

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

FALAR AO

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

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

⁶⁷ CULLER. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, p. 48.

⁶⁸ FOX-GENOVESE. *Placing Women's History in History*, p. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ KOFMAN. *L'énigme de la femme: la femme dans les textes de Freud.*

⁷¹ FREUD. "A Child is Being Beaten": A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions.

desaprendizagem

histeria

S
B
L
O
C
O

Demitise

25: relação

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

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

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

⁷² FREUD. Wild Psycho-Analysis.

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

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

⁷³ FREUD. "A Child is Being Beaten": A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions, p.188.

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

S
B
I
C
O
D

A viúva hindu sobe à pira funerária do marido morto e imola-se sobre ela. Esse é o sacrifício da viúva – a transcrição convencional da palavra sânscrita para a viúva seria *sati*. Os primeiros colonos britânicos a transcreveram como *suttee*. O ritual não era praticado universalmente e não era relegado a uma casta ou classe. A abolição desse ritual pelos britânicos foi geralmente compreendida como um caso de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”. As mulheres brancas – desde os registros missionários britânicos do século 19 até Mary Daly – não produziram uma interpretação alternativa. Em oposição a essa visão está o argumento indiano nativo – uma paródia da nostalgia pelas origens perdidas: “As mulheres realmente queriam morrer.”

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

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

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

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

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

O que significa?

ingles

S
B
L
I
C
O
C
O

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Selecção
paralela

S
B
L
C
D

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁰ LYOTARD. *Le différend*.

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

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

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

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

⁸² Citado em SENA. *Bhāt-Bāṅgā*, v. II, p. 913-914.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S
B
L
I
C
O
C
O

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

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

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

rivalidade com outras mulheres – como o que ocorre com aquelas extasiadas dançarinas divinas, protótipos da beleza feminina e do prazer masculino, que lhe tecem louvores: "No céu, ela, sendo unicamente devota a seu marido, e louvada pelos grupos de *apsarās* [dançarinas divinas], diverte-se com seu marido enquanto catorze Indras⁸⁷ governam" (*HD*, II, 2, p. 631).

A profunda ironia em localizar o livre-arbítrio da mulher na autoimolação é revelada mais uma vez em um verso que acompanha a passagem anterior: "Enquanto a mulher [como esposa: *stri*] não se queimar no fogo por ocasião da morte de seu marido, ela nunca se libertará [*mucyate*] de seu corpo feminino [*strisarīr* – isto é, no ciclo dos nascimentos]." Mesmo enquanto opera a mais sutil liberação do agenciamento individual, o suicídio sancionado peculiar à mulher toma sua força ideológica ao *identificar* o agenciamento individual com o supraindividual: mate-se na pira funerária de seu marido agora e você poderá matar seu corpo feminino em todo o ciclo de nascimento.

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

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

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

O *Jauhar* [autoimolação grupal das viúvas de guerra dos aristocráticos Rajput⁸⁸ ou das iminentes viúvas de guerra] praticado pelas senhoras Rajput de Chitor e de outros lugares para se protegerem das atrocidades impronunciáveis nas mãos dos muçulmanos vitoriosos é também bem conhecido e não necessita de mais explicações (*HD*, II, 2, p. 629).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹¹ SUNDERLAL. *Mulla: Principles of Hindu Law*, p. 184.

S
B
L
I
C
O
D

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

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

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

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

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

⁹³ HEIDEGGER. *An Introduction to Metaphysics*, p. 58.

⁹⁴ O termo inglês *indian* é ambíguo, pois se refere tanto a "indígena" quanto a "indiano", natural da Índia. (N. da T.)

(Já mencionei o livro *Suttee* de Edward Thompson, publicado em 1928. Não posso fazer justiça aqui a esse espécime perfeito de justificativa do imperialismo como uma missão civilizadora. Em nenhuma parte de seu livro, escrito por alguém que declaradamente “ama a Índia”, há qualquer questionamento da “crueldade benéfica” dos britânicos na Índia como tendo sido motivada pelo expansionismo territorial ou pelo gerenciamento do capital industrial.⁹⁵ O problema com seu livro é, de fato, um problema de representação – a construção de uma “Índia” contínua e homogênea em termos de chefes de Estado e administradores britânicos, vista pela perspectiva de “um homem de bom senso” que seria a voz transparente da humanidade razoável. A “Índia” pode então ser representada, no outro sentido, por seus mestres imperiais. A razão para referir ao *suttee* aqui é o refinamento que Thompson faz da palavra *sati* como “fiel” na primeira sentença de seu livro – uma tradução incorreta que é, não obstante, uma permissão inglesa para a inserção do sujeito feminino no discurso do século 20.⁹⁶)

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

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

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

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

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

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

S
B
L
I
C
O
D

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

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

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

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da "mulher do Terceiro Mundo", encurralada entre a tradição e a modernização. Essas considerações poderiam revisar cada detalhe de julgamentos que parecem válidos para uma história da sexualidade no Ocidente:

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

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

⁹⁹ FOUCAULT. *The History of Sexuality*, v. 1, p. 4.

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

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

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

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

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

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

S
B
L
I
O
C
O

produção ideológica contra-hegemônica, devo proceder por meio de um exemplo.¹⁰²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

S
B
T
I
C
C
D

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S
B
L
I
C
O
D
I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- SAID, Edward W. *The World, the Text, the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- SAID, Edward W. Permission to Narrate. *London Review of Books*, 16 Feb. 1984.

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

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

- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Finding Feminist Readings: Dante-Years. In: _____. *American Criticism in the Poststructuralist Age*. Ed. Ira Konigsberg. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. French Feminism in an International Frame. *Yale French Studies*, v. 62, 1981.

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

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

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

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

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

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

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

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

SI
3
L
10
70
21



Para obter mais
informações sobre
outros títulos da
EDITORA UFMG,
visite o site

www.editora.ufmg.br

A presente edição foi composta pela Editora UFMG,
em caracteres Zurich LtCn Bt, corpo 10/13 e impressa
pela Gráfica e Editora Del Rey, em sistema offset, papel
offset 90g (miolo) e cartão supremo 250g (capa), em
Maio de 2010.

PODEOSUBALTERNOFALAR?PODEOSI
DEOSUBALTERNOFALAR?PODEOSUB
OSUBALTERNOFALAR?PODEOSUBAL
ALTERNOFALAR?PODEOSUBALTERNOC
FALAR?PODEOSUBALTERNOFALARPO
LAR?PODEOSUBALTERNOFALARPODI