



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 9, v. I | maio.-out. 2018  
p. 328-344.

# O subalterno pede licença para falar

Leandro Soares da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo apresenta, na primeira parte, uma leitura do ensaio de Gayatri C. Spivak, *Pode o subalterno falar?* A leitura desse texto embasa a discussão apresentada na segunda parte, na qual textos de intelectuais e militantes trans\* são apresentados, incluindo uma discussão sobre cisgeneridade. O artigo problematiza como o surgimento de intelectuais transfeministas, cujas vozes se erguem como subalternas que ousam falar, atualiza a questão do subalterno na academia brasileira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria *Queer*; Estudos de Gênero; Transfeminismo; Cisgeneridade.

**Abstract:** This paper presents, firstly, an interpretation of Gayatri C. Spivak's essay *Can The Subaltern Speak?* That interpretation is the basis for the second part of this paper, which quotes works by transfeminist scholars and activists, including a discussion on cisgenderity. This paper discusses how the emergence of transfeminist intellectuals, whose voices are raised as subalterns who dare to speak, restores the question of subalternity in brazilian universities.

**Keywords:** Queer Theory; Gender Studies; Transfeminism; Cisgenderity.

**Resumén:** Este artículo presenta, en la primera parte, una lectura del ensayo de Gayatri Spivak C., *¿Puede el subalterno hablar?* La lectura de este texto subyace la discusión presentada en la segunda parte, en la que se presentan los textos de intelectuales y activistas trans\*, incluyendo una discusión de cisgeneridade. El artículo analiza cómo la aparición de transfeministas intelectuales cuyas voces se elevan como subordinada que se atreven a hablar, actualiza el tema de la subordinación en la academia brasileña.

**Palabras clave:** Teoría *Queer*; Estudios de género; Transfeminismo; Cisgeneridade.

---

<sup>1</sup> Professor de Literatura na Universidade do Estado da Bahia, doutor em Literatura Comparada e Teoria Literária pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: leocapim@gmail.com

Recebido em 03/02/16  
Aceito em 08/12/17

Este artigo se divide em duas partes. Na primeira, apresento o texto de Spivak sobre a possibilidade de o subalterno falar para provocar o papel do intelectual ou estudioso da diversidade sexual na academia brasileira. Por se tratar de um texto muito conhecido, extraio dele uma espécie de chamado pela autocritica e auto-observação quando se trata de poder-dizer no interior do discurso acadêmico. Na segunda seção exponho, a partir da leitura de textos escritos por pesquisadoras e militantes transfeministas, que o chamado do texto de Spivak permanece atual.

A condução de duas cenas teóricas aparentemente distintas – a crítica de Spivak pertence a um contexto contestador da autoridade intelectual eurocentrada, branca e masculina – diz respeito a uma reconfiguração, dentro da universidade brasileira, no quadro de seus estudantes e professores: a presença cada vez mais ativa de pessoas engajadas numa produção acadêmica que ecoe a militância política da diversidade sexual. A tardia, mas profícua, introdução e assentamento da teoria *queer* na universidade tem ampliado as perspectivas teóricas e modificado as práticas de uma maneira que tanto a militância quanto a academia têm se beneficiado da pluralidade e da diversidade que, por muito tempo, existiram com uma tímida representatividade. Estudos sobre homossexualidade masculina ou feminina sempre contaram com representantes desses grupos nas suas cátedras, com maior ou menor militância, enquanto estudos sobre pessoas trans\* permaneceram por um longo tempo sendo conduzidos por intelectuais e pesquisadores que não se incluíam nesse grupo. Atualmente, não só as pessoas trans\* estão começando a entrar na universidade, como estão aptas a falar, em termos de igualdade, com seus pares de academia. A questão que este artigo coloca diz respeito a essa possibilidade de falar, recuperando as ideias de Spivak.

Este artigo também desenvolve uma leitura da noção de cisgeneridade, encontrada primeiramente no trabalho de intelectuais transfeministas, que só pode ser considerada, na ausência de expressão mais precisa, pessoal. Isso não exclui a possibilidade de esta leitura da cisgeneridade estar em desacordo com a das intelectuais engajadas na sua formulação.

Repito, na primeira parte, um vocabulário próximo do encontrado no texto de Spivak, como “Terceiro Mundo”, para delimitar a inteligibilidade da exposição no contexto da obra; do mesmo modo, termos como “metropolitano” e “periférico” são estratégias para circunscrição de seus limites. Não me utilizo da retórica de substituir por alternativas neutras pronomes e marcadores de gênero linguístico. Ao manter essas marcas quero acentuar o problema do lugar de fala que permeia este artigo.



## I

O polêmico e influente ensaio de Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?* (1988), propõe, em última análise, ao intelectual pensar sobre seu próprio local de fala. Partindo de um diálogo entre Foucault e Deleuze, publicado como *Os intelectuais e o poder*, Spivak argumenta que o intelectual “de Primeiro Mundo”, ao teorizar sobre o Outro oprimido, não lhe oferecia um espaço todo seu para o desenvolvimento da autonomia. A resposta à sua própria pergunta é negativa, pois o subalterno não pode falar devido a sua condição, e que o intelectual tampouco tem o direito de falar por ele. A autora defende que a tarefa do intelectual é oferecer um espaço não apenas para que o subalterno fale, mas também para que possa ser escutado. “Oferecer” pode ser um verbo que denote alguma condescendência paternalista, que não é definitivamente a intenção de Spivak. “Oferecer um espaço” precisa ser confrontado com a problematização do intelectual sobre seu próprio trabalho, sua inserção numa economia simbólica com a qual é tanto familiarizado quanto autorizado por ela. Sem pensar sobre o reforço contínuo das categorias às quais deseja criticar como parte inerente do processo de crítica, o intelectual inserido no mercado de divisão de saberes como autoridade legítima cria o Outro subalterno como sujeito validante de suas práticas e discursos.

É bastante forte que Spivak inicie suas considerações a partir de dois pensadores tão importantes e celebrados como Michel Foucault e Gilles Deleuze, porque ambos representam capitais teóricos muito caros ao que se convencionou chamar de pós-estruturalismo e fomentam ainda muitos estudiosos das mais diversas áreas. De certa forma, sua crítica ao autocentrismo que vislumbra no discurso desses filósofos contamina também seus discípulos, diretos ou indiretos. Podemos refletir, a partir daí, que as críticas de Spivak se dirigem a uma tradição que se origina, mas vai além, dos nomes de Foucault e Deleuze.

Como contraponto, Spivak apresenta Jacques Derrida e seu trabalho na desconstrução. Cria-se, assim, uma angulação francófona um tanto irônica, pois Derrida era judeu nascido na Argélia, colônia francesa, e foi aluno de Michel Foucault, a cujos trabalhos já havia criticado. Como Derrida, Spivak também nasceu numa ex-colônia, a Índia, onde, faz questão de afirmar, estudou e se pós-graduou. Lê-se, tacitamente, uma afirmação da compreensão do lugar do subalterno como dado biográfico de Spivak e Derrida, que podem se dirigir, mas não como subalternos, àqueles intelectuais da metrópole.



Spivak recusa a ideia de que a obra de Derrida, por ter por objeto a filosofia clássica, seja menos operável que a de Foucault. Para a autora, Derrida é "menos perigoso quando compreendido do que o intelectual do Primeiro Mundo que se mascara como um não representante ausente que deixa os oprimidos falarem por si mesmos". Uma das razões desse perigo é que "a preocupação substancial com a política dos oprimidos, que é frequentemente responsável pelo apelo de Foucault, pode ocultar um privilégio do intelectual e do sujeito 'concreto' da opressão que, na verdade, agrava o apelo" (SPIVAK, 2010, p. 79).

De fato, o trabalho empreendido por Derrida com a desconstrução foi argumentar, a partir da tradição filosófica, sobre como sua produção gerou uma violência epistêmica de obliteração do Outro na centralização da Metafísica. "Écriture" foi o nome que deu a essa violência, em português convencionalmente vertida por "escritura". Num texto famoso, *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, ao dialogar com Lévi-Strauss, Derrida argumentava que "toda história do conceito de estrutura [...] tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro" (DERRIDA, 2001, p. 409). Em *Mal de Arquivo*, esse centro é o "Um":

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que o faz Um. O "Um que difere a si mesmo". O Um como o centro. Ao mesmo tempo, mas num mesmo tempo disjunto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O Um se faz violência*. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência - que se faz a si mesmo. Autodeterminação como violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a fazer violência)* (DERRIDA, 2001, p. 100, grifos do autor).

O questionamento do centro não deixa de produzir, paradoxalmente, o próprio centro, e é o pensamento desse limite que podemos intuir do projeto derridiano. O filósofo não hesita ao afirmar que "não podemos enunciar nenhuma proposição destruidora que não se tenha já visto obrigada a escorregar para a forma, para a lógica e para as postulações implícitas daquilo mesmo que gostaria de contestar" (DERRIDA, 2011, p. 410). Essa observação é importante porque nos dirige a uma irreducibilidade sem a consciência da qual estaríamos repetindo a violência do centro através de um pensamento privilegiado não afetado por transversalidades. Mas, por outro lado, é dentro desse beco sem saída irreduzível que se pode questionar a centralidade, através do *jogo*:



Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo – não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber a linguagem e uma linguagem finita – exclui a totalização: este campo é com efeito o de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito (DERRIDA, 2011, p. 423).

Em outro ensaio bastante polêmico, Derrida proclamara um sumário da desconstrução através da depuração dos silenciamentos existentes nas oposições binárias da filosofia ocidental:

A desconstrução não pode limitar-se ou passar imediatamente a uma neutralização: deve, por um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita, praticar uma *inversão* da oposição clássica e um *deslocamento* geral do sistema. É somente sob essa condição que a desconstrução achará os meios para *intervir* no campo das oposições que ela critica, que é também um campo de forças discursivas (DERRIDA, 1991, p. 36-7, grifos do autor).

A anuência de Spivak sobre a importância do pensamento de Derrida para o circuito teórico dos intelectuais é, desse modo, a espécie de (auto)crítica da teoria que seu texto está sempre colocando como ponto de partida de qualquer interpretação. Existe ainda outro viés nas considerações da autora sobre Foucault e Deleuze que revela menos sua conexão marxista do que gramsciana, que é a crítica à rejeição da ideologia, sobretudo no que se refere a Foucault. Os Estudos Subalternos, aos quais Spivak deu importantes contribuições, partiram das notas de Antonio Gramsci sobre o sujeito subalterno, assim como a reintrodução da ideologia como categoria analítica.

Os participantes dessa conversa [Foucault e Deleuze] enfatizam as contribuições mais importantes da teoria pós-estruturalista francesa: primeiro, que as redes de poder/desejo/interesse são tão ou mais heterogêneas que sua redução a uma narrativa coerente é contraproducente – faz-se necessário, portanto, uma crítica persistente; e, segundo, que os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade. Entretanto, ambos os autores ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica (SPIVAK, 2010, p. 21-2.)

Em *Verdade e poder* (coligido no Brasil no mesmo volume que a conversa com Deleuze), Foucault afirma que a noção de ideologia lhe parece “difícilmente utilizável” e apresenta três razões:

A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material etc. (FOUCAULT, 2012, p. 44).



Stuart Hall, falando a partir do viés dos Estudos Culturais, se aproximou do conceito de ideologia tentando reavaliá-lo criticamente por reconhecer sua importância. Sobre o determinismo econômico da teoria de Marx, uma das principais razões da rejeição da noção de ideologia por Foucault, Hall escreve que compreender “determinação”

[...] em termos do estabelecimento de limites e parâmetros, da definição de espaços de operação, das condições concretas de existência, do caráter “já dado” das práticas sociais, em vez da previsibilidade absoluta de resultados específicos, é a única base de um “marxismo sem garantias finais”. Ela estabelece o *horizonte aberto* da teoria marxista - determinação sem fechamentos garantidos (HALL, 2009, p. 274, grifos do autor).

Segundo Hall, é preciso uma teoria adequada às complexidades que os teóricos pretendem explicar que pode ser alcançada através da melhor compreensão e domínio do “terreno da luta ideológica”:

[...] a teoria da ideologia nos ajuda a analisar como um conjunto particular de ideias passa a dominar o pensamento social de um bloco histórico, no sentido de Gramsci; e, assim, nos ajuda a unir esse bloco a partir de dentro, manter seu domínio e liderança sobre a sociedade como um todo. Está relacionada principalmente com os conceitos e linguagens do pensamento prático que estabilizam uma forma particular de poder e dominação; ou que reconciliam e acomodam as massas em seu lugar subordinado na formação social. Está relacionada ainda aos processos pelos quais as novas formas de consciência e as novas concepções de mundo emergem, capazes de conduzir as massas em uma ação histórica contra o sistema dominante. Todas essas questões estão em *jogo* em uma gama de luta sociais (HALL, 2009, p 250, grifo do autor).

Spivak também traz ao seu texto como a ideia de “representação” é cindida por dois significados distintos, que ela empresta da língua alemã: *Vertretung*, como representação política, substituir um outro e falar por ele; e *Darstellung*, como “re-presentação”, como na performance e na encenação, ou significação, conforme seus usos na arte e na filosofia. Segundo ela, ignorar esses sentidos pode levar à substituição da fala do Outro por alguém que o significa. Em seus termos: “Ao representá-los [os oprimidos e subalternos], os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes” (SPIVAK, 2010, p. 33).

O artifício está em sugerir que se dá acesso a um Eu transparente cuja função é desvelar o próprio mecanismo sobre o qual se articula. Mas, no plano da linguagem, *a transparência é a própria linguagem*, suas figuras, tropos e modos de enunciação. Diante das considerações de Spivak e Derrida, somos levados a julgar com certa desconfiança essa transparência, não somente



no discurso intelectual, mas principalmente em nossas próprias prerrogativas teóricas. Sem escutar o Outro, que erigimos como sujeito legitimador dos nossa prática e teoria, e sem reconhecer ao Outro a possibilidade de tudo dizer e ser ouvido, estaríamos apenas legitimando nossa autoridade intelectual, transformando-o num objeto-sujeito de uma investigação pretensamente transparente.

Na conversa entre Foucault e Deleuze, parece que a questão é que não há nenhuma representação, nenhum significante (deve-se, assim, presumir que o significante já foi liquidado? Não há, então, nenhuma estrutura de signo acionando a experiência e, por isso, deve-se deixar a semiótica de lado?); a teoria é um revezamento da prática (deixando, assim, os problemas da prática teórica de lado), e os oprimidos podem saber e falar por si mesmos. Isso reintroduz o sujeito constitutivo em pelo menos dois níveis: o Sujeito de desejo e poder como um pressuposto metodológico irreduzível; e o sujeito do oprimido, próximo de, senão idêntico, a si mesmo. Além disso, os intelectuais, os quais não são nenhum desses S/sujeitos, tornam-se transparentes nessa “corrida de revezamento”, pois eles simplesmente fazem uma declaração e analisam (sem analisar) o funcionamento do (Sujeito inominado irreduzivelmente proposto pelo) poder e desejo (SPIVAK, 2010, p. 44).

A crítica de Spivak a Deleuze e Foucault parte de dois sintagmas extraídos da conversa entre ambos: “um maoísta”, citado por Foucault na sua primeira fala, e “a luta dos trabalhadores”. Ela enxerga o problema na indiferenciação dos sujeitos, não nomeados, ao contrário dos filósofos, como um corpo homogêneo não cindido por questões além da microfísica do poder:

[A] relação entre capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder. Para se compreender tal responsabilidade, deve-se procurar entender as teorias da ideologia – de formações de sujeito, que, micrológica e, muitas vezes, erraticamente, operam os interesses que solidificam as macrologias (SPIVAK, 2010, p. 42-3).

Também rejeita a passagem em que Foucault afirma que “as massas não precisam deles [dos intelectuais] para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem” (FOUCAULT, 2012, p. 131):

Foucault articula um outro corolário da negação do papel da ideologia ao reproduzir as relações sociais de produção: uma valorização não questionada do oprimido como sujeito, o “ser objeto”, como Deleuze admiravelmente ressalta [...]. Essa exclusão da necessidade da difícil tarefa de realizar uma produção ideológica contra-hegemônica não tem sido salutar. Acabou por auxiliar o empirismo positivista - o princípio justificável de um neocolonialismo capitalista avançado - a definir sua própria arena como a da “experiência concreta”, “o que realmente acontece”. De fato, a experiência concreta que garante o apelo político de prisioneiros, soldados e estudantes é revelada por meio da experiência concreta do intelectual, aquele que diagnostica a episteme. Nem Deleuze, nem Foucault parecem estar



cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho (SPIVAK, 2010, p. 29-30).

Spivak ignora outras partes dessa conversa, como a afirmação de Deleuze sobre a “indignidade de falar pelos outros” (FOUCAULT, 2012, p. 133), que ele afirma ser uma lição aprendida com Foucault. Assim como ignora o posicionamento público do próprio Foucault diante do seu “papel” como intelectual, que pode ser encontrado na mesma entrevista citada por ela. Os argumentos da autora se concentram na crítica à rejeição do problema da ideologia no discurso teórico desses filósofos e é revigorada pelas afirmações de que o Outro não apenas pode falar como também sabe como o fazer. Para Spivak, esse Outro que fala e, portanto, não é subalterno revela “a banalidade das listas produzidas pelos intelectuais de esquerda nas quais nomeiam subalternos politicamente perspicazes e capazes de autoconhecimento” (SPIVAK, 2010, p. 33).

Ela parte desse contexto para demonstrar que o manancial teórico desses filósofos oblitera a heterogeneidade irremediável do sujeito subalterno *colonizado* (SPIVAK, 2010, p. 57). Descreve, inclusive esquematicamente, que as divisões macroestruturais da sociedade indiana possuem divisões internas que anulam a totalização embutida sob denominadores como povo, elite ou grupos dominantes. Podemos, então, perceber suas reprimendas dirigidas ao discurso do intelectual ocidental quando este reduz a um índice comum a complexidade do Outro na periferia do Ocidente, levando da diferença à identidade. Em outros termos, estar fora do âmbito europeu e norte-americano é possuir o *status* de objeto, mas não sujeito de conhecimento. Ao debater com esses nomes, e repensar sua própria prática teórica, Spivak nos inspira a avaliar se a produção do conhecimento na periferia não estaria submetida (ou não correria o risco de ser) à tutela do pensador da metrópole. Sem pertencer a uma tradição e uma língua filosóficas, colônias ou ex-colônias estariam ainda sujeitas à redução de suas complexidades diante da impossibilidade de dialogar autonomamente.

A tutoria do pensador metropolitano se manifestaria não apenas através da abrangência de seus intercâmbios simbólicos e na autoridade de seus nomes, mas também na posição especular do intelectual periférico com a produção teórica norte-americana e europeia, às quais ele ainda se colocaria pertencendo como um ramo (para recuperar uma expressão de Antônio Cândido a respeito da literatura brasileira em relação à portuguesa). Em artigo, Idelber Avelar afirma que o estudo do outro é uma empresa falida, “não no sentido banal de que o conhecimento total do outro é impossível”, mas no sentido “mais fundamental de que *em seu fracasso reside sua condição de*



*possibilidade*; seu sucesso forçosamente implica e pressupõe o desmoronamento do saber enquanto tal” (AVELAR, 2011, p. 173, grifos do autor).

Na medida em que a pesquisa sobre diversidade sexual também tem sido realizada amplamente por autores cuja biografia é marcada pelo pertencimento ou solidariedade a alguma categoria de sexualidade não hegemônica, podemos aproximar os termos filosofia ou intelectual periféricos ao nosso próprio contexto. Assim, a reflexão que nos cabe diz respeito a que tipo de produção ou prática teóricas estaremos realizando sobre o Outro; se, como *representantes* privilegiados de minorias oprimidas por sua sexualidade, repetimos a estrutura do centro apesar de conclamar as margens. Não podemos dirigir a nosso respeito a pergunta simples (e também tortuosa) de Spivak, porque nossa posição não deve ser considerada subalterna, pois o subalterno não pode falar, nem ser escutado. Podemos tudo dizer e somos escutados, mesmo sob a hipótese de falarmos apenas aos nossos iguais. Logo, a tarefa do estudioso das minorias precisa afetar aqueles e aquelas cujo trânsito está fora, e não dentro, do circuito profissional de produção de conhecimento. A cena um tanto absurda, de legitimar o Outro através de nós mesmos, de separar o Outro como objeto, de falar pelo Outro na autorrepresentação, sem as respectivas autocríticas ao nosso lugar privilegiado, constrói um centro autorregulador que se propõe como dissidente. Mas em que sentido pode ser dissidente aquele que se firma no privilégio de poder-dizer para dizer *pelo* Outro?

Spivak descreve uma circunstância em termos em que o subalterno não consegue sair de sua condição através da autoridade do intelectual que fala por ele, permite que ele fale ou acredita que sua capacidade de falar significa sempre a condição de ser ouvido. O que aconteceria numa cena em que o próprio intelectual pertence ou está associado à subalternidade que ele descreve, interpreta e produz?

## II

A teoria *queer* no Brasil tem ganhado mais espaço e difusão nas universidades brasileiras; um dos aspectos mais saudáveis desse crescimento é que ele não tem sido condicionado aos grandes centros universitários do Sudeste. Focos expressivos de produção e divulgação dessa teoria encontram-se do Nordeste ao Sul do país. Publicações e congressos científicos também são responsáveis por essa descentralização do saber que vem demonstrando não só a capilaridade de uma rede de pesquisadores integrados como também o interesse do público universitário pelos debates proporcionados pela teoria, que não se restringe a uma única área do saber. Fora do ambiente acadêmico, mas imbricando-se neste, as relações em rede disponíveis na internet angariam



estudantes, ativistas e até diletantes interessados em discutir as implicações da teoria *queer* em nossas vivências. Um dos sites que primeiro chamaram minha atenção foi o Transfeminismo ([transfeminismo.com](http://transfeminismo.com)), atualmente mantido por Hailey Kaas e Bia Pagliarini Bagali, que se autodenomina no *banner* como “feminismo interseccional relacionado às questões trans\*”. Não se pode negar que, por meio do site, houve um crescente debate sobre essas questões protagonizado por pessoas que não apenas se identificavam como transfeministas mas também, em decorrência, como pessoas ou mulheres trans\*.

Algumas pesquisadoras transfeministas, ou assim associadas, foram responsáveis por divulgar e produzir reflexões sobre a “cisgeneridade”, um nome que, como qualquer outro, não surgiu sem levantar suspeita. Cisgênero seria a pessoa em conformidade com o gênero e o sexo aos quais foi designada, a despeito de sua “orientação” sexual. A ideia de cisgeneridade é interessante porque desloca o lugar ocupado pelo acadêmico ao convidá-lo a reconsiderar sob quais privilégios e a partir de que posições ele fala. Sendo divulgada em meios tradicionalmente alheios à academia brasileira, a noção de cisgeneridade propõe uma reavaliação do Eu que fala nos textos considerados elegíveis pelo sistema universitário, preso às titulações acadêmicas e fórmulas de escrita. Essa crítica do lugar do Eu também sugere a avaliação dos discursos mantenedores da dissidência ou do desvio na relação pouco límpida que eles mantêm com as práticas do cotidiano, através de micropolíticas do desejo e da identidade. As eventuais diatribes entre os estudos *queer* e vertentes mais tradicionais dos estudos de gênero parecem ignorar que os domínios acadêmicos ainda dizem pouco para quem só está interessado em viver bem e melhor. Primeiro, porque estamos falando de espaços, como a universidade, para privilegiados. Essa separação é radical. Segundo, porque o privilégio não pode ser revogado por decreto, mas pode, no exercício consciente do autoexame, ser posto a nu.

Uma das críticas recorrentes é que cisgeneridade estabelece um novo binarismo. Mas se cisgênero sugere uma polaridade, talvez isso ocorra por uma intuitiva estruturação das coisas, já que não existem as pessoas não-cisgênero. Simplesmente não existem *como pessoas*. Na citação a seguir, viviane v. escreve sobre cisgeneridade como colonização:

Se é verdade que as individualidades transgêneras e não-cisgêneras têm sido capazes de expressar suas perspectivas politicamente e até mesmo conquistar alguns direitos na contemporaneidade, também é evidente que estas possibilidades são severamente limitadas pela ausência praticamente absoluta delas em posições decisórias, sejam elas em instituições médicas, jurídicas, ou acadêmicas. Neste sentido, propor a descolonização das identidades transgêneras pressupõe refletir (1) sobre a cisgeneridade, caracterizada neste trabalho como poder colonial; (2) sobre as identidades transgêneras e não-



cisgêneras colonizadas pela normatividade cisgênera; (3) sobre o conceito de (des)colonização, e (4) sua utilidade para pensarmos as opressões derivadas da normatividade cisgênero-colonial (V., 2012).

A apropriação do vocabulário dos estudos pós-coloniais para essa arena é digna de nota. Enquadra a ideia da não conformidade de gênero num esquema mais amplo do que a da heteronormatividade. Se essa nos permite avaliar nossos limites regulatórios, a noção de cisgênero trabalha um passo à frente do ato de regulação. Na introdução a *Bodies that matter*, Judith Butler recorre a um ensaio de Derrida (1991), lançando mão das noções de performatividade, iteração e citacionalidade para teorizar sobre o ideal regulatório da heterossexualidade.

Se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então essa demarcação vai produzir um domínio do "sexo" excluído e ilegítimo. Por isso, será tão importante pensar sobre como e para que fim corpos são construídos quanto pensar sobre como e para que fim os corpos *não* são construídos e, além disso, para perguntar depois como os corpos que não conseguem se materializar fornecem o "exterior" necessário, se não o suporte necessário, para corpos que, ao materializar a norma, se qualificam como corpos que importam (BUTLER, 1993, p. xxiv, grifos da autora, tradução minha).

Em *The psychic life of power*, Butler discute sobre as maneiras com as quais um sujeito é constituído, ou sujeitado. Defende que uma análise crítica da sujeição envolveria três etapas: 1) considerar a maneira com que o "poder regulatório mantém os sujeitos subordinados ao produzir e explorar a demanda pela continuidade, visibilidade e lugar"; 2) reconhecer que "o sujeito produzido como contínuo, visível e localizado" é "assombrado por um resíduo inassimilável, uma melancolia que assinala os limites da sujeição"; e 3) considerar que a "iterabilidade do sujeito que evidencia uma agência" pode consistir em "opor e transformar os termos sociais pelos quais o sujeito é gerado". A filósofa admite que esse esquema, embora "otimista", previne dois tipos de "desejo teórico": "assumir e declarar que uma 'posição do sujeito' é o momento acabado da política" e "destituir o sujeito como um tropo filosófico, [o que] subestima os requisitos linguísticos para fazer parte da sociabilidade" (BUTLER, 1997, p. 29, tradução minha).

A cisgeneridade surge nesse contexto como um resultado que a teórica *queer* não chegou a nomear. Um aspecto problemático da teoria do construtivismo de gênero, linguístico e social, reside no fato de que a corporeidade e o sexo possuem um aspecto material, háptico e visível, que se apropria de tecnologias de produção de indivíduos, como procedimentos médicos e cosméticos, e é clivada pela tonalidade da pele ou condição social, por exemplo. Ser mulher ou ser homem não diz respeito apenas a uma identidade performativa, é preciso *passar por* mulher e homem também, o que significa que existem pessoas que não conseguirão passar por nenhum desses



aspectos, reduzindo-as a uma categoria de não-pessoas. Segundo Butler, essa categoria reconduz à normatização, pois é o corpo falho que significa o corpo normativo. Mas, se seguirmos esse raciocínio, qual o destino possível para essas não-pessoas além de exemplares acabados da teoria do gênero performativo? Pode-se considerar que a cisgeneridade é a condição pela qual uma pessoa é compreendida como pessoa, isto é, como sujeito e humana, mas, como afirmará depois Butler, o sujeito também se evidencia através da agência que se opõe aos termos sociais pelos quais um sujeito “legítimo” é gerado.

A ideia de pessoas cis e não-cisgênero não retorna os termos da discussão a um velho binarismo disfarçado de neologismo. A cisgeneridade é a condição a partir da qual podemos falar sobre diversidade, identidade ou pós-identidade; não diz respeito a pares opostos, nem há o que se oponha, pois considerar um sujeito não-cis já é excluí-lo como sujeito. Além disso, não se trata de uma redução biológica. Um ato performativo pode falhar, concluiu Derrida (1991) na leitura de Austin, e a sombra dessa possibilidade significa que seu contexto pode ser alterado, saturado ou deslocado por operações de citação. Considerar que cis é a identidade de gênero equivalente ao corpo “biológico” não contempla as chances de falha nesse processo. Uma mulher transexual, submetida à vaginoplastia, implantes de silicone e procedimentos cosméticos variados, em suma, que possua um tal corpo “biológico” compreendido como feminino, que considere a si mesma uma mulher, e uma mulher heterossexual, pode muito bem falhar no seu processo e não ser cis. Ora, a possibilidade de falha também é a possibilidade de sucesso, logo, corresponder às expectativas das convenções sociais autoriza e produz a cisgeneridade como um privilégio que se pode recusar, combater ou buscar, enquanto alguns de nós jamais terão essas escolhas a não ser continuar como não-cis. Essas operações de citação inscritas no corpo não tem origem nem matriz, por isso as possibilidades citacionais são múltiplas, e, ao mesmo tempo, indicam uma dimensão material na construção dos corpos que não é limitada pelos discursos, pois também apela à (bio)tecnologia. Nesse sentido, identidade de gênero/corpo “biológico” reduz a questão ao problema antigo da cultura/natureza, que, de resto, já estava colocada na ideia de que existiria um “corpo biológico”.

O texto citado de viviane v. recorre bastante ao vocábulo colonial como estrato próprio da cisgeneridade, como vimos. O uso é sintomático porque torna evidente que a situação de pessoas fora do jogo cis é subalterna. Ao tornar equivalentes colonização e cisgeneridade, a autora chama a atenção para o aspecto mais produtivo desta última, que não é a suposta divisão entre cis e não-cis: colonizar significa possuir, delimitar e construir um Outro. Ser colonizado é ser subalterno, porque a mera existência nessas condições pressupõe já ter sido apreendido por uma vontade de saber superior,



à qual o subalterno está sempre submetido. Quando uma pesquisadora evidencia seu lugar de fala como mulher trans\*, ela não recorre apenas à prática de alertar aos seus leitores sobre as condições que possibilitaram o nascimento do seu texto, ela também se inscreve, num gesto simultâneo, como marginal em relação aos pares com quem decidiu compartilhar suas reflexões. Mas também é um gesto de orgulho, de narrar a si mesma evidenciando justamente aquilo que lhe exigem ocultar.

Se a heteronormatividade pode ensinar, por exemplo, aos homens gays, que seus desejos (eróticos ou não) e seus anseios (políticos ou não) podem estar determinados pela assimilação heterossexual, a cisgeneridade acende uma luz de alerta para privilégios que dizem mais respeito a uma condição de visibilidade do que qualquer outra. O que Spivak criticava na afirmação de Foucault e Deleuze que os proletários sabiam mais do que os intelectuais o que queriam, é que eles não deixavam de ser proletários sem nome, enquanto Foucault e Deleuze são nomes respeitáveis e são ouvidos. Sem o exercício da ética da escuta (que não acredito estar ausente no trabalho desses filósofos), a academia reproduz um Outro subalterno como o colonialismo o produzia: seus apelos são indiferentes, afinal *Eu* posso dizer o que você quer. Mais uma vez, viviane v. nos esclarece:

A posição colonizada destas pessoas faz com que suas possibilidades políticas se restrinjam a demandar dignidade, equidade e recursos dentro de uma estrutura construída por e para pessoas cisgêneras, havendo pouca, se alguma, margem para questionamento dos fundamentos mesmos desta estrutura: neste sentido, o suposto conservadorismo e desejo de adequação de algumas pessoas transgêneras e não-cisgêneras, apontados por alguns estudos, somente poderia ser minimamente compreendido caso se considerassem estas restrições estruturais e as decorrências destas sobre suas subjetividades (V., 2012).

Essas “restrições estruturais” relegam as pessoas não-cisgêneras a uma situação de assistencialismo, como secundariamente favorecidas dos avanços da militância gay ou lésbica. A visibilidade do movimento gay/lésbico, embora exista ainda muito a se conquistar, gerou certo protagonismo na urgência do acesso a direitos para as pessoas incluídas nessa categoria, ao passo que as pessoas transgêneras, bissexuais e não-binárias, com demandas e problemas próprios, carecem da mesma visibilidade e estão sujeitas, por isso, a um papel inferior. Isto nos permite concordar com Spivak quanto a problemática indiferenciação de grupos cujo aparente índice comum, no caso a sexualidade, conduz à construção de uma totalidade que desconsidera as divisões internas e as demandas particulares dos indivíduos que fazem parte desses grupos. Existe, e não apenas implicitamente, uma hierarquia que reproduz métodos de rejeição análogos às práticas e discursos exteriores a esses grupos. Um homem homossexual não está livre de se identificar com e repetir a misoginia, o racismo e transfobia, mesmo porque ele não abdica dos privilégios de ter nascido e



passar por homem. Isso põe em xeque a própria noção de comunidade porque expõe que não há unidade capaz de sobreviver em grupos minoritários no quais alguns de seus membros são mais privilegiados do que outros. Outro problema derivado é que a visibilidade autoriza o que é legítimo.

A velha ideia é que só tem autoridade para falar quem partilha do saber acadêmico e atua dentro da universidade. O Outro é informante ou depoente, suscetível de ser corrigido para estar de acordo com os interesses da academia, ou seja, ser representado. Essa situação mimetiza um problema que a antropologia se coloca quando no trabalho com grupos e sociedades ditas “exóticas” e, no pior dos casos, “primitivas”. O problema é como não reduzir o trabalho de interpretação do outro a uma estruturação que desconsidera ser, ela mesma, a invenção de uma cultura alheia com as ferramentas conceituais, linguísticas e sociais de nossa própria cultura. A advertência não é somente dirigida ao ajuste de uma epistemologia a outra, mas à prática teórica que se produz como transparência, como meio cristalino ou lente através da qual é possível “enxergar” e compreender a alteridade. Antropólogos que lidam com culturas diferentes encaram esse problema de maneira mais presente do que aqueles que lidam com camadas sociais de sua própria cultura, porque a tentação do exotismo e da violência epistêmica é mais incisiva, e não existe a possibilidade de falarem a partir de uma posição que eles mesmos julgam compartilhar com seus informantes.

Em um artigo de duas ativistas e pesquisadoras do transfeminismo, Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves, a situação acima descrita é nomeada:

Para além da ideia de uma mera participação no movimento LGBT, o feminismo transgênero promove, especificamente junto à população que integra a sigla T, a superação de restrições conceituais e políticas decorrentes da limitação de suas reflexões e ações à demandas do coletivo amplo formado pelos LGBT, em que LGB têm diferentes centralidades e demandas relacionadas a orientação sexual, não necessariamente coincidentes com as das/dos T, focadas em identidade de gênero (JESUS; ALVES, 2012).

Desta vez escrevendo sozinha, Jaqueline Gomes de Jesus reitera o mesmo problema identificado antes:

A relação do transfeminismo com os movimentos sociais trans não é direta, senão como denúncia da maneira ahistórica com que pessoas trans são tratadas até mesmo por militantes e aliados da luta pela inclusão da população transgênero na sociedade brasileira: vistas de uma forma estereotipada, que desloca os olhares de suas complexas histórias de vida. [...] Nesse sentido, são enormes desafios dos/das autores/as transfeministas que vêm surgindo: escrever para os movimentos sociais, para as instituições, para os demais feminismos, para os formadores de opinião; e, além disso,



delimitar o próprio campo, em busca não de respostas prontas, mas de olhares lúcidos que se permitam trans-formar-se (JESUS, 2013).

Parece claro, lendo esses exemplos (que são mínimos diante da produção continuada que existe na internet), que as pessoas trans\* e não-cisgênero também lutam contra uma divisão no interior do mercado de bens intelectuais. Diante da pouca possibilidade de acesso à educação, seja ou não de qualidade, os poucos indivíduos que se encontram nos requisitos de poder dizer ainda precisam encarar o desafio de serem consideradas intelectuais que não precisam de tutela e autorização. Numa entrevista publicada na internet, viviane v. foi perguntada sobre as polêmicas causadas por intelectuais que se posicionam como trans\*:

Há algumas 'polêmicas' que aconteceram mais diretamente comigo, e eu as sumaria em 2 aspectos: (1) o menosprezo intelectual em relação às perspectivas políticas de pessoas trans\*, algo que ilustro através de como percebo a aceitação acadêmica da categoria analítica de cisgeneridade; e (2) as dinâmicas de poder e ego que regem parte do campo mais ligado aos estudos queer no Brasil (algo particularmente problemático neste campo de estudos, criticamente antihierárquico. (V., 2014).

Recusar o estatuto de subalterno significa criar meios próprios para tomar para si o poder-dizer, que é a capacidade mais distinta de um intelectual. O poder-dizer é a condição incondicional para o trabalho acadêmico: é a autoridade reconhecida e a equivalência dos lugares de fala. Um intelectual assume a responsabilidade do que pode dizer na medida em que é escutado, isto é, quando sua “voz” não encontra o silêncio como resposta e é considerada digna de avaliação, crítica e diálogo. Diante da realidade de que muitos indivíduos vivendo sob um signo minoritário agora têm acesso e proeminência no círculo universitário, torna-se necessário ratificar a necessidade de rearticulação da ideia de objeto de pesquisa e da função do pesquisador. Sem isso, o subalterno continua presente como entidade totêmica e totalizada sobre quem se fala e pesquisa, tendo de recorrer a um à parte para se fazer menos subalterno: é quando este pede licença para falar – desafiando sua própria condição periférica na esfera da academia e colocando em suspensão seu estatuto de subalterno.

Pedir licença já é um ato de ousadia que contesta a localização do sujeito num estrato inferior em que ele é silenciado, ou condescendentemente liberado para se manifestar. A comparação do trabalho exercido a partir da academia por intelectuais e ativistas trans\* e não-cisgênero com o subalterno que solicita permissão para falar por vontade própria alude ao fato de que essas cenas resumem uma situação em que uma determinada autoridade é questionada duplamente: tanto o exercício de seu poder é desafiado quanto ela é obrigada a ouvir o Outro, que



violenta, *com educação*, uma dinâmica na qual deveria permanecer silenciada. É na cena em que o subalterno pede licença para falar que é revertida a condição que lhe foi imposta. O subalterno interrompe para ser ouvido e deixar, por meios próprios, de ser subalterno, sem a necessidade de terem lhe oferecido um púlpito e assim crivar ali sua condição como um signo para ser interpretado, produzido e investigado.

Spivak não considerou, em seu famoso texto, que a instrumentalização de pessoas vivendo em condições subalternas foi responsável pela criação de espaços nos quais a academia não tem domínio e que esses espaços cada vez mais contaminam e se imiscuem com as regiões acadêmicas – forçando, por assim dizer, que as práticas teóricas em nossas universidades considerem como dignas de crítica a produção de subalternos que ousam falar. A questão da cisgeneridade, por exemplo, exige uma acurada discussão a respeito de seus limites, não porque ela ameace o estado atual do ativismo e da teoria, mas por se tratar de um produto intelectual que veio das margens do sistema universitário e, como tal, se instala num saber que devemos sempre ter o direito de questionar.

Nunca é demais insistir que o gesto de quem pode dizer não há de ser acompanhado da condescendência paternalista. A própria invasão de ativistas e acadêmicas trans\* é uma grande virada para os estudos de gênero. A reivindicação do espaço e das fórmulas de saberes estão acontecendo a despeito das configurações atuais da universidade, que agora se abre às políticas de respeito às diversidades. Como as feministas um dia fizeram, este é o momento em que o transfeminismo e as pessoas trans\* começam a rejeitar o papel de objeto para se tornarem sujeitos de conhecimento.

---

## Referências

BUTLER, Judith. *Bodies that mater: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011, 4ª ed.

DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.



DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. Feminismo transgêneros e movimento de mulheres transexuais. *Revista Cronos*. 2012. Disponível em: [https://www.academia.edu/2387656/Feminismo\\_transgênero\\_e\\_movimentos\\_de\\_mulheres\\_transexuais](https://www.academia.edu/2387656/Feminismo_transgênero_e_movimentos_de_mulheres_transexuais). Acesso em: 15 jan. de 2015.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Feminismo e identidade de gênero: elementos para a construção da teoria transfeminista. *Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*. Florianópolis, 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/5490292/Feminismo\\_e\\_Identidade\\_de\\_Gênero\\_Elementos\\_p ara\\_a\\_construção\\_da\\_teoría\\_transfeminista](https://www.academia.edu/5490292/Feminismo_e_Identidade_de_Gênero_Elementos_para_a_construção_da_teoría_transfeminista). Acesso em: 30 out. 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

V. Viviane. Entrevista com Viviane V. Publicado em 3 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://jaquelinefuracao.blogspot.com.br/2014/02/entrevista-com-viviane-ve.html> Acesso em: 9 jan. 2015.

V. Viviane. Pela descolonização das identidades trans. *Anais Eletrônicos do VI Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH*. Salvador, 2012. Disponível em: [https://www.academia.edu/2562141/Pela\\_descolonização\\_das\\_identidades\\_trans](https://www.academia.edu/2562141/Pela_descolonização_das_identidades_trans) Acesso em: 27 out. 2014.

