ISSN: 2675-7222

SAS
South American Sciences

PODE O SUBALTERNO SE FERIR? A ESCUTA ÉTICA E OS LIMITES DA FALA COMO EMANCIPAÇÃO

CAN THE SUBALTERN BE WOUNDED? ETHICAL LISTENING AND THE LIMITS OF SPEECH AS EMANCIPATION

https://doi.org/10.63330/sasciencesv6n2-311

Submetido em: 30/10/2026 e Publicado em: 11/11/2026

SAS: e26540

Matheus Prado
Mestrando em Letras pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), com pesquisa em teoria literária, narrativa e estudos do Fantástico. Graduado em Comunicação Social (Jornalismo) pelo Centro Universitário Unifasipe. Desenvolve pesquisas interdisciplinares nas áreas de Letras, História, Filosofia e Ciência Política, com ênfase nas relações entre narrativa, discurso, cultura e poder. Integra os grupos de pesquisa FANTALOGIA: Estudos e Pesquisa em Narrativas Fantásticas e GEMCA: Grupo de Estudos e Pesquisa em Mídia e Comunicação sobre a Amazônia. Atua como professor universitário na Faculdade Fastech, em Sinop (MT).
E-mail: matheus@matheusprado.com.br.

Resumo

Este artigo propõe uma análise crítica dos limites éticos e políticos da escuta da voz subalterna, em diálogo com o ensaio “Pode o subalterno falar?”, de Gayatri Chakravorty Spivak. Parte-se da hipótese de que, em determinados contextos de dominação, sujeitos subalternizados podem enunciar e defender práticas que lesam seus próprios interesses, de modo que nem toda fala subalterna é necessariamente libertadora. Em situações de internalização profunda da violência simbólica, a escuta, se não for mediada por crítica ética e política, pode legitimar práticas que atentam contra a dignidade humana; inversamente, uma escuta que se arrogue o direito de corrigir o subalterno incorre no paternalismo que Spivak denuncia. A metodologia adotada é qualitativa, de caráter interpretativo, baseada em revisão crítica da literatura e em análise documental comparativa de quatro casos ilustrativos, construídos a partir de fontes secundárias e documentos públicos, sem pesquisa de campo. São examinados: a mutilação genital feminina, a partir de dados sobre o Egito; os chamados “interditos de vida”, designados no debate público brasileiro como “infanticídio indígena”, com referência aos Suruwahá e aos Kamayurá; a mobilização das trabalhadoras domésticas no Brasil em torno da Emenda Constitucional nº 72/2013, conhecida como PEC das Domésticas; e a resistência de mulheres afegãs ao regime talibã após 2021. Os dois primeiros casos permitem identificar condições sob as quais a recepção acrítica de determinadas falas poderia contribuir para legitimar práticas violentas, embora também registrem vozes internas de recusa; os dois últimos permitem identificar condições sob as quais a fala, quando encontra organização coletiva e instâncias capazes de recebê-la, poderia contribuir para transformações, sem que se possa atribuir à escuta,

isoladamente, os efeitos observados. Conclui-se que ouvir o subalterno é uma condição necessária para justiça epistêmica, mas não suficiente. A escuta ética exige discernimento, mediação crítica e atenção aos contextos socioculturais nos quais a fala é produzida, e o artigo propõe critérios para orientá-la: agência sob restrição, ausência de coerção, contestabilidade interna das normas, acesso a recursos e instituições de reconhecimento. Assim, o artigo contribui para os debates sobre representação, multiculturalismo e injustiça epistêmica, recusando tanto a escuta acrítica que romantiza toda enunciação periférica como se fosse, por princípio, emancipadora quanto a desqualificação dessa enunciação.

Palavras-chave: Emancipação; Escuta crítica; Injustiça epistêmica; Subalternidade; Violência simbólica.

Abstract

This article presents a critical analysis of the ethical and political limits of listening to subaltern voices, in dialogue with the essay “Can the Subaltern Speak?” by Gayatri Chakravorty Spivak. Starting from the hypothesis that, in certain contexts of domination, subalternized subjects may utter and defend practices that harm their own interests, the argument is made that not every subaltern utterance is necessarily emancipatory. In situations of deep internalization of symbolic violence, listening, if not mediated by ethical and political critique, can legitimize practices that violate human dignity; conversely, a listening that claims the authority to correct the subaltern falls into the paternalism Spivak denounces. The methodology adopted is qualitative and interpretative in nature, based on a critical literature review and a comparative documentary analysis of four illustrative cases, built from secondary sources and public documents, without fieldwork. These include: female genital mutilation, examined through data on Egypt; the so-called “life interdictions”, labelled “Indigenous infanticide” in Brazilian public debate, with reference to the Suruwahá and the Kamayurá; the political mobilization of domestic workers in Brazil around Constitutional Amendment No. 72/2013, known as the Domestic Workers’ Amendment; and the resistance of Afghan women to Taliban rule after 2021. The first two cases allow the identification of conditions under which the uncritical reception of certain utterances could contribute to legitimizing violent practices, although they also record internal voices of refusal; the latter two allow the identification of conditions under which speech, when it finds collective organization and institutions able to receive it, could contribute to transformation, although the observed effects cannot be attributed to listening alone. The article concludes that listening to the subaltern is a necessary condition for epistemic justice, but not a sufficient one. Ethical listening requires discernment, critical mediation, and attention to the sociocultural contexts in which speech is produced, and the article proposes criteria to guide it: agency under constraint, absence of coercion, internal contestability of norms, access to resources, and institutions of recognition. In this way, the article contributes to debates on representation, multiculturalism, and epistemic injustice, rejecting both

the uncritical listening that romanticizes all peripheral utterances as inherently liberating and the disqualification of such utterances.

Keywords: Critical listening; Emancipation; Epistemic injustice; Subalternity; Symbolic violence.

1 INTRODUÇÃO

No campo dos estudos pós-coloniais, a pergunta *"Pode o subalterno falar?"*, formulada por Gayatri Chakravorty Spivak, tornou-se um marco teórico incontornável. Em seu ensaio homônimo, a autora sustenta que a fala do subalterno, sobretudo da mulher subalterna, não encontra as condições institucionais e discursivas que lhe permitiriam ser reconhecida como enunciação. A autora sustenta que, mesmo quando esse sujeito *fala*, sua voz é absorvida, reinterpretada ou apagada pelos mecanismos dominantes de representação (Spivak, 2010). O problema, para Spivak, reside na ausência de um circuito de escuta que complete o ato de fala, o que excede a mera capacidade de articular palavras; por isso, a autora recusa tanto a ideia de uma voz subalterna autêntica, recuperável em estado puro, quanto a pretensão do intelectual de falar em seu nome. Este artigo, no entanto, propõe tensionar esse entendimento, sem negá-lo, mas acrescentando uma camada de complexidade: em certos contextos, a fala do subalterno, quando efetivamente proferida e registrada, pode não apenas ser silenciada, mas também reproduzir, voluntária ou inconscientemente, as violências estruturais que o oprimem. Trata-se de um problema complementar ao de Spivak, situado no plano das condições éticas de recepção, que não pretende refutar sua tese.

A hipótese que orienta esta pesquisa, tratada aqui como proposição a examinar à luz dos casos, é a de que a imersão cultural profunda em determinadas tradições pode fazer com que sujeitos subalternizados atuem contra seus próprios interesses, naturalizando práticas que atentam contra a dignidade humana. Por "interesses" entende-se, de modo deliberadamente restrito, a integridade física e as capacidades básicas das pessoas afetadas, sobretudo de quem não participa da decisão, como meninas e recém-nascidos, critério que dispensa avaliar preferências adultas segundo padrões externos. Em situações como essa, a escuta da voz subalterna, embora necessária, pode se tornar um instrumento de legitimação de práticas de violência culturalmente internalizadas.

Para tal análise, toma-se como exemplo a mutilação genital feminina, praticada em contextos muito diversos da África, da Ásia e do Oriente Médio e, em parte deles, defendida por mulheres que a sofreram, assim como os chamados "interditos de vida", designados no debate público brasileiro como "infanticídio indígena", relatados em alguns povos indígenas e sustentados, em certos registros, por referências cosmológicas e tradicionais. Esses casos indicam que a fala, em si, não é garantia de emancipação, uma vez que, como afirma Freire (1987), o oprimido pode incorporar e repetir os valores de seu opressor.

Contudo, a crítica à escuta cega não significa a defesa do silenciamento. Ao contrário, é necessário reafirmar que a fala do subalterno deve ser escutada, e que essa escuta exige atenção, mediação crítica e, sobretudo, critérios éticos explícitos, sob pena de converter-se em autorização para invalidar vozes que contrariem as expectativas de quem ouve. A proposta deste artigo não é deslegitimar vozes periféricas, mas alertar para o risco de interpretações culturalistas acríticas, que romantizam práticas tradicionalistas em nome do respeito à diversidade.

Amartya Sen afirma em sua obra *Desenvolvimento como liberdade* que "não existe a obrigação de conservar todo estilo de vida ultrapassado mesmo a um custo muito alto, porém há a necessidade real — para a justiça social — de que as pessoas possam tomar parte nessas decisões sociais se assim o desejarem" (Sen, 2000, p. 266). Dessa maneira, nem todo costume deve ser mantido apenas por sua antiguidade, uma vez que é preciso avaliar os impactos de cada prática sob a perspectiva da dignidade humana. Cabe notar que o argumento de Sen desloca a decisão para a participação dos próprios afetados, o que o aproxima mais da exigência de condições de deliberação do que de um juízo externo sobre a tradição.

Em contraponto, este estudo examina também contextos nos quais a fala do subalterno parece operar como ruptura e contribuir para transformação institucional. A aprovação da Emenda Constitucional nº 72/2013, conhecida como PEC das Domésticas, no Brasil, permite observar como a mobilização organizada de uma categoria historicamente marginalizada contribuiu para efeitos concretos em termos de legislação e reconhecimento simbólico, ainda que haja muito a ser feito. Da mesma forma, mulheres afegãs têm usado redes sociais, fóruns internacionais e protestos para resistir à repressão imposta pelo Talibã, o que indica que, mesmo sob regimes de opressão extrema, a fala pode ser resistência e reconquista de subjetividade (hooks, 2019), embora seus efeitos institucionais permaneçam limitados.

Este artigo, portanto, propõe uma análise crítica e dialética da escuta subalterna, considerando tanto os riscos de uma escuta acrítica quanto as possibilidades de uma escuta emancipadora. A pergunta que guia este trabalho não é se *o subalterno pode falar*, mas quando, como e sob quais condições a sua fala promove liberdade ou perpetua opressão.

Para tanto, adotou-se uma abordagem qualitativa e interpretativa, baseada em revisão crítica de literatura e em análise documental comparativa de casos ilustrativos. A escolha metodológica se justifica pela natureza teórico-reflexiva do tema, que exige não apenas a exposição de dados, mas a problematização dos discursos e contextos em que a voz do subalterno se manifesta, ou é mediada, de forma ambivalente.

A primeira etapa metodológica consistiu na construção de um referencial teórico a partir de autoras e autores centrais nos campos dos estudos pós-coloniais, da ética intercultural, da teoria crítica, da epistemologia social e dos direitos humanos. Foram incluídos textos clássicos como o próprio ensaio de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), que problematiza a possibilidade de representação do subalterno, bem como obras de Paulo Freire (1987), bell hooks (2019), Nancy Fraser (1997) e Amartya Sen (2000), que

fornecem distintas perspectivas sobre alienação cultural, opressão internalizada, escuta crítica e emancipação política. A esse conjunto somam-se Miranda Fricker (2007) e Kristie Dotson (2011), cujas teorias da injustiça epistêmica e do silenciamento testemunhal permitem descrever com maior precisão as condições de recepção da fala, e Lila Abu-Lughod (2002), cuja crítica antropológica à retórica do salvamento funciona como contrapeso às leituras que tomam a intervenção externa como resposta natural à opressão.

Na segunda etapa, procedeu-se a uma análise comparativa de quatro casos, selecionados intencionalmente pelo contraste que oferecem quanto aos efeitos associados à fala subalterna, sem pretensão de representatividade estatística. Cabe precisar o estatuto desse material. Os casos foram construídos exclusivamente a partir de fontes secundárias, como estudos acadêmicos e relatórios de organismos internacionais e de organizações de direitos humanos, e de documentos públicos, como normas jurídicas, projetos de lei e pronunciamentos registrados, sem pesquisa de campo, entrevistas ou contato direto com os sujeitos; as falas analisadas chegam, portanto, já mediadas por pesquisadores, jornalistas, parlamentares ou organizações. O recorte temporal acompanha as fontes de cada caso: inquéritos demográficos egípcios de 1995 a 2014 e estimativas globais de 2024, para a mutilação genital feminina; o debate brasileiro intensificado a partir de 2005 e o Projeto de Lei nº 1.057/2007, para os interditos de vida; o período de 2013 a 2023, para o trabalho doméstico; e os anos de 2021 a 2024, para o Afeganistão.

Os quatro casos foram selecionados por apresentarem diferentes condições de produção, circulação e reconhecimento da fala em contextos de dominação. A mutilação genital feminina, examinada a partir de dados sobre o Egito, e os chamados interditos de vida, documentados em determinados povos indígenas brasileiros, permitem investigar situações nas quais práticas socialmente legitimadas podem coexistir com manifestações internas de adesão e contestação. A mobilização das trabalhadoras domésticas brasileiras em torno da Emenda Constitucional nº 72/2013 e a resistência pública e digital das mulheres afegãs após o retorno do Talibã ao poder, por sua vez, permitem examinar formas de organização e circulação da fala que alcançam diferentes graus de reconhecimento público, institucional e político. A comparação não pressupõe, portanto, uma divisão entre discursos emancipatórios e discursos opressivos, mas procura identificar as condições históricas e institucionais que tornam possíveis tanto a reprodução quanto a contestação das relações de dominação. Dada a heterogeneidade de contextos, fontes e escalas, a comparação tem caráter heurístico: os casos não são tratados como unidades equivalentes nem como amostras de categorias culturais, e as conclusões que deles se extraem são interpretações a serem testadas por pesquisa empírica situada.

A comparação entre esses casos foi feita à luz de critérios como: o contexto cultural e político em que a fala se manifesta; o grau de mediação institucional ou social da escuta; os efeitos documentados associados à fala (reprodução de opressão ou transformação social); e a presença ou ausência de crítica

ética nas práticas de escuta. Na exposição dos casos, procurou-se distinguir as falas documentadas, as interpretações dos pesquisadores citados, as inferências do autor e os juízos normativos que delas decorrem.

Por fim, o estudo não se propõe a estabelecer uma hierarquia entre culturas ou discursos, mas a investigar as condições sob as quais a escuta da voz subalterna pode ser emancipadora ou reprodutora da opressão, contribuindo para o debate entre multiculturalismo, direitos humanos e crítica pós-colonial.

2 OS LIMITES DA ESCUTA

Gayatri Chakravorty Spivak é uma das mais proeminentes intelectuais contemporâneas no campo dos estudos pós-coloniais, feminismo transnacional e crítica literária. Nascida em Calcutá, na Índia, em 1942, e posteriormente radicada nos Estados Unidos, Spivak tornou-se mundialmente conhecida por sua abordagem crítica das relações entre poder, linguagem e representação, especialmente no que tange à figura do subalterno. Sua formação interdisciplinar, que abrange filosofia, literatura comparada e teoria crítica, possibilitou que seus trabalhos dialogassem com autores como Jacques Derrida, Karl Marx e Michel Foucault, sem deixar de lado uma perspectiva radicalmente situada nas complexidades do Sul Global.

Seu ensaio mais influente, *Pode o Subalterno Falar?*, cuja primeira versão data de 1985 e cuja versão mais difundida foi publicada em 1988, tornou-se uma leitura obrigatória nas humanidades críticas. Nele, Spivak problematiza a tendência, tanto do discurso colonial quanto do discurso acadêmico ocidental, de falar em nome do subalterno, em vez de interrogar as condições que impedem que este fale em seus próprios termos. A autora retoma o conceito de *subalterno*, inspirado em Antonio Gramsci e reelaborado pelo grupo dos Estudos Subalternos, mas radicaliza-o ao associá-lo àqueles sujeitos cujas vozes, além de marginalizadas, tornam-se ininteligíveis dentro das estruturas dominantes de conhecimento e poder.

O texto de Spivak parte da análise do caso das mulheres hindus envolvidas na prática do *sati*, um ritual no qual viúvas eram imoladas na pira funerária de seus maridos. A autora questiona se essas mulheres foram ouvidas em algum momento, e se, caso tivessem sido, poderiam realmente *falar* de forma autêntica. Para Spivak, a figura da viúva fica presa entre duas sentenças que se sustentam mutuamente: a colonial, segundo a qual homens brancos salvam mulheres de pele escura de homens de pele escura, e a nativista, segundo a qual as mulheres efetivamente desejavam morrer (Spivak, 2010). O colonialismo britânico, que tenta *salvá-la*, o patriarcado hindu, que a empurra para a fogueira, e o nacionalismo que busca manter a tradição falam todos em seu lugar. Nessa sobreposição de discursos, a mulher subalterna torna-se prisioneira de códigos simbólicos que anulam sua autonomia. Importa sublinhar, para os fins deste artigo, que a afirmação de que as viúvas desejavam a morte é, na análise de Spivak, um discurso produzido sobre elas, e não um testemunho delas; a hipótese aqui defendida deve, por isso, distinguir com cuidado a fala efetivamente proferida pelo sujeito subalterno da fala que lhe é atribuída.

Ao final do ensaio, depois de examinar o suicídio de Bhubaneswari Bhaduri, jovem militante cuja morte foi lida pela própria família como desfecho de uma paixão ilícita, Spivak afirma que "o subalterno não pode falar" (Spivak, 2010, p. 126). Ao revisar o ensaio, a própria autora qualificaria a frase como uma observação desaconselhável, escrita em tom de lamento diante daquele fracasso de comunicação (Spivak, 1999, p. 308). Essa declaração, longe de ser um fatalismo epistêmico, é um alerta sobre os limites da representação. Em outras palavras, a fala do subalterno, quando captada pelas estruturas ocidentais de escuta, tende a ser reconfigurada, apropriada ou distorcida. Por isso, *não basta dar voz* ao subalterno, mas também é preciso interrogar os dispositivos institucionais, linguísticos e epistemológicos que tornam essa voz inaudível desde o início.

Esse ponto de inflexão na obra de Spivak levou à emergência de uma série de debates sobre representação, agência e epistemologia. No entanto, a leitura crítica de *Pode o Subalterno Falar?* também pode ser estendida. Ao analisar o exemplo do sati, o presente artigo parte da seguinte inquietação: e se fosse possível, hipoteticamente, escutar essas mulheres? O que elas diriam? Como reagiriam à prática do *sati*, considerando que muitas viviam imersas em uma cultura que via tal ritual como honra, dever ou sacrifício espiritual?

Dessa pergunta deriva o argumento central deste trabalho. Se a fala do subalterno, quando finalmente escutada, não questiona, mas confirma a opressão internalizada, como devemos responder? A escuta pura e simples, nesse caso, poderia não libertar, mas legitimar uma violência simbólica (e muitas vezes física) naturalizada. Assim, o texto propõe refletir sobre os limites éticos e políticos da escuta, principalmente quando essa escuta é feita sem mediação crítica, sem confrontação com os pressupostos culturais que a condicionam.

Desse ponto de vista, observa-se um risco real de que a escuta do subalterno seja usada como uma forma de ratificar práticas opressivas em nome do relativismo cultural. O caso do *sati* não é único: outras práticas, como a mutilação genital feminina ou os interditos de vida designados como "infanticídio indígena", sugerem que a fala subalterna, em certos contextos, pode funcionar como dispositivo de reprodução da opressão internalizada e não como seu questionamento. O sujeito dominado, como já alertava Paulo Freire (1987), pode falar contra si mesmo, reproduzindo a lógica do opressor sob o disfarce da tradição.

> O grande problema está em como poderão os oprimidos, que "hospedam" o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram "hospedeiros" do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. (Freire, 1987, p. 17)

Essa perspectiva leva à formulação de um dos principais debates deste artigo: a escuta não pode ser absolutizada como mecanismo de emancipação. Ouvir o subalterno não é um fim em si mesmo, tampouco é garantia de justiça social. O que está em jogo não é apenas ouvir, mas interpretar, confrontar e tensionar os discursos produzidos sob regimes históricos de violência simbólica, patriarcal e colonial.

É evidente que o artigo não propõe o silenciamento como alternativa, pois isso seria cair na mesma armadilha que Spivak denuncia. Ao contrário, reafirma-se que toda voz deve ser ouvida. O que se propõe é que a escuta seja acompanhada de uma mediação ética e crítica, que permita distinguir entre fala como resistência e fala como reforço da norma opressora. Esse tipo de escuta crítica requer ferramentas conceituais e epistemológicas que estejam atentas à historicidade das culturas, às formas de subjetivação e à complexidade dos contextos, e precisa submeter a si mesma ao escrutínio, uma vez que o ouvinte que se pretende crítico também ocupa uma posição de poder.

Gayatri Spivak nos ensina que o lugar do intelectual não é o de representar o subalterno, mas o de interrogar o próprio privilégio da representação. Este artigo propõe uma extensão desse ensinamento: o papel do pesquisador, ao escutar o subalterno, é também o de reconhecer os riscos dessa escuta e, sobretudo, de se recusar a romantizar toda fala que emerge da margem como se ela fosse automaticamente libertadora. Nem toda tradição merece preservação, e nem toda voz traz emancipação.

O *sati*, portanto, torna-se aqui um símbolo do dilema epistemológico que atravessa os estudos pós-coloniais: escutar o subalterno implica o risco constante de reduzi-lo às categorias nas quais ele está inserido. Ainda assim, permanece a tarefa urgente e irresoluta: como ouvir sem domesticar, como mediar sem apagar, como reconhecer sem reiterar a dominação?

Esse dilema, que não admite solução prévia, orienta as seções seguintes, nas quais quatro casos são examinados a partir das diferentes condições de produção, circulação e reconhecimento da fala. Procura-se compreender de que maneira uma enunciação produzida sob relações de dominação pode participar tanto da reprodução de normas estabelecidas quanto de sua contestação, sem pressupor que esses efeitos sejam mutuamente excludentes ou diretamente determinados pela fala.

3 PODE O SUBALTERNO FALAR?

Spivak inaugura sua argumentação criticando autores como Michel Foucault e Gilles Deleuze, representantes do que ela chama de “intelectual do Primeiro Mundo”. Para ela, ao proporem a dissolução da representação e afirmarem que os oprimidos podem falar por si mesmos, esses pensadores ignoram a complexidade das mediações discursivas que tornam a fala do subalterno inaudível. O discurso intelectual, mesmo quando bem-intencionado, frequentemente reproduz as estruturas de dominação ao se apropriar da voz alheia. Nas palavras da autora: “O subalterno não pode falar” (Spivak, 2010, p. 126), uma frase que resume não uma impossibilidade biológica ou linguística, mas estrutural.

O caso mais emblemático utilizado por Spivak é o da prática ritual do *sati*, na qual viúvas hindus eram queimadas vivas junto ao corpo de seus maridos. Ao longo do texto, ela questiona o que essa mulher pensava e qual era sua vontade. Também enfatiza o mais importante: teria ela sido escutada? A resposta da própria autora é incisiva: não.

> 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". (Spivak, 2010, p. 94)

Segundo Spivak, entre o patriarcado e o imperialismo, a figura da mulher subalterna hindu desaparece, deslocada para uma posição intermediária entre tradição e modernização (Spivak, 2010). O patriarcado local, o nacionalismo que deseja *preservar a tradição* e o colonialismo britânico que pretende *salvá-la* sob a ótica civilizatória participam desse apagamento. Nenhuma dessas forças confere a ela agência ou escuta legítima.

Essa sobreposição de estruturas anula a possibilidade de o subalterno se expressar de forma autônoma. A fala da mulher viúva é, portanto, interditada por códigos simbólicos que a silenciam antes mesmo que ela possa formular um discurso. A figura do *colonizador que salva* a mulher hindu é tão problemática quanto a figura do patriarca local que a empurra para a fogueira. Ambos falam em nome dela, substituindo sua voz por discursos de autoridade.

Spivak então opera uma distinção teórica entre duas formas de representação, baseando-se nos conceitos alemães de Vertretung (representação política, o falar por) e Darstellung (re-presentação, no sentido de figuração ou retrato, como na arte e na filosofia). O problema, segundo ela, reside no colapso entre essas duas esferas: ao falar em nome do outro, o intelectual muitas vezes anula a possibilidade de o outro representar-se a si mesmo. Isso reforça a crítica de que a produção de conhecimento ocidental tende a instrumentalizar o subalterno como objeto e não como sujeito de saber. Dessa distinção decorre uma consequência que este artigo adota como operatória: falar, ser ouvido, ser representado politicamente e produzir efeitos políticos são momentos distintos, e a ocorrência do primeiro não assegura os demais.

A autora também oferece uma autocrítica ao próprio movimento dos Estudos Subalternos, ao qual esteve vinculada. Para Spivak, o grupo, embora centrado na valorização da agência de sujeitos marginalizados na Índia, por vezes romantiza o subalterno como portador de uma essência revolucionária. Ela adverte que a complexidade do subalterno não pode ser reduzida a uma categoria única, homogênea ou essencialista. Segundo a autora, o subalterno é fragmentado, por definição. Dessa forma, "deve-se, não

obstante, insistir que o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo" (Spivak, 2010, p. 57).

Spivak propõe, portanto, que a tarefa do intelectual não é a de representar o subalterno, mas a de interrogar os próprios dispositivos que silenciam, distorcem ou instrumentalizam essa fala. Isso exige repensar os próprios termos do engajamento político e epistemológico. Não se trata de *dar voz* como quem oferece um microfone, mas de criar as condições históricas, sociais e institucionais que possibilitem a fala crítica.

> Diante da possibilidade de o intelectual ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do Eu (Self), uma possibilidade de prática política para o intelectual seria pôr a economia "sob rasura", para perceber como o fator econômico é tão irredutível quanto reinscrito no texto social — mesmo este sendo apagado, embora de maneira imperfeita — quando reivindica ser o determinante final ou o significado transcendental. (Spivak, 2010, p. 47)

Pôr a economia "sob rasura" significa reconhecer o fator econômico como irredutível sem tomá-lo como determinação última. Entender esse movimento é fundamental para evitar confundir a subalternidade com pobreza, marginalização ou discriminação em sentido amplo. Em Spivak, o subalterno designa menos um grupo sociológico do que uma posição estrutural: a de quem está excluído dos circuitos dominantes de representação, tanto da representação política (Vertretung) quanto da figuração discursiva (Darstellung), de modo que sua enunciação não encontra as instituições, os códigos e os interlocutores que a tornariam reconhecível como fala. Em texto posterior, a autora caracteriza a subalternidade como uma posição sem identidade, situada onde as linhas de mobilidade social, estando em outro lugar, não permitem a formação de uma base reconhecível de ação (Spivak, 2005, p. 475). Pobreza e discriminação podem, portanto, acompanhar a subalternidade sem defini-la: grupos pobres ou discriminados que dispõem de organização, de porta-vozes e de acesso a arenas públicas, ainda que desiguais, ocupam uma posição de marginalidade ou de opressão distinta, a rigor, da posição subalterna. O subalterno é aquele que, mesmo quando fala, não é reconhecido como sujeito de fala. A performance do silêncio se impõe não pela ausência de voz, mas pela ausência de escuta crítica e institucional. Essa precisão importa para os casos analisados adiante, nos quais a passagem da condição subalterna a formas organizadas de subordinação será tratada como um dos efeitos possíveis da fala coletivamente articulada.

Em termos da epistemologia social contemporânea, essa condição aproxima-se do que Fricker (2007) denomina injustiça testemunhal, quando o preconceito do ouvinte reduz a credibilidade atribuída ao falante, e injustiça hermenêutica, quando faltam recursos interpretativos coletivos para tornar inteligível uma experiência. Dotson (2011) acrescenta uma distinção decisiva para a hipótese deste artigo: além do silenciamento produzido quando o ouvinte não reconhece o falante como sujeito de conhecimento, que denomina *testimonial quieting*, há o *testimonial smothering*, em que o próprio falante trunca ou ajusta seu

testemunho ao perceber que o interlocutor não o receberá adequadamente. Essa segunda forma impede que se tome a fala registrada como expressão transparente de convicção, pois o que é dito pode já estar moldado pela antecipação da recepção. Pela mesma razão, a escuta crítica aqui defendida não pode servir de pretexto para desacreditar o falante, sob pena de reproduzir a injustiça testemunhal que pretende evitar.

Dessa caracterização decorre a questão que orienta o presente artigo: o que acontece quando se dá voz ao subalterno em contextos em que sua subjetividade foi moldada por séculos de dominação simbólica?

4 A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA

A Mutilação Genital Feminina (MGF) designa procedimentos que alteram a genitália feminina externa por meio do corte do clitóris ou dos lábios, ou do estreitamento do orifício vaginal, sem finalidade terapêutica (Villani, 2023). Trata-se de um conjunto heterogêneo de práticas, que variam quanto ao tipo de procedimento, à idade em que é realizado, aos agentes envolvidos e às justificativas religiosas, morais ou culturais mobilizadas, e que não se deixam reduzir a uma matriz cultural ou religiosa única. Estima-se que mais de 230 milhões de meninas e mulheres vivas hoje tenham sido submetidas à MGF (UNICEF, 2024). Em países africanos, há mais de 144 milhões de casos, enquanto a Ásia acumula mais de 80 milhões de casos e o Oriente Médio, mais de 6 milhões, além de ocorrências em pequenas comunidades e em contextos de diáspora (UNICEF, 2024).

Em algumas comunidades, parcela expressiva das mulheres adultas submetidas à MGF afirma, quando ouvida, que a prática é *necessária*, que é *higiênica*, que é honrosa ou que é exigida pela religião: no Egito, em 2003, apenas 23,3% das mulheres alguma vez casadas eram favoráveis à sua descontinuação, e 60,8% acreditavam que a religião a exigia (Van Rossem; Meekers; Gage, 2015). O dado situa o problema central desta análise. Em certos contextos, a voz do subalterno pode tornar-se dificilmente separável das normas que a constrangem. Nestes casos, mesmo quando fala, o subalterno o faz a partir de um lugar de silenciamento epistemológico. Essa lógica se aplica de maneira incisiva à MGF: a mulher que defende a prática pode exercer uma agência real sob restrições e, ao mesmo tempo, reproduzir um arcabouço simbólico que nega sua dignidade corpórea e humana e a de suas filhas.

A escuta, nesse contexto, exige mediação crítica e não neutralidade. Ouvir a mulher que se refere de forma positiva ao processo de violência ao qual foi submetida não pode ser interpretado como sinal de consentimento pleno. Na perspectiva das capacidades formulada por Sen (2000), a avaliação de arranjos sociais deve considerar as liberdades substantivas de que as pessoas efetivamente dispõem; daí se infere, como proposição deste artigo, que o consentimento só pode ser considerado legítimo quando ocorre sob condições mínimas de liberdade e informação. Acrescente-se que a prática incide frequentemente sobre meninas, muitas delas antes dos cinco anos de idade (UNICEF, 2024), de modo que a fala das mulheres adultas que a defendem diz respeito, em grande parte, a uma decisão tomada sobre outra pessoa. A

subjetividade formada em ambientes de coerção simbólica encontra maior dificuldade para expressar escolhas emancipatórias.

A literatura sobre normas sociais oferece uma chave mais precisa para esse fenômeno. Villani (2023) mostra que a MGF tem sido compreendida, de modo crescente, como norma social transmitida entre gerações e enraizada em sistemas de desigualdade de gênero, norma que, por isso mesmo, não é fixa e pode ser transformada por espaços democráticos e participativos de discussão sobre gênero e sexualidade. Nessa mesma lógica, e como inferência interpretativa deste artigo, a adesão à MGF pode ser lida, muitas vezes, como resposta a expectativas e sanções sociais antecipadas mais do que como desejo individual isolado.

Do ponto de vista ético, esse cenário exige distinguir duas acepções do relativismo cultural. Como princípio metodológico, associado à antropologia de Franz Boas (2005), o relativismo prescreve que as práticas sejam compreendidas segundo os significados que assumem em seus próprios contextos, sem a imposição de padrões externos ou julgamentos etnocêntricos no momento da descrição e da interpretação. Como relativismo moral, sustenta que as práticas só podem ser avaliadas pelos padrões da cultura em que ocorrem, o que tornaria ilegítimo qualquer juízo formulado de fora dela. A primeira acepção é condição de qualquer análise séria da MGF; a segunda converte a compreensão em justificação. Compreender por que mulheres defendem a prática, a partir das normas, das crenças religiosas e das expectativas matrimoniais que lhe dão sentido, não implica considerá-la moralmente justificada, e é justamente a passagem indevida de uma acepção à outra que transforma o respeito cultural em legitimação automática de práticas violentas. Pinezi (2010, p. 4) descreve esse deslocamento como a radicalização do relativismo, que deixa de operar como princípio metodológico e passa a obstruir a relação dialógica entre povos. O respeito às tradições não pode, portanto, ser invocado como justificativa para violação dos direitos humanos. O UNICEF caracteriza a MGF como prática que viola os direitos humanos de meninas e mulheres e que pode deixar consequências físicas, psicológicas e sociais duradouras (UNICEF, 2024). Ainda assim, em vários contextos, muitas mulheres continuam a defender a prática, embora o mesmo relatório estime que cerca de dois terços da população dos países praticantes da África e do Oriente Médio, aproximadamente 400 milhões de pessoas, se oponham a ela (UNICEF, 2024). O dado impede tratar as populações envolvidas como blocos homogêneos e lembra que a recusa também é fala subalterna.

Spivak não formula uma doutrina da escuta aplicável a esses casos. Sua análise do *sati* oferece, contudo, um ponto de apoio para lidar com a fala de quem sustenta sua própria opressão, ao mostrar que o desejo aparentemente expresso pode ser efeito da produção ideológica do sujeito. Daí decorre, como extensão proposta por este artigo, que *dar voz* não é suficiente para emancipar o subalterno e que a escuta acrítica corre o risco de legitimar a continuidade de uma violência de gênero profundamente enraizada. Ainda referindo-se à autoimolação das mulheres hindus, a autora lembra que "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" (Spivak, 2010, p. 101).

Cabe reconhecer, ademais, que a mulher que fala a favor da MGF não está mentindo. Sua fala é verdadeira dentro do horizonte simbólico que ela habita. Mas esse horizonte precisa ser tensionado, e o tensionamento não pode partir de uma posição externa que se arrogue a verdade sobre o que essas mulheres desejam. Abu-Lughod (2002) adverte contra a reificação da cultura como explicação suficiente para a condição das mulheres e propõe levar a sério as diferenças entre elas como produtos de histórias e circunstâncias distintas. Em diálogo com hooks (2019), para quem a passagem do silêncio à fala constitui gesto de enfrentamento, pode-se sustentar que a escuta precisa ser dialógica e crítica, recusando tanto a passividade relativista quanto a tutela.

Outro risco importante é o da romantização da resistência, tão criticada por Spivak. Muitos discursos ocidentais buscam nas práticas locais algum sinal de *empoderamento autêntico*. No caso da MGF, isso se torna perverso: transformar a aceitação da dor em símbolo de honra cultural é negar a complexidade da opressão internalizada. O silêncio da mulher mutilada, ou sua aceitação pública da prática, não é necessariamente uma escolha, e pode refletir, além de convicção, o medo da exclusão. Dotson (2011) denomina *testimonial smothering* a situação em que o falante trunca ou ajusta o próprio testemunho ao perceber que o interlocutor não o receberá adequadamente, o que impede tomar a fala registrada como expressão transparente de convicção.

Van Rossem, Meekers e Gage (2015), em análise secundária dos Inquéritos Demográficos e de Saúde do Egito realizados entre 1995 e 2014, constataram que mulheres alfabetizadas, mais escolarizadas e empregadas tendem a se opor com mais frequência à MGF, e que a proporção de mulheres alguma vez casadas favoráveis à descontinuação da prática passou de 12,7%, em 1995, para 31,3%, em 2014. Ainda assim, cabe observar o papel do Estado e das instituições religiosas. No caso egípcio, os autores registram que, apesar de políticas de desestímulo e proibição desenvolvidas há mais de meio século e de as autoridades islâmicas supremas do país reiterarem sua proibição, muitos líderes islâmicos ainda aceitam ou apoiam a prática. Essa ambivalência institucional contribui para que a prática seja percebida como tolerada e, em certos meios, desejável. A escuta, neste contexto, precisa ser parte de uma política pública articulada com educação, saúde, proteção legal e debate cultural.

> Há mais de meio século o Egito tem desenvolvido, com pouco efeito, políticas para desencorajar e proibir a MGF. Uma razão importante para esse fracasso é que a MGF ainda conta com o apoio de uma ampla maioria da população. Em 2003, apenas 23,3% das mulheres que já haviam se casado eram favoráveis à sua descontinuação, e 60,8% acreditavam que a MGF era exigida por sua religião. [...] Embora alguns líderes islâmicos proeminentes tenham reconhecido que o Islã não exige que as mulheres sejam submetidas ao corte, e ainda que as autoridades islâmicas supremas do país tenham reiterado que ela é proibida, muitos líderes islâmicos ainda aceitam ou até mesmo apoiam a prática. (Van Rossem; Meekers; Gage, 2015, tradução nossa)

A partir dos dados de Van Rossem, Meekers e Gage (2015), formula-se a hipótese de que a transformação se torna possível quando o espaço de escuta é mediado por reflexão crítica e, especialmente, informação. No período examinado, a prática permanecia quase universal entre as mulheres egípcias. Nesse contexto, o crescimento da oposição à prática esteve fortemente ligado à expansão da educação feminina. Com o tempo, no entanto, essa oposição se espalhou para segmentos mais amplos da sociedade egípcia, não apenas os mais escolarizados. Por se tratar de inquéritos transversais repetidos, os dados não permitem acompanhar trajetórias individuais nem afirmar que mulheres específicas tenham mudado de posição; indicam, contudo, uma transformação agregada de atitudes associada à posição social das mulheres. É plausível, como hipótese interpretativa deste artigo, que o acesso à educação, à informação e a espaços de discussão tenha papel nesse processo, o que sugere que a escuta transforma quando mediada por condições materiais e institucionais duradouras. Nesse sentido, a escuta do subalterno precisa ser entendida como processo longo e contínuo, não como evento esporádico.

> Mulheres alfabetizadas, com maior nível de escolaridade e inseridas no mercado de trabalho tendem a se opor com mais frequência à MGF. Inicialmente, o crescimento da oposição à prática esteve relacionado à expansão da educação feminina, mas, mais recentemente, essa rejeição parece ter se disseminado para outros segmentos da sociedade egípcia. (Van Rossem; Meekers; Gage, 2015, tradução nossa)

5 OS INTERDITOS DE VIDA E O “INFANTICÍDIO INDÍGENA”

Entre os temas mais controversos envolvendo práticas culturais de grupos subalternizados no Brasil está o chamado “infanticídio indígena”, expressão contestada na literatura antropológica, que tem preferido falar em “interditos de vida”. Trata-se de situações relatadas em alguns povos indígenas, nas quais recém-nascidos não são integrados à vida social por apresentarem características consideradas incompatíveis com essa integração segundo critérios locais. Rosa (2014) mostra que, em diversas concepções ameríndias, o nascimento social e a corporalidade são constitutivos da pessoa, de modo que a categoria jurídica ocidental de homicídio não traduz sem perdas o sentido atribuído a esses atos; a autora registra também a insuficiência de dados sobre a ocorrência desses casos e sugere que o tema tem funcionado como alegoria política e jurídica para legitimar intervenções autoritárias do Estado no cotidiano das aldeias. Lacerda (2021), ao estudar o caso Kamayurá, no Parque Indígena do Xingu, em Mato Grosso, insiste igualmente nas distintas concepções de cultura, vida e humanidade envolvidas. Para o olhar externo, no entanto, esses atos são imediatamente associados a violações de direitos humanos e a homicídios de crianças vulneráveis.

Esse tipo de prática revela a tensão entre o respeito à diversidade cultural e a defesa universal dos direitos humanos, tensão que se agrava quando o *relativismo cultural*, princípio metodológico associado à antropologia de Franz Boas (2005), é tomado como relativismo moral, nos termos discutidos na seção anterior. Diferentemente do debate epistemológico mais abstrato, essa questão coloca o dilema em termos

éticos concretos: até que ponto é legítimo defender o direito de uma comunidade à sua cultura quando essa cultura inclui a eliminação ritualizada de recém-nascidos? O caso, nesse contexto, torna-se um exemplo limítrofe que desafia tanto o multiculturalismo acrítico quanto o universalismo impositivo. Também nos obriga a repensar a escuta do subalterno como um processo que exige mediação crítica e cuidado ético.

A relação entre fala e silêncio aqui é particularmente espinhosa. Nos registros disponíveis, que chegam quase sempre mediados por antropólogos, missionários, parlamentares ou documentários, as falas atribuídas a mães e anciãos tendem a expressar convicção cosmológica mais do que arrependimento ou revolta, e o gesto é apresentado como necessário segundo as concepções locais de pessoa (Rosa, 2014). Essa fala subalterna, quando assim registrada, tende a incorporar a norma em vez de denunciá-la. O mesmo conjunto de registros contém, porém, vozes de recusa formuladas de dentro das comunidades. O projeto de lei que se tornou emblema do debate legislativo, o Projeto de Lei nº 1.057/2007, ficou conhecido como Lei Muwaji em homenagem a uma mãe Suruwahá que, segundo os relatos, teria se contraposto aos costumes de seu povo para salvar a filha Iganani (Rosa, 2014); e Kakatsa Kamayurá apresentou-se em audiência pública no Senado Federal como sobrevivente de um interdito de vida (Projeto..., 2016). Nesse caso, o problema não é apenas o silêncio imposto ao subalterno, mas também a disputa sobre qual fala subalterna será ouvida, por quem e para justificar que medida.

A obra de Spivak é, nesse ponto, particularmente fecunda para compreender o paradoxo em questão. Quando a autora discute o exemplo do *sati*, não está simplesmente argumentando que a mulher não pôde falar, mas também apontando que mesmo quando a fala da subalterna é visível (ou imaginável), ela pode estar atravessada por formações de poder (colonialismo, nacionalismo, patriarcado) que tornam essa fala ilegível ou impotente. No caso dos interditos de vida, a analogia é sugestiva, embora limitada: mesmo que a mãe diga que está fazendo o certo, sua fala está entranhada num *ethos* cultural que restringe o horizonte de alternativas e silencia outras possibilidades de significação. O limite da analogia está em que o debate brasileiro foi marcado por iniciativas missionárias e parlamentares que reproduzem, em parte, a figura do salvador denunciada por Spivak, o que exige vigilância redobrada sobre quem fala em nome das crianças e das mães (Rosa, 2014).

É importante ressaltar que esses interditos não são generalizados entre os povos indígenas brasileiros. Há variações significativas entre povos, regiões e momentos históricos. Pinezi (2010) indica que, entre os Suruwahá, povo da bacia do rio Purus, no sudoeste do Amazonas, o suicídio e o infanticídio figuram entre os fatores preponderantes de mortalidade, e analisa o caso das meninas Iganani e Sumawani, que sobreviveram à prática e cuja história, veiculada pela grande mídia em setembro de 2005, intensificou o debate sobre direitos humanos e diversidade cultural. As crianças e suas mães haviam sido retiradas da aldeia pela missão evangélica Jovens Com Uma Missão (JOCUM), presente entre esse povo desde a década

de 1980 (Rosa, 2014). O caso teve ampla repercussão e serviu de gatilho para o debate nacional sobre o tema, dividindo opiniões entre relativistas culturais e defensores da universalidade dos direitos da criança.

> Os problemas começam quando o relativismo cultural é radicalizado, absolutizado, e seu significado é deslocado desse princípio metodológico. Sua radicalização prevê, na maioria das vezes, o não contato entre povos diferentes e a ideia de que se ele ocorrer será, inexoravelmente, ruim, uma imposição cultural de um grupo sobre o outro. Assim, não é raro vermos posições extremadas quanto às possíveis relações entre etnias indígenas, por exemplo, e grupos outros da sociedade envolvente. Elas são vistas como um tipo de intervenção que é necessariamente destrutiva e perigosa desses grupos em relação às etnias indígenas. Desse modo, uma possível relação dialógica entre etnias é obstruída com base na preservação fantasiosa de uma pretensa pureza cultural. (Pinezi, 2010, p. 4)

Os relatos examinados evidenciam a existência de concepções de pessoa e de pertencimento comunitário que não coincidem necessariamente com os pressupostos individualistas do direito moderno. Nos contextos documentados, a integração social do recém-nascido pode estar condicionada a critérios cosmológicos, relacionais e rituais que atribuem significados específicos ao nascimento e à constituição da pessoa. Reconhecer essas diferenças, entretanto, não implica suspender a reflexão ética acerca da proteção da vida e da integridade física das crianças envolvidas. O problema consiste precisamente em compreender como determinadas práticas são justificadas, quais sujeitos participam de sua definição e de que maneira vozes internas de contestação podem ser reconhecidas sem que a intervenção externa reproduza mecanismos coloniais de tutela. Nesse sentido, a escuta acrítica pode contribuir para legitimar práticas violentas, assim como a desqualificação prévia das concepções locais pode produzir novas formas de silenciamento. O desafio não é escolher entre relativismo cultural e universalismo moral como posições absolutas, mas investigar as condições em que o diálogo intercultural pode reconhecer a agência dos sujeitos envolvidos sem abdicar da proteção daqueles que não possuem condições de participar das decisões que os afetam.

Uma das saídas possíveis, como já se indicou, não é interditar a fala do subalterno, mas reconhecer que sua enunciação exige interpretação, mediação e contextualização. Escutar, hipoteticamente, uma mãe que afirma ter deixado de acolher o filho porque ele seria um espírito ruim não pode reduzir-se a um ato de aceitação cultural. É necessário questionar o conjunto de estruturas que naturalizam tal crença, como a ausência de assistência médica, o abandono estatal, o isolamento territorial e a pressão social, sempre buscando estratégias de transformação cultural que não sejam colonialistas, mas que também não se omitam diante da violência. Entre essas estratégias, a consulta prévia aos próprios povos, discutida por Lacerda (2021) para o caso Kamayurá, desloca a decisão para a deliberação interna, condição indispensável para que a mudança não seja mais uma imposição externa.

6 A PEC DAS DOMÉSTICAS NO BRASIL

Se o desafio, conforme explica Spivak (2010), não se limita a dar voz ao subalterno e inclui questionar os dispositivos que tornam essa voz inaudível, cabe inverter o eixo do olhar e examinar situações em que a fala subalterna, quando sustentada por organização coletiva, estruturas institucionais e condições de agência, parece ter contribuído para transformações.

Trata-se de episódios nos quais a fala ecoou politicamente, desestabilizando hierarquias, produzindo reconhecimento simbólico e associando-se a mudanças normativas concretas. Quando essas estruturas opressivas são tensionadas ou deslocadas, seja por meio de mobilizações coletivas, reformas legislativas, ou estratégias discursivas bem-sucedidas, a fala subalterna pode gerar fissuras na ordem estabelecida.

O primeiro caso é a aprovação da Emenda Constitucional nº 72, de 2 de abril de 2013, conhecida como PEC das Domésticas. A emenda, que representou um marco jurídico significativo no Brasil, alterou o parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estender às trabalhadoras domésticas direitos já assegurados aos demais trabalhadores urbanos e rurais, alguns de aplicação imediata, como a limitação da jornada e o pagamento de horas extras, e outros dependentes de regulamentação, como o FGTS obrigatório, o seguro-desemprego e o adicional noturno (Brasil, 2013). A regulamentação veio com a Lei Complementar nº 150, de 1º de junho de 2015 (Brasil, 2015).

O processo de mobilização que levou à PEC envolveu movimentos sociais de trabalhadoras, sindicatos, organizações feministas e de direitos humanos, bem como articulações políticas no campo legislativo. Haddad e Olivera (2024) mostram que a aprovação foi possível devido a um longo processo de reivindicações sindicais da categoria, cuja luta por direitos remonta à década de 1930. Nos termos de Fraser (1997), sindicatos e associações de trabalhadoras domésticas funcionaram como contrapúblicos subalternos, arenas discursivas paralelas nas quais membros de grupos subordinados formulam interpretações próprias de suas identidades, interesses e necessidades e as dirigem a públicos mais amplos. A fala dessas mulheres, especialmente por meio de lideranças, manifestações e produção de dados, tornou-se visível no debate público e se traduziu em representação legislativa efetiva. Além de reivindicarem seus direitos, essas mulheres, em grande maioria negras (Haddad; Olivera, 2024), conseguiram inserir suas demandas no corpo constitucional, transformando a condição de subalternidade legal em algo regulado, fazendo com que seu trabalho fosse reconhecido de modo formal, com proteção jurídica. O processo foi reforçado no plano internacional pela Convenção nº 189 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), adotada em 2011, ratificada pelo Brasil em 31 de janeiro de 2018 e promulgada pelo Decreto nº 12.009, de 1º de maio de 2024 (Brasil, 2024).

Árabe (2019), em estudo sobre os primeiros anos de vigência da emenda, identifica mudanças na estrutura ocupacional e no perfil das trabalhadoras domésticas, bem como em condições de trabalho como jornada, formalização e acesso a direitos, embora muitos desafios ainda persistam. O dado mais expressivo

apresentado pela autora, contudo, compara os anos de 2002 e 2015 e abrange, portanto, período majoritariamente anterior à emenda, o que impede atribuir a ela, isoladamente, o aumento observado na formalização das mensalistas:

> A porcentagem de mulheres com carteira de trabalho assinado que trabalham em outras ocupações exceto o trabalho doméstico era de 57% em 2002 e passou para 67% em 2015. Ao fazer esse mesmo exercício para as mensalistas observa-se que a mesma porcentagem passou de 29,3% em 2002 para 45,8% em 2015, representando, portanto, um forte aumento na formalização dessa categoria. (Árabe, 2019, p. 16)

Ademais, o fato de que a categoria era e ainda é majoritariamente feminina, com sobrerrepresentação de mulheres negras (Haddad; Olivera, 2024), permite ler a emenda como resposta normativa a uma desigualdade em que gênero, raça e classe se entrelaçam de maneira visível. O reconhecimento legal desses direitos representou não apenas ganhos práticos, mas também simbólicos de dignidade, pertencimento e visibilidade para uma população tradicionalmente marginalizada.

No entanto, o êxito da PEC também encontra limites e contradições. As diferenças entre mensalistas e diaristas são uma delas: a Lei Complementar nº 150/2015 caracteriza o vínculo empregatício doméstico pela prestação de serviços por mais de dois dias por semana (Brasil, 2015), de modo que a PEC trouxe avanços mais evidentes para mensalistas, que estão sob contrato, jornada regular e vários direitos formalizados, enquanto as diaristas, em muitos casos, permanecem informais e com menor acesso aos mesmos benefícios. Outro desafio é o cumprimento efetivo dos direitos, uma vez que muitas empregadas continuam sem acesso pleno à Justiça do Trabalho, ou sem carteira assinada, ou trabalhando além do permitido por lei, devido à fiscalização limitada e à cultura de informalidade no Brasil, que afeta categorias femininas e racializadas de maneira mais intensa.

> Além disso, o aumento dos direitos dessa classe trabalhadora é vinculado, inevitavelmente, ao aumento de custos pelo lado dos contratantes, fato que pode ter acarretado uma queda na demanda por mensalistas e aumento por diaristas. Outro fator que pode tornar mais difícil de se observar efeitos reais da lei é uma das peculiaridades do serviço doméstico, isto é, o fato de que o trabalho é feito dentro de um domicílio, tornando, portanto, a fiscalização do cumprimento da lei mais complexo. (Árabe, 2019, p. 10)

Ainda assim, embora insuficiente, a lei é fundamental para a categoria representada. A escuta institucional da categoria contribuiu de modo relevante para a aprovação da PEC, que resultou de décadas de lutas, denúncias, visibilidade midiática, produção de conhecimento sobre a condição das domésticas e articulação política. O discurso sobre trabalho doméstico mudou de privado e invisível para público e político. Essa mudança discursiva pode ser lida, em chave spivakiana, como interrupção parcial da subalternidade, na medida em que a fala da categoria completou o circuito da escuta em instâncias de poder.

Spivak não postula, contudo, que a fala produza por si essa passagem, e no caso das domésticas ela dependeu de organização coletiva duradoura, de alianças parlamentares e de instrumentos internacionais.

Dispositivos que silenciam ou invisibilizam foram desafiados, fazendo com que leis, normas sociais, práticas de discriminação e economia informal fossem postos em foco. Ainda que não eliminado, o *silenciamento* foi mitigado, em parte, por mecanismos institucionais que permitiram às trabalhadoras expressarem suas demandas, reivindicarem direitos, acessarem garantias legais, proteção social e reconhecimento público.

Essa transformação é, contudo, ambivalente: o contexto macroeconômico, crises políticas, reformas trabalhistas e, especialmente, a pandemia de COVID-19 impediram que os efeitos positivos da lei se consolidassem uniformemente. Fernandez e Thiesen (2025) mostram que, dez anos após a emenda, a informalidade no trabalho doméstico aumentou e, entre as explicações examinadas, que incluem as crises recentes, as mudanças demográficas e a sobrecarga financeira que a formalização impôs às famílias empregadoras, consideram a última a mais plausível. Há retrocessos, retorno à informalidade, perda de renda em muitos casos. A PEC não resolveu completamente os efeitos estruturais do racismo, da precariedade e da desigualdade de gênero. Essa limitação indica que, mesmo em casos positivos, a fala subalterna exige contínua escuta crítica e políticas de sustentação.

7 MULHERES AFEGÃS CONTRA O TALIBÃ

O retorno do grupo fundamentalista Talibã ao poder em agosto de 2021 inaugurou um regime de severas restrições às liberdades do povo do Afeganistão, especialmente das mulheres. Essa ascensão logo culminou na proibição de que meninas frequentassem a escola após o sexto ano e, posteriormente, de que mulheres frequentassem universidades, na proibição de trabalho em diversos setores e na repressão do uso do espaço público, entre outras medidas. Em resposta, surgiram diversas manifestações (algumas de rua, outras nas redes sociais) em que mulheres denunciaram, resistiram, protestaram e se articularam para reivindicar seus direitos básicos. Embora o contexto seja extremamente adverso, esse movimento representa mais um exemplo de fala que, mesmo sob risco, se torna visível e gera repercussão internacional e simbólica. Cabe registrar que nem todas essas mulheres ocupam a posição subalterna no sentido estrito de Spivak: muitas das vozes que alcançam fóruns internacionais pertencem a ativistas urbanas e escolarizadas, e é justamente a capacidade de serem ouvidas que as distingue das mulheres cuja experiência permanece sem registro.

Desde setembro de 2021, mulheres afegãs organizaram protestos em cidades como Herat, Mazar-e-Sharif e Cabul, carregando cartazes, entoando slogans, exigindo direito à educação, ao trabalho, à participação política. Comunidades internacionais, organizações como a *Human Rights Watch*, a ONU Mulheres, a Anistia Internacional, bem como a mídia internacional, passaram a dar atenção às denúncias

dessas mulheres. A pesquisadora Fereshta Abbasi (2021), responsável pelo Afeganistão na Human Rights Watch, relatou protestos iniciados em Herat em 2 de setembro, que rapidamente se espalharam para Cabul e Mazar-e-Sharif, com mulheres que, mesmo diante das proibições do novo regime, afirmavam ter dito aos talibãs *"we want to continue working"* (queremos continuar trabalhando).

A fala dessas mulheres não ficou restrita ao protesto físico: houve uma expansão para ações de resistência simbólica, digital e cultural. Ativistas como Wahida Amiri tornaram-se referências; em meio a prisões, repressões e ameaças, elas mantiveram sua voz pública, inclusive através de plataformas digitais e discursos críticos. Essas formas de expressão, ainda que muitas vezes fragmentadas ou clandestinas, contribuíram para alcançar audiências externas e alimentar campanhas de solidariedade internacional; seus efeitos sobre a conduta do regime, contudo, não são demonstráveis a partir das fontes aqui reunidas. Sultani (2023, p. 105) observa, aliás, que os protestos de mulheres posteriores a 2021 não se apresentam como movimento coerente, organizado e persistente, com demandas e programa definidos, o que, segundo a autora, reduz sua eficácia.

O caso evidencia, ainda, o alto custo da visibilidade. Muitas dessas mulheres foram detidas, agredidas, algumas forçadas ao exílio ou ao silêncio. Um dos casos mais emblemáticos é o de Wahida Amiri, bibliotecária afegã e ativista pelos direitos das mulheres. Antes da tomada de Cabul pelo Talibã, ela comandava uma biblioteca, que era vista como um refúgio para jovens mulheres que queriam ler e debater sobre diversos temas, inclusive os direitos das mulheres (Amiri, 2024).

Sua trajetória, como a das demais mulheres do país, foi abruptamente interrompida quando o Talibã retomou o poder e passou a negar às mulheres os direitos básicos à educação e ao trabalho. Amiri teve sua biblioteca fechada, foi presa em 11 de fevereiro de 2022, em uma casa segura em Cabul, e permaneceu detida por mais de duas semanas; segundo a nota editorial que acompanha a publicação de seu pronunciamento, foi severamente torturada e forçada a confessar (Amiri, 2024).

Libertada em 28 de fevereiro de 2022, deixou o Afeganistão e vive atualmente nos Estados Unidos, de onde continua a lutar pelos direitos das mulheres afegãs. Em 30 de julho de 2024, ao lado da ativista Metra Mehran e de Heather Barr, da Human Rights Watch, compareceu à Comissão de Direitos Humanos Tom Lantos, do Congresso dos Estados Unidos, onde discursou e exigiu o reconhecimento do *apartheid de gênero* que se instalou no Afeganistão (Amiri, 2024). Na ocasião, ela ainda criticou o governo dos Estados Unidos pelo que considerou cooperação com o regime talibã.

> A luta é pelas mulheres que vivem sob o regime de um apartheid de gênero há três anos, privadas de todos os seus direitos e confrontadas com exclusão, segregação e isolamento, assédio e opressão em todas as esferas da vida. Lamento dizer que tudo isso foi parcialmente possível com a cooperação do governo dos Estados Unidos. Apesar dos alertas das mulheres do Afeganistão e de outros movimentos democráticos de que o Talibã é um grupo terrorista e imutável, o governo dos Estados Unidos iniciou negociações com esse grupo terrorista e assinou um "tratado de paz" em Doha com anexos secretos. Além disso, nos últimos três anos, o governo dos Estados Unidos forneceu bilhões de dólares do dinheiro dos contribuintes norte-americanos, em nome da ajuda humanitária, a esse grupo terrorista. Todo o dinheiro enviado ao Afeganistão permitiu que o Talibã consolidasse seu poder, ditadura e regime de apartheid de gênero. (Amiri, 2024, tradução nossa)

Vozes como a de Wahida Amiri têm servido para documentar violações, provocar debates em fóruns internacionais e fomentar solidariedade global. Convém, contudo, considerar a advertência de Abu-Lughod (2002): a retórica do salvamento das mulheres afegãs serviu para justificar a intervenção norte-americana no Afeganistão, e a recepção internacional dessas vozes não está imune a apropriações que as convertam em instrumento de agendas alheias. O próprio pronunciamento de Amiri, ao responsabilizar o governo dos Estados Unidos, tensiona essa apropriação. A visibilidade documentada não equivale, assim, a mudança institucional demonstrável: as fontes reunidas registram mobilização, repressão e repercussão internacional, sem evidência de alteração nas políticas do regime. Ainda assim, a denúncia pública gerada pelos protestos afegãos, seja pela população, pelas mídias ou por organizações internacionais, contribui para construir uma pressão externa que, mesmo que não se traduza em mudança legal interna, atua como forma de resistência aos discursos e às ações opressoras e como registro histórico que disputa o apagamento.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada ao longo deste artigo permitiu sustentar que a fala do subalterno não constitui um gesto unívoco de emancipação, tampouco um risco automático de regressão. A voz subalterna se inscreve em um campo ambivalente, tensionado por estruturas históricas de dominação e por disputas simbólicas em torno do poder de significar o mundo. Em certos contextos, essa voz pode afirmar práticas de resistência e deslocamento; em outros, todavia, pode atuar como vetor de reprodução da violência internalizada, conformando-se aos limites que deveriam ser contestados.

Ouvir o outro, especialmente aquele situado nas margens do discurso hegemônico, exige uma disposição crítica que recuse tanto o paternalismo quanto a indiferença. A escuta ética não pode pressupor que toda enunciação subalterna seja necessariamente emancipatória, assim como não pode atribuir ao pesquisador a autoridade de determinar, de maneira unilateral, quais manifestações merecem reconhecimento. Deve constituir-se, antes, como um procedimento reflexivo de interpretação das condições históricas, materiais e simbólicas nas quais a fala é produzida, transmitida e recebida. Isso implica reconhecer que uma mesma enunciação pode expressar agência e, simultaneamente, reproduzir normas de dominação, sem que essas dimensões se excluam necessariamente. O compromisso ético da escuta consiste,

portanto, não em classificar previamente os discursos como libertadores ou opressivos, mas em investigar suas condições de possibilidade, seus efeitos e as relações de poder que atravessam tanto aquele que fala quanto aquele que interpreta.

O problema que fundamentou esta investigação, a possibilidade de que a escuta do subalterno, em determinadas circunstâncias, contribua para o reforço de práticas opressoras, foi discutido à luz de quatro casos ilustrativos e contrastantes, construídos por via bibliográfica e documental. Em dois deles, a mutilação genital feminina e os interditos de vida designados como "infanticídio indígena", a análise identificou condições sob as quais a recepção acrítica de determinadas falas poderia contribuir para legitimar práticas violentas, entre elas a internalização de normas, a antecipação de sanções sociais, a mediação das falas por terceiros interessados e a ausência de alternativas materiais. Os casos não demonstram que tal recepção tenha produzido esse efeito, e ambos registram também vozes internas de recusa; a relação proposta permanece, assim, no plano da possibilidade teórica, distinta de um resultado empiricamente demonstrado. Nos dois casos restantes, de modo simétrico, a análise identificou condições sob as quais a fala poderia contribuir para processos de transformação institucional e simbólica, como a organização coletiva, a existência de instâncias institucionais capazes de recebê-la e redes eficientes de circulação, sem que as fontes autorizem atribuir à escuta, isoladamente, os efeitos observados.

A partir desses contrastes, afirma-se que a escuta do subalterno, para ser eticamente válida, não pode limitar-se à exposição da fala. Ela também deve oferecer elementos sociais, simbólicos e institucionais que possibilitem ao sujeito subalterno desenvolver consciência crítica de sua posição e atuar sobre o mundo a partir dessa compreensão. Isso inclui acesso à educação, informação, redes de apoio, formas de representação política, e, sobretudo, espaços de enunciação onde sua fala não seja imediatamente deslegitimada ou absorvida pela lógica dominante. Sem essas condições, a fala do subalterno corre o risco de ser apenas reprodução dos sistemas que o silenciam, mesmo quando emitida com aparente autonomia.

Propõem-se, assim, critérios provisórios para uma escuta ética, a serem testados em pesquisa empírica situada. O primeiro é o reconhecimento da agência sob restrição, que não toma a fala como mero reflexo da dominação nem como expressão transparente da vontade. O segundo é a verificação da presença de coerção, material ou simbólica, nas condições em que a fala é produzida e registrada. O terceiro é a contestabilidade interna das normas, isto é, a existência de vozes dissidentes no próprio grupo e de condições seguras para que se manifestem, como ilustram Muwaji Suruwahá e as egípcias que passaram a rejeitar a MGF. O quarto é o acesso a recursos, como educação, informação, saúde e renda, que ampliem as alternativas efetivamente disponíveis. O quinto é a existência de instituições de reconhecimento, internas e externas, capazes de receber a fala sem expropriá-la, como os sindicatos e a legislação conquistada pelas trabalhadoras domésticas. Esses critérios deslocam a pergunta do conteúdo da fala para as condições de sua

produção e recepção, o que permite sustentar que nem toda fala subalterna é emancipatória sem converter o pesquisador em árbitro externo do que o subalterno deveria querer.

Cabe, por fim, reconhecer os limites deste estudo. Os casos foram construídos a partir de fontes secundárias e documentos públicos, de modo que as falas analisadas chegam já mediadas, e a heterogeneidade dos contextos restringe a comparabilidade entre eles. As relações entre fala, escuta e efeitos políticos aqui propostas têm, por isso, estatuto de hipótese interpretativa, a ser examinada por pesquisa de campo que inclua os próprios sujeitos e suas formas de deliberação.

A escuta comprometida, portanto, é aquela que se dá no entrelaçamento entre o direito de falar e a responsabilidade de interpretar. Ela não absolutiza a enunciação, mas tampouco a reduz a ruído. Reconhece a densidade da fala subalterna, com seus limites, seus riscos e suas potências. E, nesse reconhecimento, inscreve-se como prática política e epistemológica que exige, além de atenção, discernimento, coragem e crítica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBASI, Fereshta. Afghan women protest against Taliban restrictions. **Human Rights Watch**, [*s. l.*], 7 set. 2021. Disponível em: https://www.hrw.org/news/2021/09/07/afghan-women-protest-against-taliban-restrictions. Acesso em: 14 set. 2025.

ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. **American Anthropologist**, [*s. l.*], v. 104, n. 3, p. 783-790, 2002. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3567256. Acesso em: 30 out. 2026.

AMIRI, Wahida. Wahida Amiri: I had a simple dream. **Zan Times**, [*s. l.*], 6 ago. 2024. Disponível em: https://zantimes.com/2024/08/06/wahida-amiri-i-had-a-simple-dream/. Acesso em: 14 set. 2025.

ÁRABE, Isadora Bousquat. **O impacto da "PEC das Domésticas" sobre o trabalho doméstico remunerado**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Departamento de Economia, Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Organização e tradução de Celso Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Emenda Constitucional nº 72, de 2 de abril de 2013**. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. Brasília, DF: Presidência da República, 2013. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm. Acesso em: 30 out. 2026.

BRASIL. **Lei Complementar nº 150, de 1º de junho de 2015**. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico [...]. Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm. Acesso em: 30 out. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 12.009, de 1º de maio de 2024**. Promulga os textos da Convenção sobre o Trabalho Decente para as Trabalhadoras e os Trabalhadores Domésticos (nº 189) e da Recomendação sobre o Trabalho Doméstico Decente para as Trabalhadoras e os Trabalhadores Domésticos (nº 201). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 162, n. 83-D, p. 1-4, 1 maio 2024. Edição extra.

DOTSON, Kristie. Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. **Hypatia**, [*s. l.*], v. 26, n. 2, p. 236-257, 2011. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x.

FERNANDEZ, Brena Paula Magno; THIESEN, Geanny Paula. PEC das domésticas 10 anos depois (2013-2023) e o aumento da informalidade. **Argumentum**, Vitória, v. 17, e45367, p. 1-16, 2025. DOI: 10.47456/argumentum.v17.2025.45367.

FRASER, Nancy. **Justice interruptus**: critical reflections on the "postsocialist" condition. New York: Routledge, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice**: power and the ethics of knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HADDAD, Yasmin Mussalem; OLIVERA, Margarita. "Nada para nós sem nós": a luta histórica das trabalhadoras domésticas brasileiras e a PEC das domésticas de 2013. **Política & Trabalho**: Revista de Ciências Sociais, João Pessoa, n. 61, p. 58-75, jul./dez. 2024.

HOOKS, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019.

LACERDA, Daniela Lopes. As concepções de cultura, vida e humanidade em relação ao "infanticídio indígena" na aldeia Kamayurá. **Revista Ciências da Sociedade**, Santarém, v. 5, n. 9, p. 26-38, jan./dez. 2021.

PINEZI, Ana Keila Mosca. Infanticídio indígena, relativismo cultural e direitos humanos: elementos para reflexão. **Aurora**, São Paulo, n. 8, maio 2010. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/article/download/3862/2526/8985. Acesso em: 30 out. 2026.

PROJETO sobre combate ao infanticídio em áreas indígenas gera polêmica. **Agência Senado**, Brasília, DF, 14 nov. 2016. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/11/14/projeto-sobre-medidas-de-combate-ao-infanticidio-em-areas-indigenas-gera-polemica. Acesso em: 30 out. 2026.

ROSA, Marlise Mirta. Nós e os outros: concepções de pessoa no debate sobre infanticídio indígena no Congresso Nacional. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 163-193, jan./jun. 2014. DOI: 10.22456/1982-6524.46403.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A critique of postcolonial reason**: toward a history of the vanishing present. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Scattered speculations on the subaltern and the popular. **Postcolonial Studies**, [*s. l.*], v. 8, n. 4, p. 475-486, 2005.

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.

SULTANI, Kobra. Women's struggles in Afghanistan: past and present. **Feminist Dissent**, Warwick, n. 7, p. 103-113, 2023. DOI: 10.31273/fd.n7.2023.1507.

UNICEF. Female genital mutilation: a global concern: 2024 update. New York: **UNICEF**, 2024. Disponível em: https://data.unicef.org/resources/female-genital-mutilation-a-global-concern-2024/. Acesso em: 14 set. 2025.

VAN ROSSEM, Ronan; MEEKERS, Dominique; GAGE, Anastasia J. Women's position and attitudes towards female genital mutilation in Egypt: a secondary analysis of the Egypt Demographic and Health Surveys, 1995-2014. **BMC Public Health**, London, v. 15, art. 874, 2015. DOI: 10.1186/s12889-015-2203-6. Disponível em: https://bmcpublichealth.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12889-015-2203-6. Acesso em: 14 set. 2025.

VILLANI, Michela. Changing gender norms around female genital mutilation/cutting (FGM/C): a key role for social work in the Global North. **Frontiers in Sociology**, Lausanne, v. 8, art. 1187981, 2023. DOI: 10.3389/fsoc.2023.1187981.