



The Problem of Speaking for Others

Linda Alcoff¹

O problema de falar por outras pessoas

Vinícius Rodrigues Costa da Silva²

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ)

Hilário Mariano dos Santos Zeferino³

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Ana Carolina Correia Santos das Chagas⁴

RESUMO

Este artigo objetiva apresentar alguns problemas, estabelecer termos para discussão e evidenciar possíveis caminhos teóricos para a discussão da fala enquanto um ato de enunciar sujeitos e nomear realidades. Publicado em 1991, "The Problem of Speaking for Others" é uma das principais referências para a discussão sobre o conceito de lugar de fala, que ganhou destaque nos últimos anos na cena brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Lugar de fala; Outridade; Linguagem; Sujeito.

¹ Texto gentilmente cedido à tradução pela autora. ALCOFF, Linda. *The Problem of Speaking for Others*. **Cultural Critique**. No. 20 (Winter, 1991-1992), p. 5-32. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1354221>. Nota da tradução sobre o título do artigo e generificação de palavras ao longo do texto em língua portuguesa: Optamos, primeiramente, por usar o termo "pessoas" para o título para não manter somente o vocábulo "outro" que, em nossa língua, mantém um padrão colonial de generificação linguística, como nos atenta a socióloga Oyèrónké Oyèwùmí, por exemplo. Nesse mesmo sentido, no corpo do texto, optamos por demarcar, embora de forma binária, os (dois) sujeitos discursivos com "o/a" em todos os pronomes e adjetivos variáveis em gênero. Reconhecemos, portanto, a dificuldade de se manter a tradução enquanto uma prática ética de produção de sujeitos no contexto de uma linguagem colonial (o que significa racializada e generificada) e salientamos a importância de se chamar atenção para esses aspectos inescapáveis da língua.

² Estudante de Controle Ambiental (IFRJ). <https://orcid.org/0000-0003-4128-1163>. Email: vinciuxcostasilva@gmail.com. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, Campus Nilópolis. Rua Coronel Délio Menezes Porto, Centro. 26530060 - Nilópolis, RJ – Brasil.

³ Graduado em Letras Vernáculas (UFBA) e mestrando em Literatura e Cultura (PPGLitCult/UFBA). <https://orcid.org/0000-0001-7677-1491>. Email: hilariozeferino@gmail.com. Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras. Rua Barão de Jeremoabo, 147 - Ondina, Salvador, Bahia.

⁴ Bacharel em Direito (UnP) e especialista em Processo Penal e Direito Constitucional (Damasio Educacional). <https://orcid.org/0000-0003-4170-7320>. Email: carolcorreia26@yahoo.com.br.



ABSTRACT

This article aims to present some problems, establish terms for discussion, and highlight possible theoretical paths for the discussion of speech as an act of enunciate subjects and name realities. Published in 1991, "The Problem of Speaking for Others" is one of the main references for the discussion on the concept of the place of speech, which has gained prominence in recent years on the Brazilian scene.

KEY-WORDS: Place of speech. Otherness. Language. Subject.

Considere as seguintes histórias verdadeiras:

1. Anne Cameron, uma autora canadense branca muito talentosa, escreve vários relatos semi-ficcionais da vida de mulheres canadenses nativas. Ela os escreve em primeira pessoa e assume uma identidade nativa. Na feira internacional feminista do livro de 1988, em Montreal, um grupo de escritores/as nativos/as decidiu pedir à Cameron que, em suas palavras, "se afastasse" com o argumento de que seus escritos são desempoderadores para os autores/as nativos/as. Ela concorda (MARACLE, 1989, p. 9-10).

2. Depois que as eleições de 1989 no Panamá foram anuladas por Manuel Noriega, o presidente George H. W. Bush dos Estados Unidos declarou em discurso público que as ações de Noriega constituem uma "fraude ultrajante" e que "a voz do povo panamenho falou". "O povo panamenho", ele nos disse, "quer democracia e não tirania, e quer Noriega fora". Ele prosseguiu planejando a invasão do Panamá.

3. Em um simpósio recente na minha universidade, um prestigioso teórico foi convidado a dar uma palestra sobre os problemas políticos do pós-modernismo. Aqueles/as de nós na plateia, incluindo muitas mulheres brancas e pessoas de nacionalidades e raças oprimidas, esperavam numa antecipação ansiosa o que ele tinha para contribuir com essa importante discussão. Para nossa decepção, ele apresentou sua palestra explicando que não podia abordar o tópico designado, porque, como homem branco, não achava que pudesse falar pelas perspectivas feminista e pós-colonial que lançaram a interrogação crítica da política do pós-modernismo. Ele passou a nos dar uma palestra sobre arquitetura.

Estes exemplos demonstram algumas das práticas e discussões atuais acerca da ação de falar pelos outros em nossa sociedade. Como um tipo de prática discursiva, falar por outros/as tem estado sob crescente crítica e, em algumas comunidades, essa prática está sendo rejeitada. Há uma forte, embora contestada, corrente do feminismo que sustenta a tese de que

falar por outros/as é arrogante, vaidoso, antiético e politicamente ilegítimo. Em revistas feministas, como a *Soujourner*, é comum achar artigos e cartas em que a autora afirma que ela só pode falar por si mesma. Em seu importante artigo, “Dyke Methods”, Joyce Trebilcot (1988) propõe uma articulação filosófica da discussão. Ela renuncia por si mesma a prática de falar por outros/as dentro de uma comunidade feminista lésbica e argumenta ainda que ela “não tentará fazer com que outras mulheres⁵ aceitem minha convicção em seus próprios lugares”, com o fundamento de que fazer isso seria praticar uma espécie de coerção feminista e até mesmo uma violência, nesse caso, discursiva (TREBILCOT, 1988, p. 1).⁶ Na antropologia também há muita discussão sobre a possibilidade de falar adequada ou justificadamente pelos outros. Trinh T. Minh-ha explica os motivos do ceticismo quando ela diz que a antropologia é “principalmente uma conversa de ‘nós’ para ‘nós’ sobre ‘eles’, do homem branco com o homem branco sobre o homem primitivo ... na qual ‘eles’ são silenciados. ‘Eles’ sempre ficam do outro lado da colina, nus e sem palavras... ‘eles’ só é admitido entre ‘nós’, os sujeitos da discussão, quando acompanhados ou introduzidos por um ‘nós’...” (MINH-HA, 1989, p. 65, 67).⁷ Dada esta análise, mesmo etnografias escritas por antropólogos/as progressistas são *a priori* regressivas por causa das características estruturais da prática discursiva antropológica.

O reconhecimento de que há um problema em falar pelos/as outros/as surgiu de duas fontes. Primeira, há um crescente reconhecimento de que o ponto de vista a partir do qual se fala afeta o significado e a verdade do que se diz, e, portanto, não se pode assumir a capacidade de transcender sua localização. Em outras palavras, a localização de um/a falante (que eu tomo aqui para me referir a sua localização *social* ou identidade social) tem um impacto epistemicamente significativo nas afirmações desse/a falante e pode servir para autorizar ou desautorizar o discurso de alguém. A criação de estudos sobre mulheres e

⁵ Algumas feministas, como Trebilcot faz, adotam o termo “wimmim” para evitar o uso da palavra terminada com “-men” (N. T.).

⁶ Trebilcot explica aqui o próprio raciocínio usado para rejeitar essas práticas, mas ela não está defendendo que outras mulheres se juntem a ela nessa rejeição. Assim, seu argumento não cai em uma incoerência autorreferencial.

⁷ Para exemplos da preocupação do antropólogo com esse assunto, veja Clifford e Marcus (Org.), *Writing Culture*; Clifford, “On Ethnographic Authority”; Marcus e Fischer (Org.), *Anthropology as Cultural Critique*; e Rabinow, “Discourse and Power”.



departamentos de estudos afro-americanos foi fundamentada nessa mesma crença: que tanto o estudo quanto a defesa dos/as oprimidos/as devem ser feitos principalmente pelos/as próprios/as oprimidos/as, e que devemos finalmente reconhecer que divergências sistemáticas a localização social entre os/as falantes e os/as falados/as terá um efeito significativo no conteúdo do que é dito. A premissa não mencionada aqui é simplesmente a de que a localização de um/a orador/a é epistemologicamente saliente. Eu explorarei essa questão mais adiante na próxima seção.

A segunda fonte envolve o reconhecimento de que, não apenas a localização é epistemologicamente saliente, mas certas localizações privilegiadas são discursivamente perigosas.⁸ Em particular, a prática de pessoas privilegiadas falando por ou em nome de pessoas menos privilegiadas realmente resultou (em muitos casos) em aumentar ou reforçar a opressão do grupo falado por. Isso foi parte do argumento feito contra o discurso de Anne Cameron para as mulheres nativas canadenses: as intenções de Cameron nunca foram questionadas, mas os efeitos de seus escritos foram considerados contraproducentes em relação às necessidades das mulheres nativas. Assim, o trabalho de autores/as privilegiados/as que falam em nome dos/as oprimidos/as vem sendo cada vez mais criticado por membros dos próprios grupos oprimidos.⁹

Como filósofos/as e teóricos/as sociais, estamos autorizados, em virtude de nossas posições acadêmicas, a desenvolver teorias que expressam e englobam as ideias, necessidades e objetivos dos/as outros/as. No entanto, devemos começar a nos perguntar se isso é uma

⁸ Ser privilegiado/a aqui significará estar em uma posição mais favorável, móvel e dominante vis-à-vis as estruturas de poder/conhecimento em uma sociedade. Assim, o privilégio traz consigo a presunção a favor de quem fala. Certas raças, nacionalidades, gêneros, sexualidades e classes conferem privilégio, mas um único indivíduo (talvez a maioria dos indivíduos) pode gozar de privilégio em relação a algumas partes de sua identidade e à falta de privilégio em relação aos outros. Portanto, o privilégio deve sempre ser indexado a relacionamentos específicos, bem como a locais específicos. O termo privilégio não pretende incluir posições de poder discursivo alcançadas através do mérito, mas em qualquer caso raramente são puros. Em outras palavras, algumas pessoas recebem autoridade discursiva porque são líderes respeitados/as ou porque são professores/as em uma sala de aula e sabem mais sobre o material em questão. Com tanta frequência, é claro, a autoridade de tais pessoas com base em seu mérito combina com a autoridade de que podem gozar em virtude de terem o gênero, a raça, a classe ou a sexualidade dominante. São as últimas fontes de autoridade a que me refiro pelo termo “privilégio”.

⁹ Ver também Lugones e Spelman (1986). Em seu artigo, Lugones e Spelman exploram a maneira pela qual a “demanda pela voz das mulheres” enfraqueceu as mulheres negras ao não atender às diferenças de privilégio dentro da categoria das mulheres, resultando em um privilégio apenas das vozes das mulheres brancas. Eles exploram os efeitos que isso teve na elaboração da teoria dentro do feminismo, e tentam encontrar “formas de falar ou de serem faladas que são úteis, iluminadoras, fortalecedoras e respeitadas” (LUGONES; SPELMAN, 1986, p. 25). Este ensaio se inspira no artigo delas e pretende continuar essa discussão.

autoridade legítima. A prática discursiva de falar pelos/as outros/as é sempre uma prática válida e, em caso afirmativo, quais são os critérios de validade? Em particular, é sempre válido falar por outros/as que são diferentes de mim ou que são menos privilegiados/as do que eu?

Podemos tentar delimitar esse problema como surgindo apenas quando uma pessoa mais privilegiada fala por uma menos privilegiada. Nesse caso, poderíamos dizer que eu deveria falar somente por grupos dos quais eu sou membro. Mas isso não nos diz como os próprios grupos devem ser delimitados. Por exemplo, uma mulher branca pode falar por todas as mulheres simplesmente por ser mulher? Eu sou uma americana-panamenha e uma pessoa de etnia mista e raça: metade branca/angla e meio mestiça panamenha. O critério de identidade de grupo deixa muitas perguntas não respondidas para uma pessoa como eu, já que sou membro de muitos grupos conflitantes, mas minha participação em todos eles é problemática. Com base em que podemos justificar uma decisão de demarcar grupos e definir membros de uma maneira e não de outra? Nenhuma solução fácil para esse problema pode ser encontrada simplesmente restringindo a prática de falar para os outros falarem em grupos dos quais um é membro.

Além disso, adotando a posição de que se deve falar apenas para si mesmo levanta questões igualmente problemáticas. Por exemplo, podemos perguntar, se eu não falo por aqueles menos privilegiados/as do que eu, estou abandonando minha responsabilidade política de falar contra opressão, uma responsabilidade incorrida pelo próprio fato do meu privilégio? Se eu não devo falar pelos/as outros/as, devo me restringir a seguir sua liderança sem críticas? É a minha maior contribuição *me afastar e sair do caminho*? E se sim, qual é a melhor maneira de fazer isso: ficando em silêncio ou desconstruindo o meu discurso?

As respostas a essas perguntas certamente diferem significativamente dependendo de quem as está perguntando. Embora alguns de nós possam querer continuar minando, por exemplo, a prática do governo dos EUA de falar pelo “mundo livre” - uma construção ideológica que representa um grande número de nações do Terceiro Mundo - nós podemos *não* querer minar alguém com a capacidade de Rigoberta Menchú de falar pelos índios



guatemaltecos.¹⁰ Assim, surge a questão de saber se todas as instâncias de falar pelos outros devem ser condenadas e, se não, onde a linha de demarcação deve ser traçada.

Para responder a essas questões, precisamos entender melhor as questões epistemológicas e metafísicas que estão envolvidas na articulação do problema de falar pelos outros, questões que na maioria das vezes permanecem implícitas. Tentarei esclarecer essas questões, e então me voltarei para discutir algumas das possíveis respostas ao problema antes de avançar um processo provisório com procedimentos próprios. Mas primeiro preciso explicar melhor o meu enquadramento do problema.

Nos exemplos usados acima, pode parecer haver uma confluência entre a questão de falar pelos/as outros/as e a questão de falar sobre os/as outros/as. Essa confluência foi intencional da minha parte. Há uma ambiguidade nas duas frases: quando alguém está falando pelos/as outros/as, pode estar descrevendo sua situação e, portanto, também falando sobre eles/as. Na verdade, pode ser impossível falar pelos/as outros/as sem simultaneamente conferir informações sobre eles/as. Da mesma forma, quando alguém está falando sobre os/as outros/as, ou simplesmente tentando descrever sua situação ou algum aspecto dela, pode-se também estar falando no lugar deles/as, isto é, falando por eles/as. Alguém pode estar falando sobre os/as outros/as como um defensor ou um mensageiro se as pessoas não podem falar por si mesmas. Assim, eu manteria que se a prática de falar pelos/as outros/as é problemática, assim também deve ser a prática de falar sobre os/as outros/as, já que é difícil distinguir *falar sobre* de *falar por* em todos os casos.¹¹ Além disso, se aceitarmos a premissa declarada acima de que a localização de um/a falante tem um impacto epistemicamente significativo nas afirmações desse/a falante, então tanto a prática de *falar por* como a de *falar sobre* levantam questões semelhantes. Tentarei focalizar minhas observações neste artigo sobre a prática de falar pelos/as outros/as, mas será impossível manter essa prática perfeitamente separada da prática de *falar sobre*.

Se “falar sobre” também está envolvido aqui, no entanto, todo o edifício da “crise de representação” também deve estar conectado. Tanto na prática de *falar por*, quanto na prática

¹⁰ Ver *I... Roberta Menchú*. (O uso do termo “índio” aqui segue o uso de Menchú).

¹¹ Por exemplo, se é um caso que nenhum discurso “descritivo” é normativo ou isento de valores, então nenhum discurso é livre de algum tipo de defesa, e todos/as falarem envolverá falar por alguém, por alguéns ou por alguma coisa.

de *falar sobre* os/as outros/as, estou me envolvendo no ato de representar as necessidades, metas, situação e, de fato, *quem são* os/as outros/as. Eu os/as represento enquanto tal e como tal, ou, em termos pós-estruturalistas, estou participando da construção de suas posições de sujeito.¹² Esse ato de representação não pode ser entendido como fundado em um ato de descoberta no qual eu descubro seu verdadeiro eu e, então, simplesmente relaciono minha descoberta. Partirei do princípio de que tais representações são, em todos os casos, mediadas pela e produto da interpretação (que está ligado à alegação de que a localização de um falante tem relevância epistêmica). E é precisamente por causa do caráter mediado de todas as representações que algumas pessoas rejeitaram em bases políticas e epistêmicas a legitimidade de falar pelos/as outros/as.

E uma vez que o colocamos como um problema de representação, vemos que não estamos apenas *falando por* e *falando sobre* analiticamente próximos, como também as práticas de falar pelos/as outros/as e falar por mim mesmo/a. Pois, falando por mim mesmo/a, também estou me representando de certo modo, ocupando uma posição do sujeito específica, tendo certas características e não outras, e assim por diante. Ao falar por mim mesmo/a, eu (momentaneamente) crio meu eu - tanto quanto quando falo pelos/as outros/as, eu crio seus eus - no sentido que eu crio um eu público, discursivo, que na maioria dos casos tem um efeito sobre si mesmo experimentado como interioridade. Mesmo que alguém nunca ouça o eu discursivo que apresento, eles/as podem ser afetados pelas decisões que os/as outros/as tomam depois de ouvi-lo. O ponto é que um tipo de representação ocorre em todos os casos de *falar por*, quer eu esteja falando por mim mesmo/a ou por outros/as, que essa representação nunca é um simples ato de descoberta, e que ela provavelmente terá um impacto no indivíduo representado.

Embora claramente, então, a questão de falar pelos/as outros/as está ligada à questão da representação em geral, a primeira eu vejo como um subconjunto muito específico da

¹² “As posições do sujeito são categorias relacionais que obtêm seu significado situacional em relação a outras possíveis posições do sujeito e discursos. Na identificação com as posições dos sujeitos, os indivíduos tomam, mais ou menos explicitamente, uma postura contrária às posições concorrentes, o que acontece principalmente pelo fortalecimento da própria posição ou pelo enfraquecimento das posições concorrentes.” (TÖRRÖNEN, 2001, p. 316) [N. T.].



segunda. Eu sou cética ao fato que os relatos gerais de representação são adequados à complexidade e especificidade do problema de falar pelos/as outros/as.

Há outro sentido de representação que pode parecer também vitalmente conectado aqui: a representação política, como, por exemplo, a política eleitoral. Os/As representantes eleitos têm um tipo especial de autorização para falar pelos seus constituintes, e pode-se perguntar se tal autorização dissolve os problemas associados a falar pelos/as outros/as e, portanto, deve possivelmente servir como uma solução modelo para o problema. Eu responderia sim e não. Os/As representantes eleitos têm uma espécie de autorização para falar pelos/as outros/as, e podemos até expandir isso para incluir instâncias menos formais em que alguém está autorizado pela(s) pessoa(s) a falar em seu nome. Há muitos exemplos desse tipo de autorização, como quando pedi ao meu parceiro que falasse em meu nome na sala de parto do hospital ou quando minha aluna me autorizava a falar em seu nome em uma reunião com o chanceler. No entanto, a obtenção de tal autorização não torna nulos e anuláveis todos os problemas inerentes a falar pelos outros. A pessoa ainda está interpretando a situação e os desejos do outro (a menos que alguém simplesmente leia um texto escrito que alguém lhe tenha fornecido), e assim ainda se está criando para eles um eu na presença de outros. Além disso, o poder de conferir tal autorização, e ter poder sobre o representante designado, raramente está presente nos casos em que alguém está sendo falado. O trabalho intelectual certamente não foi guiado pelo mandato de obter permissão daqueles/as de quem se está *falando por e sobre*, e é seguro dizer que a maioria dos/as representantes políticos não foi rigorosamente orientada pela necessidade de obter tal autorização. O ponto aqui é que o modelo de representação política não pode ser usado em todas as instâncias de falar pelos/as outros/as, embora possa ser instrutivo quando tentamos formular respostas para o problema.

Finalmente, a maneira como articulei esse problema pode implicar no fato de que os indivíduos enfrentam e têm que (e podem) fazer uma escolha individual sobre suas próprias práticas discursivas. Isto não é o que eu gostaria de sugerir. O problema é social, as opções disponíveis para nós são socialmente construídas, e as práticas em que nos envolvemos não pode ser entendido como simplesmente os resultados da escolha autônoma do indivíduo. No entanto, simplesmente substituir o “eu” por um “nós” não resolver este problema porque o “nós” é também um produto de forças mediadas e, em certo sentido, é também uma

construção ficcional. No entanto, para substituir “eu” e “nós” por uma voz passiva que apaga a agência resulta em um apagamento de responsabilidade e comprometimento pelo discurso de alguém, um apagamento contra o qual eu iria arduamente argumentar (há também pouca responsabilidade já na prática Ocidental!). Além disso, eu argumentaria que quando nos sentamos para escrever, ou nos levantamos para falar, nós experienciamos a nós mesmos/as enquanto fazemos escolhas. Podemos sentir a hesitação do medo de ser criticado/a ou do medo de exacerbar um problema que gostaríamos de remediar, ou podemos experimentar uma solução para falar apesar dos obstáculos existentes. Mas em muitos casos nós experimentamos ter a possibilidade de falar ou não falar. Por um lado, uma teoria que explica essa experiência como envolvendo escolhas seria falsa e ideológica, mas por outro por outro lado, se não reconhecermos a atividade de escolha e a experiência da dúvida individual, estamos negando uma realidade de nossa vidas experienciais.¹³ Então, apesar de suas inadequações, eu decidi neste artigo usar o “eu” (e em alguns casos o “nós”) na articulação deste conjunto de problemas.

A possibilidade de falar pelos/as outros/as tem uma importância crucial na possibilidade de uma efetividade política. Tanto a ação coletiva quanto as coalizões parecem exigir a possibilidade de *falar por*. Gilles Deleuze caracterizou isso como “absolutamente fundamental: o indignidade de falar pelos outros” (DELEUZE; FOUCAULT, 1997, p. 209), Trebilcot renunciou por si mesma o ato de falar pelos/as outros/as, e o perigo de falar pelos/as outros/as fez com que muitas pessoas questionassem sua validade. Eu quero explorar o que está em jogo ao rejeitar ou validar isso como uma prática discursiva. Mas primeiro, devemos nos tornar a esclarecer as alegações epistemológicas e metafísicas que estão implícitas na articulação do problema.

¹³ Outra distinção que pode ser feita é entre diferentes práticas materiais de falar por: dar um discurso, escrever um ensaio ou um livro, fazer um filme ou um programa de televisão, bem como ouvir, ler, assistir entre outros. Eu não vou abordar as diferenças possíveis que se levantam dessas diferentes práticas, e irei abordar a mim mesma para a prática (ficcional) “genérica” de falar por.



I.

Uma abundância de fontes argumentou neste século que a neutralidade do/a teórico/a não pode mais, nunca mais, ser sustentada, nem por um momento. A teoria crítica, os discursos de empoderamento, as teorias psicanalítica, pós-estruturalista, feminista e anti-colonialista concordaram com este ponto. Quem está falando com quem acaba por ser tão importante para o significado e a verdade quanto o que é dito; na verdade, o que é dito acaba mudando de acordo com quem está falando e quem está ouvindo. Seguindo Foucault, eu chamarei esses “rituais de falar” para identificar práticas discursivas de falar ou escrever que envolvam não apenas o texto ou enunciado, mas sua posição dentro de um espaço social incluindo as pessoas envolvidas, atuando sobre, e/ou afetadas pelas palavras. Dois elementos dentro desses rituais merecerão nossa atenção: a posição ou localização do/a falante e o contexto discursivo. Podemos usar este último para se referir às conexões e relações de envolvimento entre o enunciado/texto e outros enunciados e textos, bem como as práticas materiais no ambiente relevante, que não devem ser confundidas com um ambiente espacialmente adjacente ao evento discursivo particular.

Rituais de fala são constitutivos de significado, o significado das palavras faladas, bem como o significado do acontecimento. Essa afirmação exige que mudemos a ontologia do significado de sua localização em um texto ou enunciado para um espaço maior, um espaço que inclua o texto ou enunciado, mas que também inclua o contexto discursivo. E uma importante implicação desta afirmação é que o significado deve ser entendido como plural e mutável, uma vez que um único texto pode gerar diversos significados em diversos contextos. Não apenas o que é enfatizado, notado e como é entendido, será afetado pela localização do/a falante e do/a ouvinte, mas o valor de verdade ou o *status* epistêmico também será afetado.

Por exemplo, em muitas situações, quando uma mulher fala a presunção é contra ela; quando um homem fala, ele é geralmente levado a sério (a menos que ele fale de “um jeito idiota”, como Andy Warhol acusou Bruce Springsteen de fazer, ou, em outras palavras, se ele é de um grupo oprimido). Quando escritores/as de raças e nacionalidades oprimidas insistem que toda a escrita é política, essa alegação é rejeitada por ser tola, ou fundada em *ressentimento*, ou é simplesmente ignorada; quando filósofos europeus de prestígio dizem que

toda a escrita é política, essa afirmação é tomada como uma “verdade” nova e original (Judith Wilson chama isso de “o equivalente intelectual da ‘capa-registro’”).¹⁴ Os rituais de fala que envolvem a localização do/a falante e dos/as ouvintes afetam na tomada de uma afirmação enquanto verdadeira, argumento bem fundamentado e convincente, ou uma ideia significativa. Portanto, como o que se diz é ouvido depende de quem diz, e quem diz isso afetará o estilo e a linguagem em que é declarado, o que por sua vez, afeta a percepção de seu significado (para ouvintes específicos). O estilo discursivo em que alguns/mas pós-estruturalistas europeus/eias fizeram a alegação de que toda a escrita é política, a marca como importante e provavelmente será verdade para um certo meio (poderoso); considerando que o estilo em que os/as escritores/as afro-americanos/as fizeram a mesma alegação marcou seu discurso como descartável aos olhos do mesmo meio.

Este ponto pode ser concedido por aqueles que admitem a mutabilidade política da *interpretação*, mas eles podem continuar a sustentar que a *verdade* é completamente diferente. E eles estariam certos de que o estabelecimento do efeito do local no significado e até mesmo se algo é *tomado* como verdadeiro dentro de um contexto discursivo particular não implica que a verdade “real” da afirmação é contingente ao seu contexto. No entanto, essa objeção pressupõe uma concepção particular de verdade, na qual a verdade de uma afirmação pode ser distinguida de sua interpretação e sua aceitação. Esse conceito de verdade tornaria a verdade, por definição, independentemente da localização encarnada e perspectivada dos/as falantes ou ouvintes (exceto no caso trivial das declarações indiciais de um falante, por exemplo, “estou sentado agora”).

Assim, a questão de saber se a localização se baseia simplesmente no que é considerado verdadeiro ou o que é realmente verdade, e se tal distinção pode ser mantida, envolve o difícil problema do significado da verdade. Na história da filosofia ocidental, existiram múltiplas e concorrentes definições e ontologias da verdade: noções correspondentes, idealistas, pragmáticas, coerentistas e consensuais. A visão dominante tem sido a de que a verdade representa uma relação de correspondência entre uma proposição e

¹⁴ Da mesma autora, veja “Down to the Crossroads” para uma discussão sobre esse fenômeno no mundo da arte, especialmente a página 36. Ver também Christian (1987), e Gates (1987, p. 34).



uma realidade extra-discursiva. Nesta visão, a verdade é sobre um domínio completamente independente da ação humana e expressa as coisas “como elas são em si mesmas”, isto é, livres da interpretação humana.

Indiscutivelmente desde Kant, mais obviamente desde Hegel, tem sido amplamente aceito que uma compreensão da verdade que exige que ela seja livre da interpretação humana leva inexoravelmente ao ceticismo, uma vez que torna a verdade inacessível por definição. Isso cria um ímpeto para reconfigurar a ontologia da verdade, ou seu lócus, de um lugar fora da interpretação humana para um dentro dela. Hegel, por exemplo, entendia a verdade como uma “identidade na diferença” entre elementos subjetivos e objetivos. Assim, dentro da variedade de visões que atuam no pensamento pós-hegeliano, os chamados elementos subjetivos, ou as condições historicamente específicas em que o conhecimento humano ocorre, não são mais consideradas irrelevantes ou até mesmo obstáculos à verdade.

Por exemplo, em um relato coerentista da verdade, mantido por filósofos como Rorty, Donald Davidson, Quine, Gadamer e Foucault, diz que a verdade é definida como uma propriedade emergente do que é essencialmente uma situação discursiva, quando existe uma forma específica de integração entre vários elementos. Essa visão não tem necessariamente relação com o idealismo. Em termos do tópico deste artigo, pode-se dizer que a localização social do/a falante se relaciona com a verdade na medida em que se relaciona com o significado completo de qualquer ato de fala. Esta afirmação será aprofundada à medida que avançamos.

Deixe-me retornar agora à formulação do problema de falar pelos/as outros/as. Há duas premissas implícitas na articulação do problema, e descompactá-las deve avançar nossa compreensão das questões envolvidas.

Premissa 1: O “ritual de falar” (como definido acima), no qual um enunciado está localizado, sempre se baseia no significado e na verdade, de tal forma que não há possibilidade de tornar a posicionalidade, a localização ou o contexto irrelevante para o conteúdo.

A frase “se baseia” aqui deve indicar alguma quantidade variável de influência antes da determinação ou correção.

Uma implicação importante dessa primeira premissa é que não podemos mais determinar a validade de uma determinada instância de falar pelos/as outros/as simplesmente perguntando se o/a falante fez pesquisa suficiente para justificar suas alegações. A pesquisa

adequada será um critério necessário, mas insuficiente, de avaliação. Agora vamos olhar para a segunda premissa.

Premissa 2: Certos contextos e locais são aliados a estruturas de opressão, e outros são aliados à resistência à opressão. Portanto, nem todos são politicamente iguais e, dado que a política está ligada à verdade, nem todos são epistemicamente iguais.

A alegação de que “a política está ligada à verdade” decorre necessariamente da premissa 1. Os rituais do falar são politicamente constituídos por relações de poder de dominação, exploração e subordinação. Quem está falando, quem é falado/a e quem ouve são resultados, assim como um ato, de luta política. Simplificando, o contexto discursivo é uma arena política. Na medida em que esse contexto tem significado, e o significado é, em certo sentido, o objeto da verdade, não podemos fazer uma avaliação epistêmica da afirmação sem avaliar simultaneamente a política da situação.

De acordo com a primeira premissa, embora não possamos manter uma voz neutra, podemos pelo menos reivindicar o direito e a legitimidade de falar. Mas a segunda premissa desautoriza algumas vozes por motivos simultaneamente políticos e epistêmicos. A conjunção das premissas 1 e 2 sugere que o/a falante perde parte de seu controle sobre o significado e a verdade de seu enunciado. Dado que o contexto dos/as ouvintes é parcialmente determinante, o/a falante não é o/a mestre/a ou amante da situação. Os/As falantes podem procurar recuperar o controle aqui, levando em conta o contexto de seu discurso, mas nunca poderão saber tudo sobre esse contexto e, com a comunicação escrita e eletrônica, está se tornando cada vez mais difícil conhecer qualquer coisa sobre o contexto da recepção. Essa perda de controle pode ser tomada por alguns/mas falantes para significar que nenhum/a falante pode ser responsabilizado/a por suas ações discursivas. No entanto, uma perda *parcial* de controle não implica uma perda *completa* de comprometimento. Claramente, a problemática da *falar por* tem em seu centro uma preocupação com comprometimento e responsabilidade. Reconhecendo o problema de que falar pelos outros não pode resultar na eliminação da responsabilidade do falante.

Na próxima seção, considerarei algumas possíveis respostas ao problema de *falar por*.



II.

Primeiro, quero considerar o argumento de que a própria formulação do problema de falar pelos/as outros/as envolve um essencialismo retrógrado, metafisicamente insuportável, que pressupõe que se possa ler a verdade e o significado do que se diz diretamente do contexto discursivo. Vamos chamar essa resposta de “acusação de reducionismo”, porque argumenta que um tipo de teoria reducionista da justificação (ou avaliação) é implicada pelas premissas (1) e (2). Tal teoria reducionista pode, por exemplo, reduzir a valorização a uma avaliação política da localização do locutor, onde essa localização é vista como uma essência intransponível que fixa uma pessoa, como se os pés de alguém estivessem colados a um ponto na calçada.

Por exemplo, depois de defender veementemente o artigo de Barbara Christian (1987), “The Race for Theory”, um amigo que teve uma avaliação diferente da peça não pôde deixar de aumentar a possibilidade de um tipo de apologética estruturar minha resposta, motivada por um desejo valorizar a escrita afro-americana contra todas as probabilidades. Sua pergunta, com efeito, levantou a questão da teoria reducionista/essencialista da justificação que acabei de descrever.

Eu também rejeitaria teorias reducionistas da justificação e relatos essencialistas do que significa ter uma localização. Dizer que a localização *depende* de significado e verdade não é o mesmo que dizer que a localização *determina* significado e verdade. E a localização não é uma essência fixa que autoriza absolutamente o discurso de alguém da maneira que o favor de Deus autorizou absolutamente o discurso de Moisés. Localização e posicionalidade não devem ser concebidas como unidimensionais ou estáticas, mas como múltiplas e com diferentes graus de mobilidade.¹⁵ O que significa, então, falar de ou dentro de um grupo e/ou um local é imensamente complexo. Na medida em que a localização não é uma essência fixa, e na medida em que exista uma relação desconfortável, indeterminada e contestada entre localização, por um lado, e significado e verdade, por outro, não podemos reduzir a avaliação de significado e verdade a uma identificação simples da localização do/a orador/a.

¹⁵ Meu “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory” (1988) em: A Journal of Women in Culture and Society. Para mais discussões sobre a multidimensionalidade da identidade social, consulte Maria Lugones (1987) “Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception” e Gloria Anzaldua (1987) “Borderlands/La Frontera”.

Nem a premissa (1) nem a premissa (2) envolvem reducionismo ou essencialismo. Elas argumentam pela relevância da localização, não pelo seu poder singular de determinação. Como elas não especificam como devemos entender o conceito de local, pode certamente ser dado um significado não-essencialista.

Embora a resposta da “acusação de reducionismo” tenha sido popular entre os/as teóricos/as acadêmicos/as, o que eu chamo de resposta “recuo” tem sido popular entre algumas seções do movimento feminista dos EUA. Essa resposta é simplesmente retirar-se de todas as práticas de falar e afirma que só se pode conhecer sua própria experiência individual estreita e sua “própria verdade” e, portanto, que nunca se pode reivindicar além disso. Essa resposta é motivada em parte pelo desejo de reconhecer diferenças e prioridades diferentes, sem organizar essas diferenças em hierarquias.

Agora, às vezes acho que essa é a resposta adequada ao problema de falar pelos/as outros/as, dependendo de quem está fazendo isso. Certamente, nós queremos incentivar uma escuta mais receptiva por parte dos/as privilegiados/as discursivamente e desencorajar práticas presunçosas e opressivas de falar. Mas um recuo de falar em favor não resultará em um aumento na escuta receptiva em todos os casos; pode resultar apenas em uma retirada para um estilo de vida *yuppie*¹⁶ narcisista, no qual uma pessoa privilegiada absolutamente não se responsabiliza por sua sociedade. Ela pode até sentir-se justificada em explorar sua capacidade privilegiada de felicidade pessoal às custas dos outros, alegando que ela não tem alternativa.

No entanto, optar pela resposta ao recuo nem sempre é uma desculpa tão velada para evitar o trabalho político e satisfazer os próprios desejos. Às vezes, é o resultado de um desejo de se envolver em trabalho político sem se envolver no que poderia ser chamado de imperialismo discursivo.

O grande problema dessa retirada é que ele diminui significativamente a possibilidade de efetividade política. Existem inúmeros exemplos da prática de falar por outros que têm sido politicamente eficazes no avanço das necessidades dos/as que são

¹⁶ *Yuppie* corresponde a jovens de classe média bem pagos que trabalham na cidade e possuem um estilo de vida luxuosa (N. T.).



falados/as, mas acho que o exemplo de Rigoberta Menchú é particularmente instrutivo. Menchú é uma índia quiche nascida e criada na Guatemala. (Eu uso o termo “índia” para seguir a escolha de palavras de Rigoberta Menchú). Sua família sofreu o mesmo destino de intensa exploração pelos/as latifundiários/as e pelo governo enfrentado por quase todos/as os/as índios/as da Guatemala - uma vida em que, até o momento, a morte por desnutrição e envenenamento por inseticida é uma ocorrência comum. (E isso é resultado direto de seu trabalho forçado em grandes fazendas, não por causa de seu estilo de vida agrário tradicional). Seu pai e mãe se tornaram ativistas no movimento de resistência contra os/as latifundiários/as e, como milhares de outros/as, foram brutalmente torturados/as e assassinados/as pelo exército, assim como seu irmão. Menchu decidiu aprender espanhol, viajar para outros países para contar às pessoas sobre os massacres e, ao fazê-lo, tentar impedir o genocídio.

Em seu livro autobiográfico, Menchú começa com a afirmação de que sua história é “não apenas minha vida, é também o testemunho de... todos os pobres guatemaltecos. Minha experiência pessoal é a realidade de um povo inteiro”.¹⁷ Assim, através do livro, ela afirma que está falando não apenas por sua família e sua comunidade de índios/as Quiche, mas por todas as outras 33 comunidades índias da Guatemala, que falam idiomas diferentes e têm costumes e crenças diferentes dos/as Quiche. Ela explica a situação com força e eloquência e refuta decisivamente qualquer visão de “hierarquia da civilização” que tornaria sua cultura agrária inferior e, portanto, responsável por sua própria destruição. Como representante do Quarto Mundo, ela oferece uma crítica vívida das práticas genocidas das quais esses grupos de pessoas ainda sofrem.¹⁸

As palavras de Menchú ajudaram a divulgar a situação na Guatemala, a arrecadar dinheiro para a revolução e a pressionar os governos guatemalteco e estadunidense que cometeram os massacres em conluio. O objetivo deste exemplo não é argumentar que, para Menchú, não há problema em falar pelos/as outros/as. Ela mesma está muito consciente dos perigos e relata instrutivamente como esse problema foi tratado no movimento revolucionário

¹⁷ Ver nota de rodapé 4.

¹⁸ Meu uso desses termos numéricos deve fazer referência à teoria de Mao Tsé-Tung sobre os três mundos, que é uma tentativa de revelar a divisão de trabalho exploratória entre nações, e prover uma narrativa mais específica do que o termo “nação opressora/oprimida” consegue transmitir. Ainda assim, esses termos são problemáticos pois eles podem aparecer para reinscrever a própria hierarquia entre nações que eles tentam subverter. E em certos contextos eles podem ressoar de tal forma a reforçar sentimentos injustificados de superioridade entre pessoas do Primeiro Mundo.

dos/as índios/as. Tentativas foram feitas para treinar cada ativista da resistência para executar todas as tarefas necessárias, desde a construção de armadilhas para os soldados, até o aprendizado de como usar o rifle, até a ajuda à cidade. Estruturas de treinamento geral em oposição à especialização foram enfatizadas, a fim de reduzir a vulnerabilidade do movimento à morte ou traição de indivíduos específicos. Essa também foi a razão pela qual Menchú foi à cidade para se tornar empregada doméstica, a fim de aprender espanhol: assim, os Quiche não precisaria mais depender de outros para representar sua situação. (Em muitos casos, os tradutores foram pagos pelo governo ou pelos/as latifundiários/as propositadamente para traduzir mal as palavras dos Quiche). Além disso, ela fala com humor irônico sobre um grupo de europeus/eias progressistas que vieram para a Guatemala e tentaram ajudar sua vila com novos produtos agrícolas. A vila não estava interessada: a avaliação dos/as europeus/eias sobre o que eles/as precisavam estava fora dos padrões. Menchú e sua família mantiveram relações amistosas com os/as europeus/eias, mas resistiram pacientemente às interpretações das necessidades da vila.

Assim, Menchú não pode ser construído como um orador “ingênuo”, que não conhece os perigos e as dificuldades de falar pelos/as outros/as: ela e seus/suas *compañeros/as* estão bem cientes dos perigos, já que muitas vezes têm sido os/as infelizes destinatários/as de tentativas de pessoas maliciosas ou bem-intencionadas, mas mal orientadas de outros/as para falar por eles/as. No entanto, em vez de deixar de falar pelos/as outros/as, Menchú e seus/suas *compañeros/as* criaram métodos para diminuir os perigos. E, apesar das diferenças significativas e complexas entre as muitas comunidades índias na Guatemala, ela não hesitou em falar em nome de todas elas.

A versão de Joyce Trebilcot da resposta ao recuo precisa ser observada separadamente porque ela concorda que uma proibição absoluta de falar em causa prejudicaria a eficácia política. Ela aplica sua proibição contra a prática de falar em nome de outras pessoas apenas dentro de sua comunidade feminista lésbica. Portanto, pode-se argumentar que recuo em falar pelos outros pode ser mantida sem sacrificar a efetividade política se for restrita a espaços discursivos específicos. Por que alguém poderia defender uma retirada tão parcial? Trebilcot sustenta que falar pelos/as outros/as e tentar persuadir outros/as



implica um tipo de violência discursiva tanto em suas crenças quanto nas alheias. Dado que interpretações e significados são construções discursivas feitas por falantes personificados/as, Trebilcot teme que a tentativa de persuadir ou falar por outro/a interrompa a capacidade ou a vontade dessa pessoa de se envolver no ato construtivo de desenvolver significado. Como nenhum/a falante personificado/a pode produzir mais do que um relato parcial, os relatos pessoais de todos/as precisam ser incentivados (isto é, dentro de uma comunidade especificada, que para Trebilcot é a comunidade lésbica).

Há muito da discussão de Trebilcot que eu concordo. Eu certamente concordo que, em alguns casos, falar por outros/as constitui uma violência e deve ser interrompida. Mas permanece um problema com a visão de que, mesmo dentro de uma comunidade restrita e solidária, a prática de falar pelos/as outros/as pode ser abandonada.

Esse problema é que a posição de Trebilcot, bem como uma posição mais geral de recuo, pressupõe uma configuração ontológica do contexto discursivo que simplesmente não é obtido. Em particular, pressupõe que alguém *possa* recuar para um local discreto e fazer reivindicações total e singularmente dentro desse local que não se estenda sobre os outros e, portanto, que alguém possa se desvencilhar das redes implicantes entre as práticas discursivas e os locais e situações de outros e práticas. (Em outras palavras, a afirmação de que eu posso falar apenas por mim pressupõe a concepção autônoma do eu na teoria liberal clássica - que eu não estou conectado/a aos outros no meu eu autêntico ou que posso alcançar uma autonomia dos outros sob certas condições). Mas não há lugar neutro para se manter livre e puro, em que as palavras de uma pessoa não afetam ou medeiam prescritivamente a experiência das outras, nem existe uma maneira de demarcar decisivamente um limite entre a localização de uma pessoa e de todas as outras. Mesmo um recuo completo da fala não é, obviamente, neutro, pois permite o domínio contínuo dos discursos atuais e age por omissão para reforçar seu domínio.

Como minhas práticas são possibilitadas por eventos espacialmente distantes do meu corpo, também minhas próprias práticas tornam possíveis ou impossíveis as práticas de outras pessoas. A declaração de que eu “falo apenas por mim” tem o único efeito de me permitir evitar a responsabilidade e a responsabilização por meus efeitos sobre os/as outros/as; não pode literalmente apagar esses efeitos.

Deixe-me oferecer uma ilustração disso. O movimento feminista nos Estados Unidos da América gerou muitos tipos de grupos de apoio para mulheres com várias necessidades: vítimas de estupro, sobreviventes de incesto, esposas agredidas e assim por diante, e alguns desses grupos foram estruturados em torno da visão de que cada sobrevivente deve chegar à sua própria “verdade”, que abrange apenas sobre si mesma e não tem influência sobre as outras. Assim, a experiência de agressão sexual de uma mulher, seu efeito sobre ela e sua interpretação, não deve ser tomada como uma generalização universal à qual outras pessoas devem subsumir ou conformar sua experiência. Essa visão funciona apenas até um ponto. Na medida em que reconhece diferenças irreduzíveis na maneira como as pessoas respondem a vários traumas e é sensível à maneira genuinamente variável pela qual as mulheres podem se curar, representa um progresso real além da abordagem homogênea e universalizada que estabelece um caminho para todas seguirem. No entanto, é uma ilusão pensar que, mesmo no espaço seguro de um grupo de apoio, uma integrante do grupo pode, por exemplo, banalizar o incesto entre irmãos e irmãs como “brincadeira sexual” sem prejudicar profundamente alguém no grupo que está tentando manter sua avaliação realista das atividades sexuais de seu irmão com ela como um ataque prejudicial à racionalização adulta de que “bem, para mim, era apenas diversão inofensiva”. Mesmo que a falante ofereça uma dúzia de advertências sobre seus pontos de vista como restritos à sua localização, ela ainda afetará a capacidade da outra mulher de conceituar e interpretar sua experiência e sua resposta a ela. E isso é simplesmente porque não podemos separar nitidamente nossa práxis mediadora que interpreta e constrói nossas experiências da práxis de outros/as. Somos coletivamente capturados/as em uma teia intrincada e delicada, na qual cada ação que eu tomo, discursiva ou não, desencadeia, interrompe ou mantém a tensão em muitas vertentes da teia em que outras pessoas também se movem. Quando falo por mim, estou construindo um eu possível, uma maneira de estar no mundo, e estou oferecendo isso, quer eu pretenda ou não, para os/as outros/as, como uma maneira possível de ser.

Assim, a tentativa de evitar a problemática de falar, recuando para um reino individualista, baseia-se em uma ilusão, bem apoiada na ideologia individualista do Ocidente, de que um eu não é constituído por múltiplos discursos que se cruzam, mas consiste em um



todo unificado capaz de autonomia dos outros. É uma ilusão que eu possa me separar dos outros a tal ponto que posso evitar afetá-los. Essa pode ser a intenção do meu discurso, e até o seu significado, se considerarmos que esses são os vínculos formais das frases, mas não será o efeito do discurso e, portanto, não pode capturar o discurso em sua realidade como uma prática discursiva. Quando “falo por mim”, estou participando da criação e reprodução de discursos através dos quais meus próprios e outros seres são constituídos.

Um outro problema com a resposta de recuar é que ela talvez seja motivada pelo desejo de encontrar um método ou prática imune a críticas. Se eu falo apenas por mim, pode parecer que estou imune a críticas porque não estou fazendo nenhuma afirmação que descreva outras pessoas ou prescreva ações para elas. Se estou falando apenas por mim, não tenho responsabilidade por ser fiel às suas experiência ou necessidades.

Mas certamente é tanto moral como politicamente censurável estruturar as ações de alguém em torno do desejo de evitar críticas, especialmente se isso supera outras questões de eficácia. Em alguns casos, a motivação talvez não seja tanto evitar críticas, como evitar erros, e a pessoa acredita que a única maneira de evitar erros é evitar falar por outros. No entanto, os erros são inevitáveis na investigação teórica e na luta política, e geralmente fazem contribuições. A busca de um meio absoluto para evitar erros provém talvez não de um desejo de promover objetivos coletivos, mas de um desejo de domínio pessoal, de estabelecer uma posição discursiva privilegiada em que não se possa ser prejudicado ou desafiado e, portanto, é o mestre da situação. A partir dessa posição, a própria localização e posicionalidade não exigiriam interrogação constante e reflexão crítica; não seria necessário se envolver constantemente nesse empreendimento emocionalmente problemático e seria imune ao interrogatório de outras pessoas. Esse desejo de domínio e imunidade deve ser resistido.

A resposta final ao problema de falar por outros que considerarei ocorre no rico ensaio de Gayatri Chakravorty Spivak (1988), “Pode o subalterno falar?”. No ensaio de Spivak, o problema central é uma concepção essencialista e autêntica do eu e da experiência. Ela critica a postura “intelectual auto-abnegada” que Foucault e Deleuze (1977) adotam quando rejeitam falar pelos/as outros/as, alegando que sua posição supõe que os/as oprimidos/as possam representar de maneira transparente seus próprios interesses verdadeiros. De acordo com Spivak, a auto-abnegação de Foucault e Deleuze serve apenas para ocultar o

poder autorizador real dos/as intelectuais em retirada, que, em seu próprio retiro, ajudam a consolidar uma concepção particular de experiência (transparente e autoconhecida). Assim, promover a “escuta”, em vez de falar, essencializa os/as oprimidos/as como sujeitos não-ideologicamente construídos. Mas Spivak também é crítica em relação a falar pelos/as outros/as, pois isso envolve representações perigosas. No final, Spivak prefere um “falar a”, no qual o/a intelectual não abandona seu papel discursivo nem presume uma autenticidade do/a oprimido/a, mas ainda permite a possibilidade de que o/a oprimido/a produza uma “contra-sentença” que pode sugerir uma nova narrativa histórica.

Essa resposta é a que eu mais concordo. Devemos nos esforçar para criar, sempre que possível, as condições para o diálogo e a prática de falar com ao invés de falar pelos/as outros/as. Se os perigos de falar pelos/as outros/as resultam da possibilidade de má-representações, expandir a própria autoridade e o privilégio e um ritual geralmente imperialista, então falar com e para pode diminuir esses perigos.

Frequentemente, a possibilidade de diálogo é deixada inexplorada ou inadequadamente buscada por pessoas mais privilegiadas. Os espaços nos quais pode parecer impossível participar de encontros dialógicos precisam ser transformados para fazer isso - espaços como salas de aula, hospitais, locais de trabalho, agências de assistência social, universidades, instituições de desenvolvimento e ajuda internacional e governos. Há muito se observa que as tecnologias de comunicação existentes têm o potencial de produzir esses tipos de interação, embora as equipes de pesquisa e desenvolvimento não tenham achado vantajoso, sob o capitalismo, fazê-lo.

Os argumentos de Spivak, entretanto, sugerem que não é possível encontrar uma solução simples para os/as oprimidos/as ou menos privilegiados/as poderem falar por si mesmos/as, uma vez que seu discurso não será necessariamente libertador ou reflexo de seus “verdadeiros interesses”, se estes existirem. Concordo com ela nesse ponto, mas enfatizaria também que ignorar o discurso do/a subalterno/a ou da pessoa oprimida é, como ela própria observa, “continuar o projeto imperialista” (SPIVAK, 1988, p. 298). Mas se um privilégio do discurso do/a oprimido/a não pode ser feito com o argumento de que seu argumento será necessariamente libertador, ele pode ser feito com base no próprio ato de falar. Falar constitui



um sujeito que desafia e subverte a oposição entre o agente do conhecimento e o objeto do conhecimento, uma oposição que é fundamental na reprodução dos modos de discurso do imperialismo. O problema de falar por outros/as existe na própria estrutura da prática discursiva, independentemente do seu conteúdo, e, portanto, é essa estrutura em si que precisa de alteração.

No entanto, embora exista muito trabalho teórico e prático para desenvolver tais alternativas, a prática de falar por outros/as continua sendo a melhor possibilidade em algumas situações existentes. Um recuo absoluto enfraquece a efetividade política, baseia-se no poder do intelectual. Portanto, no restante deste artigo, perguntarei: como podemos diminuir o perigo de falar por?

III.

Ao rejeitar uma retirada geral da prática de falar por, não estou defendendo um retorno a uma apropriação desinteressada do/a outro/a, mas sim que quem fala por outros/as deve fazê-lo apenas a partir de uma análise concreta das relações de poder particulares e dos efeitos discursivos envolvidos. Quero desenvolver esse ponto, elucidando quatro conjuntos de práticas de interrogatório destinadas a ajudar a avaliar possíveis e reais instâncias de falar. Em forma de lista, eles podem parecer um algoritmo, como se pudéssemos conectar uma instância de discussão e fatorar uma análise e avaliação. No entanto, pretendem apenas sugerir as perguntas que devem ser feitas com relação a qualquer prática discursiva. Estes não são, de forma alguma, originais: foram aprendidos e praticados por muitos ativistas e teóricos.

(1) O ímpeto de falar deve ser cuidadosamente analisado e, em muitos casos (certamente para os acadêmicos!), combatido. Pode parecer uma maneira estranha de começar a discutir como falar, mas o ponto é que o ímpeto de *sempre* ser o/a orador/a e de falar em todas as situações deve ser visto pelo que é: um desejo de controle e dominação. Se o impulso imediato de alguém é ensinar, em vez de ouvir um/a orador/a menos privilegiado/a, deve-se resistir a esse impulso por tempo suficiente para interrogá-lo com cuidado. Alguns/mas de nós aprendemos que, pelo direito de ter o sexo, classe, raça dominante, títulos acadêmicos ou

algum outro critério, é mais provável que tenhamos a verdade. Outros/as foram ensinados/as o contrário e falarão hesitantemente, com desculpas, se falarem.¹⁹

Ao mesmo tempo, temos que reconhecer que a própria decisão de “se afastar” ou recuar pode ocorrer apenas a partir de uma posição privilegiada. Aqueles/as que não estão em posição de falar não podem se retirar de uma ação que não empregam. Além disso, tomar a decisão de recuar ou não é uma extensão ou aplicação de privilégio, não uma abdicação dele. Ainda que seja, algumas vezes, tomado como isso.

(2) Também devemos interrogar a posição de nossa localização e contexto sobre o que estamos dizendo, e isso deve ser uma parte explícita de toda prática discursiva séria em que nos envolvemos. Construir hipóteses sobre as possíveis conexões entre nossa localização e nossas palavras é uma maneira de começar. Esse procedimento seria mais bem-sucedido se envolvido em conjunto com outras pessoas, pelo qual aspectos de nossa localização menos óbvios para nós possam ser revelados.²⁰

Uma maneira deformada pela qual isso é realizado com muita frequência é quando os oradores/as oferecem, no espírito da “honestidade”, informações autobiográficas sobre si mesmos/as, geralmente no início de seu discurso como uma espécie de aviso. Isso significa reconhecer seu próprio entendimento de que eles/as estão falando de um local específico e corporificado, sem pretensão de uma verdade transcendental. Mas, como Maria Lugones e outros/as vigorosamente argumentaram, esse ato não serve para nada quando é usado como um aviso contra a ignorância ou os erros de uma pessoa e é feito sem um interrogatório crítico sobre o significado de tal autobiografia sobre o que está para ser dito. O/A orador/a deixa para os/as ouvintes todo o trabalho real que precisa ser feito. Por exemplo, se um homem branco de classe média começasse um discurso compartilhando conosco essas informações autobiográficas e, em seguida, usando-as como uma espécie de apologética por quaisquer

¹⁹ Ver Said (1989, p. 219) nesse ponto, quando ele mostra como o “diálogo” entre antropologia Ocidental e pessoas colonizadas não tem sido recíproco e como ele reforça a necessidade dos Ocidentais de começarem a *parar de falar*.

²⁰ Ver novamente Said (1989, p. 212), quando ele encoraja em particular a auto-interrogação de falantes privilegiados/as. Esse parece ser um tema corrente no que é algumas vezes chamado de “discursos minoritários” atualmente: afirmando a necessidade de pessoas brancas estudarem branquitude. A necessidade de uma interrogação de seus lugares existe com cada evento discursivo por qualquer falante, mas, devido à desigualdade dos “diálogos” existentes, parece especialmente importante empurrar para o meio dos/as privilegiados/as, que algumas vezes parecem querer estudar todas as construções sociais e culturais exceto suas próprias.



limitações de seu discurso, isso deixaria para nós na plateia que não compartilhamos de sua localização social todo o trabalho de traduzir seus termos para os nossos, avaliando a aplicabilidade de sua análise à nossa situação diversa e determinando a relevância substantiva de sua localização em suas reivindicações. Isso é simplesmente o que as pessoas menos privilegiadas sempre tiveram que fazer ao ler a história da filosofia, da literatura etc., o que torna a tarefa de apropriar esses discursos mais difícil e demorada (sendo mais capaz de resultar em alienação). Isenções de responsabilidade simples e não analisadas não melhoram essa situação familiar e podem até piorar na medida em que, oferecendo essas informações, o/a falante possa se sentir ainda mais autorizado a falar e receber mais autoridade de seus pares.

(3) Falar sempre deve levar consigo um comprometimento e uma responsabilidade pelo que se diz. Com quem alguém se compromete, é uma escolha política/epistemológica contestável, contingente e, como Donna Haraway diz, construída através do processo de ação discursiva. O que isso implica na prática é um sério e sincero compromisso de permanecer aberto/a a críticas e tentar de forma ativa, atenta e sensível “ouvir” a crítica (entendê-la). Um impulso rápido para rejeitar a crítica deve causar cautela.

(4) Aqui está o meu ponto central. Para avaliar tentativas de falar em nome de outras pessoas em casos particulares, precisamos analisar os efeitos prováveis ou reais das palavras nos contextos discursivo e material. Não se pode simplesmente olhar para o local do/a orador/a ou de suas credenciais para falar; nem se pode olhar apenas o conteúdo proposicional do discurso; é preciso também olhar para onde o discurso vai e o que faz lá.

Observar apenas o conteúdo de um conjunto de reivindicações sem observar seus efeitos não pode produzir uma avaliação adequada ou até significativa, e isso ocorre em parte porque a noção de um conteúdo separado dos efeitos não se sustenta. O conteúdo da alegação, ou seu significado, surge na interação entre palavras e ouvintes dentro de uma situação histórica muito específica. Diante disso, devemos prestar muita atenção ao arranjo discursivo para entender o significado completo de qualquer evento discursivo. Por exemplo, em uma situação em que uma pessoa bem intencionada do Primeiro Mundo está falando por uma pessoa ou grupo no Terceiro Mundo, o próprio arranjo discursivo pode reinscrever a visão da “hierarquia das civilizações”, na qual os Estados Unidos enquadraram-se diretamente no topo.

Esse efeito ocorre porque o/a falante está posicionado/a como autoritário/a e empoderado/a, como sujeito de conhecimento, enquanto o grupo no Terceiro Mundo é reduzido, meramente por causa da estrutura da prática da fala, a um objeto e vítima que deve ser defendido de longe, portanto, desempoderado. Embora o/a orador/a possa estar tentando melhorar materialmente a situação de algum grupo menos privilegiado, um dos efeitos de seu discurso é reforçar as concepções racistas e imperialistas e talvez também silenciar ainda mais a capacidade do grupo com menos privilégios de falar e ser ouvido.²¹ Isso nos mostra por que é tão importante reconceituar o discurso, como recomenda Foucault, como um evento, que inclui orador/a, palavras, ouvintes, local, idioma e assim por diante.

Todas essas avaliações produzidas dessa maneira serão necessariamente *catalogadas*. Ou seja, eles obterão um local muito específico e não poderão ser tomados como universais. Isso simplesmente decorre do fato de que as avaliações serão baseadas nos elementos específicos do contexto discursivo histórico, na localização dos/as oradores/as e ouvintes e assim por diante. Quando qualquer um desses elementos é alterado, é necessária uma nova avaliação.

Deixe-me ilustrar isso aplicando-o aos exemplos que dei no início. No caso de Cameron, se os efeitos de seus livros são realmente desempoderadores para as mulheres nativas do Canadá, são contraproducentes às próprias intenções declaradas de Cameron, então ela realmente deve “afastar-se”. No caso do homem branco teórico que discutiu arquitetura em vez da política do pós-modernismo, o efeito de seu recuo foi que ele não ofereceu nenhuma contribuição para uma questão importante e todos nós perdemos a oportunidade de discuti-la e explorá-la.

Agora, deixe-me voltar ao exemplo de George Bush. Quando Bush afirmou que Noriega²² é um ditador corrupto que se coloca no caminho da democracia no Panamá, ele repetiu uma afirmação que foi feita quase palavra por palavra pelo movimento de oposição no

²¹ Argumentar pela relevância dos efeitos por avaliação não implica que há apenas uma maneira de fazer tal comprometimento ou que tipos de efeito serão considerados desejáveis. Como avaliar um efeito em particular é deixado aberto; número 4 em minha lista argumenta simplesmente que efeitos devem ser sempre levados em consideração.

²² Aqui a autora se refere a George H. W. Bush, ex-presidente dos Estados Unidos, que esteve no poder entre 1989-1993, e a Manuel Antonio Noriega Moreno, político e militar panamenho que esteve no poder no país entre 1983-1989 (N. T.).



Panamá. No entanto, os efeitos das duas declarações são muito diferentes porque o significado da reivindicação muda radicalmente, dependendo de quem a declara. Quando o presidente dos Estados Unidos se posiciona diante do mundo julgando um governo do Terceiro Mundo e criticando-o com base na corrupção e na falta de democracia, o efeito imediato dessa declaração, em oposição à oposição, é reforçar a visão anglo que a corrupção na América Latina é a principal causa da pobreza e falta de democracia da região, que os EUA estão do lado da democracia na região e que os EUA se opõem à corrupção e à tirania. Assim, o efeito de um presidente dos EUA falar pela América Latina dessa maneira é restabelecer o imperialismo dos EUA, obscurecendo seu verdadeiro papel na região de torturar e assassinar centenas e milhares de pessoas que tentaram criar governos democráticos e progressistas. E esse efeito continuará até que e a não ser que o governo dos EUA admita sua história de assassinatos em massa internacionais e altere radicalmente sua política externa.

Conclusão

Essa questão é complicada pela maneira variável pela qual a importância da fonte ou localização do/a autor/a pode ser entendida. De um ponto de vista, o/a autor/a de um texto é seu/sua “proprietário/a” e “originador/a” creditado/a por criar suas ideias e por ser seu/sua intérprete autoritário/a. Em outra visão, o/a falante ou escritor/a original não é mais privilegiado/a do que qualquer outra pessoa que articula essas visões e, de fato, o/a “autor/a” não pode ser identificado/a em sentido estrito, porque o conceito de autor é uma construção ideológica que muitas abstrações removem do texto a maneira pela qual as ideias emergem e se tornam forças materiais.²³ Agora, esta última posição significa que a fonte ou localização do/a autor/a é irrelevante?

²³ Eu gosto da maneira como Susan Bordo aborda esse ponto. Falando sobre teorias e ideias que ganham proeminência, ela diz que “Todas as formações culturais ... [são] complexamente construídas a partir de uma diversidade de elementos intelectuais, psicológicos, institucionais e sociológicos. Ascendendo não de um desígnio monolítico, mas de uma relação entre fatores e forças, é melhor entendida não como uma posição discreta e definível que pode ser adotada ou rejeitada, mas como uma coerência emergente que está sendo alimentada por uma variedade de correntes, algumas vezes se sobrepondo, algumas vezes bastante distintas (135)”. Se ideias ascendem em tal configuração de forças, faz sentido perguntar por um autor?

Não precisa implicar essa conclusão, embora possa em algumas formulações. Podemos retirar o privilégio do/a autor/a “original” e reconceituar ideias como percorrendo (quase) livremente um espaço discursivo, disponível em muitos locais e sem uma faixa de origem claramente identificável, e ainda assim reter nosso senso de que a fonte permanece relevante para o efeito. Nossa metateoria da autoria não exclui a realidade material de que, em espaços discursivos, há um/a orador/a ou escritor/a creditado/a como autor/a de seus enunciados, ou que, por exemplo, a apropriação feminista do conceito de “patriarcado” está ligada a Kate Millett, uma feminista branca anglo-americana, ou que o próprio termo feminismo tenha sido e esteja associado a uma origem Ocidental. Essas associações têm um efeito, um efeito de produzir desconfiança por parte de alguns nacionalistas do Terceiro Mundo, um efeito de reinscrever atitudes imperialistas semiconscientes por parte de algumas feministas do Primeiro Mundo. Esses não são os únicos efeitos possíveis, e alguns deles podem não ser perniciosos, mas todos os efeitos devem ser levados em consideração ao avaliar o discurso do “patriarcado”. Eu não desejo implicar aqui que acredito que o termo “patriarcado” deva ser rejeitado ou que as respostas de ouvintes devam ser aceitas sem argumentação, mas se ignorarmos os efeitos real e nos concentrarmos somente no “conteúdo” (admitindo que possam ser separados), nossa avaliação será seriamente inadequada.

A ênfase nos efeitos não deve implicar, portanto, que um exame da localização do/a falante é em qualquer medida menos crucial. Esse último exame pode ser (e tem sido) chamado de fazer genealogia. Nesse sentido, uma genealogia envolve perguntar como uma posição ou visão é mediada e constituída através e dentro das conjunções e conflitos de práticas históricas, culturais, econômicas, psicológicas e sexuais. Mas me parece que a importância da fonte de uma visão e a importância de se fazer uma genealogia devem ser incluídas em uma análise geral dos efeitos, tornando a questão central quais são os efeitos da visão sobre práticas materiais e discursivas o que atravessa e a configuração particular das relações de poder que delas emergem. A fonte é relevante apenas na medida em que tenha um impacto no efeito. Como Gayatri Spivak gosta de dizer, a invenção do telefone por um homem da classe alta europeia de forma alguma impede que ele seja utilizado em uma revolução anti-imperialista.



Concluindo, enfatizo que a prática de falar pelos/as outros/as geralmente nasce de um desejo de controle, de se privilegiar como quem entende mais corretamente a verdade sobre a situação de outra pessoa ou como alguém que pode defender uma causa justa e, assim, alcançar a glória e os elogios. E o efeito da prática de falar pelos/as outros/as é frequentemente, embora nem sempre, apagamento e uma reinscrição de hierarquias sexuais, nacionais e outras formas de hierarquias. Espero que essa análise contribua para, em vez de diminuir, a importante discussão que está ocorrendo hoje sobre como desenvolver estratégias para uma distribuição mais equitativa e justa da capacidade de falar e ser ouvido/a. Mas esse desenvolvimento não deve ser tomado como uma desautorização absoluta de todas as práticas de expressão. Nem *sempre* é o caso de que, quando os/as outros/as diferentes de mim falam por mim, eu sou prejudicado/a ou, quando falamos por outros/as, eles/as sejam prejudicados/as. Às vezes, como Loyce Stewart argumentou, precisamos de um/a “mensageiro/a” para defender nossas necessidades.

A fonte de uma alegação ou prática discursiva em motivos ou manobras suspeitas ou em locais sociais privilegiados, afirmei, embora seja sempre relevante, não pode ser suficiente para repudiá-la. Devemos fazer mais perguntas sobre seus efeitos, questões que equivalem ao seguinte: permitirá o empoderamento das pessoas oprimidos/as?

Referências

ALCOFF, Linda. Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. **Signs**, New York, v. 13, n. 3, p. 405-436, Primavera, 1988.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: La Frontera**. San Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

BORDO, Susan. Feminism, Postmodernism, and Gender-Skepticism. *In*: NICHOLSON, Linda J. **Feminism/Postmodernism**. New York: Routledge, 1989. p. 133-156.

CHRISTIAN, Barbara. The Race for Theory. **Cultural Critique**, New York, v. 6, p. 51-63, Primavera, 1987.

CLIFFORD, James. On Ethnographic Authority. **Representations**, New York, v. 1, n. 2, p. 118-146, Primavera, 1983.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.



DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. Intellectuals and Power. In: FOUCAULT, Michel; BOUCHARD, Donald. **Language, Counter-Memory, Practice**: selected essays and interviews. Ithaca: Cornell University Press, 1977. p. 205-217.

GATES JUNIOR, Henry Louis. Authority, (White) Power and the (Black) Critic: It's All Greek To Me. **Cultural Critique**, New York, n. 7, p. 19-46, Outono, 1987.

LUGONES, Maria. Playfulness, "World"-Travelling, and Loving Perception. **Hypatia**, New York, v. 2, n. 2, p. 3-19, Verão, 1987.

LUGONES, Maria; SPELMAN, Elizabeth. Have We Got a Theory For You! Cultural Imperialism, Feminist Theory and the Demand for the Women's Voice. In: PEARSALL, Marilyn. **Women and Values**: Readings in Recent Feminist Philosophy. Belmont: Wadsworth Publishing, 1986. p. 19-31.

MARACLE, Lee. Moving Over. **Trivia**: A Journal of Ideas, Boston, v. 14, p. 9-12, Primavera, 1989.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael. **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MENCHÚ, Rigoberta. **I... Rigoberta Menchu**. Trad. Ann Wright. Londres: Verso, 1984.

RABINOW, Paul. Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts. **Dialectical Anthropology**. New York. vol. 10 n. 1 e 2, p. 1-14, Julho, 1985.

SAID, Edward W. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. **Critical Inquiry**. Chicago. vol. 15 n. 2, p. 205-225, Inverno, 1989.

SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (Org.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

TÖRRÖNEN, Jukka. The Concept of Subject Position in Empirical Social Research. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, n. 31, 2001, p. 313-329.

TREBILCOT, Joyce. Dyke Methods. **Hypatia**, Cambridge. vol. 3 n. 2, p. 1-13, Verão, 1988.

MINH-HA, Trinh T. **Woman, Native, Other**: Writing Postcoloniality and Feminism. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

WILSON, Judith. Down to the Crossroads: The Art of Alison Saar. **Third Text**, Londres, vol. 10. p. 36. Primavera, 1990.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 31 de maio de 2020.

Artigo aprovado para publicação em: 11 de junho de 2020.