



O pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak: o lastro material da performatividade do *tropo*

Gayatri Chakravorty Spivak's thought: the material ballast of the *trope*'s performativity

Rebecca Reseck Wanderley Dias¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é o de revisitar o pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak, importante pensadora indiana não só no que concerne a questões pós-coloniais, mas também no que se refere aos problemas de gênero e à crítica cultural. Para o presente texto, importantes, em específico, revisitar seu famoso, controverso e aclamado artigo “Pode o subalterno falar?”, extremamente ensaístico e experimental, onde Spivak, a partir da matriz teórica proposta por Jacques Derrida na *Grammatologia*, objetiva repensar as formas de representação do subalterno e do feminino, bem como as forças interventivas de tais representações.

Palavras-chave

Spivak, Representação, Performance, Feminino.

Abstract: The purpose of this article is to revisit the thought of Gayatri Chakravorty Spivak, an important Indian thinker not only with regard to postcolonial issues, but also with regard to gender issues and cultural criticism. For the present text, we are specifically interested in revisiting his famous, controversial and acclaimed article “Can the subaltern speak?”, extremely essayistic and experimental, where Spivak, based on the theoretical matrix proposed by Jacques Derrida in *Grammatology*, aims to rethink the forms of representation of the subaltern and the feminine, as well as the intervening forces of such representations.

Keywords

Spivak, Representation, Performance, Female.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: reseekrebecca@gmail.com.

Introdução

A repercussão do texto “*Pode o subalterno falar?*” de Gayatri Chakravorty Spivak é inegável, e é bem discutida no livro *Can The Subaltern Speak: Reflections On The History Of An Idea* (2010) organizado e editado por Rosalind C. Morris por ocasião da comemoração dos vinte anos da publicação do artigo. Ali, uma série de autores e autoras de todo o mundo debatem a repercussão e as novas possibilidades colocadas em curso pelo artigo, e mesmo a própria Spivak participa apresentando uma versão revisada do texto, bem como tenta lidar com algumas críticas colocadas a ele. A maior crítica, nesse contexto, é a de que a autora estaria, em seu referido artigo, a alegar categoricamente que “o subalterno não pode falar!”,² e que, com isso, estaria se colocando na problemática posição de consolidar o problema que buscava resolver: o problema do silenciamento dos sujeitos subalternos por meio de representações fundamentadas nos mecanismos de poder dominantes. Essa crítica, a nosso ver, deve-se a certa má compreensão do recurso de Spivak ao ~~materialismo~~ derridiano, o que a própria autora tenta rearticular no supramencionado livro. Muitos textos presentes ali,³ em contramão à crítica, celebram o experimento posto em curso por Spivak justamente a partir da ideia de que, devido às pretensões performativas do artigo, o anúncio da existência do silêncio do subalterno é já a abertura de uma representação não apropriadora deste.

O texto de Spivak é denso, e a figura do subalterno serve tanto para a análise da situação dos trabalhadores e imigrantes de países de “terceiro mundo”, quanto à mulher, que ocupando a frágil posição híbrida de gênero/classe/nacionalidade, permanece em uma posição abismal. A questão aqui não é somente a de representar e reivindicar os direitos de sobrevivência básicos de um dado sujeito, mas viabilizar a existência de determinadas formas de vida, sem que estas tenham de ceder a uma ordem de inteligibilidade pré-concebida, que as descontextualiza e despotencializa. Assim, a discussão da representação se dá de forma a pensar novos modos de considerar a inserção dos elementos particulares das condições de vida dos indivíduos em uma teoria do sujeito que parta do traço comum de subalternidade de tais indivíduos. É justamente aqui que a influência de Derrida vem a calhar, bem como é celebrada em seu novo tom concedido por Spivak em autoras como Judith Butler e Rajeswari Sunder Rajan.⁴

² SPIVAK, G. *Pode o Subalterno Falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010, p. 126. Nesse sentido, ver: MORTON, S. *Gayatri Chakravorty Spivak: Ethic, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Polity, 2007.

³ Como é o caso do “*Reflections on ‘Can the subaltern speak?’: Subaltern Studies After Spivak*” de Parthe Chatterjee, e o “*The Ethical Affirmation of Human Rights: Gayatri Spivak’s Intervention*” de Drucilla Cornell.

⁴ Em uma entrevista a Rasmus Willig, por exemplo, Butler, ao tratar dos impasses em torno das questões do reconhecimento, alega: “[m]inha aposta é que o reconhecimento se torna um problema para aqueles que foram excluídos das estruturas e vocabulários da representação política. Isso se torna especialmente agudo para aqueles que só podem entrar nas estruturas existentes de representação política assumindo uma posição como sujeito que realmente apaga sua história e agência histórica e cultural. Esse é certamente um ponto levantado por Spivak, e se refere em geral aos limites da tradição hegeliana dentro dos estudos subalternos (sua diferença de, digamos, Guha). E para aqueles cujo único acesso ao “reconhecimento”; é a exposição episódica na mídia ou a criminalização, podemos ver que o reconhecimento é um problema

Contagiados por tal espírito festivo, desejamos também ressaltar certo aspecto do artigo que, para nós, mostra-se extremamente relevante no que concerne aos debates da representação contemporâneos, mas que julgamos ainda pouco explorado nas análises feitas até então: o deslocamento propiciado pela análise de Spivak do registro ético para o *tropológico*, enquanto marca de um novo ~~materialismo~~ nas considerações tanto da formulação de uma teoria do sujeito, quanto da representação de importantes temas no debate cultural como um todo. Para melhor expormos esse ponto, nosso artigo será dividido em três momentos principais: (i) no primeiro, faremos uma exposição do diagnóstico fundamental da autora dos principais traços e elementos que persistem nas formas do pensamento social e político, mesmo nas teorias mais radicais ao sujeito hegemônico, que legitimam o silenciamento do subalterno; (ii) no segundo, daremos destaque aos elementos do pensamento derridiano que são caros à Spivak; e, por fim, (iii) no terceiro, chamaremos atenção à base *tropológica* de sua teoria da representação, que, para nós, configura a grande força da análise empreendida por Spivak no artigo, não enquanto solução final, mas enquanto provocação constante

1. A particular proposta de Gayatri Spivak

O texto de Spivak foi primeiramente escrito e publicado em 1982-83 no periódico *Wedge*, mas apenas em 1988, em sua republicação na coletânea organizada por Cary Nelson e Larry Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, obteve notória repercussão. Ali Spivak toma um ponto de partida duplo: por um lado, o de uma discussão crítica em torno do papel do intelectual em um cenário político pós-colonial e, por outro, o de uma autocrítica ao Grupo de Estudos Subalternos (doravante, GES).⁵ Esses dois eixos críticos, contudo, objetivam conduzir a uma discussão mais ampla em torno da exposição de como as estruturas conceituais concernentes à representação do subalterno acabam por subscrevê-lo e silenciá-lo como alteridade de um sujeito muito bem estabelecido: o sujeito soberano ocidental, entendido aqui enquanto uma *episteme* pressuposta, isto é,

preocupante para os pobres ou indocumentados.” Rasmus Willig (2012) *Recognition and critique: an interview with Judith Butler*. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 13:1, p. 140 – *Tradução Nossa*.

⁵ Grupo cuja origem remonta ao Centro de Estudos de Ciências Sociais (CSSC) de Calcutá, de tendência evidentemente marxista. Havia, em seu interior, uma divisão entre os assim chamados “velhos” marxistas e a “nova” tendência, marcada pelo “movimento naxalista”, comprometido com a articulação de uma nova aliança entre estudantes universitários e camponeses, em nome de uma revolução supostamente maoísta. E foi a partir deste segundo grupo surgiu um núcleo de estudos sob influência de Ranajit Guha através do qual se reuniram os principais intelectuais que compuseram e fundaram os Estudos Subalternos. Dentre eles estavam Dipesh Chakrabarty, que optou por trabalhar sobre a classe operária indiana; Gyanendra Pandey, que tinha já uma importante tese sobre os camponeses na Índia do Norte; Shahid Amin, também historiador do campesinato; Gautam Bhadra, que se interessava pela história da transição do Império Mongol para o Império Britânico, e Partha Chatterjee, considerado o mais teórico entre eles, devido à sua formação com maior ênfase em teoria e filosofia política. Cf. SUBRAHMANYAM, F. Prefácio. In: Chatterjee, P. *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador: EDUFBA, CEAQ, 2004, p.10.

um horizonte de inteligibilidade pressuposto que limita a discussão em torno da representação do sujeito.

Para evidenciar tais limites, Spivak lança mão de um modo próprio de discussão da subjetividade sob a chave da noção de *subalternidade*, o que por si só já revela o caminho diverso e denso por meio do qual a autora pretende conduzir seu argumento. E isso por que *subalternidade* aqui, enquanto modelo de subjetividade, visa a rebater o essencialismo presente em uma gama de interlocutores elegíveis que representam, de forma geral, o enquadramento teórico ocidental que limita os modos de representação da subjetividade de indivíduos deslocados dessa epistême particular. Dito de outro modo, a noção de *subalternidade* aparece em Spivak intimamente atrelada à noção de *outro*, i. e. aquele ou aquilo que difere do sujeito essencial constituído pelos ideais hegemônicos, e que não pode, de forma alguma, ser considerado enquanto categoria monolítica – o *outro* aqui aparece enquanto *diferença* não monolítica do “si mesmo hegemônico”. Assim, o projeto de Spivak também pode ser definido em termos de uma reflexão em torno da representação do sujeito a partir de uma particular ênfase nesse *outro*, concomitantemente marcado pela diferença e pelo caráter difuso.

Nesse ponto é importante destacar que é justamente ao atrelar o problema do essencialismo à pressuposição de uma dada *epistême* que Spivak abre a possibilidade para pensar os dilemas da representação de uma subjetividade subalterna, difusa e não monolítica, tensionando (ao menos nesse momento do artigo) o campo de significação ético. E isso por que, como veremos, Spivak indicará que é justamente o estrito elo entre representação e uma subjetividade éticamente fundada, i. e. um modelo subjetivo autorreferente e autorreflexionante, que acaba por subscrever o sujeito essencial enquanto forma pressuposta ao debate. Importante dizer que isso não se aplica só às formas clássicas do humanismo, mas também às críticas mais radicais ao sujeito soberano e ao problema da identidade. Para demonstrar esse ponto é que Spivak direciona boa parte do seu artigo a uma análise crítica das propostas de Foucault e Deleuze, bem como do GES.

1.1 A força de determinação de uma *episteme* particular: os casos de Foucault-Deleuze e do GES

No que concerne a Foucault e Deleuze, Spivak interessa-se, em específico, pelo ensaio *Intellectuals and Power* (doravante, IP), que integra a coletânea *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ali, ao tentarem dispensar a ideia de uma subjetividade essencial, racionalmente articulada e passível de representação, os autores sugerem a suspensão da própria necessidade de representação do subalterno. Em específico, os autores empreendem uma discussão em torno das formas pelas quais se pode pensar a relação entre a atividade intelectual e a *práxis*, e procuram colocar em jogo novas formas de articular a relação *teoria-prática*. Essa rearticulação se dá por meio de uma *recusa ao sistema de representação*.

Para os autores, a “politização do intelectual”, i. e. as formas gerais de articulação de uma teoria sobre a *práxis*, gravitava em torno de duas funções principais exercidas pela figura do intelectual: falar a “verdade” àqueles que não a viam, e falar a verdade em nome daqueles que não podiam – *consciência e eloquência*.⁶ Quanto a isso, Foucault defende que “recentemente” os intelectuais “descobriram [...] que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem”.⁷ Assim, não é mais uma função da teoria traduzir ou se aplicar a uma prática, pois ela é uma prática em si, não totalizadora, mas regional e parcial de luta contra o poder onde ele é mais insidioso e invisível. Não cabe mais à teoria empreender uma luta de “tomada de consciência”, uma vez que tanto as massas já adquiriram a *consciência como saber*, quanto a *consciência enquanto sujeito* está ocupada pela burguesia; a luta da teoria é uma luta específica dentro de uma luta mais geral e heterogênea que visa a destruição progressiva do poder, este sim totalizante – por isso, a teoria nunca pode ser totalizante. Desse modo, expressa Deleuze, a teoria é uma caixa de ferramentas, nada tendo a ver com o significante, e, portanto, “*não existe mais representação*, só existe ação: ação da teoria, ação da prática em relações de revezamento ou em rede”.⁸

O problema para Spivak é que, ao mesmo tempo, a construção dos sujeitos subalternos em IP – sob a forma “do maoísta” e da “luta dos trabalhadores” – se dá de forma monolítica e anônima, e, embora não constituam uma leitura relevante sobre as categorias em questão, possuem a função sintagmática de criar uma aura de “especificidade narrativa” que trabalha no sentido de tornar “o maoísmo”, a “Ásia” e a “subalternidade” *transparentes, naturalmente articuladas e acessíveis*.⁹ O mesmo ocorre

⁶ Cf: FOUCAULT, M. *Linguagem, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews*. Trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977, p. 206.

⁷ Id. *Ibid.*, p. 207 (*Tradução Nossa*). Nesse sentido, elas (as massas) seriam capazes de falar por si e para si mesmas, não fosse o problema incontornável da existência de um sistema de poder que invalida seus discursos e saberes. Esse sistema de poder não se restringe às instâncias superiores de censura, uma vez que também penetra, de maneira muito profunda e sutil, toda a trama da sociedade, na qual os intelectuais ocupam uma posição particular justamente enquanto agentes da “consciência” e do discurso. A partir desse cenário, o papel do intelectual passa a ser resistir e lutar “contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso”.

⁸ Id. *Ibid.*, p. 208 (*Tradução Nossa*). Interessante a afirmação, logo em seguida, de que “[E]sta relação entre o desejo, o poder e o interesse é ainda pouco conhecida. Foi preciso muito tempo para saber o que era a exploração. E o desejo foi, e ainda é, um grande desconhecido. É possível que as lutas que se realizam agora e as teorias locais, regionais, descontinuas que estão se elaborando nestas lutas e fazem parte delas, sejam o começo de uma descoberta do modo como se exerce o poder”. Aqui, sugere Spivak, é possível observar a ênfase nas formulações mais relevantes da teoria pós-estruturalista francesa: por um lado, a de que a heterogeneidade das redes de poder/desejo/interesse torna contraproducente qualquer tipo de narrativa coerente, tornando-se necessária uma crítica persistente e fragmentada; e, por outro, a de que é no contexto dessa crítica permanente que há a possibilidade de apresentar os discursos do Outro”.

⁹ Um dos casos aos quais Spivak se refere aqui pode ser observado na fala de Foucault já no início do ensaio: “Certa vez, um Maoísta me disse: ‘Posso facilmente compreender o propósito de Sartre em ficar do nosso lado; Eu posso entender seus objetivos e seu envolvimento na política; posso entender parcialmente sua posição, já que você sempre se preocupou com o problema do confinamento. Mas Deleuze é um enigma.’”

com o recurso à “luta dos trabalhadores” que não é capaz de lidar com o capitalismo global e muito menos com seus corolários estruturais heterogêneos no que concerne à política de mercado da periferia econômica global.¹⁰ A formulação dessas duas categorias, “maoísta” e “luta dos trabalhadores”, só serve a um movimento implícito, qual seja, reestabelecer sistematicamente o que Spivak chama de “sujeito legal do capital socializado”, quer dizer, as potências hegemônicas como a constituição do “si mesmo” do sujeito. Em nossos próprios termos: uma subjetividade essencial entrelaçada aos mecanismos opressivos do poder.

Esse mesmo movimento ocorre, por exemplo, quando Foucault e Deleuze defendem que o Outro deve falar por si mesmo, pois “ele[s] sabe[m] muito mais do que o intelectual e certamente o diz[em] muito bem”.¹¹ Em tal articulação, observa Spivak, a crítica ao sujeito soberano chega aos limites de certo realismo representacionista,¹² e isso por que aqui os intelectuais depositam na *auto-representação do subalterno* a possibilidade de representação legítima, autêntica. Isso, para Spivak, nada mais faz do que garantir o apelo concreto do oprimido por meio da concretude da experiência do intelectual, que opera, novamente, enquanto diagnosticador de uma episteme. Quer dizer, que ao estabelecer o “fato”, a experiência concreta, como o que realmente acontece, acaba por reforçar aquilo que a autora chama de “princípio justificável de um neocolonialismo avançado”,¹³ o que equivale dizer, o empirismo positivista.¹⁴

Desse modo, a tentativa dos autores de desvencilhar as possibilidades de representação do sujeito subalterno de um paradigma essencialista de subjetividade, bem como de seus constitutivos fatores opressivos, acaba por subscrever esses mesmos elementos. Isso, para Spivak, ocorre devido a um equívoco fundamental: quando os autores propõem em IP que “*não há mais representação, há apenas ação – a ação da teoria*

Fiquei chocado com esta afirmação porque sua posição sempre parecia particularmente clara para mim.” Id. Ibid., p. 205. (*Tradução Nossa*)

¹⁰ Somos incapazes de tocar [o poder] em qualquer ponto de sua aplicação sem sermos confrontados por essa massa difusa de modo que somos necessariamente levados com base na demanda mais insignificante – ao desejo de explodir tudo de uma vez. Cada ataque ou defesa parcial de caráter revolucionário está ligado desse modo à luta dos trabalhadores. Id. Ibid., p. 217.

¹¹ Id. Ibid., p. 206-207

¹² Como no caso da proposta de Deleuze de que “a realidade é o que realmente acontece numa fábrica, numa escola, nos quartéis, numa prisão, numa delegacia de polícia”. Id. Ibid., p. 212.

¹³ Op. Cit., p. 30.

¹⁴ Gostaria de chamar atenção de que esta é uma dura crítica da parte de Spivak, se consideramos, novamente, as palavras de Terry Eagleton: “De modo muito sucinto, argumento aqui que três doutrinas essenciais do pensamento pós-modernista conspiraram para desacreditar o conceito clássico de ideologia. A primeira dessas doutrinas gira em torno da rejeição da noção de representação – na verdade, a rejeição de um modelo *empírico* de representação, no qual o bebê representacional foi displicentemente lançado fora junto com a água do banho empírica.” (1991, p. 11). Aqui, a ignorância do intelectual em relação à sua posição no quadro geral do capital socializado pode auxiliar na consolidação da divisão global do trabalho, uma vez que ocupa (o intelectual) uma posição contraditória da qual não é consciente, qual seja, a de que ao mesmo tempo em que enaltece a importância da experiência concreta do outro, do subalterno, enquanto local privilegiado de apelo teórico político, também permanece acrítico em relação ao seu próprio papel em termos da história intelectual, social e política ampliada.

e a ação da prática”,¹⁵ o que está em jogo é uma oposição descuidada entre teoria e prática que beneficia o intelectual sob a forma de uma prova de que a prática e a teoria possuem analogamente o mesmo valor. E isso se dá, propriamente, devido a um agrupamento descuidado de dois sentidos da representação, que a autora evoca em alemão: *Vertretung*, num sentido político do quadro geral da lei e do Estado, enquanto “falar por”, e *Darstellung*, enquanto re-presentação, apresentação, exposição¹⁶ – “a distinção entre uma procuração e um retrato”.¹⁷

Esse particular diagnóstico é fundamental para a teoria da representação que Spivak esboça no artigo, fator que será melhor analisado adiante. Por hora, destacaremos apenas o seguinte: para Spivak, os dois sentidos em questão certamente se relacionam, mas são irredutivelmente descontínuos. A analogia empregada por Foucault e Deleuze encobre tal descontinuidade operando de maneira paradoxal um privilégio do sujeito intelectual, na medida em que, por um lado, os intelectuais se negam a adotar a posição da “consciência” por meio da qual a voz do *outro* pode ser representada, e assim negam uma teoria comprometida com um significante e a necessidade da representação; mas, por outro lado, por meio da recusa à representação como meio de exposição da voz do outro numa ação representativa (*Vertretung*), os intelectuais representam (*Darstellung*) a si mesmos, bem como suas relações com o sistema hegemônico, *como sendo transparentes*, isto é, como se seu próprio trabalho não possuísse alguma relação fundamental com tal sistema, e isso bem se expressa no caso do “maoísta” e da “luta dos trabalhadores” em IP.

Para a autora, esse lugar de transparência ocupado pelo intelectual marca exatamente o lugar do “interesse hegemônico”, mantido pela postura do intelectual que nega absolutamente a adotar o papel de testemunha e juiz universal, enquanto funde-se com a manutenção dos privilégios institucionais do poder. E assim, é pela recusa de um sistema de signos, da *representação*, que se reinscreve as formas ocidentais do pensamento como fundamento estrito das discussões em torno do sujeito, e dessa forma, o crítico se torna cúmplice na construção persistente do “Outro” como sombra de um eu essencial, etnocêntrico, detentor do controle da possibilidade de uma *episteme*.

A crença apresentada em IP, segundo a qual os dois sentidos da representação podem ser agrupados por uma analogia, bem como a ideia de que para além desses registros se situa o espaço no qual os sujeitos oprimidos falam por si mesmos, se *autorepresentam*, perpetua a produção de uma política utópica e essencialista, alheia às bases materiais do discurso e de sua relação com a política. Desse modo, mesmo aderindo a uma agenda *anti-essencialista*, o projeto dos autores conserva o problema fundamental diagnosticado no *essencialismo*: um sujeito essencial constituído pelos mecanismos hegemônicos dos quais se busca emancipação.

¹⁵ Op. Cit., p. 206-207.

¹⁶ Que Spivak equipara, num momento posterior, a uma teoria do sujeito. Op. Cit., p. 33.

¹⁷ Id. Ibid., p. 35.

Este problema, contudo, não se resume apenas à “crítica radical” dos intelectuais franceses (que aqui operam como grandes representantes de toda uma discussão empreendida no ocidente), podendo ser encontrada também nas críticas que partem dos próprios subalternos, e esse é o caso do GES. O problema encontrado por Spivak no grupo pode ser descrito do seguinte modo: o GES precisaria refletir sobre uma questão premente no quadro de estudos pós-coloniais, a saber, *é possível ao subalterno, enquanto tal, falar?* Expressar (e ser compreendido) em suas reivindicações à ordem social e política? E isso sem submeter-se à uma subjetividade, uma forma de vida, pressuposta? Nesse sentido, o trabalho do GES seria, sobretudo, a difícil tarefa de inscrever as condições de impossibilidade da representação do subalterno como as condições de possibilidade da representação do mesmo. Um interessante exemplo nesse sentido é o trabalho de Ranajit Guha (integrante do GES), para quem, na melhor das hipóteses, a elite indiana ocupa apenas o papel de informante nativa para o academicismo do Primeiro Mundo em seu interesse pelo Outro, mas de forma alguma é capaz de expressar a heterogeneidade irremediável do sujeito colonizado.

Como contraponto à voz monolítica da elite, Guha evoca a “política do povo” enquanto modelo alternativo de resistência ao circuito de produção colonial, com o intuito de emprender um paradigma alternativo à representação essencialista de “povo”. Para tanto, Guha defende uma compreensão da ideia de “povo” por meio de um quadro composto por uma estratificação dinâmica de descrição da produção cultural colonial, dividido em (i) grupos dominantes estrangeiros; (ii) grupos dominantes nativos nacionais; (iii) grupos dominantes nativos regionais; e, por fim, (iv) o “povo” ou “classes subalternas”, categoria que opera enquanto diferença demográfica total em relação aos elementos apresentados nas categorias anteriores. É no terceiro item dessa lista que os historiadores identificam o ponto de indeterminação situacional diretamente ligado à pergunta da possibilidade de fala do subalterno; os camponeses, pequenos proprietários empobrecidos ou a classe média, elementos que idealmente comporiam a categoria de povo, podem, devido à assimetria social e econômica das diversas regiões, se portar de maneira ambígua dentro dos sistemas de alianças do quadro geral de dominação colonial.

O trabalho de Guha desenvolve-se no sentido de investigar o grau do desvio dos grupos dominantes nativos regionais em relação ao ideal, bem como identificar, investigar e medir o estatuto desse desvio. Isso pode ser notado na constituição do foco de análise do autor, ocupado não pelo povo como uma totalidade monolítica, mas, antes, da zona intermediária e flutuante formada pela elite subalterna regional, que opera duplamente como o desvio de ideais descritivos, tanto do “povo” quanto da “elite”. É a partir desse ponto metodológico fundamental que o GES pretende redimensionar a pesquisa em torno da pós-colonialidade a partir de uma perspectiva alternativa à do intelectual “transparente” do Primeiro Mundo.

Contudo, Spivak identifica em tal proposta o resquício do mesmo problema fundamental presente nos intelectuais franceses: na leitura das insurgências camponesas, as formulações apresentadas pelos intelectuais assumem o papel de

“declaração”. Quer dizer, o camponês enquanto “emissor” ocupa o problemático lugar, especificamente na narrativa de Guha, de indicador de uma “consciência irrecuperável”. E, nesse contexto, o “receptor” dessa mensagem é o historiador que, ao transformar a insurgência em um “texto para conhecimento”, opera como receptor dos atos sociais pretendidos coletivamente, abrindo espaço para a auto-representação (*Darstellug*) do intelectual como “consciência transparente”. Para que essa estratégia funcione bem do ponto de vista da formulação de uma consciência subalterna faz-se necessário que o historiador suspenda o quanto for possível a reivindicação de sua própria consciência,¹⁸ sob a pena de que a elaboração da insurgência, diagnosticada a partir de uma forma de “consciência-insurgente”, não seja tomada meramente como objeto de investigação. Se assim for, essa subjetividade formulada pelo GES a partir dos textos de insurgência continua incapaz de articular uma teoria da representação do subalterno que consiga se desvencilhar do problema já destacado do essencialismo: a formulação de um sujeito essencial entrelaçado aos mecanismos de opressão. O que manteria o GES dentro ainda do mesmo circuito de violência epistêmica.

1.2 A necessidade de uma nova teoria da representação

Como indicamos anteriormente, é em Derrida que Spivak buscará uma estratégia alternativa tanto a de Foucault-Deleuze, quanto a do GES. Após analisarmos a crítica da autora, interessante é notar como ela narra seu recurso a Derrida

O que considero útil [n]o trabalho [de Derrida] sustentado e desenvolvido sobre a *mecânica de constituição do Outro*. Podemos usá-la para obter uma vantagem muito mais analítica e intervencionista do que as invocações sobre a “autenticidade” do Outro. Nesse âmbito, o que continua sendo útil em Foucault são as mecânicas do disciplinamento e da institucionalização – a constituição como tal do colonizador. Foucault não as relaciona a nenhuma versão, anterior ou posterior, proto – ou pós – do imperialismo. Essas são extremamente úteis aos intelectuais preocupados com a decadência do Ocidente. Sua sedução para eles, e o temor para nós, é que poderiam permitir que a cumplicidade do sujeito investigador (profissional do sexo masculino ou feminino) fosse disfarçada como *uma forma de transparência*.¹⁹

Antes de comentarmos o trecho, vale a pena destacar, novamente, o ponto comum a partir do qual Spivak contrasta Derrida a Foucault-Deleuze e ao GES: a subjetividade essencial não é apenas um “acidente” de percurso, mas antes elemento constitutivo do horizonte teórico ocidental posto em curso por meio da estrita relação entre modelo de representação e subjetividade éticamente fundada. Justamente esse horizonte, que por vezes parece intransponível, Spivak chama de *epistême* pressuposta.

¹⁸ Consciência esta que Spivak nomeia aqui de “consciência-efeito”, no sentido da consciência que ainda é operada pelo processo disciplinar do sistema epistêmico hegemônico. Cf. Id. Ibid., p. 65.

¹⁹ Id. Ibid., p. 84.

Desse modo, poderíamos dizer que toda a discussão mobilizada por Spivak tanto pode, como deve, ser observada à luz de um hercúleo esforço de repensar os modos de representação da subjetividade não só tendo por horizonte uma preocupação *anti-essencialista*, mas, sobretudo, sobre os modos pelos quais *é possível* representar as formas de vida. Nesse sentido, faz-se necessário, para a autora, aprofundar a análise em torno dos pontos de retrofundamentação que unem a teoria da representação, o problema do sujeito essencial subjacente e a manutenção dos mecanismos de opressão. Por isso ela evoca o registro da *episteme*, categoria que objetiva traduzir a ideia segundo a qual determinados temas só podem fazer sentido dentro de um quadro de inteligibilidade pressuposto, e justamente aí residiria um nefasto ciclo vicioso. Todo vocabulário evocado ali, *transparência do intelectual*, a fusão entre *sujeito essencial* e reinscrição do *ocidente como sujeito*, bem como o tratamento descuidado de *Darstellung* e *Vertretung*, opera como importante via por meio da qual Spivak objetiva deslocar a discussão em torno da teoria da *representação do subalterno* do registro ético de um sujeito autorreferente e autoreflexivo, para um registro alternativo, a saber: o *tropológico*. isto é, das possibilidades de “aparição” dentro de um dado sistema representativo.

Temos agora de explicitar por que denominamos tal registro *tropológico*. Nesse sentido, devemos destacar a virtude de Derrida percebida por Spivak: o trabalho do filósofo conseguiria evidenciar e tensionar os fundamentos normativos (*episteme*) do pensamento que tornam impossíveis quaisquer tipos de concessão de legitimidade a reivindicações de sujeitos, formas de vida, que não se submetam a tais normas pressupostas. Tal proposta, contudo, longe de ser uma “teoria sobre a *práxis*”, objetiva colocar em questão qual é o mecanismo de instauração de um dado campo discursivo, e, mais, como, depois de instaurado, esse campo é responsável pela possibilidade ou impossibilidade de representação de um dado tema.

Desse modo, a relação entre *Darstellen* e *Vertreten* deve ser entendida, em sua continuidade e descontinuidade, dentro do contexto mais geral da análise das possibilidades de representação dentro de um determinado quadro normativo, dentro de uma *episteme* – portanto, dentro de um registro *tropológico*. É claro, Spivak se preocupa em formular uma teoria da representação que possua poder interventivo, não se trata de mero experimento abstrato, como alguém poderia pensar ao se deparar com um deslocamento do registro ético para o *tropológico*. É justamente nesse sentido que o *tropo* não deve ser entendido meramente enquanto categoria da semiologia ou da linguística, mas a partir do projeto mais amplo da *Gramtologia* de Jacques Derrida. Nesse contexto, o que merece destaque é o projeto da *escritura* (que analisaremos logo a seguir) enquanto forma excepcional de tratamento do *tropo*, considerado por Spivak enquanto categoria central que compõe a trama geral de uma nova matriz teórica capaz de repensar os dilemas em torno das representações dos subalternos.

1.2.1 Escrita, materialidade e transparência

Introduzir Derrida e seu pensamento não é uma tarefa simples, sobretudo quando algumas de suas reflexões devem, como em nosso texto, figurar apenas sob a lente de sua assimilação por outro autor. De um modo geral, as interpretações do pensamento do filósofo franco-argelino têm por porta de entrada principal o trabalho pretendido de uma dessedimentação de axiomas clássicos da tradição filosófica, i. e. verdade, essência, espírito etc, por meio de uma ruptura com a assim chamada *metafísica da presença*. O que significa que esse projeto objetiva, propriamente, possibilitar a exposição de que tais axiomas alcançam seu estatuto enquanto tal por meio da instauração de oposições performativamente violentas, nas quais um dos termos é subordinado por meio de um suposto esgotamento de suas potencialidades, como nos pares: verdade-engano, significado-significante, espírito-matéria, som-palavra. Nesse sentido, os segundos termos operam como representações relativas aos primeiros, e somente nestes encontram possibilidade de unificação e valoração, na medida em que aos primeiros termos é concedido o estatuto de uma *identidade que coaduna existência e verdade*: uma *presença*. Desse modo, funda-se, para Derrida, toda uma tradição do pensar que encontra suas bases e realização nessa *presença*, bem como determina os modos gerais de representação, isto é, de articulação das possibilidades de aparição de importantes temas para toda a tradição filosófica. Nesse contexto, toda a história do pensamento filosófico pode ser vista enquanto uma *nostalgia pelas origens*: a constante referenciação e fundamentação em uma unidade prévia – a *presença*.

Em diferentes momentos de sua carreira Derrida esforça em localizar e desocultar os mecanismos de instauração dos supramencionados axiomas, e isso em diálogo com os mais variados campos do saber, daí uma das grandes dificuldades de adentrar de modo breve o pensamento do autor. No que concerne ao projeto proposto na *Gramatologia*, Derrida pretende pensar uma nova história, bem como modos de tratamento, da *escrita*. Tal projeto é indicado já no início da obra do seguinte modo

Essa tripla epígrafe²⁰ não se destina apenas a concentrar a atenção sobre o *etnocentrismo* que, em todos os tempos e lugares, comandou o conceito de escrita. Nem apenas sobre o que denominaremos *logocentrismo: metafísica da escrita fonética* [...] que em seu fundo não foi mais – por razões enigmáticas, mas essenciais e inacessíveis a um simples relativismo histórico – do que o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta [...].²¹

²⁰ As epígrafes em questão são: 1. “Aquele que brilhar na ciência da escrita brilhará como o sol. Um escriba [...] Ó Samas (deus do Sol), com tua luz prescruas a totalidade dos países, como se fossem signos cuneiformes (EP, p. 87)”; 2. Esses três modos de escrever correspondem com bastante exatidão aos três diversos estados pelos quais se podem considerar os homens reunidos em nação. A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os signos das palavras e das orações, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados. (Jean-Jacques Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*) “; 3. A escrita alfabética é em si e para si a mais inteligente (Hegel, *Enciclopédia*)”. In: DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. Editora Perspectiva, São Paulo, 1973, p. 3.

²¹ Id. *Ibid.*, p. 4.

No que se refere à gramatologia, enquanto ciência da escritura, o que está em jogo é a rearticulação de uma história da *escritura* que possa tanto ser pensada num registro alternativo de uma *metafísica da escritura fonética*,²² quanto como projeto de superação da metafísica no registro da *ciência da escritura* – o que coloca em questão tanto a *história da metafísica*, quanto a ideia de *cientificidade da ciência*. Assim, o audacioso projeto da gramatologia objetiva concentrar a atenção nos mecanismos estruturais da complexa matriz teórica ocidental, tomando por base um redimensionamento do estatuto da *escritura*. A gramatologia, nesse contexto, deve ser compreendida como ciência positiva, na medida em que confere à concretude da letra (*gramma*) centralidade na investigação, com o intuito de pensar a *historicidade* da escritura a partir de sua imanência, de seu lastro *material*, e, portanto, na medida em que se apresenta enquanto projeto de ruptura com a metafísica, visa a um novo “**materialismo**, mais que nunca, necessário”.²³

Tal projeto se inscreve a partir de um diálogo plural com as ciências empíricas (i. e. etnologia, ciência da escritura, paleontologia, linguística), com o intuito de demonstrar que as práticas equivalentes a tais ciências não mais correspondiam ao quadro geral (metafísico) que as orientava. Em específico, a *escritura*, enquanto categoria para uma gramatologia positiva é pensada em correlação aos resultados das ciências empíricas com a finalidade de evidenciar o esgotamento do conceito de linguagem, em seu apogeu, na metafísica clássica.²⁴ Assim, o projeto gramatológico visa tanto à investigação da instauração de uma determinada matriz teórica, a metafísica, em toda sua capacidade de restrição e normatização do campo de interpretações e representações possíveis, quanto à formulação de novas possibilidades a tal matriz. Justamente essa dupla operação pretendida pelo projeto da *escritura* interessará a Spivak como base de uma nova teoria da representação, mas antes de adentrarmos mais detidamente esse ponto, devemos fazer algumas considerações.

Outro traço do trecho supracitado que é importante destacar é o de que Derrida reúne o projeto da *escritura* a uma crítica ao etnocentrismo, e isso por meio de uma leitura que correlaciona as diferentes manifestações e mecanismos de poder a certas possibilidades postas pela forma de inscrição da economia de um discurso. Nesse sentido, a referência à noção de *nostalgia pelas origens perdidas* é fundamental no que remonta ao capítulo III da *Gramatologia*, onde tal noção objetiva traduzir a orientação do pensamento que conduz, *de modo necessário*, à metafísica da presença. Quer dizer, a metafísica da presença, guiada pela questão da origem, sustenta-se por meio de uma oposição, que se pretende necessária, entre um “si mesmo” e um “relativo”, entre uma substância estática

²² Esse registro consiste, propriamente, em: “o conceito da escritura num mundo onde a fonetização da escritura deve, ao produzir-se, dissimular sua própria história” Id. Ibid.

²³ Cf: DERRIDA, J. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Autêntica, Belo Horizonte, 2001, p. 92.

²⁴ “O conceito da ciência ou da cientificidade da ciência – o que sempre foi determinado como lógica – conceito que sempre foi um conceito filosófico, ainda que a prática nunca tenha cessado, de fato, de contestar o imperialismo do logos, por exemplo fazendo apelo, desde sempre e cada vez mais, à escritura não-fonética”. Op. Cit., p. 4).

e elementos transitórios, oposição na qual os primeiros elementos, concernentes a uma identidade que coaduna existência e verdade, portam-se como uma *presença* reguladora, um significado que existe em si mesmo, que independe de uma estrutura de significação que se refira a ele. Assim, tal *modo necessário* se dá pela via de um sistema de signos que inaugura, por meio da oposição significado/significante, um espaço de referência absoluta reguladora do saber.

Nesse contexto, “a experiência do pensamento e o pensamento da experiência não tem outra coisa em comum senão a *presença*”.²⁵ Quer dizer, quando a questão da escritura, ou qualquer outra, é posta a partir da questão de origem, “duas alturas” podem ser a ela referidas, quais sejam, “[o]nde’ e ‘quando’ é possível abrir questões empíricas? Quais são os lugares e os momentos determinados dos primeiros fenômenos de escritura, na história e no mundo?”.²⁶ É a partir dessas “duas alturas” que todo um programa de pensamento, e mais, de *interpretação dos fatos*, uma história no sentido corrente, entra em curso, e então se confundem, a *priori*, a questão de origem e a questão da essência, o que compromete tanto estudos particulares do desenvolvimento da historicidade da escritura, quanto perpetua, a partir de uma impermeabilidade, certos princípios do saber. Justamente aqui o modo de exposição da particularidade desta nova matriz teórica se dá por meio dos temas que propriamente interessam à Spivak, a saber, a formação da alteridade no interior das “duas alturas” envolvidas na questão de origem e a consequente condução das questões históricas e empíricas colocadas em curso nas abordagens filosóficas ocidentais, no projeto imperialista e suas formas correlativas de pensar a representação dos sujeitos.

No supramencionado capítulo III, Derrida trabalha a questão da utilidade de uma gramatologia positiva na implementação de práticas adequadas nos registros crítico e político, o que tem por efeito, dentre outros, como veremos, a formação de uma estratégia para a apresentação de uma investigação em torno do problema de como impedir que o “si mesmo ocidental” entrelaçado ao sujeito essencial continue a reinscrever-se em seus empreendimentos de construção seletiva da alteridade – ou, em outras palavras, como solucionar o problema do “intelectual benevolente” e do essencialismo?

Inúmeros são os trabalhos que, para Derrida, são indispensáveis no desenvolvimento de seu projeto, mas, com vistas à melhor compreensão da proposta do autor no contexto da relação entre materialidade da escritura e representação da alteridade, destacaremos e revisitaremos o trabalho de Madeleine V-David, que é, para Derrida, “um dos espíritos que, na França, animou incessantemente o levantamento histórico da escritura pela vigilância da questão filosófica [ontofenomenológica]”²⁷ e, assim, possibilitou “aprender a reler o que está embaralhado para nós”.²⁸ O trabalho de

²⁵ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971, p. 240.

²⁶ Op. Cit., p. 92.

²⁷ Id. Ibid., p. 93.

²⁸ Id. Ibid.

Madeleine, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles – et la application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, se desenvolve enquanto estudo crítico do desenrolar histórico das investigações e métodos em torno da decifração dos hieróglifos egípcios e dos ideogramas chineses. Em específico, a autora analisa três grandes preconceitos que permeavam e estagnavam o desenvolvimento das investigações em questão: o *preconceito hieroglifista*, o *preconceito antifigurativo* e o *preconceito teológico*.²⁹

É por meio do diagnóstico de Madeleine que Derrida percebe a complexa rede de repressões, decorrentes dos “preconceitos/obstáculos” epistemológicos, que impedem o afloramento da escritura em sua plena historicidade. O *preconceito hieroglifista*, tomando os hieróglifos egípcios por alegorias, oscila entre dois momentos teóricos principais, a saber: ora a investigação por um modo adequado de compreensão de um significado oculto; ora determinada por uma compreensão do símbolo como mera marca aristocrática edificante. O momento em que se passa a compreender o símbolo como mera marca edificante configura a abertura para a instauração do segundo preconceito, o *preconceito antifigurativo*. E isso por que a compreensão do símbolo enquanto algo próximo de “mera marca formal” dá lugar à ênfase na coexistência entre números e símbolos enquanto convenções objetivas, bem como, por exemplo, à comparação entre os hieróglifos egípcios e a antigas pinturas encontradas no México.³⁰

Justamente a passagem do primeiro preconceito ao segundo anuncia o deslocamento da prerrogativa de um modelo místico de interpretação da escritura para um modelo criptográfico, isto é, de um modelo no qual os símbolos guardam “significados ocultos” para um modelo no qual o símbolo é tomado enquanto marca meramente formal capaz de análise objetiva. Esse deslocamento dá prerrogativa a sistemas de notações mais precisas, tais como a matemática, em detrimento da linguagem fonética, o que dá vazão à conclusão de que às notações mais precisas, capazes de desempenhar o papel de escritura universal, cabe o estatuto de “língua filosófica”.

Ora, o deslocamento do enfoque no campo investigativo do *preconceito hieroglifista* para o *preconceito antifigurativo* significa, também, uma (aparente) ressignificação da escritura. Isto é, de mera exterioridade representativa de um “significado oculto”, este sim possuidor de valor linguístico, a escritura passa a ser “considerada “em si”, no sentido de ser pensada como a possibilidade de uma linguagem que não se submete às imperfeições da linguagem fonética e das particularidades de

²⁹O primeiro, expresso na exaltação do caráter misterioso do hieróglifo, “a escrita egípcia é tão sublime que não é passível de decifração”; o segundo, que redundava no *preconceito mexicano* e no *preconceito chinês*, a partir da noção de que não há qualquer valor na forma dos caracteres, sugeriu-se, por exemplo, a possibilidade de universalização da língua chinesa enquanto “língua filosófica”, pois teria capacidade de ultrapassar as particularidades locais; e, por fim, o terceiro preconceito, sustentava-se na idéia segundo a qual o alfabeto semítico teria origem divina.

³⁰Cf: DAVID, Madeleine V. *Le débat sur les écritures at l'hieroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles – et la application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, p. 30.

significados herméticos. Nesse contexto, para Derrida, Leibniz é um caso emblemático, pois ao sugerir a prerrogativa à escritura, o faz sob a justificativa de um horizonte do conhecimento que “remete para além da evidência, para a ordem, a relação, o ponto de vista”.³¹ A grande questão que emerge nesse ponto é que, ao exaltar a escritura chinesa como mais propriamente filosófica que a ocidental, Leibniz está ecoando uma “alucinação europeia”, num movimento de autoelogio de uma epistême particular, que se dá na projeção sobre uma outra cultura que, por sua vez, tem seu real funcionamento ocultado. Nesse sentido, Derrida sugere que

Esse funcionamento obedecia a uma rigorosa necessidade [...] Não foi incomodado pelo conhecimento da escrita chinesa [...] a qual estava, na época, disponível[...]. Um “preconceito hieroglífico” tinha produzido o mesmo efeito de uma cegueira interessada. Longe de proceder [...] de um desprezo etnocêntrico, a ocultação toma a forma de uma admiração hiperbólica. Não terminamos de demonstrar a necessidade desse padrão. Nosso século não está livre dele; cada vez que o etnocentrismo é precipitado e ostensivamente revertido, algum esforço se esconde silenciosamente por trás de todos os efeitos espetaculares para *consolidar um lado interior e retirar dele algum benefício cosmético*.³²

Aqui, certo paradigma em torno da escritura se une ao projeto etnocêntrico, isto é, ao tentar liberar a escritura da dominância do *fonocentrismo*, Leibniz acaba por fazê-lo sob a jurisdição do *logos*, tomada enquanto possibilidade de uma linguagem puramente formal, e, por isso, filosófica. Tal subordinação tem por força oculta a fundamentação na *transparência*, não só do intelectual, mas de toda uma *epistême*. Dito de outro modo, a proposta de Leibniz, ao transformar a escritura em pura forma de representação, apaga a particularidade tanto da escrita chinesa, quanto da escrita egípcia, bem como fundamenta o valor de ambas nos ideais epistêmicos do ocidente. Interessante, nesse sentido, é notar a descrição desse processo feita por Derrida na última linha do trecho supracitado, segundo a qual a consolidação de um “lado interior”, justamente a episteme que normatiza as possibilidades de organização de um discurso, oferece um *benefício cosmético*, no caso aqui, o de universalização de uma episteme particular por meio de uma defesa da objetividade/transparência da escritura e de sua projeção em outras culturas. Ora, em termos tropológicos, o tratamento da escritura, isto é, os mecanismos de instauração das representações de valor de um discurso, se dá por meio de um mecanismo *metafórico*, por meio do qual o “lado interior”, uma episteme pressuposta, desloca-se e projeta-se no *outro* (a escritura chinesa) e produz e confere valor a esse *outro* enquanto sua imagem e semelhança.

É a partir desse diagnóstico, por exemplo, que Derrida é capaz articular o problema da opressão do *outro*, também em termos “empíricos”, a partir de uma reinterpretação do *tropo* – eis a particularidade de seu projeto materialista. Isto é, não basta que a discussão sobre a *diferença* passe a figurar nas preocupações das teorias da representação da subjetividade se a circunscrição do debate não toca no fundamento

³¹ Op. Cit., p. 97

³² Id. Ibid., p. 80.

regulador da presença – o “lado interior”, a *identidade absoluta reguladora* – bem como sempre retoma, sob a forma de autoridade legitimadora, as estruturas e mecanismos de apagamento e opressão. O tropo, enquanto marca material das possibilidades de aparição dos mais variados temas, i. e. da representação dos mais diversos elementos culturais e filosóficos, é um campo de disputa alternativo por meio do qual é possível, sim, redimensionar os temas sociais e políticos.

Essa orientação do pensamento do filósofo faz com que seu problema central, seu objeto de reflexão, seja o de que a marginalização do *outro* dentro de um enquadramento constitutivo etnocêntrico, ou *epistemicamente* dominador, funcione como problema fundamental de todos os esforços logocêntricos, bem como dos, propriamente, gramatológicos. É dentro desse contexto que aparecem sugestões de Derrida tais como a de que “o pensamento é [...] a parte em branco do texto”.³³ Tal apelo não visa a que se deixe o outro “falar por si mesmo”, como no caso de Foucault e Deleuze; a proposta do autor é, antes, um apelo ao *tout-autre* (quase outro), um entre-lugar que funciona como oposição ao *outro transparente*, consolidado, para que seja possível tornar “*delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós*”.³⁴ E isso por meio tanto do escancaramento dos mecanismos de legitimação culturais, quanto pela articulação de novas formas de representação capazes de lidar com esse *outro* que é a própria diferença, deslocada e difusa.

Tudo isso envolve resignificar os modos de representação tanto do outro, quanto dos temas relevantes ao pensamento e à cultura por meio do tropo. É nesse contexto que se pode localizar as estratégias de escrita de Derrida, como nos casos em que opta por transformar diferença em *différance*, ou ainda, escrever “sob rasura” importantes idéias da tradição, tais como verdade, ser e assim por diante. A materialidade da escritura é também uma memória, e explorar suas formas de representação é também repensar sua historicidade. Escrever sob rasura, ou evidenciar as tensões dos registros gramatológicos é também perceber *rastros* de uma história que permanece ali, silenciosa e imperceptível, sob o domínio de uma episteme. Desse modo, se a violência de Leibniz se dá por meio de um mecanismo metafórico intrínseco de interpretação da escritura, Derrida tensiona com uma escrita metonímica, isto é, um modo de expor, de representar os problemas, no qual conceitos usualmente empregados pela tradição a partir de um campo de significação prévio são deslocadas de seu contexto semântico normal, e isso a partir dos mais variados recursos, seja a rasura, seja a alteração sintática. Com tal recurso, o filósofo visa a evocar o *tout-autre*, a memória esquecida do “texto”, isto é, de toda uma tradição de representação. Ora, é justamente a partir desta perspectiva que a relação entre *Vertretung* e *Darstellung* pode ser devidamente considerada, na medida em que sua continuidade e descontinuidade pode ser considerada a partir de uma consideração do

³³ Id. *Ibid.*, p. 93.

³⁴ Derrida, J. *Of an Apocalyptic Toner Recently Adapte in Philosophy*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 71.

lastro material do tropo, o que equivale dizer, a partir do ~~materialismo~~ gramatológico de Derrida.

É aqui que Spivak encontra lastro para discutir o problema da representação a partir da chave “texto social”, em uma estratégia que objetiva trazer para o registro escritural e tropológico a representação de um dado problema. Quer dizer, justamente esse movimento propiciado pela discussão da representação no registro do tropo é o que interessa a Spivak para pensar as possibilidades de representação da subalternidade tanto no registro analítico, quanto no registro interventivo. A aplicação desta conclusão é visível em todo o artigo, se o leitor e a leitora bem se lembram, pela retumbante presença de temas tais como *transparência* e *reinserção clandestina do sujeito soberano* marcando presença em momentos chave da argumentação da autora. A partir dessa indicação, contudo, conseguimos apenas olhar retrospectivamente a chave crítica por meio da qual Spivak analisou as propostas dos intelectuais franceses e dos intelectuais do GES. Vejamos agora como, em específico, o deslocamento da discussão do registro ético para o registro trópológico importa para Spivak na formulação de uma nova teoria da representação.

1.3

Vertretung e Darstellung: a nova teoria da representação de Gayatri Spivak

Anté aqui vimos como, a partir de uma assimilação do pensamento derridiano, Spivak articula suas críticas a Foucault, Deleuze e ao GES. Vimos, portanto, como a autora opera o diagnóstico do que ela julga ser o problema fundamental das teorias da representação. Agora, vejamos como Spivak utiliza a caixa de ferramentas derridiana para sua própria proposta. Interessante, nesse sentido, é observar a interpretação que autora faz da teoria da representação presente em Marx no *18 Brumário de Luis Bonaparte*.

No artigo, a autora propõe que a teoria da representação de Marx aparece como mais recuperável que a de Foucault e Deleuze e a do GES, e isso só é possível por meio do solo comum da proposta tropológica de Derrida. Segundo tal chave de leitura, Spivak percebe em Marx uma acurada compreensão da relação entre as possibilidades figurativas da representação no registro expositivo de uma teoria do sujeito (*Darstellen*) e as possibilidades de representação e intervenção política, bem como o êxito de uma teoria que conseguiu tensionar o problemático espaço da *transparência*. Em outras palavras, as estratégias do autor são fundamentais para se pensar uma representação do Outro por meio da resignificação da relação entre os dois aspectos fundamentais da representação que destacamos anteriormente: *Vertretung*, no sentido político do quadro geral da lei e do Estado, enquanto “falar por”, e *Darstellung*, enquanto re-presentação, apresentação, exposição. A sensibilidade tropológica de Marx seria capaz de viabilizar uma alternativa e descentralização radical do sujeito essencial sem uma reinscrição concomitante deste e das estruturas de opressão. E nesse sentido faz-se necessário

observar certo traço fundamental da articulação e definição de “classe” empreendida pelo autor, como no caso do *18 Brumário*

Na medida em que milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas [*feindlichgegenüberstellen*], *formam uma classe*. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles *não formam uma classe*.³⁵

Nesse contexto, e segundo a interpretação de Spivak, Marx consegue mobilizar uma definição de classe diferencial, na medida em que *classe* aparece e define-se pela separação e diferença em relação às outras classes. Assim, Marx não parte de uma ideia segundo a qual a “consciência de classe” é articulada a partir de um nível básico da consciência, antes, a “consciência de classe” se estabelece a partir de conexões político-econômicas, apropriando-se e substituindo algo que é de toda forma artificial: “as condições econômicas de existência que separam seu modo de vida”,³⁶ e, por fim, formulando uma consciência de segunda ordem, *estratégica e artificial*. Em outras palavras, para Spivak a proposta de Marx foge à construção de um sujeito indivisível, e mobiliza um sujeito que é tanto dividido, quanto deslocado, não possuindo partes coerentes ou contínuas. Nesse sentido, a proposta de representação do autor, interpretada sob a chave tropológica, torna a categoria de sujeito enquanto condição tanto para a exposição de uma unidade (artificial), quanto para a mobilização política de classe, na medida em que o modo de definição da subjetividade expressa já as condições materiais de classe. E isso faz com que, por um lado, não se abandone a crítica ao sujeito soberano e a abertura de possíveis espaços de representação do *outro*, ao mesmo tempo em que, por outro lado, não se apaguem as discontinuidades entre a representação no registro estatal, da economia política e na teoria do sujeito.

Para Spivak, seria possível dizer que há em Marx certa sensibilidade em relação aos problemas tratados por Derrida, justamente em sua capacidade de apresentar uma via mais interessante para se pensar a relação *Vertretung-Darstellung*, em seus traços contínuos e descontínuos, tendo por fio condutor o princípio estrutural de um sujeito de classe que é disperso e descontínuo, e que encontra sua representação justamente em contraste aos mecanismos de opressão capitalista. Esse traço performático da representação do sujeito pode ser verificado, por exemplo, na continuação ao trecho supracitado:

³⁵ MARX, K. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Ed. Hofenberg, 2016 – *Tradução Nossa*. “Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse. Sie sind daher unfähig, ihr Klasseninteresse im eigenen Namen, sei es durch ein Parlament, sei es durch einen Konvent geltend zu machen. Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden. Ihr Vertreter muß zugleich als ihr Herr, als eine Autorität über ihnen erscheinen, als eine unumschränkte Regierungsgewalt, die sie vor den andern Klassen beschützt und ihnen von oben Regen und Sonnenschein schickt.” p. 60.

³⁶ Op. Cit., p. 39.

Por conseguinte, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar [vertreten] a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados [vertreten]. O seu representante [Vertreter] precisa entrar em cena ao mesmo tempo como o seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder governamental irrestrito, que os proteja das demais classes e lhes mande chuva e sol lá de cima.³⁷

A figura do “representante” aparece aqui à sombra da palavra *Vertreter*, e possui forte conotação de representação enquanto problemática substituição. Tal substituição é problemática justamente quando a questão das bases estruturais da construção de uma subjetividade de classe não é devidamente considerada. Para Spivak, a definição descritiva de “classe” em Marx revela profunda consciência em relação a uma antiga inquietação ideológica e política da tradição européia, qual seja, a relação entre representação no sentido político e representação no sentido tropológico – *Vertretung* e *Darstellung*, respectivamente.³⁸ Ao empreender uma definição de classe que encontra sua unidade apenas enquanto diferença dos modos hegemônicos de percepção e organização material do capital, uma “identidade na diferença”, Marx estabelece na forma subjetiva da classe a capacidade de transferir a representação do eixo de uma problemática substituição para um eixo no qual as massas podem se representar a partir de sua unidade artificial, e, dessa forma, a representação enquanto “*Vertretung* (na configuração da retórica como persuasão) se comporta como uma *Darstellung* (ou retórica ‘como tropo’),³⁹ inoculando na teoria do sujeito a potência de uma ação política.

Em outras palavras, a definição de classe articulada por Marx exige e possibilita que o sentido da representação no registro político opere a partir do registro persuasivo do tropo, e, então, atue como uma encenação, no sentido de *cena escrita do mundo*. A base estrutural de construção de uma sujeito deslocado e descontínuo demonstrada por Marx no supracitado trecho do *18 Brumário*, no qual o efeito de “identidade na diferença” é efeito de uma relação em que *Vertretung*, a representação política, opera como *Darstellung*, a representação como tropo, faz do ponto de convergência entre os termos *Darstellen* e *Vertreten* o próprio local de prática de abertura política de interveção e “aparição” da voz do ao *outro*, estabelecendo a partir do tropo novas possibilidades tanto de crítica, quanto de intervenção de lastro materialista, sem ter de recorrer ao campo ético da *autenticidade*, *autorrealização* etc.

A proposta de Marx pode ser um indício do caminho a ser percorrido, mas não basta que meramente se projete a teoria da representação do autor a toda e qualquer temática subalterna. A partir daí, então, o grande esforço de Spivak será o de colocar em

³⁷ Id. Ibid. Tradução Nossa. „Sie sind daher unfähig, ihr Klasseninteresse im eigenen Namen, sei es durch ein Parlament, sei es durch einen Konvent geltend zu machen. Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden. Ihr Vertreter muß zugleich als ihr Herr, als eine Autorität über ihnen erscheinen, als eine unumschränkte Regierungsgewalt, die sie vor den andern Klassen beschützt und ihnen von oben Regen und Sonnenschein schickt.“

³⁸ “O motivo pelo qual “o poeta e o sofista, o ator e o orador serem vistos como nocivos”. Op. Cit., p. 35.

³⁹ Id, Ibid., p. 37.

curso uma reflexão que tenta manter a proposta tropológica articulada por Derrida (e que ela enxerga em Marx) aplicada ao tema específico da violência contra “a mulher”, do apagamento do feminino, no complexo contexto do capitalismo pós-colonial. Isto é, uma representação do feminino que opere a partir do mecanismo “identidade na diferença” possibilitado pela correlação entre *Vertretung* e *Darstellung*.

Assim, Spivak deseja retomar a potência da teoria da representação instaurada pela *escritura* derridiana que descrevemos anteriormente, a saber: por meio do sistema já vigente da *presença*, isto é, de um campo epistêmico “dado”, expor os mecanismos de violência performativa deste campo, e ao mesmo tempo explorar oportunidades para novas aparições, no caso aqui, de uma existência subalterna que ocupa uma frágil posição de representação: o feminino. Nesse sentido, Spivak propõe uma sentença, que deseja transformar em objeto de semiose, para então recolocar o problema da representação do feminino. A sentença é: “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”.⁴⁰ Esta é uma sentença, dentre as muitas possíveis, que pode descrever a relação entre homens brancos e homens de pele escura na qual a presença das mulheres é contingentemente determinada, sejam elas mulheres de cor ou mulheres brancas.

Como vimos no capítulo III da *Gramatologia*, a relação entre o sujeito imperialista e o sujeito do imperialismo é extremamente ambígua e, nesse sentido, a figura da mulher pode ser encontrada em diversas sentenças que vão desde a culpa piedosa, até a “admiração hiperbólica”, tal como aparece no “preconceito hieroglífico”. Para que esse movimento fique claro a partir da sentença que criou, Spivak analisará as diferentes manobras que constituem o ritual hindu do *Sati* (sacrifício das viúvas), tanto no registro da leitura clássica dos Vedas, no *Rig-Veda* e no *Dharmasastra*, quanto no registro da abolição britânica do ritual de *Sati*.

Há uma transcrição convencional que propõe o significado da palavra *Sati* enquanto “viúva”. Assim, o sacrifício de *Sati* consiste em a viúva subir à pira funerária do marido morto e imolar-se sobre ela. Este não era um ritual compulsório, bem como não possuía restrições de casta e sua abolição pelos britânicos é o perfeito exemplo de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”; e em oposição à narrativa britânica há o argumento nativo: “as mulheres realmente queriam morrer”. Contudo, nessa oposição, as narrativas apenas legitimam uma a outra a partir de um ponto comum, qual seja, a de que nunca há por parte das mulheres um testemunho que possa operar como voz-consciência. Nesse sentido, Spivak sugere que:

Eventos singulares que infringem o código da lei para instilar seu espírito são muitas vezes invocados para marcar o momento em que a sociedade, não apenas civil, mas uma boa sociedade, nasce de uma confusão doméstica. *A proteção das mulheres pelos homens frequentemente produz tal evento.*⁴¹

⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 91.

⁴¹ Id. *Ibid.*, p. 98.

Assim, a proteção à mulher – no quadro proposto por Spivak, a mulher do Terceiro Mundo – se torna um eixo fundamental no momento inaugural de estabelecimento de uma boa sociedade, momento no qual se pode transgredir a equidade da política legal ou mesmo da mera legalidade. E é exatamente no contexto desse momento inaugural que uma leitura do ritual de *Sati* nos dois registros supracitados é relevante para Spivak, pois nesse caso especial podemos observar aquilo que era tolerado, conhecido ou exaltado como um ritual em sua redefinição como crime. Aqui podemos observar o que já foi definido por Spivak como violência epistêmica, e para que fique mais nítido no que consiste propriamente tal violência, a autora nos sugere a definição de Foucault, para quem “A episteme é o ‘mecanismo’ que possibilita separar não o verdadeiro do falso, mas do que não pode ser caracterizado como científico”, o que é legítimo ou válido.⁴² É exatamente nesse quadro que ritual e crime aparecem como oposições; o primeiro marcado pela superstição e o segundo pela ciência legal. Há, nesse sentido, o deslocamento do ritual de *Sati* da esfera privada para a pública como imagem da reivindicação da proteção às mulheres, e esse deslocamento é marcado por uma episteme particular, relacionada com a transição da presença britânica comercial para a presença britânica administrativa e territorial. Em suma, o estabelecimento do imperialismo como instaurador de uma “boa sociedade” é fundamentado na proteção da mulher de seu próprio povo de origem, dissimulando, assim, uma aparente concessão de livre escolha à mulher como sujeito.

A essa altura é importante notar que para fazer frente a essa estratégia do imperialismo houve um movimento interno por parte da população nativa de reforçar e demonstrar lealdade à pureza ritual e à cultura tradicional erudita, tornando o ritual *Sati* uma importante prova de conformidade às normas da tradição quando estas se tornavam internamente instáveis. E aqui Spivak sugere que a instauração dessa conformidade normativa se expressa como uma narrativa que constrói certa imagem da consciência da mulher, do ser da mulher, uma imagem da “mulher com um ser bom, do desejo da mulher boa, e, assim, do desejo da mulher”.⁴³ Entender a estrutura dessa narrativa e evidenciá-la enquanto fabricação da repressão é, nos moldes já sugeridos anteriormente, uma contranarrativa.

Em uma consulta ao *Dharmasastra*⁴⁴ há tanto regulações em torno dos suicídios sancionados, quanto em torno dos rituais para os mortos, registros normativos nos quais o ritual de *Sati* se encaixa, mas dos quais parece, ao mesmo tempo, ser uma exceção. De uma forma geral, as escrituras repreendem o suicídio, mas abrem exceção para aqueles que por seu ato performativo perdem a identidade fenomenal de suicídio, e nesse registro se enquadram as categorias de *tatvanjana* e *atmadana*. A primeira categoria, *tatvanjanafaz* menção, precisamente, ao conhecimento da verdade; ou seja, há por parte de um sujeito conhecedor a percepção da fenomenalidade e insubstancialidade de sua

⁴² Id. Ibid., p. 97.

⁴³ Id. Ibid..

⁴⁴ Escrituras Sagradas de Suporte.

própria identidade, e, assim iluminado, conhecendo sua essência, a destruição da identidade transitória não configura suicídio, ou *atmaghata*(destruição do ser). Já na segunda categoria, *atmadana*, é o autos sacrifício dos deuses, sancionado pela ecologia natural em nome de uma economia da natureza, é que está em questão. Assim, as duas categorias de suicídio sancionado referem-se à performatividade de um ato comprometido com o *autoconhecimento* e com uma *ecologia*.

A autoimolação da mulher não ocupa nenhuma dessas categorias, nem a que pode reivindicar verdade, e, muito menos, à sancionada aos deuses para manutenção de uma ecologia. A autoimolação da mulher está vinculada, ao contrário da que exige certo estado de esclarecimento, a um fato externo: o lugar de peregrinação; somente a partir desse critério externo é possível à mulher realizar a performance de (não)suicídio. E, claro, juntamente a isso deve haver a pira funerária do marido morto, sancionada apenas para ela, fechando assim o cenário de sua performance. Se para o sujeito masculino o que marca o ato performativo do (não)suicídio é a adequada realização da verdade da transitoriedade e insubstancialidade do eu, para o sujeito feminino o que está em jogo é, segundo Spivak, uma inexorável produção ideológica de um sujeito sexuado, que, marcado por significantes excepcionais de seu próprio desejo, marcados pelos sinais externos do “marido morto” e do “local de peregrinação”, marca a excepcionalidade do sujeito em relação a conduta geral de uma viúva.

Em ambos os casos, há a produção de um sujeito subalterno sexuado que nada mais é, tanto no caso nativo quanto no caso britânico, uma ferramenta discursiva para disputas territoriais e administrativas, relegando à mulher como “sujeito” nada mais que um lugar de intraduzibilidade, ilegibilidade e inaudibilidade. Esse espaço de intraduzibilidade da mulher subalterna, que é o espaço de discussão da representação, deve ser tomado, sugere a autora, como foco dos estudos que objetivem debater temas em torno da violência ao subalterno e à mulher. Na conclusão de seu artigo Spivak diz:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um ítem respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio.⁴⁵

Essa conclusão deve ser tomada a partir da esteira de toda a discussão em torno da função performática do texto, tanto em termos de exposição, quanto de tensionamento das formas de opressão do gênero em sua complexa pluralidade, i. e. classe, raça, sexualidade, nacionalidade etc. A teoria da representação de Spivak pode, nesse sentido, ser entendida muito mais em termos propriamente de uma estratégia do que da postulação de um modelo particular de subjetividade feminina. Quando Spivak alega que “o subalterno não pode falar”, tal sentença não pode, e não deve, ser descontextualizada do esforço maior presente em todo o texto de redimensionamento da discussão em torno na representação.

⁴¹ Id. Ibid., p. 98.

Posteriormente tal proposta será tomada sob a chave do assim chamado “essencialismo estratégico”,⁴⁶ e isso por que para lidar com as constantes interpelações “práticas” de sua proposta, Spivak parece ocupar-se cada vez mais com uma questão muito bem expressa por Judith Butler, a saber, “a tarefa política não é recusar a política representacional – *como se pudéssemos fazê-lo* [...] não há posição fora desse campo”.⁴⁷ Assim, a proposta performática do artigo unirá seu destino às demandas postas pelos campos práticos das reivindicações políticas e dos mecanismos de reconhecimento das representações jurídicas, e daí em diante inicia-se outra história.⁴⁸

A partir daí a proposta de Spivak receberá críticas semelhantes às que a autora fez aos intelectuais franceses e ao GES.⁴⁹ Nesse sentido, reforçamos a necessidade de “dar um passo atrás” e considerar o deslocamento proporcionado pela análise de Spivak, capaz tanto de fornecer importantes ferramentas no que concerne às teorias do sujeito, mas, sobretudo, para a renovação e reconsideração da análise de pressupostos que restam autoevidentes em importantes projetos políticos e culturais, e que, por vezes, parecem pender a um ciclo vicioso.⁵⁰ É, no escopo do presente texto, inviável prosseguir com a demonstração deste último ponto. Contudo, encerramos nosso texto com o convite para conhecer e explorar o pensamento desta interessante autora sem perder de vista a inovação que aqui nos esforçamos por evidenciar.

Referências

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971, p. 240.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schneiderman e Renato Janini Ribeiro. Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.

⁴⁶ Que consiste em “postular significantes específicos como (por exemplo) indianidade, com o propósito de interromper discursos que excluem os indianos na qualidade de Outro, ao mesmo tempo revelando os deslizamentos e contradições internos da 'indianidade', de maneira a garantir que o significante indianidade não seja reapropriado pelo próprio esforço de criticar seu uso” (LOWE, Lisa. *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. *Tradução Nossa*)

⁴⁷ BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

⁴⁸ Butler, J. SPIVAK, G. *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Oxford: Seagull Books, 2007.

⁴⁹ Para citar um exemplo: “O essencialismo estratégico, portanto, ainda que tenha o mérito de colocar em questão a estagnação política motivada pela crítica do essencialismo, é baseado em um entendimento superficial das consequências do essencialismo para o projeto de politização de diferenças. Somente uma abordagem que leve em conta a possibilidade de tal fenômeno impedir o debate desmascarador da parcialidade e transformador das desigualdades na arena política pode assegurar que a inserção de sujeitos coletivos levará à ampliação de justiça social em vez de um pluralismo de grupos de interesse ou o mero reconhecimento simbólico de identidades na esfera pública” (TOSOLD, Léa. *Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política: retomando o potencial transformador das políticas de diferença*. (in) *Dossiê: Teoria Política e Social na Contemporaneidade*, 2010, p. 10).

⁵⁰ Para uma interessante abordagem do ciclo vicioso em questão, Cf: JAEGGI, R. *Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade*. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago. 2013, p. 120-140.

DERRIDA, J. *Of an Apocalyptic Toner Recently Adapte in Philosophy*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976

DERRIDA, J. *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Autêntica, Belo Horizonte, 2001, p. 92.

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

GÓES, C. M. *Existe um pensamento político subalterno? Um estudo sobre o Subaltern Studies: 1982-2000*. Tese de Doutorado defendida no PPG Filologia da USP. São Paulo, 2014.

MARX, K.. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Ed. Hofenberg, 2016.

MORRIS, R. *Can The Subaltern Speak: Reflections On The History Of An Idea*. Columbia University Press, 2010.

MORTON, S. *Gayatri Chakravorty Spivak: Ethic, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Polity, 2007.

PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. Tese de Doutorado defendida no PPG Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, 2013.

SPIVAK, G. *Can the Subaltern Speak?*. (in) Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, 1988, p.271–313.

SPIVAK, G. *Pode o Subalterno Falar?*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2010, p. 126.