parêntese: os descaminhos do contexto sócio-político atual têm levado à indagações sobre as políticas de diferença – como foram denominadas medidas de reconhecimento, mesmo que precário. A desconfiança se dirige também aos movimentos de luta e formas de ativismo que se conduziram pela dinâmica do reconhecimento de especificidades. Preconizando a unidade como estratégia de superação do estado de recrudescimento das opressões e desencadeamento de formas de genocídio, essas críticas negligenciam o fato de que convocam a uma unidade que resiste a ampliar suas fronteiras. Portanto, uma unidade que constrange a diferença ao silenciamento.

5.Referências bibliográficas

- BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: a experiência vivida. 2º. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967. 500p.
- BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 441 p.
- BOU, Luis César. India contemporânea: saqueo colonial y lucha por independência. Buenos Aires: Editorial de los Cuatro Vientos, 2006, 119p.
- BUTLER, Judith. Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 264 p.
- BUTLER, Judith. Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del sexo. Buenos Aires: Paidós, 2002, 339p.
- BUTLER, Judith. Deshacer el género. Barcelona: Paidós, 2006. 392p.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. 236p.
- BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. 287p.
- DAVIS, Ângela Y. Mulheres, raça e classe. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.
- DERRIDA, Jacques. Limited inc. Campinas, SP: Papyrus, 1991. 212p.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008. 191p.
- FERRATER MORA, Jose. Dicionário de filosofia. São Paulo: Loyola, 2000-2001 4 v
- FOUCAULT, Michel. Historia da sexualidade: a vontade de saber. 10ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990, 152p.
- LATA, Mani. Tradiciones en discordia: el debate sobre la Sati en la India colonial. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-colmex/20100410113448/mani.pdf>. Visualizado em 22 de abril de 2019.
- MARTINS, Bruno Sena. Emancipação, Sul e pós-colonialismo. Textos e Debates, Boa Vista: Editora UFRR, nº.27, v.2., jan./jun. 2015, p. 291-303,
- MARX, Karl. O 18 de brumário de Luís Bonaparte . São Paulo: Boitempo, 2011. 174 p.
- MIDGLEY, Clare. Female Emancipation in an Imperial Frame: English women and the campaign against sati (widow-burning) in India, 1813–30. In.: Women's History Review, London: Routledge, vol. 9, nº 1, 2000, p. 95 - 121
- RANCIERE, Jacques. El desacuerdo: política y filosofía. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 1996a, 173p.
- RANCIERE, Jacques. O desentendimento: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996b. 138p.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In.: Políticas do sexo. São Paulo: Ubu, 2017. p. 9 – 61.
- SPIVAK, Gayatri Chakrovorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 174 p.