



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Letras

Thallita Mayra Soares Fernandes

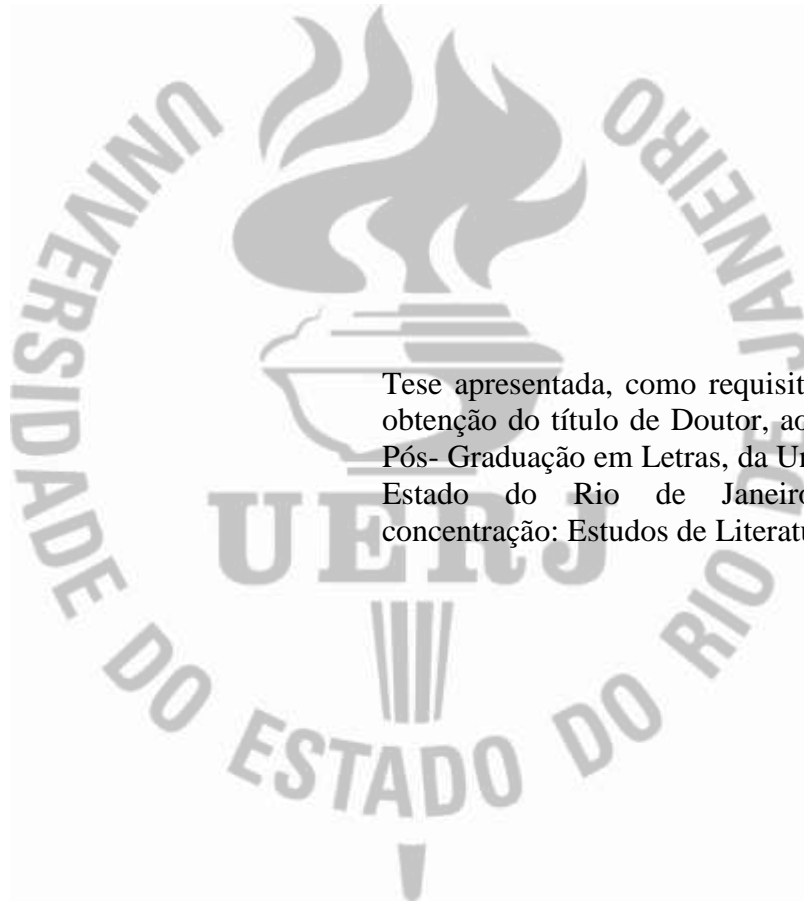
**Poéticas do silenciamento na literatura migrante do sul asiático escrita por
mulheres**

Rio de Janeiro

2023

Thallita Mayra Soares Fernandes

Poéticas do silenciamento na literatura migrante do sul asiático escrita por mulheres



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós- Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Orientadora: Prof.^a Dra. Leila Assumpção Harris

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/B

F363

Fernandes, Thallita Mayra Soares.

Poéticas do silenciamento na literatura migrante do sul asiático escrita por mulheres / Thallita Mayra Soares Fernandes. – 2023.
163 f.: il.

Orientadora: Leila Assumpção Harris.

Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Desai, Kiran, 1971- – Crítica e interpretação – Teses. 2. Shamsie, Kamila, 1973- – Crítica e interpretação – Teses. 3. Anam, Tahmima, 1975- – Crítica e interpretação – Teses. 4. Desai, Kiran, 1971-. The inheritance of loss – Teses. 5. Shamsie, Kamila, 1973-. Home fire – Teses. 6. Anam, Tahmima, 1975-. A golden age – Teses. 7. Silêncio na literatura – Teses. 8. Mulheres na literatura – Teses. 9. Violência na literatura – Teses. 10. Corpo e mente na literatura – Teses. I. Harris, Leila Assumpção. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82:396(5)

Bibliotecária: Mirna Lindenbaum CRB7 4916

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Thallita Mayra Soares Fernandes

Poéticas do silenciamento na literatura migrante do sul asiático escrita por mulheres

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós- Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos de Literatura.

Aprovada em 02 de maio de 2023.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Leila Assumpção Harris (orientadora)

Instituto de Letras - UERJ

Prof.^a Dra. Maria Aparecida Salgueiro

Instituto de Letras - UERJ

Prof. Dr. Davi Ferreira de Pinho

Instituto de Letras - UERJ

Prof.^a Dra. Eliane Campello

Universidade Federal do Rio Grande

Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira

Universidade Federal de São João del- Rei

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

Para todos aqueles que foram esquecidos e silenciados.

AGRADECIMENTOS

À minha família, que me apoiou de diversas formas durante o processo de escrita e que me incentivou ao longo de toda minha vida.

Aos amigos mais íntimos, em especial à Júlia Reyes, ao Wanderley Jorge da Silveira Júnior e à Paula Mendes, que estiveram ao meu lado e que me apoiaram no percurso do doutorado.

Aos meus amigos da Arca da Montanha Azul, pelo amparo emocional e espiritual. À FAPERJ, pelo financiamento desta pesquisa. Esse apoio tornou possível não apenas este trabalho, mas muitos outros projetos pessoais e sociais.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Leila Harris, por me mostrar que a hospitalidade é possível, por sua dedicação e ensinamentos, pelo apoio teórico e emocional que me garantiu chegar até aqui.

À professora Maria Aparecida Salgueiro, por sua generosa disponibilidade em me auxiliar nessa empreitada e pelos lindos ensinamentos transmitidos por ela em sala de aula.

Ao amigo e professor Luiz Manoel, que me acompanha desde a graduação e que gentilmente aceitou fazer parte de mais uma etapa de minha jornada acadêmica.

Aos professores Davi Pinho e Eliane Campello, que aceitaram fazer parte da banca.

RESUMO

FERNANDES, Thallita Mayra Soares. *Poéticas do silenciamento na literatura migrante do sul asiático escrita por mulheres*. 2023. 163 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Esta tese aborda as representações estéticas do silêncio nas obras *The Inheritance of Loss*, de Kiran Desai (2007), *Home Fire*, de Kamila Shamsie (2017) e *A Golden Age*, de Tahmima Anam (2007). As escritoras, classificadas por Ruvani Ranasinha como Sul-Asiáticas, figuram formas insubmissas de silêncios, que conversam com os silenciamentos culturais, históricos e sociais nascidos de relações de poder, de gênero e de colonialidade, mas também geram estratégias de resistência, confronto e liberdade. O primeiro capítulo discute a forma como a ideia de nação surge a partir das relações de colonialidade geradas pela colonização e como as relações de poder decorrentes da Colonialidade de Poder (QUIJANO, 1999) e da Colonialidade de Gênero (LUGONES, (2007) geram situações de subalternidade e violência decorridas da normatização imperial fundamentada pela lógica abissal moderna (SOUSA SANTOS, 2010; 2018) e como a pretensa ideia de um amálgama nacional determina quem pode ou não ser considerado cidadão dentro de um determinado território. Será apresentada a forma como o corpo das protagonistas do sexo feminino nas obras literárias é representado à luz do choque cultural ocasionado pelas migrações e pelos conflitos étnicos, religiosos, sociais e culturais decorrentes do deslocamento geográfico e epistêmico, que balizam questões políticas acerca do pertencimento e da identidade dentro e fora da nação de acolhimento. O segundo capítulo coloca em tela o conceito de Silenciamento, utilizando como aporte teórico pensadores pós-coloniais e explorando a Estética do Silêncio (SONTAG, 2002). O objetivo é investigar as estratégias que as autoras dos textos literários utilizam para representar situações de violência e apagamento sobre os corpos das protagonistas (ou de outros membros de suas famílias). Tais situações podem gerar traumas e situações limite, que, por sua vez, podem resultar em tentativas de silenciamento por punições tão severas quanto a morte (extermínio do corpo e da voz). Por outro lado, os silêncios subversivos frequentemente figuram nas narrativas e se manifestam por meio de atos de confronto silenciosos e de ruídos nos discursos estabilizados, ações que denotam a relutância em responder da forma como é esperado pelas construções sociais vigentes. O terceiro capítulo consiste em um ensaio sobre as obras literárias, com a finalidade de demonstrar como as autoras utilizam o silêncio insubmisso e o silêncio opressor para significar o papel das mulheres no tecido histórico da partição.

Palavras-chave: literatura sul-asiática contemporânea; silêncio como opressão e como transgressão; Kiran Desai; Kamila Shamsie; Tahmima Anam.

ABSTRACT

FERNANDES, Thallita Mayra Soares. *Poetics of silencing in South Asian migrant literature written by women*. 2023. 163 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This thesis addresses the aesthetic representations of silence in the works *The Inheritance of Loss*, by Kiran Desai (2007), *Home Fire*, by Kamila Shamsie (2017) and *A Golden Age*, by Tahmima Anam (2007). The writers classified by Ruvani Ranasina as South Asians make use of unsubmissive forms of silence, which converse with the cultural, historical, and social silencing springing from gender power relations and coloniality, while also creating strategies of resistance, confrontation and freedom. The first chapter will discuss how the idea of nation arises from the coloniality relations generated by colonization and how the power relations resulting from Coloniality of Power (QUIJANO) and Coloniality of Gender (LUGONES) generate situations of subalternity and violence arising from the imperial standardization based on modern abyssal logic (Sousa Santos) and how the alleged notion of a national amalgam determines who can or cannot be considered a citizen within a given territory. It will also present how the bodies of female protagonists in literary works are represented in light of the cultural shock caused by migration and by the ethnic, religious, social and cultural conflicts arising from geographic and epistemic displacement, which guide political questions about belonging and identity inside and outside the host nation. Chapter II will focus on the concept of Silence, using post-colonial thinkers and exploring the Aesthetics of Silence (SONTAG) as theoretical support to describe. The objective is to investigate the strategies that the authors of literary texts use to represent situations of violence and erasure of the bodies of the protagonists (or other members of their families). Such situations can generate trauma and extreme situations, which can lead to attempts at provoking silence through punishments as severe as death (extermination of the body and of the voice). On the other hand, subversive silences often figure in narratives, manifesting themselves through acts of silent confrontation and noise in stabilized discourses, actions that denote the reluctance to respond in the way expected by current social constructions. The third chapter consists of an essay about the novels, aiming to show how the authors use the insubmissive silence and oppressive silence to signify the role of women in the historical background of partition.

Keywords: contemporary South Asian literature; silence as oppression and as transgression;

Kiran Desai; Kamila Shamsie; Tahmima Anam.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DA NAÇÃO	13
1.1	Encadeamentos coloniais e a perpetuação do sistema abissal moderno	13
1.2	Uma longa jornada rumo à libertação: contextualização histórica	20
1.3	Ruínas da História, becos de memórias	31
2	UM MINUTO DE SILÊNCIO	49
3	POÉTICA DOS RUÍDOS: AS VOZES <i>IM-POSSÍVEIS</i> NOS ROMANCES DE KIRAN DESAI, TAHMIMA ANAM E KAMILA SHAMSIE	88
3.1	Sem-estado: voz e memória dos arquivos subalternos	88
3.2	<i>O Legado da Perda</i>, de Kiran Desai: silêncios e gestos insubmissos	96
3.3	<i>Uma era do Ouro</i>, de Tahmima Anam: escavações no jardim e as memórias do sótão	110
3.4	<i>Home Fire</i>, de Kamila Shamsie: insubmissão e agenciamento feminino	129
	CONCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA DO SILÊNCIO	145
	REFERÊNCIAS	151
	ANEXOS	157

INTRODUÇÃO

A palavra, enquanto ato político, emerge, inúmeras vezes, das ruínas. É ali, em meio aos escombros, onde surgem contradiscursos e ideias capazes de levantar questionamentos sobre o que se encontra despedaçado. Através de um ato imaginativo de recriação, são resgatadas as vozes daqueles que, muitas vezes, não tiveram sequer o direito de se pronunciar, ou, caso esses sujeitos tenham tido a oportunidade de falar, mas sem serem ouvidos, podem encontrar um mecanismo amplificador em outras vozes e em outros espaços.

Muitas vezes, essas falas vêm à tona como gritos de dor e se fazem ser ouvidas à força. Elas ressoam apesar das circunstâncias e da falta de garantias de que suas reivindicações serão atendidas. Mas existem outros casos, aqueles em que o sofrimento é ainda mais difícil de ser exprimido, ou quando os sujeitos ainda se encontram em espaços mais abissais. Esses relatos dificilmente chegam à superfície e, quando aparecem, podem ganhar outras formas, mais sensíveis aos sentidos e à percepção. Eles emergem como um sopro, um ruído no meio de um cenário turbulento.

Para captar o som dos sussurros e interpretar o espaço vazio deixado pelo silêncio, é preciso buscar recursos em outras formas de apreciação, com a finalidade de ampliar a percepção. É preciso aprender a sentir, mas fazê-lo além do que já conhecemos, de forma que possamos atingir estágios im-possíveis. Notar para além do que é visível, mesmo daquilo que se configura apenas como o lampejo de um único vaga-lume no meio da noite escura. Devemos nos sensibilizar para sentir a falta: de falas, de seus sujeitos, de novos modelos que contribuam para a formação de um mundo mais equânime.

A empatia e as políticas do afeto têm se mostrado dentro dos discursos literários contemporâneos como grandes chaves para a inclusão daqueles que foram postos no escuro, às margens e escondidos de tudo e de todos. O sistema global capitalista não abre espaços para que as mudanças necessárias sejam feitas. Além disso, mais do que fazer um ajuste no enquadramento político atual, é necessário que se rompam as barreiras, para que a unidade possa ser apreciada e vivenciada por todas e para que o mundo e a vida sejam realmente para todos.

As epistemologias decoloniais têm atingido uma parcela cada vez maior de pessoas e, com isso, surgem novas opções para o enfrentamento dos narcisismos das pequenas diferenças. Este texto é uma pequena contribuição em prol dessa causa e, com ele, viso

cooperar com a formação de novos rumos e pensamentos. Para tanto, irei abordar, no capítulo de abertura, o contexto colonial e as questões de gênero e de raça que se entrelaçam para criar redes de invisibilidades que mantêm sujeitos impossibilitados de cruzar a linha do abismo político, social e cultural em que se encontram. A partir dessa abordagem, pretendo discutir o silenciamento que desponta em situações de violências físicas e epistêmicas.

Pensar a contemporaneidade da literatura implica hoje em refletir sobre uma complexa rede de valores e construções sociais, políticas, econômicas e de gênero que se refletem tanto na forma como a humanidade se relaciona com seu meio comunitário a nível local e global. As interconexões geradas pelas novas tecnologias e o mercado mundial fazem com que acontecimentos em uma parte pequena do globo gerem efeitos nos mais distintos e distantes cantos do planeta. Nesse sentido, pensar sobre as fronteiras que circundam a nação implica necessariamente em analisar uma gama de forças que opera sobre ela, perpassando dilemas de identidade e de pertencimento no espaço geopolítico planetário. Neste movimento em que as construções culturais são difundidas com velocidade meteórica para vários cantos do mundo por causa dos avanços tecnológicos, é relevante e urgente pensar no impacto das representações sobre povos e culturas diversos e distintos daquele do qual participamos. Além disso, é necessário analisar os rumos políticos e jurídicos que emergem da responsabilidade que temos pela vida de outras pessoas, sublimadas e até mesmo exterminadas por um sistema injusto e repressor.

Construídas sobre as bases da violência, as nações asseguraram a cidadania e a proteção jurídica apenas para seus cidadãos privilegiados. As relações de dominação geradas pelo sistema do capital global do tempo das colonizações e das expansões territoriais europeias ainda medeiam a forma como nos relacionamos com a outridade e com as instituições nacionais, que, por sua vez, mantêm perpetuadas suas dinâmicas de exclusão, extermínio, sujeição, silenciamentos, escravidão e exploração irrestrita sobre corpos e territórios vulneráveis em todo o globo. O corpo da mulher, nessa direção, desde tempos remotos – ainda sem uma explicação do momento exato em que essa dominação de fato ocorreu e seus porquês –, esteve sujeito à mesma exploração e rapina que os bens naturais tomados na colonização.

Silvia Federici (2017), em sua crítica marxista a respeito da dominação sobre as mulheres na Idade Média, aponta a importância da autoridade masculina sobre o corpo feminino para a concretização de projetos imperialistas, especialmente aqueles voltados à repressão sobre os seus conhecimentos e sobre a impessoalidade e objetificação que transformaram a mulher em um elemento equânime, em uma propriedade privada. Para a

pensadora, esse panorama trouxe um outro olhar sobre a forma como a mulher deveria se portar sexualmente, pois havia agora a necessidade de saber se o filho pertencia mesmo a um pai e se lhe era devida a herança. Quanto à instalação do terror e da perseguição para a tomada de territórios e de riquezas minerais e sobre o domínio do corpo masculino condicionado pelo trabalho análogo à condição escrava, Federici, assim como a feminista comunitária guatemalteca Lorena Cabnal (2010), feminista e ativista *maia-xinka*, entre outras, aponta para as similaridades e convergências entre os processos de dominação da terra das colônias e dos corpos femininos.

Enraizado nas teorias acima citadas, este trabalho visa à análise da poética do silêncio nas obras de escritoras contemporâneas do Sul Asiático que se expressam em língua inglesa, mas cujas obras foram traduzidas para diversas línguas. Tais escritoras assentam seus textos em territórios políticos e seus romances abarcam temáticas de relevância para os estudos pós-coloniais e decoloniais. As temáticas das narrativas lidam diretamente com questões relativas à dominação do espaço geográfico por povos europeus em tempos coloniais. Também lidam com as implicações das delimitações de gênero, de identidade, de representações nacionalistas e comunitárias e com as condições econômicas decorrentes da dominação e imposição imperial.

Nesse sentido, esta tese é marcada por seu viés comparatista e engloba questões e categorias relevantes para a leitura e contextualização em um mundo movente. Assimila conceitos teóricos dos estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais, de gênero e suas implicações na diáspora, mas especialmente visa à releitura de um conceito estético, que pode ser observado no corpus selecionado: *The Inheritance of Loss*, de Kiran Desai (2007), *Home Fire*, de Kamila Shamsie (2017) e *A Golden Age*, de Tahmima Anam (2007). Serão colocadas questões acerca da problemática das fronteiras e consequências como a xenofobia, provocadas por uma separação que é tanto geográfica como cultural; a criação do conceito de raça e as distinções racistas decretadas pela ciência colonial e amplamente difundidas; assim como a segregação social com base no sexo biológico e no gênero, situações as quais não apenas encontraram espaço para se reproduzirem no passado, como ainda assombram e assolam tantas pessoas, mesmo em meio à multiplicidade da aldeia global híbrida em que nos encontramos hoje e cujo projeto deve ser o de imaginar pontes.

O capítulo I introduz o arcabouço teórico, abordando as visões de pensadores sobre conceitos e fatos históricos importantes para a compreensão dos conflitos apresentados como pano de fundo para as três obras literárias a serem analisadas. Tratarei, portanto, do conceito de colonização e das relações de colonialidade que perpassam as discussões a respeito do

tema, incluindo a forma como os conhecimentos etnocentros e fundados no pensamento moderno abissal se reproduzem em épocas, sistemas de governo e sociedades distintas. A finalidade é analisar como o conhecimento subalterno e as memórias pessoais do tempo da Partição da Índia (1947) disputam espaço de poder e reconhecimento junto às narrativas Históricas oficiais. Trarei falas de trabalhos intelectuais de diversos pensadores e escritores de literatura e de crítica cultural do Sul Global, os quais abordam o sentimento de eterno deslocamento que afeta indivíduos violentados, violados e rapinados pelos colonizadores. Esses intelectuais vão ainda mais além ao apontarem os delírios causados pela noção inalcançável de modernidade e a forma como o tipo de sistema instaurado no passado ainda interfere na maneira como os sujeitos subalternizados compreendem a si mesmos, o mundo e, principalmente, as implicações na forma como outras pessoas de grupos estabelecidos reagem a eles.

O capítulo II, também de ordem teórica, apresenta a fundamentação do conceito de poética do silêncio. Serão discutidas duas formas distintas de compreender a experiência do silêncio: como ausência de voz e marca de violência e, paradoxalmente, como insubmissão ao discurso politicamente instituído. Finalmente, o capítulo crítico é instrumental para alcançar o objetivo principal deste estudo: determinar através da análise das obras literárias escolhidas se o silêncio pode ser lido como subversivo, formando uma poética de enfrentamento e um mecanismo de resgate de histórias esquecidas, apagadas e contadas por outrem. No alicerce desta análise, encontram-se o conceito de poética do silêncio e as formas adotadas por esse sistema de ausências para que ele possa extrapolar o significado conectado ao dano e à noção de derrotismo, como comumente é apreciado.

O terceiro capítulo oferece uma leitura crítica das obras anteriormente mencionadas, a fim de comprovar, ou não, a possibilidade de existência de uma poética capaz de fazer com que o silêncio emerja enquanto ato insubmisso e como mecanismo de rompimento com os padrões instituídos pelas situações de violência de gênero e de colonialidade. Para tanto, serão analisadas as representações literárias das personagens mulheres criadas, respectivamente, por Desai, Shamsie e Anam. Serão abordados alguns estilos que compõem o aparecimento desses silêncios e silenciamentos e as situações em que eles emergem.

Ressalto que essa tese é escrita para todos aqueles esquecidos pela historiografia oficial, para os que não encontraram uma forma de falar ou serem ouvidos e para aqueles que reivindicam novas possibilidades para além do sistema hermético e autoritário em que vivem. Assim, este trabalho aborda centralmente a temática do silenciamento e do silêncio nas obras de três escritoras, cujas origens étnicas remontam ao sul asiático. Os três romances, *The*

Inheritance of Loss (2006), *Home Fire* (2017) e *A Golden Age* (2007) se enquadram como literaturas pós-coloniais e retratam os resultados da colonização e da colonialidade, bem como as distinções político-sociais que ainda reverberam em nossa sociedade. Ao final, concluirei o trabalho com a retomada breve do conteúdo apresentado, bem como com a apresentação dos resultados obtidos. Trarei também uma nova ótica sobre o conceito da poética do silêncio, cuja terminologia me parece mais apropriada à leitura situacional a que me proponho neste trabalho.

1 HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DA NAÇÃO

1.1 Encadeamentos coloniais e a perpetuação do sistema abissal moderno

O colonialismo é um fenômeno histórico e cultural que nasce das relações de poder, raça e gênero reforçados pelo processo de colonização. Seus efeitos ultrapassam fronteiras políticas e econômicas, alcançando a esfera simbólica e intersubjetiva tanto dos colonizadores quanto dos colonizados. Esse tipo de dominação se caracteriza pela subjugação e supressão das culturas e identidades de populações subalternizadas por sistemas de repressão violentos e resulta em traumas, cicatrizes e conflitos persistentes. Dentre os pesquisadores que abordam o tema, temos Boaventura de Sousa Santos, sociólogo, escritor e ativista português, nascido em Coimbra em 1940. Santos é conhecido por seu trabalho em teoria social, estudos pós-coloniais e crítica global¹. Para o professor, “[o] colonialismo refere-se à dominação política e econômica de uma sociedade ou território por outra sociedade ou território. A prática do colonialismo envolve a imposição do controle político, a exploração de recursos e a subjugação do povo colonizado” (SANTOS, 2018, p. 47).

Segundo a obra *The Postcolonial Studies Dictionary* (2015), o termo “colônia” tem origem grega e descreve assentamentos e locais de cultivo exteriores ao território do Império Romano. Seu uso é retomado nos estudos pós-coloniais para simbolizar o controle sistemático de locais dominados administrativamente por meio da dominação imperial e de estruturas de governança, aparatos jurídicos ou militares que imponham poder e controle. Para Pramod K. Nayar, professor da Universidade de Hyderabad:

O colonialismo tinha bases econômicas muito fortes: a colônia fornecia a matéria-prima e a mão-de-obra para as indústrias manufatureiras inglesas, o mercado para suas mercadorias, os funcionários e soldados para sua administração e exército. Também foi fundado a partir de um claro binarismo racial: o europeu avançado, progressista e moderno ('nós') versus o nativo atrasado, primitivo e não moderno ('eles'). Esse binarismo nós/eles, de acordo com os estudos pós-coloniais, indica

¹ Boaventura de Sousa Santos é professor catedrático de sociologia da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e lecionou em várias universidades internacionais, incluindo a Universidade de Wisconsin-Madison, a Universidade de Warwick e a Universidade de São Paulo. Santos é autor de mais de 50 livros, incluindo "Epistemologias do Sul", utilizado como aparato científico desta tese. Apesar das polêmicas recentes que envolveram o nome de Sousa Santos, foi decidido não retirar sua obra, pelo teor e qualidade das informações, mas friso que presamos por um caminho em que práticas e teorias andem juntas, especialmente no que tange à epistemologia decolonial.

como a Europa precisava de seu Outro não-europeu para o seu próprio senso de identidade. Para os estudos literários, históricos e culturais, o colonialismo chama a atenção principalmente por seu impacto cultural. O colonialismo trouxe consigo práticas próprias – religião, educação, linguagem – que foram, lenta ou violentamente, impostas aos sujeitos racializados da colônia² (NAYAR, 2015, p. 30-31).

A divisão antagônica mostrada também por Edward Said (1978), em sua obra *Orientalism: Western concepts of the Orient*, evidencia como conceitos, tais quais os de Oriente e Ocidente, nascem de uma invenção europeia. Essa, que é uma obra seminal dos Estudos Culturais e também dos estudos pós-coloniais, examina as formas como o Ocidente construiu uma ideia do "Oriente" como um Outro homogêneo e inferior à Europa. Said argumenta que o Oriente não é uma entidade natural ou objetiva, mas uma criação do conhecimento e discurso ocidentais. O livro mostra como as representações ocidentais do Oriente são baseadas em estereótipos, fantasias e relações de poder que foram usados para justificar o colonialismo e o imperialismo. Said explica que o conceito do Oriente foi usado como um contraponto para a identidade europeia, como uma maneira de definir o que o Ocidente não é. O Oriente foi retratado como um lugar de mistério, exotismo e perigo; as pessoas e culturas da região foram estigmatizadas, exotizadas e até mesmo desumanizadas. Através de sua análise da literatura, arte e história, Said demonstra como o Orientalismo influenciou as percepções e políticas ocidentais em relação ao Oriente e continua a moldar nossa compreensão do mundo hoje.

Também no pensamento de Walter Mignolo, um dos principais teóricos contemporâneos da América Latina e um dos fundadores do campo emergente dos Estudos Decoloniais³, conhecido por suas reflexões sobre a relação entre colonialidade, cultura e linguagem, bem como sobre a intersecção entre colonialismo e capitalismo, é essencial não esquecer que

² Colonialism had very strong economic bases: the colony provided the raw material and labour for English manufacturing industries, the market for its goods, the clerks and soldiers for its administration and army. It was also founded on a clear racial binary: the advanced, progressive and modern European ('Us') versus the backward, primitive and non-modern native ('them'). This us/ them binary, according to postcolonial studies, indicates how Europe needed its non-European Other for its own sense of identity. For literary, historical and cultural studies, colonialism comes in for attention particularly for its cultural impact. Colonialism brought with it its own practices – religion, education, language – that were, slowly or violently, imposed upon the subject races of the colony.

³ Walter Mignolo nasceu em Córdoba, na Argentina, em 1941, e estudou literatura e filosofia em sua cidade natal e em Paris. Lecionou em várias universidades ao redor do mundo, incluindo Duke University, onde é professor de Literatura e Estudos Latino-Americanos. Mignolo é autor de mais de vinte livros e inúmeros artigos, nos quais se dedica a desafiar as hierarquias epistemológicas e ontológicas que sustentam a modernidade ocidental. Sua obra propõe uma crítica radical do pensamento colonial e eurocêntrico, explorando as perspectivas e as contribuições dos conhecimentos e das práticas não ocidentais.

[o] conceito de colonização, em seu sentido mais amplo, refere-se ao estabelecimento e manutenção do controle político e econômico de um território e seu povo por uma potência estrangeira, geralmente com o objetivo de explorar os recursos e a mão de obra do território em benefício da potência colonizadora e sua elite⁴ (MIGNOLO, 2008, p. 29).

A obra de Mignolo tem inspirado muitos estudiosos e ativistas em todo o mundo a repensar as bases epistemológicas e éticas de nossas práticas intelectuais e políticas, e a reconhecer a importância da descolonização como uma questão crítica para a construção de um mundo mais justo e plural. A análise crítica do colonialismo, por conseguinte, é essencial para a compreensão tanto de suas dinâmicas passadas quanto das suas manifestações contemporâneas. A reflexão crítica acerca da colonização é evidenciada em áreas acadêmicas que se dedicam ao estudo dos efeitos da colonialidade, da dominação, rapina e exploração de terras e força de trabalho humano e divisões arbitrárias nas fronteiras geográficas, epistêmicas e econômicas. As análises exploram múltiplos campos do conhecimento para formar abstrações mais complexas a respeito de fenômenos anteriormente conhecidos e estruturados apenas por lentes europeias.

Marc Fero, historiador e professor universitário francês, por exemplo, considera que o conceito de colonização está associado à ocupação de terras estrangeiras, à indução de cultivos em grande escala, à extração de bens materiais e à fixação dos colonos⁵. Para Fero, a colonização é um fenômeno indissociável do imperialismo e de seu *modus operandi*, tratando-se, portanto, de mais um sistema de dominação. Nesse sentido

[...] para as populações subjugadas ininterruptamente dos séculos XVI ao XX – na Índia, em Angola, nas Índias Ocidentais – houve continuidade, e não ruptura no seu estado de dependência. Isso ocorreu mesmo que, durante a era do imperialismo, isto é, a partir do final do século XIX, sua dependência assumisse novas formas⁶ (FERO, 1997, p. 11).

⁴ The concept of colonization, in its broadest sense, refers to the establishment and maintenance of political and economic control of a territory and its people by a foreign power, usually with the aim of exploiting the territory's resources and labor for the benefit of the colonizing power and its elite (MIGNOLO, 2008, p. 29).

⁵ Colonization is associated with the occupation of a foreign land, with its being brought under cultivation, with the settlement of colonists. If this definition of the term “colony” is used, the phenomenon dates from the Greek period. (...) Western historical tradition, however, places the date of the colonial phenomenon at the time of the Great Discoveries.

⁶ I shall be considering colonization as a phenomenon which cannot be dissociated from imperialism, that is, from forms of domination which may, or may not, have assumed the appearance of colonization. On the one hand, for populations who were subjugated without interruption from the sixteenth to the twentieth centuries—in India, in Angola, in the West Indies—there was continuity, and no break, in their state of dependency. This was so even if, during the age of imperialism, that is, from the end of the nineteenth century, their dependency assumed new forms.

Assim, Fero (1997, p. 2) considera que a expansão territorial, a colonização, o imperialismo e o nacionalismo são praticamente sinônimos, pois “os impulsos primários do imperialismo: colonizar, civilizar, espalhar sua cultura, expandir⁷” (FERO, 1997, p. 11) foram utilizados como premissas desses sistemas de governança para garantir que o poder dos dominadores possa ser reproduzido em lugares e situações diferentes. A associação com o capital financeiro, com a dominação em múltiplas camadas, especialmente a epistêmica, e a necessidade imperial em continuar sua governança indireta sobre outros territórios facilitaram a adaptação das práticas coloniais aos hábitos políticos das novas nações independentes. Nas palavras de Fero:

Em diferentes momentos da história, a colonização assumiu formas que podem ter sido diferentes, mas que se sobrepujaram umas às outras. A dominação sobre outros povos foi de fato o motor da expansão, qualquer que tenha sido o propósito declarado do “imperialismo”: religioso no tempo dos árabes, religioso novamente nas expedições cristãs contra os infiéis, ainda religioso quando católicos e protestantes, nos séculos XVI e XVII, visavam assegurar a expansão de sua fé. [...] A alta finança quase sempre foi a força motriz da política imperialista⁸ (FERO, 1997, p. 15).

Jean-Pierre Marky, professor de línguas estrangeiras da universidade das Bahamas, em confluência com os pensadores citados, analisa que “[o] conceito de colonialidade é parte da constelação de noções sobre poder e dominação que incluem colonialismo, colonização, decolonização, pós-colonialismo e modernidade”⁹ (MARKY, 2016, p. xvi). Nesse panorama, existe a continuidade do conceito em cada um dos processos que se desenvolvem a partir dele. O maior problema dessa continuidade dos paradigmas de dominação, como já pontuava Fredric Jameson (2001, p. 58), é que a função imperial e a figura do colonizado não podem deixar de permanecer como estão, pois, esse é o resultado e o limite do sistema internacional metropolitano, que mantém e reforça estados de escravidão.

Para Benedict Anderson (2008 [1983]), a formação das nações modernas incorpora princípios de homogeneidade étnica ou racial de alguma forma pautada em particularidades identitárias e equívocos puristas. As nações, para Anderson, são entidades autônomas cuja

⁷ 11- These then are the primary impulses of imperialism: to colonize, to civilize, to spread one’s culture, to expand. And colonization was the “power” of a people to “reproduce” itself in different spaces.

⁸ At different times in history colonization assumed forms which may have been different, but which were superimposed one upon the other. Domination over other peoples has indeed been the motor of expansion, whatever might have been the declared purpose of “imperialism”: religious at the time of the Arabs, religious again in the Christian expeditions against the Infidels, still religious when Catholics and Protestants, in the sixteenth and seventeenth centuries, aimed to ensure the expansion of their faith. [...] High finance has almost always been the driving force of imperialist policy.

⁹ The concept of coloniality is part of a constellation of notions about power and domination that include colonialism, colonization, decolonization, post-colonialism, and modernity.

visão é voltada primeiramente para si mesmas. Seu *modus operandi* fundado em políticas de exclusão e autocentramento faz com que as outras lhes pareçam, muitas vezes, entidades alienígenas, estranhas. Semelhantemente, para Étienne Balibar (1991, p. 95), esse é um dos porquês desses agrupamentos estabelecerem a si próprios como “o povo escolhido”¹⁰. Em uma mesma direção, Max Weber, associa o significado de nação a algo “usualmente ancorado em superioridade ou, pelo menos, na impossibilidade de substituição de seus valores culturais, que devem ser preservados e desenvolvidos apenas pelo cultivo das peculiaridades de um grupo”¹¹ (WEBER, 1978, p. 925).

Eric Hobsbawm, que também se dedica a refletir sobre o tema, aponta que o conceito de nação não estabelece um preceito fundamental para inclusão, permanência e associação dos membros de qualquer território. Os limites de suas concepções não se estabelecem sobre critérios objetivos e abrangerem a homogeneidade de grupos baseado em noções como “língua ou a etnia ou em uma combinação de critérios como a língua e o território comum, a história comum, os traços culturais comuns” (HOBSBAWM, 2012 p. 15). O autor caracteriza tais conceitos como “ambíguos, mutáveis, opacos e inúteis” (HOBSBAWM, 2012, p. 15), dado que, para o pensador, a nação não é uma entidade originária e tampouco imutável. Assim, segundo o ponto de vista do autor, o nacionalismo “inventa” e “oblitera” as culturas preexistentes, baseando-se em um pretense purismo, o qual está conectado à busca por algum tipo de coesão social capaz de manter a unidade dentro de um território em que habitam grupos heterogêneos.

Para o teórico, portanto, os fenômenos associados à nação “são duais, construídos essencialmente pelo alto, mas que, no entanto, não podem ser compreendidos sem ser analisados de baixo, ou seja, em termos de suposições, esperanças, necessidades, aspirações e interesses das pessoas comuns, as quais não são necessariamente nacionais e menos ainda nacionalistas (HOBSBAWM, 2012, p. 20). Outra observação importante acerca do seu ponto de vista é a constatação de que a nação se desenvolve frente às exigências do nacionalismo e do Estado e não o oposto.

Apesar de o pensamento moderno separar os fenômenos do nacionalismo e do imperialismo como se representassem entidades diferentes, porque considera que a nação não comete os mesmos excessos do imperialismo, suas bases são fundadas, segundo Krishan Kumar (2010), no pensamento moderno e burguês, que classifica a nação como uma entidade

¹⁰ Tradução nossa: “the chosen people”.

¹¹ Tradução nossa: “is usually anchored in the superiority, or at least the irreplaceability, of the culture values that are to be preserved and developed only through the cultivation of the peculiarity of the group”.

soberana baseada em estratégias de funcionamento racionais. Entretanto, os dois modelos foram criados por e para beneficiar elites e, apesar de terem sido fundados sob paradigmas distintos, ainda assim algumas marcas do colonialismo podem ser observadas no funcionamento dos Estado-nações atuais. Uma das particularidades da nação, por exemplo, é o princípio de igualdade entre os membros, o sentimento de partilha e pertença. Para Étienne Balibar (1991, p. 89), por exemplo, “em algum sentido, toda nação moderna é produto da colonização: ela sempre foi em algum sentido colonizada ou colonizadora, e algumas vezes, as duas coisas ao mesmo tempo”¹².

A colonização e o movimento imperial, por causa das relações problemáticas de poder, raça e gênero aqui discutidas, deixou marcas que persistem nas sociedades contemporâneas:

- a) a devastação ambiental e os impactos jurídicos e sociais ocasionados pelas rapinas e demarcações autoritárias do período colonial, que, desde então, geram conflitos de diversas ordens em toda a extensão do globo;
- b) a dominação política, a coerção e coação sobre um povo mais vulnerável por mecanismos militares e pelo controle político indireto;
- c) a exploração do tempo, do espaço, do corpo e do trabalho, especialmente de sujeitos mais subalternizados, aspectos que mantêm o oprimido em situações de maior vulnerabilidade, dadas, entre outras coisas, as condições inseguras de vida a que são submetidos e que refletem sistemas e valores de uma sociedade escravagista, bem como as relações de dominação e de hierarquia estabelecidas entre colonizadores e colonizados;
- d) a dependência econômica a que as recém-nascidas nações se submeteram e ainda continuam reféns, fator que se estende ao controle indireto de bens, de terras e recursos naturais, de produção e regulação do preço de serviços e de materiais de consumo no mercado externo e, finalmente, nos contratos desequilibrados, construídos para utilizar as vulnerabilidades do outro, a fim de se apropriar indevidamente (com mais facilidade ou com maior ganho) de algo que pertence ao vulnerável;
- e) a dominação cultural, a divulgação de discursos únicos, autoritários, etnocentros e baseados em interpretações hegemônicas, modernas e abissais, cujas construções valorizam falsas concepções de purismo e aclamam a

¹² Tradução nossa: In a sense, every modern nation is a product of colonization: it has always been to some degree colonized or colonizing, and sometimes both at the same time.

separatividade, bem como ilustram valores e práticas assumidos e difundidos pelo Norte global.

O neo-colonialismo, expressão utilizada por diversos pensadores, é um termo que apresenta a complexidade do legado colonial e imperial no sistema capitalista contemporâneo. O conceito aponta para a necessidade de um modelo global mais justo e igualitário, capaz de empoderar e trazer autonomia às nações vulnerabilizadas pelos processos de dominação imperial, responsáveis pela perpetuação da dependência política indireta, ponto essencial da manutenção de estruturas de poder. Sobre isso, Frans Fanon, filósofo martinicano e revolucionário, em seu livro *The Wretched of the Earth* (1963 [1961]), discutiu como alguns aspectos do colonialismo tiveram continuidade por vias econômicas e culturais. Nwame Nkrumah, primeiro presidente de Gana, em seu livro *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* (1965), também argumenta que o desenvolvimento das nações continua sendo controlado pelo sistema econômico operante desde a independência política e o reconhecimento de nações recém-formadas, perpetrando o subdesenvolvimento e a pobreza dentre os grupos e espaços mais vulnerabilizados.

Igualmente, Walter Rodney, historiador e ativista guianense, escreveu extensivamente sobre a exploração econômica Europeia no continente africano. Em *How Europe Underdeveloped Africa* (1973), ele argumenta que o colonialismo europeu criou um sistema de subdesenvolvimento e dependência econômica e política que perpetua relações desiguais. Esses pensadores, dentre outros, contribuíram para a compreensão de que os efeitos da colonialidade e da colonização no desenvolvimento da globalização e do capitalismo ainda possuem grande influência em nosso modelo societal atual.

As autoras cujas obras aqui serão apresentadas e analisadas capturam essas visões em seus romances e demonstram como as estruturas do passado ainda permanecem intactas em nossas sociedades atuais. As obras apontam para uma necessidade de transcendência para além dessas situações abissais; entretanto ressaltam como a violência marcou e ainda marca a vida de milhares de pessoas que estão sendo assoladas pelas questões criadas pelo colonialismo. Ao abordarem tópicos densos como a guerra, o feminicídio, o sacrifício e as ruínas, as três escritoras demonstram a urgência em se tratar de temas esquecidos e naturalizados por nossas construções culturais. A experiência com conhecimentos subalternizados e relatos de vida que tenham conexão com experiências traumáticas e dolorosas promovem a possibilidade de olharmos a história e a memória cultural instituída sob outra ótica, para além das normóticas lentes das construções abissais ocidentais que se formaram dentro de nós.

1.2 Uma longa jornada rumo à libertação: contextualização histórica

A história colonial do sul da Ásia remonta ao ano de 1498 (CHATTERJEE, 2008, p. 23), quando os portugueses chegaram à Índia. Eles foram seguidos pelos britânicos, franceses e holandeses, que estabeleceram relações comerciais e colônias na região. A Companhia Britânica das Índias Orientais chegou à Índia em 1600 e gradualmente conquistou o controle da região por meios econômicos e políticos. A empresa colonial estabeleceu uma espécie de sistema feudal nas índias e representava, por participação indireta, tanto os poderes administrativos quanto organizacionais do império inglês, que reprimiu civis locais sob a coerção violenta de exércitos privados. A busca pelo lucro por parte dos colonizadores levou à exploração dos recursos e da força de trabalho dos moradores locais. O colonialismo também introduziu um novo sistema administrativo, que foi projetado para servir aos interesses das grandes potências econômicas globais:

O colonialismo é uma forma de domínio que envolve a subjugação de um povo a outro, geralmente por meio da força militar, para fins de exploração. O colonialismo assumiu muitas formas ao longo dos séculos, desde a colonização de novos territórios pelas potências europeias até o estabelecimento de postos comerciais e a extração de recursos como ouro, diamantes e outras mercadorias valiosas¹³ (BOEHMER, 2005, p. 5).

Jeff Hay, professor do departamento de História da Universidade do Estado da Califórnia (San Diego), em sua obra *The Partition of British India* (2006), explica detalhadamente os processos de dominação vividos pelos habitantes sul-asiáticos. Sua exposição parte das conquistas dos muçulmanos do império Mogol sobre o referido território, cujo processo foi continuado pelos colonizadores ingleses na segunda metade do século XVIII (HAY, 2006, p. 17). Para Hay, os britânicos aproveitaram o processo de unificação já iniciado e liderado pelo imperador Zahir-ud-Din Muhammad Babur duas gerações antes e se beneficiaram de sua respectiva queda para obter grande sucesso na tomada de terras em um curto período temporal.

Hay igualmente frisa que, da metade de 1700 até a metade de 1800, a coroa britânica detinha $\frac{3}{5}$ do domínio direto do subcontinente indiano, compreendido pelos Estados do

¹³ Colonialism is a form of Dominion that involves the subjugation of one people to another, usually via military force, for the purpose of exploitation. Colonialism has taken many forms over the centuries, ranging from the settlement of new territories by European powers to the establishment of trading posts and the extraction of resources such as gold, diamonds, and other valuable commodities” (BOEHMER, 2005, p. 5).

Paquistão, Índia, Bangladesh, Nepal, Afeganistão e Butão¹⁴. Além disso, por meio de acordos com principados independentes, controlava indiretamente outras partes do referido território. Estima-se que, até o final do século XIX, o império britânico tenha controlado cerca de ¼ do território mundial (HAY, 2006, p. 17). O historiador ressalta que

para os britânicos, a importância da Índia era estratégica, simbólica e econômica. A Índia britânica impediu que outras potências coloniais europeias, ou seja, os russos ou os franceses, dominassem a Ásia ou o Oceano Índico, e o controle da Grã-Bretanha sobre a vasta e diversificada população da Índia trouxe grande prestígio nacional. A Índia também forneceu aos britânicos grandes exércitos e mão de obra barata, que eles exportaram para todo o mundo. Finalmente, recursos indianos como chá, algodão e juta ajudaram a alimentar a máquina industrial britânica, enquanto o subcontinente fornecia um enorme campo para investidores britânicos que buscavam grandes retornos em empresas agrícolas ou industriais ou mercados para seus produtos¹⁵ (HAY, 2006, p. 22).

Após 1830, as reformas tornaram-se mais agressivas e as diferenças culturais mais ressaltadas. Nesse período, segundo Hay, “[e]las representavam o sentimento crescente na Grã-Bretanha de que sua civilização não era apenas diferente daquela da Índia, mas também superior¹⁶” (HAY, 2006, p. 27). Essas distinções etnocentradas e os conflitos gerados entre os príncipes locais e os colonizadores aumentaram a insatisfação dos indianos contra os britânicos. A destruição de laços tradicionais entre os antigos proprietários de terras e os camponeses que arrendavam seus lotes bem como a nova atitude de superioridade cultural europeia causaram inquietações entre os militares do exército de Bengala, que culminam na Rebelião dos Cipaios¹⁷ em 1857, primeiro ato concreto em prol da independência (HAY, 2006, p. 28).

Partha Chatterjee, antropólogo, historiador e político indiano, aponta que o poder britânico, entre 1830 e 1857, era praticamente incontestável e que havia um apego exagerado aos produtos e ideias europeus, fator que tornava os autóctones mais vulneráveis às críticas e às representações estereotipadas (CHATERJEE, 2008, p. 42). Isso se dá, na visão do teórico Aníbal Quijano, porque a Europa criou um sistema em que a racionalidade e modernidade

¹⁴ <https://www.britannica.com/place/Indian-subcontinent>

¹⁵ For the British, India’s importance was strategic, symbolic, and economic. British India prevented other European colonial powers, the Russians or the French, namely, from dominating Asia or the Indian Ocean, and Britain’s control over India’s vast and diverse population brought great national prestige. India also provided the British with large armies and inexpensive labor, which they exported around the world. Finally, Indian resources such as tea, cotton, and jute helped feed the British industrial machine, whereas the subcontinent provided a huge field for British investors seeking large returns in agricultural or industrial enterprises or markets for their finished goods (HAY, 2006, p. 22).

¹⁶ They represented the growing sense in Britain that their civilization was not only different from that of India, it was superior.

¹⁷ Militares do exército Bengali.

foram produzidas como experiências etnocentradas exclusivas, que codificaram o mundo em novas categorias marcadas pelo antagonismo de pares, como Oriente-Occidente, tradicional-moderno, primitivo-civilizado. O autor explica que

[a] associação entre os dois fenômenos, etnocentrismo colonial e classificação racial universal, ajuda a explicar por que os europeus foram levados a se sentir não apenas superiores a todos os outros povos do mundo, mas, em particular, naturalmente superiores. Essa instância histórica se expressou em uma operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, principalmente no que diz respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e principalmente à sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história. recolocaram os povos colonizados e suas respectivas histórias e culturas no passado de uma trajetória histórica cujo ponto culminante foi a Europa (QUIJANO, 2005, p. 117).

Para Aníbal Quijano, sociólogo e pensador peruano, portanto, a definição de uma colonialidade de poder parte das divisões espaço-temporais e das codificações de ‘diferença racial’, as quais foram responsáveis por estabelecer hierarquias e gerar novas identidades para nomear todo o mundo, baseados em local de nascimento e cor da pele. A ‘raça’, tendo em vista o homem europeu como modelo, assegurou relações de violência, dado que a noção compreende uma “construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Nesse sentido, o capitalismo fez uso de leis e mecanismos imperiais para controlar e explorar corpos, trabalho e produção, muitas vezes pela dialética de escravidão e servidão. Utilizou também a ‘racialização’ dos corpos para distribuir postos de trabalho e funções, garantindo aos povos-modelo uma gama de privilégios norteados pelas dualidades antagônicas geradas pelo sistema de conhecimento cunhados pelo Norte Global. Como apontam as pesquisas de Hay (2006 p. 5), o acesso aos cidadãos britânicos era facilitado em qualquer lado da fronteira, pois tanto indianos quanto paquistaneses não desejavam feri-los. Isso se dava justamente porque os europeus criaram um sistema classificatório em que eles próprios eram a referência e não um corpo estranho a ser combatido.

Já as diferenças de gênero, como pontua María Lugones (2007), socióloga e feminista argentina radicada nos Estados Unidos, estabeleceram-se frente ao controle da sexualidade, da natalidade e dos meios de trabalho, tornando-se amplamente superiores quando associadas à ‘raça’. O corpo da mulher e suas subjetividades foram relegadas ao esquecimento na produção de conhecimentos, enquanto suas relações intersubjetivas foram pautadas por estruturas de dupla ou múltiplas subalternizações. É importante ressaltar que discriminações feitas

primeiramente nas obras de Quijano e depois adotadas por Lugones marcam com as aspas as classificações fictícias derivadas da separação ‘racial’, como, por exemplo, a própria palavra ‘raça’, ou ‘nativo’, ou ‘indiano’.

Lugones (2007, p. 81) apresenta esse friso como forma de mostrar que essas associações são derivadas do pensamento europeu moderno. Raça, biologicamente, corresponde a subespécies derivadas de linhagens distintas, e que possuem diferenciações genéticas significativas, o que não é o caso na espécie humana. Essa distinção foi criada justamente porque essa era realmente a lógica colonial, a de sub-humanizar grupos distintos dos colonos. Essa estratégia permitiu que não apenas os europeus, mas todo o mundo passasse a ser conhecido e a se reconhecer a partir dessas classificações que sempre privilegiavam o ponto de vista do homem branco heterossexual dominador. A partir dessas noções, foram produzidos conhecimentos, instituições, leis, dentre tantas outras coisas que seguiram a mesma lógica.

O Estado-nação, por exemplo, é uma dessas criações. Territórios de povos colonizados, mesmo após passarem por processos radicais de independência, incluíram em sua forma de governo não apenas as instituições modernas, mas suas definições de cidadania e democracia estabelecidas pela normatividade das formas de governança anterior, portanto, foram conceitualizados contra a maior parte da população local. Além disso, “a colonialidade de poder teve implicações decisivas na constituição de paradigmas, associados com a emergência urbana e às relações capitalistas, que a seu turno, não podem ser explicadas fora do colonialismo e da colonialidade”¹⁸ (QUIJANO, 2010, p. 172). Lugones (2007), da mesma maneira, toma o espaço global como eurocentrado e aponta que o capitalismo, sua principal estrutura de poder, está centrado tanto na colonialidade de poder, quanto na modernidade. Ela ressalta, ainda, que a ideia de raça e gênero, impostas pelo sistema dominante heterossexual e patriarcal controlam o acesso, as relações de trabalho, as subjetividades, as autoridades e a até mesmo a produção de conhecimentos.

Um dos grandes perigos da continuidade dessa forma estabelecida de pensamento que Boaventura de Sousa Santos (2010) apresenta como “abissal”, ou seja, baseados em uma lógica que divide realidades sociais por linhas radicais e radica, por esse motivo, universos distintos. As profundas diferenças fundamentam a invisibilidade de um dos lados dessa linha

¹⁸ Tradução nossa: In fact, the coloniality of power had decisive implications in the constitution of the paradigm, associated with the emergence of urban and capitalist social relations, which in their turn could not be fully explained outside colonialism and coloniality.

e os resultados desse processo propagam-se nos campos do conhecimento, das percepções culturais e formações identitárias, nos saberes jurídicos, em questões cartográficas, dentre outras esferas que regulam o que é ou não permitido, tendo como referência o visível/hegemônico e que fundam o que Santos (2010, p. 34) denomina “diferença radical”.

Conforme pontua Walter Mignolo, a colonização e os efeitos produzidos por ela se refletiram no campo do conhecimento, na linguagem, no espaço e na memória individual e coletiva, tornando as representações feitas sobre a outridade sempre um efeito da produção das lentes Europeias (MIGNOLO, 1995). Esse fator possibilita que noções de identidade, construídas sob égides de desigualdade e exclusão, vulnerabilizem indivíduos e grupos, pois estes sofrerão opressão por causa de suas diferenças étnicas, físicas, religiosas ou de seus costumes, uma vez que, em um nível discursivo, a marcação de uma diferença consiste em um processo de escolhas classificatórias e pertencimento, muitas vezes impostos ou desejados para a continuidade de sistemas hegemônicos e homogeneizadores. Suas consequências, porém, podem ser desastrosas.

Stuart Hall (2015 [1992], p. 9-39), sobre essa questão, aponta que a identidade está conectada com a forma como as pessoas veem umas às outras. Todavia, como a cultura regula as ações do indivíduo por meio de suas instituições, normas e dispositivos, as escolhas com relação a essas marcas, muitas vezes para dar sentido a um mundo social a que o sujeito deseja participar, fazem com que ele prefira se relacionar com representações que destaquem seu status de poder e que garantam seu pertencimento a um determinado grupo, mesmo que a hierarquia social e os símbolos que demonstram prestígio sejam construídos culturalmente por meio de relações e construções abissais modernas.

Linda Martín Alcoff, filósofa panamense e professora do Hunter College, City University em Nova York, em sua obra *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* (2006), enfatiza a impossibilidade, entretanto, em se escolher determinadas marcas identitárias, justamente porque algumas delas, como a cor da pele não-branca e o sexo biológico, não são eletivas, mas naturais. No entanto, isso não implica que a forma como as outras pessoas se relacionam com esses aspectos, construídos sob as óticas hierárquicas de um sistema machista, racista e classista, não irá se manifestar de modo a subjugar o Outro por causa dessas diferenças, continuadas em um encadeamento de construções normóticas.

Sugata Bose, historiador, professor da universidade de Calcutá e político indiano, aponta, por exemplo, que “o anticolonialismo na arena do Oceano Índico foi alimentado por muitos patriotismos regionais, versões concorrentes do nacionalismo indiano e afinidades

extraterritoriais de universalismos religiosamente informados¹⁹” (BOSE, 2006, p. 150). Esses patriotismos muitas vezes foram alimentados por discursos embasados em diferenças que construía a imagem do colonizado como incapaz de se autogovernar, de pensar racionalmente ou de atingir a igualdade com seus colonizadores. Os cipayos foram o primeiro grupo a se mobilizar contra os efeitos da colonização, por mais que o conflito com os britânicos fosse repleto de controvérsias expressas em diversos episódios de violência e vingança.

Hay (2006) descreve o conflito entre britânicos e Cipayos como extremamente desumano, afirmando que “ambos os lados cometeram atrocidades. Os assassinatos de mulheres e crianças britânicas pelos Cipayos foram seguidos por apelos britânicos por vingança sangrenta e, no processo de restabelecimento do controle, os britânicos às vezes matavam aldeias inteiras ou executavam indianos “amotinados” sem investigação, muito menos processo legal devido”²⁰. Por causa do incidente e temor a outras retaliações, os britânicos tomaram, em 1858, o controle direto da Índia e dissolveram a Companhia das Índias Orientais. Em 1877, a rainha Vitória foi proclamada Imperadora da Índia, fato que inicia o período histórico conhecido como Raj Britânico (1858- 1947), que se inicia no auge do imperialismo global (HAY, 2006, p. 30). Hay explica que o combate diz respeito a um levante generalizado, cujo resultado é a implementação do sistema imperialista britânico. Nesse período, o controle, antes dado à Companhia das Índias, foi transferido para o domínio direto da coroa Britânica e um novo sistema mais repressor foi instaurado formalmente, junto aos objetivos de expansão, dominação comercial e cultural europeia atrelados a ele.

Sob ideais modernos e insígnias de fraternidade e progresso, a moral e a política instituídas pela violência da rapina foram normalizadas globalmente. Por conseguinte, o domínio da Índia e de territórios adjacentes claramente foi favorável ao comércio Britânico e se fortaleceu mediante as possibilidades de investimentos que favoreceram a coroa, como, por exemplo, a construção das malhas ferroviárias. Para Hay (2006, p. 32), a dependência da Grã-Bretanha da Índia como mercado de exportação não beneficiou os habitantes da Índia, assim como a colonização não beneficiou qualquer um dos territórios com que teve associações de dominação. Por haver uma demanda do império por intérpretes entre as duas culturas, os

¹⁹ Anticolonialism in the Indian Ocean arena was nourished by many regional patriotisms, competing versions of Indian nationalism, and extraterritorial affinities of religiously informed universalisms.

²⁰ Both sides committed atrocities. Sepoy murders of British women and children were followed by British calls for bloody revenge, and in the process of reestablishing control, the British sometimes killed entire villages or executed “mutinous” Indians without investigation, much less due process of law.

européus encontraram nas classes mais altas de suas colônias ávidos buscadores de posições de prestígio e cargos de alto escalão no novo regime político estabelecido. Para tanto, muitos indianos foram estudar no Reino Unido, sob vistas de se tornarem ponte e manterem uma relação hierárquica privilegiada na sociedade, mais próxima à dos ingleses. Friso que a participação indiana teve prioridade, pois estes acataram a educação britânica, diferentemente dos muçulmanos, que viam os cristãos como uma ameaça.

Os tradutores culturais, entretanto, perceberam que a igualdade entre eles e os ingleses não era uma possibilidade. A questão é tratada por Homi K. Bhabha como a mímica colonial e aponta a impossibilidade em assemelhar-se, porque a diferença é continuamente produzida. Ao perceberem que o colonialismo tomou o poder em nome da história e reafirmou repetidamente sua autoridade por meio de figuras da farsa (BHABHA, 2014, p. 146), os indianos ficaram insatisfeitos, especialmente quando se depararam com o fato de que haviam traído seu próprio povo ao reproduzir as mesmas violências aplicadas pelo império.

A luta pela independência no sul da Ásia foi um processo longo e complexo que envolveu vários movimentos, líderes e eventos. O Congresso Nacional Indiano foi formado em 1885 e se tornou a principal organização política lutando pela independência do domínio britânico. O Congresso usou vários métodos para atingir seu objetivo, incluindo protestos, greves e movimentos de desobediência civil (HAY, 2006, p. 39). Mahatma Gandhi foi um dos líderes mais proeminentes do movimento de independência da Índia. Ele acreditava na resistência não violenta e a usava como uma ferramenta para alcançar a independência, organizando vários movimentos, incluindo o *Salt Satyagraha* e o *Quit India Movement*, que visavam desafiar o domínio britânico e obter a independência da Índia. Esses movimentos foram marcados por protestos maciços, prisões e violência, mas acabaram conseguindo pressionar o governo britânico a conceder autonomia ao território asiático. Gandhi fez os primeiros movimentos nacionais importantes, como o Movimento de não-cooperação, de 1920, que culminou na prisão do líder (HAY, 2006, p. 42).

Em 1919 (HAY, 2006, p. 36), líderes da independência indiana como Gandhi, Jawaharlal Nehru e Muhammad Ali Jinnah tiveram de confrontar-se com a impossibilidade de ter a independência nos termos desejados pelos nacionalistas. As fronteiras arbitrárias impostas pela diversidade histórica, cultural, linguística e religiosa tornaram mais evidentes os conflitos entre hindus e muçulmanos. A representação muçulmana cresce com a vitória de Nehru para presidente do Congresso em 1930. Com a emergência de conflitos internacionais que culminaram na II Guerra Mundial (1939-1945), a independência era iminente. Hay afirma

que os muçulmanos tinham o interesse em defender suas tradições e a oferta indiana de eles serem tratados como “minorias protegidas” fez com que reivindicassem um território próprio:

A ideia de um estado muçulmano indiano independente foi anunciada em um contexto significativo, em 1931, na reunião anual da Liga Muçulmana, a organização que surgiu para proteger os interesses muçulmanos na luta pela independência (...). De fato, em 1931, o papel da Liga Muçulmana estava em baixa. No entanto, naquela reunião, o presidente interino da Liga, o poeta Muhammad Iqbal, anunciou que “a formação de um consolidado Estado Muçulmano do Noroeste da Índia me parece ser o destino dos muçulmanos, pelo menos do Noroeste da Índia”²¹. (HAY, 2006, p. 52)

A Universidade de Cambridge apoiou a ideia e publicou um panfleto intitulado *Agora ou Nunca*, no qual não apenas propôs um estado muçulmano indiano, mas também o nomeou Paquistão. Os espaços de escuta para reivindicações dos hindus eram funcionais e positivos para a Liga Muçulmana, que desejava angariar apoio público para sua causa. Hay (2006, p. 45-46) indica em sua obra algumas negociações importantes no processo de independência: em 1935, foi assinado o Primeiro Ato do Governo indiano que diminuiu a autoridade britânica e satisfez alguns líderes locais. A Índia foi dividida em 11 Federações, que eram as províncias controladas pelo Serviço Civil Indiano. Já em 1937, o Segundo Ato do Governo da Índia rearranjou as províncias novamente. Em 1938, como resultado das eleições promovidas pelo Segundo Ato do Governo Indiano, sete das 11 províncias passaram a pertencer ao Partido do Congresso. Os muçulmanos temeram perder poder e sob organização de Ali Jinnah, a Liga Muçulmana ganhou força, tornando-se ainda mais popular após a II Guerra Mundial (1939-1940), quando Maulana Azad, um líder muçulmano, é eleito líder do Congresso.

Em 1942, Winston Churchill envia representantes para negociar uma independência parcial para a Índia, pois, na época, devido à grande contingência material e aos gastos ingleses com as batalhas, havia uma grande demanda por alimentos e comércio de produtos das colônias. Essa fase chegou a enriquecer alguns centros agrícolas da Índia, porém, a má administração levou a um grande episódio de fome que matou milhões de bengaleses. O evento fez com que os europeus perdessem moral e autoridade entre os nativos, que passaram a questionar mais a capacidade de governar do poder britânico (HAY, 2006, p. 49). Embora Churchill tenha voltado atrás em sua decisão de reconhecer a autonomia da Índia, seu

²¹ The idea of an independent Indian Muslim state was first spoken aloud, in a meaningful context, in 1931 at the annual meeting of the Muslim League, the organization that had emerged to protect Muslim interests in the independence struggle (...). Indeed, in 1931, the role of the Muslim League was at a low ebb. Nonetheless, at that meeting, the League’s acting president, poet Muhammad Iqbal, announced that “the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the destiny of the Muslims, at least of North-West India”.

substituto, Clement Attlee, estava disposto a garantir a independência do território asiático. Segundo Hay, os líderes, depois de muita negociação e conflito e em meio a uma onda crescente de violência, decidiram dividir a Índia e criar fronteiras arbitrárias dentre seus dois maiores grupos religiosos (hindus e muçulmanos). No embate entre duas grandes forças, grupos minoritários como os Sikhs foram ainda mais retaliados. Nas eleições de 1945, os muçulmanos preencheram todas as cadeiras que puderam. Em abril, foi votada a divisão entre os grupos religiosos (HAY, 2006, p. 61).

Em 1947, como parte dos acordos de independência, os territórios liderados pelos principados independentes foram forçados a aderir arbitrariamente à Índia ou ao Paquistão, ambos separados especialmente pela fronteira religiosa (HAY, 2006, p. 2). Os discursos sentimentalistas, como o de Jawaharlal Nehru, evocavam concepções de ancestralidade e pertencimento e alimentavam o apelo popular pela tomada de determinados territórios, como a Kashemira, cujo conflito ainda ecoa, juntamente a outros, em outras partes do globo, pois, durante as negociações, Hari Singh concordou em ceder a Kashemira para a Índia em troca de proteção política. Resultados muito parecidos são encontrados, segundo James I. Matray (1997, p. xvii), em outros locais que passaram por situações de divisões arbitrárias nas fronteiras, causando conflitos entre povos com códigos comunitários muito diferentes.

Para compreender o contexto de divisão política, econômica, social e religiosa que marcava a época, Urvashi Butalia, escritora, editora, ativista e feminista indiana, lê a Partição como um evento devastador frente ao número altíssimo de pessoas violentadas:

A partição política da Índia causou uma das grandes convulsões humanas da história. Nunca antes ou desde então, tantas pessoas trocaram suas casas e países tão rapidamente. No espaço de alguns meses, cerca de doze milhões de pessoas se moveram entre a nova e truncada Índia e as duas alas, leste e oeste, do recém-criado Paquistão. De longe, a maior proporção desses refugiados – mais de dez milhões deles – cruzou a fronteira ocidental que dividia o estado histórico de Punjab, muçulmanos viajando para o oeste, para o Paquistão, hindus e sikhs para o leste para a Índia. O abate às vezes acompanhava e às vezes estimulava seus movimentos; muitos outros morreram de desnutrição e doenças contagiosas. As estimativas dos mortos variam de 200.000 (o número britânico contemporâneo) a dois milhões (uma estimativa indiana posterior), mas que algo em torno de um milhão de pessoas morreram é [uma estimativa] amplamente aceita. Como sempre, houve uma selvageria sexual generalizada: acredita-se que cerca de 75.000 mulheres foram sequestradas e estupradas por homens de religiões diferentes da sua e (de fato, às vezes) por homens de sua própria religião. Milhares de famílias foram divididas, casas destruídas, colheitas apodrecidas, aldeias abandonadas. Surpreendentemente, e apesar de muitos alertas, os novos governos da Índia e do Paquistão não estavam preparados para a convulsão: eles não haviam antecipado que o medo e a incerteza criados pelo traçado de fronteiras com base em encabeçamentos de identidade religiosa – tantos hindus contra tantos muçulmanos – forçaria as pessoas a fugirem para o que consideravam lugares “mais seguros” onde estariam cercadas por sua própria espécie. As pessoas viajavam de ônibus, de carro, de trem, mas principalmente a pé em grandes colunas chamadas *kafilas*, que podiam se estender

por dezenas de quilômetros. O mais longo deles, com cerca de 400.000 pessoas, refugiados que viajavam do leste para a Índia a partir do oeste de Punjab, levavam até oito dias para passar por qualquer ponto em sua rota²².

A crítica de Butalia não se limita, entretanto, em mostrar os dados alarmantes sobre o imenso número de pessoas violadas e deslocadas, mas sua obra *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India* (2000) visa ilustrar, sob aspectos e impressões humanas, o episódio historicamente conhecido como Partição. Ela frisa que esses dados dizem respeito às generalidades do evento, porém as particularidades e interpretações subjetivas só existem no espaço privado dos lares indianos e paquistaneses e estão guardadas em dolorosas lembranças familiares (BUTALIA, 2000, p. 4).

A história enquanto fenômeno, como pudemos observar em obras e discursos de diversos autores, se desvia da construção da História enquanto disciplina. A primeira acontece na intimidade do momento presente de cada pessoa que tem sua experiência pessoal e interior afetada por eventos de ordem tanto pública quanto privada ao passo que a segunda se trata de uma representação muitas vezes arbitrária, construída como instrumento de poder e de apagamento dos verdadeiros impactos de um acontecimento marcante como uma guerra.

Uma leitura atenta ao aspecto humano dos desastres permite a nós, enquanto expectadores, experienciarmos, mesmo que de forma parcial, uma nova lente para compreendermos as dimensões profundas do deslocamento, perda e destituição experimentada por antepassados que passaram em seu cotidiano por situações traumáticas e por divisões arbitrárias e violentas que impactaram fortemente suas vidas, mas que são desconsideradas quando se fala politicamente da equação colonial e de seus efeitos.

²² The political partition of India caused one of the great human convulsions of history. Never before or since have so many people exchanged their homes and countries so quickly. In the space of a few months, about twelve million people moved between the new, truncated India and the two wings, East and West, of the newly created Pakistan. By far the largest proportion of these refugees – more than ten million of them – crossed the western border which divided the historic state of Punjab, Muslims travelling west to Pakistan, Hindus and Sikhs east to Índia. Slaughter sometimes accompanied and sometimes prompted their movement; many others died from malnutrition and contagious disease. Estimates of the dead vary from 200,000 (the contemporary British figure) to two million (a later Indian estimate) but that somewhere Around a million people died is now widely accepted. As always there was widespread sexual savagery: about 75,000 women are thought to have been abducted and raped by men of religions different from their own and (indeed sometimes) by men of their own religion. Thousands of families were divided, homes were destroyed, crops left to rot, villages abandoned. Astonishingly, and despite many warnings, the new governments of India and Pakistan were unprepared for the convulsion: They had not anticipated that the fear and uncertainty created by the drawing of borders based on headcounts of religious identity – so many Hindus versus so many Muslims – would force people to flee to what They considered “safer” places Where They would be surrounded by their own kind. People travelled in buses, in cars, by train, but mostly on foot in great columns called kafilas, which could stretch for dozen miles. The longest of them, said to comprise nearly 400,000 people, refugees travelling east to India from western Punjab, took as many as eight days to pass any given spot on its Route. (PG 3-4).

A independência da Índia foi apenas o princípio de uma longa história de violência entre Índia x Paquistão e entre Paquistão Oriental x Paquistão Ocidental. Como em uma amnésia geral, “pessoas comuns e pacíficas expulsaram seus vizinhos de suas casas e os assassinaram sem motivo aparente além deles pertencerem a uma comunidade religiosa diferente” (BUTALIA, 2000, p. 4)²³. As mulheres e crianças ficaram ainda mais sujeitas a violências, abusos e sequestros, seja por homens de sua própria religião ou de outras. Butalia (2000, p. 131) reflete que “a história da Partição foi uma história de violação profunda – física e mental – para as mulheres²⁴”. Ela ilustra seu argumento com dados de um jornal feminino, *Manushi*, que publicou, em 1988, uma resenha do *memoir* de Kamlaben Patel, chamado *Mool Suta Ukhde (Torn from the Roots)*. Segue o texto de Butalia:

A história que Kamlaben contou foi devastadora. Quase 75.000 mulheres, ela recordou, foram estupradas e sequestradas em ambos os lados das fronteiras da Partição. Este número provavelmente teria sido maior, perto de 100.000. Além dos estupros, outros tipos específicos de violência foram infligidos às mulheres. Muitas foram forçadas a desfilar nuas nas ruas, várias tiveram os seios decepados, os corpos tatuados com marcas da “outra religião”; na tentativa de contaminar a chamada 'pureza' da raça, as mulheres foram forçadas a fazer sexo com homens da Outra religião, muitas ficaram grávidas. Elas tiveram filhos, muitas vezes apenas para que fossem levados à força. Às vezes, as famílias negociavam suas mulheres em troca de liberdade, outras vezes as mulheres simplesmente desapareciam, sequestradas de campos ou como caravanas de pessoas que atravessavam a fronteira a pé. Mas agora estava claro que centenas, na verdade milhares, de mulheres haviam sido submetidas a estupros e sequestros²⁵ (BUTALIA, 2000, p. 132).

A memória coletiva, por exemplo, marcada por essas histórias pessoais e familiares, muitas vezes não são sequer discutidas fora do seio familiar, pois guardam marcas da real dimensão de mudanças e deslocamentos contidos na conturbada época de independência de todas as nações colonizadas em todo o globo. Essas memórias institucionais e ideologicamente formadas destituem as pessoas subalternizadas de sua memória individual. Ela reitera a importância em se relatar a imensidão dos danos causados pelas narrativas únicas, dada a força dessas construções formatadas e perpetuadas por modelos de governança

²³ “ordinary, peaceable people had driven their neighbours from their homes and murdered them for no readily apparent reason than they were of a different religious Community” 5

²⁴ “the history of Partition was a history of deep violation – physical and mental – for women”.

²⁵ The story Kamlaben told was shattering. Nearly 75,000 women, she recounted, had been raped and abducted on both sides of the borders of Partition. This figure would probably have been higher close to 100,000. Apart from the rapes, Other, specif kinds of violence had been visited on women. Many were paraded naked in the streets, several had their breasts cutt off, their bodies were tattoed with marks of the ‘other religion; in bid to defile the so-called ‘purity’ of the race, women were forced to have sex with men of the Other religion, many were impregnated. They bore children, often Only to have them taken away forcibly. Sometimes families traded in their women, in Exchange for freedom, at Other times the women Simply desapears, abducted from camps, or as caravans of people marched across the border on foot. But that hundreds, indeed thousands, of women had been subjected to rape, and abduction, was now clear.

que desejam manter estereótipos que diminuem, retaliam e violentam o Outro de diversas formas, apenas para manter as estruturas de poder e dominação.

1.3 Ruínas da História, becos de memórias

Jamaica Kincaid, professora e escritora, discorre, em seu texto *In History* (2001 [1997]), sobre o conceito de história, tão importante para esta discussão. Seu texto também critica a forma como os conhecimentos da colonização foram produzidos e transmitidos. Ela aponta como nomenclaturas, tais quais “descoberto” e “novo mundo”, foram utilizadas no movimento de rapina colonial para legitimar as atitudes dos colonizadores. Assim, ela encaminha seus argumentos para formar a sua tese de que nomear é possuir (KINCAID, 2001, p. 621). O apontamento de Kincaid se dirige à produção de conhecimentos ideologicamente marcados pelo limitado olhar das lentes ocidentais que gerou uma noção enviesada de História²⁶ e inscreveu valores, definiu diferenças, estabeleceu limites entre vencedores e perdedores, higienizou números sobre desapropriações indevidas e camuflou incontáveis horrores.

Quando Kincaid fala sobre História, ilustra como o hábito colonial de apropriar-se indevidamente do que pertencia a outros povos ainda permanece marcado contemporaneamente quando surge no cotidiano das ruas, por exemplo, em nomes que rememoram figuras exógenas de oficiais estrangeiros ou santos católicos. Os hábitos reforçados pelo colonialismo, a saber, uniformizam valores, autenticam machismos, transformam vidas humanas em meros reflexos de um tempo repleto de entrelinhas subjetivas enquanto apagam heróis e narrativas daqueles que buscam contestá-la.

As impressões de Kincaid se assemelham ao olhar de Frantz Fanon (1952), que, em *Black Skin, White Masks* (1952), se depara com o problema da objetificação humana e da complexa questão psicológica que surge quando um povo é inferiorizado por outro e perde, diante de um grupo mais forte, sua condição de semelhança humana, tornando-se vulnerável a muitas violências e até mesmo ao extermínio. Isso, como já foi dito, se dá em decorrência de uma dominação epistêmica que pode surgir até entre membros de um mesmo grupo, como aconteceu na Partição indiana. Em *The Wretched of the Earth* (1961), Fanon também afirma a

²⁶ Enquanto disciplina historiográfica europeia que veio a se tornar a história oficial.

desumanidade dos projetos autoritários, demonstrando o maniqueísmo do mundo colonial, onde o colonizador divide o território em duas partes e uma está sob sua proteção legal, mas a outra é marcada por pobreza, exploração e até mesmo o extermínio.

Necropolítica é uma obra que discute amplamente esse tópico. Escrito pelo filósofo camaronês Achille Mbembe e publicado em 2016, o texto analisa as relações entre poder, violência e morte no contexto do colonialismo e do neocolonialismo. Mbembe argumenta que o poder político atual é cada vez mais definido pela capacidade autoritária de ditar quem pode viver e quem deve morrer e, por isso, esse tipo de política é conivente com a exclusão e com o assassinato. Em relação à construção de narrativas oficiais, Mbembe afirma que "a narrativa oficial é uma das formas mais convincentes de necropolítica, que torna certas vidas mais valiosas do que outras e define quem merece ser incluído ou excluído da vida política e social." (MBEMBE, 2016, p. 43). Ele argumenta que as narrativas oficiais são criadas pelos poderosos como uma forma de legitimar a sua autoridade, de justificar as suas pautas e de construir uma hierarquia de valores que serve aos seus interesses. Essas narrativas muitas vezes desumanizam e demonizam o Outro para justificar a sua exclusão e opressão e, assim, perpetuar o horror.

Judith Butler, em *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015), pontua, numa mesma direção, que a formação de identidades culturalmente aceitas como execráveis, como a do terrorista, é gerada enquanto um enquadramento que se prontifica a monstrificar o *outro* e modificar sua imagem social para abafar, ou mesmo exterminar, tais grupos. A filósofa pontua que, uma vez que a comoção midiática e a representação para a sociedade estabelecida passam a considerar alguém ou alguma característica como "inimigos", eles tornam-se passíveis de serem destruídos em prol de uma causa vista pela sociedade normótica como "nobre", que é a pretensa proteção de uma população específica. A filósofa argumenta a favor da criação e da utilização de novos enquadramentos teóricos para gerar amplitude no olhar sobre os aspectos sociais que necessitam ser remoldados, a fim de abranger sujeitos e grupos em situações descritas por ela como de precariedade. Na introdução de seu livro, Butler distingue entre vidas que são passíveis de luto e as outras, que não podem ser vividas. Assim como os teóricos decoloniais, a pensadora assinala marcos que fazem com que se distinga uma vida como legítima ou não.

Dadas as posições hierárquicas constituídas socialmente e agravadas por condições de dominação, especialmente as coloniais, faz-se necessário, segundo Butler, pensar os enquadramentos socialmente estabelecidos apenas como uma parte da cena e não uma realidade fechada em si mesma. Tal atitude implica em perceber que conceitos como

terrorismo partem da representação de um grupo com mais poder sobre um outro, subalternizado. Nesses termos, ultrapassar os limites da moldura é ter que lidar com aspectos que ferem o senso comum, estabelecido como o real. As inúmeras vidas perdidas em situações de combate, seja em campos de guerras marcados historicamente seja na cotidianidade do corpo no espaço da vida privada, a situação de perda permite afirmarmos que as condições de precariedade necessitam de atenção e registro, para que essas vidas sejam reconhecidas, inclusive juridicamente:

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude de uma vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro. Isso implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos (BUTLER, 2015, p. 31).

A citação acima aponta para o fato de que, em uma aldeia global, as implicações de um Estado interferem diretamente no modo de vida de pessoas que habitam outros territórios. Por esse motivo, é necessário termos instituída, dentro de nós, a noção de responsabilidade pela vida dos outros. Isso implica em reconhecer aqueles que foram cindidos do tecido social e das amálgamas culturais e econômicas estabelecidas ao longo das eras. Esse é um movimento necessário para que sejam geradas outras políticas, com modelos mais abrangentes de conhecimento e de poder, ou seja, tal noção parte do princípio de que devemos reconhecer a existência dessas vidas para que as políticas sociais e o direito jurídico possam abarcá-las enquanto corpos que importam. Dadas as condições atuais, vários grupos são enquadrados em situações de precariedade, que limitam a dignidade da existência dos sujeitos que pertencem a eles. Mesmo os corpos cidadãos e nativos de imigrantes legalizados sofrem retaliações por causa das políticas segregacionistas. Essa situação demonstra a gravidade da situação, uma vez que

a condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. (...) significa precisamente trocar uma violência potencial por outra (BUTLER, 2015, p. 47).

As narrativas construídas sob o comando de quem tem mais poder, mais armas, mais capital acabam por definir muitos aspectos da memória individual e de grupos, e sua força se dá, especialmente, porque os padrões definidos por alguns indivíduos ou nações mais poderosas constituem o elemento essencial do que se costuma chamar identidade, cuja busca é uma das atividades fundamentais do ser humano. Logo, a memória coletiva é não somente uma conquista, mas um objeto de poder. As questões acerca do tema têm sido amplamente discutidas no terreno dos estudos culturais e estão relacionadas à forma como subjetividades são tecidas no seio social. Memórias dizem respeito à forma como alguém recebe a esfera coletiva e como é recebido por ela. Elas fundamentam identificações que dizem respeito sobre a forma como alguém se percebe e como deseja ser visto pelos outros.

O conceito tradicional de História está intimamente ligado às representações identitárias e à memória, uma vez que essa coleção de fatos do passado é compilada como um arquivo que visa ressaltar alguns pontos enquanto exclui outros. Para Jacques Le Goff (2003), a noção de memória surge nas ciências humanas como uma propriedade psíquica cuja função é a de conservar informações, a fim de que o homem possa atualizar impressões ou dados passados. Para o filósofo, esse é um fenômeno ligado à organização da vida social e política e trata-se, portanto, de aquisição de registros experienciados e apropriados. Assim, para ele, tornar-se senhor das memórias e do esquecimento é uma questão real de poder e de dominação de grupos, pois os esquecimentos e silêncios da história são reveladores de certos mecanismos de manipulação da memória coletiva. A memória coletiva, por sua vez, prossegue o autor, tem seu desenvolvimento através da evolução social e da política. Já a memória antiga, fortemente perpetrada pela religião, metamorfoseou o valor das experiências temporais e históricas. O estabelecimento de classificações eurocêntricas, as quais foram transmitidas às colônias, por exemplo, resguarda marcas de racismo, de intolerância religiosa, de alienação e de rapina. Tais classificações foram sublimadas pela beleza dos castelos, pelo nascimento de tecnologias ou dos mitos sobre a coragem e a força militar de um império.

Michel Pollak (1989), por exemplo, destaca que a memória consiste em tratar fatos sociais como monumentos relativos a uma memória social, que é estruturada sob determinadas hierarquias e classificações hierárquicas que dão reforço aos sentimentos de pertencimento. Por esse motivo, ela estabelece fronteiras socioculturais e funciona como uma entidade que acentua a coesão normativa pela adesão afetiva de um grupo. Assim, a seletividade da memória implica também em um processo de conciliação, ou seja, só se tornam memoráveis os testemunhos que concordam com as lembranças de outros sujeitos e

que estão em consonância com a História, com os fatos estabelecidos através de pontos de contato que permitam uma reconstrução sobre uma base comum.

Saidiya Hartman, escritora estadunidense e redatora do prefácio da obra *In Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* (1997), ilustra a dificuldade em se encontrar materiais confiáveis que digam respeito a alguns fragmentos e ruínas do passado. Para a acadêmica, a falta de dados concretos sobre fatos às margens da História representa um ato de resistência ao poder institucionalizado, mas também uma dificuldade para aqueles que buscam completar lacunas sobre acontecimentos traumáticos, pois as fontes oficiais tornam-se, mais uma vez, a forma mais estéril e às vezes a única maneira de se obter dados sobre o passado,

em outras palavras, não há acesso à consciência subalterna fora das representações dominantes ou documentos de elite. [...] O esforço de “escovar a contrapelo” requer escavações nas margens da história monumental para que as ruínas do passado desmembrado sejam recuperadas, voltando-se para formas de conhecimento e prática geralmente não consideradas objetos legítimos de investigação histórica ou apropriadas ou fontes adequadas para fazer história e atender aos silêncios cultivados, exclusões, relações de violência e dominação que engendram os relatos oficiais. Portanto, os documentos, fragmentos e relatos aqui considerados, embora reivindicados para fins contrários àqueles para os quais foram reunidos, permanecem emaranhados com a política de dominação. Nesse sentido, o esforço de reconstrução da história dos dominados não é descontínuo com os relatos dominantes ou com a história oficial, mas, ao contrário, é uma luta dentro e contra os constrangimentos e silêncios impostos pela natureza do arquivo – o sistema que rege a aparência de enunciados e gera significado social (HARTMAN, 1997, p. 10–11)²⁷.

Além desse, outros problemas que circundam a formação de discursos mais sólidos sobre eventos históricos surgem como questão da relutância em falar (BUTALIA, 2000). O silêncio e o silenciamento, como será discutido mais adiante, estão conectados a situações traumáticas, dolorosas e dúbias em que a vítima pode tanto ser coagida direta ou indiretamente a não falar, quanto não desejar, por motivos íntimos, comunicar sobre o agressor ou sobre a agressão. Entretanto, Butalia pontua um outro tipo de relacionamento com a ausência de fala, que está conectada à vergonha e à complacência:

²⁷ In other words, there is no access to the subaltern consciousness outside dominant representations or elite documents. [...] The effort to “brush against the grain” requires excavations at the margins of monumental history in order that the ruins of the dismembered past be retrieved, turning to forms of knowledge and practice not generally considered legitimate objects of historical inquiry or appropriate or adequate sources for history making and attending to the cultivated silence, exclusions, relations of violence and domination that engender the official accounts. Therefore, the documents, fragments, and accounts considered here, although claimed for purposes contrary to those for which they were gathered, nonetheless remain entangled with the politics of domination. In this regard, the effort to reconstruct the history of the dominated is not discontinuous with dominant accounts or official history but, rather, is a struggle within and against the constraints and silences imposed by the nature of the archive—the system that governs the appearance of statements and generates social meaning.

Eu me perguntei, as pessoas estavam tão relutantes em se lembrar dessa época? Certamente essa relutância em si apontava para alguma coisa? Teria a ver apenas com a natureza horrível dos eventos – higienizados em números e estatísticas nas páginas dos livros de história – ou teria a ver, pelo menos em alguns casos, com a própria cumplicidade das pessoas nesta história?²⁸ (BUTALIA, 2000 p. 11).

Urvashi Butalia reflete a respeito das implicações violentas das divisões históricas da Partição indiana e da divisão do Paquistão e diz que as representações traumáticas do evento, ilustradas em artes, testemunhos e livros ainda é a única forma de termos algum tipo de acesso à extensão da experiência e do evento em si (BUTALIA, 2000, p. 9). A esse tipo de relato que emerge da interpretação subjetiva, e apesar das tentativas oficiais de higienizarem números e diminuir o teor das tragédias, ela chama “*the “underside” of history*” (BUTALIA, 2000, p. 10). Em uma tradução literal, o lado de baixo da história é um termo que reflete bem a hierarquia de poder e o soterramento de histórias, memórias e vidas pessoais a que seres humanos e territórios foram submetidos em situações dolorosas e traumáticas. Igualmente, mostra a necessidade de compreendermos a densidade daquilo que não é mostrado oficialmente, mas que é necessário trazer à consciência para que possamos progredir como sociedade.

Para Le Goff (2003), funções como a das instituições e imprensa tornam-se fundamentais no arquivamento de memórias, conquanto são parciais na transmissão de conhecimentos. Por possuírem o poder de passar-se como representação autêntica dos fatos, e, por estarem estritamente ligadas à ideologia de um grupo dominante, não escapam à vigilância e à estratégia de governos que continuam a controlar ideologicamente a difusão de informações. Entretanto, todas as perturbações a essa memória estabelecida são relegadas a um fenômeno de amnésia social, ou seja, tudo o que representa uma perturbação dessa esfera coletiva torna-se patológico. Indivíduos e massas capazes de emergir dissensos nos sistemas fortemente estabelecidos causam desordens no consenso de personalidade e geram crises na identidade coletiva.

Essas informações, chamadas por Polak (1989) de memórias subterrâneas, correspondem àquelas que não são agregadas pelo senso histórico estabelecido, uma vez que acentuam o caráter destruidor causado pela uniformização de uma memória homogênea. Seu resgate consiste em projetos de construção de um monumento às memórias marginalizadas e

²⁸ “I wondered, were people so reluctant to remember this time? Surely this reluctance in itself pointed to something? Was it Only to do with the horrific nature of events – sanitized into numbers and statistics in the pages of history books – or was it to do, at least in some instances, with people’s own complicity in this history?”

podem nascer na irrupção de ressentimentos acumulados, de uma memória da dominação e do sofrimento. Por seu caráter desestabilizador e perigoso aos algozes, são impedidas de vir à tona no âmbito público, pois trazem consigo reivindicações acerca das desigualdades amparadas por sistemas estabelecidos, cuja presença pode gerar disputas imprevisíveis sobre a coesão da memória coletiva, demonstrando a necessidade de mudanças políticas e revisão crítica do passado.

Vítimas de guerra, por conseguinte, que compartilham de memórias comprometedoras, envolvidas com traumas, torturas, humilhações e perdas profundas, muitas vezes preferem guardar silêncio sobre suas experiências a fim de não causar mal-entendidos ou indisposições com aqueles que estão aliados a uma visão restrita e selecionada dos fatos. A vergonha ou a culpa, portanto, são cúmplices do silêncio. Relembrar memórias de dor e transmiti-las, muitas vezes, torna-se impossível, especialmente quando a subjetividade dos acontecimentos fere noções forjadas pela História, tão pré-dispostas ao soterramento de lembranças que não estejam em consonância às medidas de coesão social. A necessidade de explanar as lembranças do passado surge quando existem lampejos, geralmente de testemunhas dessas estórias individuais. A reflexão crítica sobre desaparecimentos, ausências e fatos mal contados pode vir a formar versões não autenticadas da história. A memória subterrânea, nesse sentido, confronta aqueles que tentam forjar mitos, estabelecer tradições inventadas²⁹, e, portanto, se articula com a vontade de denunciar os responsáveis pelas afrontas sofridas pelos corpos subalternizados.

Sneja Gunew, ao tratar sobre os “conhecimentos subalternos” e os arquivos derivados dessa linha de pesquisa, diz que os significados de cada texto escrito em situações de horror, como um diário, podem ser utilizados tanto a favor quanto contra a História, pois o arquivo colonial “encerra seus poucos vestígios sobreviventes — sementes esperando para serem reativadas para ajudar o robusto florescimento de descolonizar a resistência” (GUNEW, 2017, p. 76)³⁰.

Hoje, haja vista a boa recepção de obras estrangeiras no mercado literário global, temos maiores oportunidades de perceber outras facetas das implicações da lógica abissal, especialmente no que tange às representações, estórias e memórias que partem da análise desses mundos e conhecimentos subterrâneos. Por esses aspectos, é imperativo pensar as divisões cartográficas do passado, as quais estão atreladas a uma série de outras divisões

²⁹ Ver Hobsbawm. A invenção das tradições, 2012.

³⁰ it encloses their few surviving traces—seeds waiting to be reactivated to aid the robust flowering of decolonizing resistance. P. 76- sneja gnew.

arbitrárias do passado e que auxiliam tanto na compreensão da própria História oficial difundida institucionalmente, como para despertar revisões críticas que auxiliem em contornar os problemas causados pelas segregações que se aplicam ao cotidiano do Sul Global, em especial às que afetam grupos mais vulneráveis da sociedade.

Em um cenário onde se trata da democratização política de bens e serviços em que se pretende a ampliação de horizontes, e quando a imigração para grandes centros urbanos é facilitada pela implementação de meios de transporte mais eficazes, a imobilidade social marca a fixidez antiga da pobreza instituída ao longo de gerações. Pensar nesse tópico implica em avaliar o porquê, no século XXI, em uma sociedade que se diz tão civilizada, essas pessoas continuarem habitando um espaço de invisibilidade. No pensamento de Boaventura de Sousa Santos em “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes” (SANTOS, 2010, p. 31-33), o autor português problematiza o tema. Para ele, o pensamento Ocidental moderno é abissal, o que implica dizer que a realidade social está dividida por linhas radicais que a separam em dois universos distintos.

A diferença é tão profunda que um dos lados se torna invisível e, em contrapartida, é a invisibilidade de um o que fundamenta a visibilidade do outro lado da linha e fomenta as distinções radicais. A questão torna-se mais problemática em territórios coloniais onde não se aplica a dicotomia regulação/emancipação, mas a dicotomia da apropriação/violência. Tais linhas propagam-se em distintas direções, desde os campos do conhecimento, saberes jurídicos, questões cartográficas (que regulam o que é ou não permitido, tendo como referência o visível/hegemônico) e que fundam o que Santos (2010, p. 34) denomina “diferença radical”.

Tal paradigma, criado desde a época das grandes navegações, dividiu o mundo entre uma sociedade civil incluída em um contrato social e o restante do mundo, abandonado e condenado pela incapacidade de escapar a esse sistema dificilmente reversível, em que torna possível a violência física e epistêmica no território e nos corpos daqueles que habitam o espaço da outridade e que dividem o mundo, segundo a concepção de pensadores como Judith Butler (2015), Michel Foucault (2010) e Giorgio Agamben (2015), entre vidas que podem ser vividas e os corpos que não importam.

Desde a década de 1980, Gayatri Spivak, autora reconhecida por tratar de questões de silenciamentos e agenciamento políticos, ressalta a impossibilidade de alguns grupos obterem espaços de escuta para que suas reivindicações sejam ouvidas e, principalmente, atendidas. No capítulo II, as reflexões de Spivak sobre subalternidade, silenciamento, e representação serão discutidas mais detalhadamente. A teoria de Spivak sobre a impossibilidade de espaços

de escuta para o subalterno também complementa a compreensão da dificuldade de articulação e fuga de dentro desse sistema, pois a exclusão radical fez com que a assistência jurídica a determinados sujeitos seja inexistente ou ineficaz. Ainda que haja uma resistência, o modelo perpetua-se pela reprodução acrítica. Além do mais, uma das características desse tipo de política é fazer com que se suponha que não existem alternativas ao sistema em que se vive.

Tal fator torna ainda mais urgente o rastreio de pensamentos pós-abissais e emancipatórios fundados em linhas de amizade, nos princípios da hospitalidade, da pluralidade e heterogeneidade, que possam integrar e valorizar a diferença, a empatia e a pluralidade e que capacite a sociedade para discussões e ações alternativas que possam ser efetivamente levadas a termo no cotidiano. Nessa direção e em confluência com o pensamento de Souza Santos (2010, p. 55), as fronteiras do conhecimento podem ser rompidas por meio da ecologia dos saberes, caracterizada também pela tradução cultural. Assim, a leitura comparada da história, da política, da cultura, bem como da literatura de povos distintos, pode beneficiar não apenas a parametrização da situação e suas respectivas alternativas em diferentes espaços, como também fomentar a criação de pontes, troca e solidariedade entre nações perpassadas por dilemas semelhantes.

Uma vez que tais informações sejam compreendidas de forma a suplementar a nossa própria compreensão do mundo, será mais viável alcançar um sistema mais justo, que compreenda as necessidades individuais e regule ações globais em prol de um benefício social, econômico e cultural comum. A separação ocidental entre homem e natureza também precisa ser repensada. Afastar-se não apenas de nossa própria história, mas também do espaço em que vivemos, provoca o desvio de nossa realidade mais palpável. Seguindo o pensamento de Mignolo (2003), é preciso pensar o global, porém, o que mais impacta nossos cotidianos é a ação local. Sem essa estratégia, não poderemos nunca resolver nossas próprias questões e conquistar nossa autonomia.

Hoje, tendo em vista a boa recepção de obras estrangeiras no mercado literário global, faz-se relevante perceber a forma como escritores pós-coloniais se colocam frente à própria nação, ao cosmopolitismo (que abrangem diretamente questões cartográficas), bem como representam identificações políticas, sociais, econômicas e culturais, focalizando estratégias que visam à criação de pontes transnacionais e que ressaltam a valorização de estilos de vida locais. Por esses aspectos, pensar a cartografia e as divisões arbitrárias do passado auxilia tanto na compreensão da própria história, como desperta para a necessidade de contornar os

problemas causados pelas segregações que se aplicam ao cotidiano do Sul Global, em especial os que afetam aqueles que são os mais vulneráveis da sociedade.

No artigo “I Am Where I Do: Mapping the Order of Knowing”, Walter D. Mignolo (2011) posiciona-se frente às dificuldades de autores pós-coloniais em lidar com a consciência de colonizado. Para o autor, o mais perigoso é que “o pensamento linear global mapeou não só a terra e as águas, mas também as mentes” (MIGNOLO, 2011, p. 79)³¹, isso porque as fundações imperiais influíram diretamente na ordem do conhecimento e da violência para justificar ações e controlar reações. Assim, as representações de um povo sobre si próprio também foram afetadas. Escritores pós-coloniais e diaspóricos possuem muitas vezes dificuldades em lidar e expressar tais representações em suas obras, as quais, muitas vezes, não são bem-vistas nos países sobre os quais eles escrevem. Porém, torna-se um ato de responsabilidade e coragem expor as mazelas geradas pelo sistema injusto imposto aos países subdesenvolvidos ou em processo de desenvolvimento, e que interfere diretamente no estilo e qualidade de vida de quem habita esses territórios.

Todo o conhecimento e a forma de existir que não correspondem à norma imposta, são relegados às margens, tornando indivíduos, saberes e territórios passíveis de serem violados, para que a ordem estabelecida impere. Ainda hoje, os reflexos dos impasses do passado persistem em nossa sociedade e necessitam de ação urgente e contínua para que sejam interrompidos. Portanto, conhecer a própria história e retomar o passado torna-se uma estratégia de ressignificar os preceitos criados para o Sul Global e de fomentar negociações que escapem ao controle linear do pensamento abissal global.

O aporte teórico apresentado não é verificado apenas nas obras de escritores pós-coloniais, dos mais antigos aos mais contemporâneos, porém escritas mais recentes apresentam não só a perspectiva da perda de referência com a origem, a dor e a hostilidade a que certos grupos foram submetidos, como também resgatam a coragem, a força e a fé daqueles que diariamente se encontram em situações de risco e que batalham e buscam um lugar ao sol para todos que são assombrados pelos fantasmas que insistem em manter-se manifestos com o aval daqueles que estão à frente das posições de poder.

O novo espaço, marcado pela dinâmica territorial regional e internacional dos deslocamentos humanos, fluidifica os limites espaciais e estende influências culturais para além das terras de origem de seus personagens. A crescente urbanização surge como elemento de transformação quanto à inserção de valores cosmopolitas no cotidiano de populações

³¹ Tradução nossa. No original “global thinking mapped not only the land and waters of the planet, but also the minds.”

tradicionais. É esse cenário que as romancistas Kiran Desai, Kamila Shamsie e Tahmima Anam utilizam para trabalhar temáticas da pluralidade. A construção simbólica do espaço nos transporta para um território onde fauna, flora e habitações humanas não são apenas construtores de certas identificações locais, elas também possuem suas próprias características de personificação topofílica, tão marcadas que se corporeificam, dando as notas de interpretação das situações a serem trabalhadas no corpo dos romances.

Esses espaços que nos são apresentados, como o Sul Asiático e grandes metrópoles mundiais, abrem precedente para a construção de um enredo que trata das ruínas da História, da nebulosidade da memória e das dificuldades enfrentadas pelas nações recém-nascidas do Sul Global, cuja promessa de modernidade e cidadania lhes foi negada — tanto por causa dos efeitos da colonização, quanto em relação à ordem global capitalista derivada das relações de colonialidade. Em confronto com o amor romântico, as escritoras cujas obras aqui foram selecionadas para análise, a saber: *Home Fire* (2017), *O legado da perda* (2007) e *Uma era de Ouro* (2009) parecem propor como solução o amor político. A empatia pelo sentimento do outro talvez não ajude a solucionar o problema externo, mas pode reequilibrar alguns paradoxos intersubjetivos por meio da fundação de linhas de amizade e solidariedade.

O território é usado como categoria de análise sobre o qual a ideia de nação concomitantemente se constrói, pois, existe uma relação profunda entre ele e os sujeitos, uma vez que a categoria “ajuda a fabricar a nação, para que a nação depois o afeiçoe” (SANTOS, 2007, p. 20). Milton Santos, geógrafo, advogado e professor universitário brasileiro, mostra que o espaço é importante por ser um construtor das noções de identificação dos sujeitos, por isso, muitos grupos ainda carregam marcas de uma profunda ligação com a terra, uma vez que essa relação estrutura profundamente a vida em sociedade. A paisagem, portanto, denota a dinâmica político-econômica de um local. Logo, toda territorialidade sintetiza processos fundamentais da sociedade.

Os papéis sociais, relativizados segundo o grau de pertencimento ou não às estruturas de poder vigentes entre o Norte e o Sul Global marcam a mímica colonial, descrita por Bhabha (1998), que ressalta a grande distinção, o entre-lugar entre a mímica e o arremedo, sendo que o segundo é marcado por uma ideia de pastiche, uma espécie de espelhamento defeituoso, onde residem aspectos de sátira contra a outridade e que é perigosa porque remodela, segundo a hegemonia estabelecida, a forma como os sujeitos se autopercebem. Os grupos estabelecidos como modelos, a fim de evitar uma reprodução total da imitação para que aquele que mimetiza não venha a ser como ele (como é o caso do Juiz no romance de Desai) tampouco deixe de ser controlado pelo modelo, demonstram a construção de um

paradigma afirmado sob noções de uma reforma parcial, que “produzirá uma forma vazia de imitação, que os manterá constantemente envolvidos com o modelo” (BHABHA, 1998, p. 132), pois, assim, garante-se que aquele que mimetiza esteja constantemente sob controle.

Enquanto alguns teóricos buscam explicar as relações de poder existentes na sociedade e a forma como elas se difundem, controlam e punem, como fez Foucault (2010), por exemplo, outros visam as circunstâncias que mantêm sujeitos aprisionados a certos determinismos e afastados de qualquer tentativa de rebelião contra as crises da modernidade. A filósofa alemã Elisabeth Noelle-Neumann (1995, p. 201) pontua a existência de fenômenos que levam sujeitos ao silenciamento permanente, em especial pelo medo do isolamento social. Norbert Elias (1965, p. xlvii), em um mesmo sentido, aponta que uma das razões do silêncio é que o cidadão estabelecido segue regras para permanecer como parte de um grupo. Negar a proposta de sua comunidade funciona como renegar o próprio grupo. A coação age em níveis tão sutis e é tão engendradora nas culturas e no temor da outridade que passa a ser reproduzida como se fosse natural. Essa naturalização da violência sobre qualquer um que aja de forma inadequada perante as regras de um grupo impede que se repense os velhos hábitos que tornam a sociedade o que ela é.

O problema que nos cerca, portanto, é cultural, é individual e é muito antigo. Não é preciso ler muito sobre as teorias pós-coloniais para compreender que as violências físicas e epistêmicas exerceram um papel fundamental para criar uma rede de silenciamentos. A primeira dificuldade, a de comunicar-se em uma língua que não é a sua, gera, na posição de autores como Chatterjee (2008, p. 23-55) e Walter D. Mignolo (2003, p. 79-130), uma rede de mal-entendidos culturais, deslocamentos forçados e isolamentos. Além disso, por muitos séculos perdurou apenas o conhecimento escrito de nossos colonizadores europeus, o que gerou o soterramento do nosso modo de vida tradicional, do conhecimento sobre nossas identidades, especialmente aquelas ligadas às raízes, à cultura nativa e ao território.

Tantas das mesmas questões foram retomadas por autores de outras épocas. Eduardo Galeano, por exemplo, que escreveu na década de 1980 (época de grandes *booms* nacionalistas, insurgências políticas e de independência tardia de alguns países) o livro de panfletagem *As veias abertas da América Latina* (1990), retoma questões como a venda constante de recursos naturais (solo e subsolo), o extermínio das lutas libertárias e dos possíveis futuros insurgentes, o controle constante (promovido por países poderosos) do território, das políticas privadas das nações dominadas e dos corpos, em especial o das mulheres. Gayatri Spivak (1988, p. 97-104) também indica que muitas são as direções apontadas para que a mulher siga um determinado caminho, mas, no geral, as decisões não

são nunca tomadas por elas próprias. Ao contrário, como aponta Galeano (1990, p. 5-9), são as demandas externas que ditam paradoxalmente o que os indivíduos e grupos subalternos podem ou não fazer, a fim de estabelecer um limite fundado em linhas de desigualdade, onde o modelo e os cidadãos estabelecidos sempre ganham.

Os estabelecidos, conceito desenvolvido por Norbert Elias e John L. Scotson (1965), a saber, configuram-se como integrantes de algum grupo que se autopercebe mais poderoso e melhor dentro de uma sociedade, por considerarem-se portadores de valores tradicionais e por possuírem autoridade e influência. Geralmente pertencem a agrupamentos sociais heterogêneos que levam em conta as pequenas diferenças narcísicas³², como a de antiguidade no local de habitação, a cor da pele ou o gênero para definir sua superioridade. Assim, eles agem como se fossem dotados das virtudes humanas mais elevadas em relação a outros grupos e, baseados em preceitos de autorreferência, inferem a inferioridade dos demais.

Estabelecidos estigmatizam grupos minoritários, atribuindo a eles aspectos de anomalias e, portanto, posicionando-os como potenciais causadores de desintegração do modo de vida em vigor, que sobremaneira, os privilegia. Por isso, os *outsiders* são constantemente atacados e reprimidos, vistos como um perigo à desintegração das ordenações hierárquicas seguidas pelo grupo de maior poder. O alto grau de coesão dos estabelecidos permitiu (por meio de uma lógica e de operações baseadas na ótica da colonialidade de poder e na colonialidade de gênero), por exemplo, que os afiliados a seu grupo reservassem para si cargos mais importantes nas organizações locais, o que favorece a preservação da identidade de grupo e do *status* cunhado na superioridade, mantendo os *outsiders* à margem.

Os *estabelecidos* são tomados como modelos sociais e são mimetizados. Bhabha (2014), nessa direção, discorre sobre o conceito de mímica e ressalta que ela confere uma função estratégica e ao mesmo tempo perigosa ao poder dominante, pois ao mesmo tempo que intensifica a vigilância entre os sujeitos, contraditoriamente, se apresenta como uma ameaça aos saberes normalizados e poderes disciplinares, na medida em que essa normalização do sonho da civilidade pós-iluminista aliena sua própria linguagem e produz um conhecimento diferente das suas normas, incitando uma espécie de arremedo.

É desse espaço entre mímica e arremedo que surge a ameaça, pois o poder disciplinar é deslocado e o excesso de deslizamento produzido pela ambivalência gerada nessas relações pode romper as incongruências dos discursos estabelecidos e se transformar em uma incerteza, tornando a presença colonial, parcial ou desafixada dos sujeitos, perigosa. Esse

³² Ver Freud. O mal-estar na civilização.

fenômeno ocorre porque, de uma certa forma, a emergência do discurso colonial depende de proibições estratégicas dentro do discurso autorizado para que possa existir; esse processo, entretanto, passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça (BHABHA, 2014, p. 146).

Essa reforma parcial do sistema dominante produzirá uma forma vazia de imitação dos costumes vigentes e induzirá os governados a permanecer sob a proteção de um determinado sistema autoritário, seja ele o colonialismo inglês, o estadunidense ou qualquer outro que venha a substituir o anterior. O imitador, educado sobre os preceitos hegemônicos, formará um corpo de tradutores, que serão inseridos em postos estratégicos de poder e, conseqüentemente, serão copiados, de forma defeituosa, por outros sujeitos, em uma espécie de contaminação. Esses novos sujeitos produzidos serão politizados nos modelos vigentes, porém, enfaticamente, jamais serão o objeto que copiam.

Como pode ser observado pelo que já foi exposto, as relações de dominação e violência não podem dissociar o corpo do território ocupado por um determinado povo. As políticas, em especial as “necropolíticas” (MBEMBE, 2011), agem sobre os sujeitos porque precisam destes não apenas como fonte de trabalho barato, mas como colaboradores de um código que os faça perder, sob a égide de que para evoluir é necessário entregar o que primariamente nos mantém vivos, que são nosso meio, nosso tempo, nossas vidas. Confluentemente, esse ainda é o mesmo código apresentado pelas empresas coloniais, que ao considerarem-se mais evoluídas, mais bem organizadas e civilizadas, escreveram e trataram outras formas de vida humana como primitivas, como subumanas. Com suas armas de fogo e coação epistêmica, tomaram e ainda tomam tudo o que é mais caro aos subalternos, em especial, o direito a uma vida tranquila e digna.

Nesse sentido, o corpo da mulher se insere em uma área que enreda não apenas um profundo conhecimento ancestral sobre lidar com a terra e com seu cultivo, sobre cuidado e manipulação de plantas, sobre trabalhos de parto e manutenção da saúde da família, bem como a cultura que transmite para sua prole e que envolvia, inclusive, o repasse de todo esse conhecimento sobre o que lhes cercava. Vandana Shiva (1998, p. 1-14) demonstra como esse conhecimento foi tomado, as mulheres retiradas do espaço de poder e impedidas de exercer determinadas atividades, ao mesmo tempo que houve o crescimento das pesquisas das ciências europeias sobre o que dizia respeito aos costumes dos dominados e a desapropriação e rapina de plantas, pessoas, território e saberes.

Além disso, não esquecendo que a sociedade é majoritariamente patriarcal, o corpo feminino passa ainda por outras questões de dominação em que são restringidos salários, tipos de emprego, nível de escolaridade, entre outros “direitos”, reduzindo a autonomia das

mulheres sobre os próprios corpos, sobre seus desejos, ambições e preferências, o que só pôde ser levemente modificado por causa das relações econômicas, porque o mercado e a biopolítica nos transformou em corpos dóceis, úteis e silenciados.

A colonialidade destrói as crenças, os territórios, os discursos e mesmo corpos subalternizados por sistemas de valores abissais. Além disso, completa os espaços com sua autorrepresentação deformada e enviesada da História. O resultado dessa atitude é um ciclo de privações em que a derrota e a perda constantemente reforçam uma à outra. A diáspora, que pode ser considerada tanto como um produto do imperialismo ocidental quanto uma condição contemporânea de exílio, diz respeito à forma como povos não europeus foram removidos de seus territórios autoritariamente e diz respeito também ao resultado desses deslocamentos forçados. Por esse motivo, narrativas escritas por escritores diaspóricos, em especial por mulheres, as quais são mais vulneráveis e sofrem outros tipos de opressões na sociedade, tendem a figurar situação de instabilidade política. Imigrantes e refugiados mantêm conexão com mais de um território e a multiplicidade resultante dessa fusão faz com que sofram represálias tanto em suas nações/territórios de acolhimento quanto em suas terras natais. Falar dessas relações torna-se uma medida para garantir visibilidade e amplificação de sujeitos e grupos aliados de poder em um contexto em que muitos necessitam de garantias jurídicas e de maior representatividade.

Obras artísticas tornam-se, muitas vezes, a forma como essas manifestações doloridas e silenciadas, relegadas ao esquecimento público em prol de uma governança para poucos, reinscrevem outros corpos no espaço e no tempo. Como ouvir falar os mortos, senão pela imaginação? A escrita crítica e a reinvenção de histórias tornam-se uma arma de enfrentamento aos dilemas sociais antigos e contemporâneos, e, ainda que não resulte em uma mudança efetiva no âmbito público, tornam-se sementes que podem germinar em solos marcados pela desigualdade e fecundar-se ao encontro do sangue dos povos ancestrais. Talvez venham a florescer e conceber frutos melhores para as gerações que virão. A imaginação cria pontes, uma vez que está intimamente associada à criatividade, à capacidade de criar segundo as aspirações da mente. O sonho da mudança não se faz sozinho e a propagação de outras narrativas, não autenticadas pela História, é um caminho rumo às buscas mais íntimas nos campos onde almejamos mudanças.

As artistas Kiran Desai, Tahmima Anam e Kamila Shamsie, nascidas no Sul da Ásia, possuem experiências cosmopolitas diversas e fazem do pano de fundo de suas narrativas um campo de guerra. Elas ressignificam a participação de vidas esquecidas e silenciadas e trazem à tona memórias familiares para mostrar como não é possível existirem histórias sem a

individualidade daqueles que não são representados pelos monumentos sociais. Mostram como a guerra acontece dentro da esfera privada de cada casa, e, especialmente, ressignificam noções do que é verdadeiro poder, a vitória das pequenas conquistas, o triunfo daqueles que vencem a si mesmos e tornam-se heróis de suas próprias realidades.

O luto, a guerra, as perdas são experiências dolorosas e traumáticas, muitas vezes inexprimíveis pelo sentido que as palavras são capazes de conter. O sentir, muito além dos estilhaços perfurantes que rasgam o corpo físico, machucam outras dimensões humanas, como a psique, e desestruturam a consciência de uma forma tão íntima, que alguns diriam ser capaz de ferir a alma, ou seja, as dimensões profundas e mais íntimas do ser. Atualmente, como frisa Ruvani Ranasinha (2016), a literatura do sul asiático aponta para dilemas relacionados às guerras pós-nacionalistas, às questões de xenofobia e às formas de adaptar-se a um novo território, onde as identidades (especialmente às identificações visuais) da outridade são percebidas com aversão pelos nativos. Torna-se possível, por conseguinte, vislumbrar como uma romancista, por consequência de sua origem étnica e experiência migrante, escolhe representar os fenômenos que balizam a trajetória de personagens muçulmanos em situação de deslocamento.

Em *Contemporary Diasporic South Asian Women's Fiction: Gender, Narration and Globalization*, Ranasinha (2016) analisa comparativamente, e sob uma perspectiva feminista, as obras de um grupo de escritoras asiáticas contemporâneas em expressão inglesa. Tais romancistas escrevem sobre os terrenos pantanosos da desterritorialização, em que as personagens, mesmo dentro de seu próprio país de nascimento, são consideradas forasteiras, por ocasião de suas origens familiares, sejam elas geográficas ou religiosas. Assim, suas obras literárias apresentam novas formas de habitar e de pensar o espaço da outridade e revelam outros tipos de visão sobre nacionalismos, fronteiras e vivências espirituais em uma era globalizada, em que perseveram crises políticas e identitárias balizadas tanto pela nostalgia quanto pela busca de uma forma alternativa de reivindicar o espaço, em especial o da representatividade social.

Ranasinha (2016, p. 129) aponta como temas da escrita das obras de mulheres em diáspora as questões de resistência e o agenciamento de gênero, que a autora traça por dentro da religião muçulmana. Já Shamsie aborda problemas ligados às questões demográficas da diáspora, às guerras que ultrapassam fronteiras locais e à forma como as mulheres representadas em seus textos buscam emancipação em meio a territórios marcados pelo totalitarismo. Além disso, ela frisa o fracasso dos projetos conectados ao secularismo. Dessa forma, a romancista re-insere o local no global, ao demonstrar como as influências

geopolíticas de países do Norte Global operam sobre as leis e a representatividade, especialmente as midiáticas, de sujeitos do Sul Global.

Os romances de Desai, Shamsie e Anam, nessa perspectiva, oferecem representações literárias de imigrantes de segunda e terceira geração como sujeitos em condição precária, que, ao ter que recorrer à ajuda do Estado para garantir a própria soberania, acabam sofrendo violências que cerceiam ainda mais os estreitos direitos que possuem enquanto habitantes das nações metropolitanas globais. Seja como visitante ou como morador, as condições que cercam os personagens das referidas obras literárias demonstram a falta de representatividade política em razão de origens étnicas e crenças religiosas, aspectos que não são definidores do caráter e da moralidade humana. As garantias de dignidade oferecidas pelas cosmópolis de países desenvolvidos ainda são relegadas aos cidadãos que pertencem à normatividade social e culturalmente estabelecida.

Saskia Sassen (1998), por exemplo, pontua a cidade cosmopolita como local estratégico para o circuito econômico global, porém, enquanto polo estratégico de regulação social e de dominação, tal espaço age de forma a transformar minorias em grupos cada vez mais excluídos, vulneráveis e desconectados da possibilidade de adquirirem voz política e direitos de cidadania e inclusão. Tal visão é consoante com o pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2010), para quem o pensamento abissal ocidental radica políticas de exclusão que levam à invisibilidade, à monstrificação da outridade e, conseqüentemente, à possibilidade de extermínio físico e epistêmico desses grupos subalternizados.

O imigrante, enquanto sujeito que apresenta o regresso da situação colonial na terra de seus antigos dominadores, nessa direção, impõe, nesse espaço de dominação, a figura daqueles que sofrem retaliações dentro e fora das fronteiras onde moram ou foram criados, incluindo as nações de acolhimento, fator que os impedem de adquirir direitos democráticos formalmente. Em um sentido estreito, é como se eles não pertencessem formal e culturalmente a lugar algum, embora possuam conexão com ambos. Nesse sentido, ao apresentar um local cosmopolita e outro do Sul Global (SANTOS, 2018), *Home Fire* (2017), *O legado da perda* (2007) e *Uma era de ouro* (2009) mostram outras perspectivas sobre o fenômeno da globalização e o seu funcionamento em espaços distintos de poder.

Como pode ser observado, a questão da necessidade de treinarmos nossos olhares para a inclusão é um tema recorrente em todas as três obras literárias. Os romances abraçam a causa da efetivação de novas representações para as populações minoritárias. Ao lidar com tradições e valores culturais muito arraigados no imaginário coletivo e desestabilizá-los por meio de personagens que combatem esses tipos de sistema, muitas vezes constituídos sob a

ótica colonial, e ao apontar as contradições acerca das noções de raça, classe e gênero, as narrativas de Shamsie, Desai e Anam ressaltam as contrariedades entre os projetos humanos e suas práticas desumanas.

Em *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1984), Chandra Talpade Mohanty afirma que as vozes e as experiências das mulheres do Terceiro Mundo são silenciadas pela construção da figura feminina como vítima em necessidade de resgate. A autora traz contribuições valiosas para a compreensão dos dilemas transculturais atuais. A literatura transnacional escrita por mulheres oferece, por essa perspectiva, uma oportunidade singular de explorar as complexidades das experiências transculturais e coloniais, bem como os efeitos duradouros do colonialismo na vida dos indivíduos e das comunidades. Por meio das representações estéticas de obras literárias, é possível examinar as práticas culturais e discursivas que sustentam a dominação colonial, bem como as formas como as populações colonizadas resistiram a elas e subverteram-nas.

A literatura transnacional escrita por mulheres pode proporcionar uma visão mais crítica dos efeitos do colonialismo na subjetividade e identidade das populações subalternizadas. Ao dar voz a perspectivas marginalizadas, a literatura pode desafiar as narrativas dominantes que emergem do colonialismo e questionar as hierarquias de poder que perpetuam a desigualdade. Além disso, a literatura pode oferecer novas formas de entender as complexidades das identidades colonizadas e o papel que a resistência desempenha na sua formação. Ao expor as injustiças do passado e do presente, a literatura transnacional pode contribuir para a criação de novas possibilidades de futuro baseadas na igualdade e justiça.

Por fim, a leitura e o posicionamento crítico acerca de questões importantes para a sociedade global também podem contribuir para a construção de uma sociedade mais harmoniosa, fornecendo uma plataforma para o diálogo intercultural e para a troca de ideias. A literatura pode ajudar a superar as barreiras culturais e linguísticas que separam as pessoas, permitindo que diferentes perspectivas e vozes sejam ouvidas. Além disso, a literatura pode auxiliar na construção de pontes entre os movimentos sociais que lutam por justiça e igualdade em todo o mundo, permitindo que diferentes vozes se unam em solidariedade e ação. Em suma, a literatura transnacional escrita por mulheres desempenha um papel fundamental na construção de um futuro mais justo e equitativo para todos.

2 UM MINUTO DE SILÊNCIO

“Pode o subalterno falar?” A pergunta feita por Gayatri Chakravorty Spivak, em 1985³³, intitidou seu livro homônimo e trouxe reflexões sobre a posição de vulnerabilidade a que as viúvas indianas foram submetidas por ocasião do *Sathi*, prática que culminava em suas mortes, dado que as mulheres indianas se entregavam à pira funerária dos falecidos esposos. A antiga convenção ocorria para prevenir que as mulheres cujos maridos morressem em combate não fossem levadas por invasores estrangeiros no caso de conflitos violentos e invasões territoriais. Entretanto, o gesto tornou-se recorrente e adquiriu um valor simbólico de honra ao consorte. Assim, o *Sathi* passou a simbolizar devoção, tornando-se uma conduta culturalmente bem difundida entre os indianos praticantes do hinduísmo. Significativamente, o ato tornou-se uma entrega absoluta ao falecido marido e aos desejos da comunidade, de forma que o valor e a decisão da mulher passaram a ser desconsiderados.

Esse fator notado por Spivak no texto em questão (2010 [1985]) aponta para a impossibilidade da existência autônoma da mulher, se levarmos em conta que a continuidade de sua vida dependia da vida ou morte de seu cônjuge. Logo, a filósofa indiana esclarece que a sociedade e a religião mobilizavam o corpo feminino em luto a despender a própria vida, movido não por uma escolha pessoal, mas antes por um vórtex cultural que cerceava as práticas devocionais do hinduísmo e conseqüentemente levava essa classe gendrada à decisão de sacrificar-se, configurando o ato em uma rede de manipulação e coerção geradas em uma relação tirânica.

Para Marie- France Hirigoyen (2014 [1949], p. 10-11), psiquiatra, psicanalista e psicoterapeuta francesa, vítimas de manipulação ou abuso³⁴ de fraqueza preferem esconder suas experiências devido a um sentimento de vergonha. Por ocuparem uma posição de vulnerabilidade maior, outros fatores como o medo de retaliação e de violências futuras fazem com que a pessoa abusada se sinta mais segura mantendo o silêncio sobre o que experienciou. Na obra *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano* (2012), Hirigoyen descreve situações de abuso psicológico como aquelas em que “um indivíduo pode conseguir destruir o outro por um processo de contínuo e atormentante assédio moral”, que culmina no

³³ Publicado no periódico *Wedge* em 1985 e em livro (coletânea) em 1988.

³⁴ O conceito de abuso para Marie-France Hirigoyen (2014, p. 21) é: “A palavra “abuso” vem do latim *abusus* “mau uso”. Refere-se ao uso excessivo ou injusto de alguma coisa. Por extensão, “abusar” significa não só desrespeitar certos direitos, aproveitar-se com exagero de uma situação ou de uma pessoa, mas também enganar valendo-se da confiança da pessoa envolvida ou possuir uma mulher que não esteja em condições de recusar”.

“assassinato psíquico” da vítima (HIRIGOYEN, 2012, p. 9). Essa situação destrutiva se configura por métodos³⁵ que são consecutivamente aplicados a outrem e que visam desestabilizar a pessoa, constituindo-se em uma prática “de perversidade no sentido de perversão moral” (HIRIGOYEN, 2012, p. 11). Em casos de manipulações mentais e violência psíquica que não deixam marcas físicas e colocam em questão o posicionamento do indivíduo violado, existem ainda outras implicações, como a dificuldade de apresentar provas concretas para o sancionamento de um caso jurídico, por exemplo. Além disso, os traumas e distúrbios decorrentes dos assédios não são computados.

É importante lembrar que na Índia, culturalmente, as mulheres são cuidadas primeiramente pelos pais e, após se casarem, são entregues ao marido para que ele faça o mesmo. Entretanto, as viúvas perdem esse aporte de proteção econômica e social e passam, segundo Rosalind C. Morris (2010), a serem vistas e a se considerarem como um fardo que nem a família anterior e nem a família do falecido esposo têm a obrigação de carregar. Por motivo de suas múltiplas vulnerabilidades, muitas se submetem à morte.

Diante desse cenário, Spivak (2010) observou um fator importante que age sobre a possibilidade autônoma de escolha das mulheres e trouxe à tona a discussão sobre a forma como o corpo feminino, por ocasião de sua diferença de gênero, foi posicionado no tecido da cultura como inferior ao corpo masculino. A essa inferiorização (que se dá na diferença de poderes e influência e, no caso da mulher, é ainda mais ressaltada pela distinção biológica estabelecida na função de aparelhos genitores), Spivak (2010) deu o nome de subalternidade. As considerações de Spivak (2010) estão em consonância com o conceito de colonialidade de gênero criado por María Lugones (2007 [1944], p. 196) para descrever as formas como o colonialismo impactou as construções de gênero. As relações decorrentes de situações opressivas coloniais não afetaram apenas estruturas econômicas, políticas e geográficas das colônias, mas reforçaram construções gendradas e reestabeleceram limites rigorosos aos corpos subalternizados de mulheres.

Segundo Sandra Regina Goulart de Almeida, professora da Universidade Federal de Minas Gerais e tradutora da referida obra (SPIVAK, 2010, p. I), o termo subalterno, etimologicamente, provém do latim *subalternus* e indica “o que está abaixo de outro”, sendo que *SUB-* significa “abaixo” e *ALTERNUS*, *ALTER*, significa “outro”. Refere-se a uma

³⁵ Os métodos utilizados nesse tipo de violência indireta consistem no uso de manipulações, alusões malévolas, mentiras, humilhações e outros atos que desqualifiquem, causem confusão, dúvida, estresse, medo ou situações de isolamento à vítima. Essas técnicas são utilizadas para que a dominação sobre o outro seja evidenciada, mas a ausência de marcas visíveis da agressão faz com que seja comum, segundo Hirigoyen (2006, p. 10), que o abusador consiga reverter o discurso da vítima e menosprezá-la ainda mais.

hierarquia militar que designa, a partir de um autorreferencial, posições inferiores ou superiores com relação a outrem.

Spivak, nesse sentido, busca esclarecer a contemporaneidade do tema por meio do pensamento filosófico e sociológico e das relações de poder. Portanto, fala a respeito de uma sociedade neoliberal e globalizada e associa o termo “subalterno” àqueles que não possuem condições de produção e, por isso, alienam seu tempo e força de trabalho em troca de capital. Assim, a questão financeira a que a mulher é exposta surge também como um fator que pode comprometer sua autonomia.

A dificuldade das mulheres de atingir a autodeterminação é discutida há muitos anos por autoras como Virginia Woolf (2014 [1928], p. 13), que considerou a dificuldade financeira como um dos “(...) problemas de nossas antepassadas que ainda são, por vezes, os problemas de nossas amigas” e apontou “a impossibilidade de ganhar dinheiro ou de possuir o dinheiro ganho” (WOOLF, 2014, p. 37) como um fator que age sobre a psique feminina e na construção ficcional de mulheres. Afeta também, simbolicamente, as representações em níveis individuais e coletivos, gerando efeitos de indiferença contra corpos menos abastados financeiramente. Essa e outras limitações fazem parte de um sistema injusto e marcado por exclusões contínuas, causador de muito desconforto e alienação. Alguns efeitos da subalternidade podem ser observados no controle limitado sobre o próprio corpo e sobre os direitos reprodutivos, na dependência emocional, financeira e afetiva, no acesso limitado à educação e às boas oportunidades de emprego (fator que interfere na autonomia de escolha da forma de vida que a mulher deseja perseguir e na consecução de projetos e aspirações pessoais), na exposição a abusos e sua consequente dificuldade em pedir ajuda e em reestabelecer-se após danos emocionais e psíquicos, sintomas e condições que facilitam ainda mais a perpetração do poder de um indivíduo sobre o outro (HIRIGOYEN, 2014).

Nesse sintoma de alienação epistêmica, como postula o filósofo marxista Louis Althusser (1971, p. 132-133; 1980 p. 31, 56, 132-133), muito mais do que a demonstração de alguma habilidade específica, a reprodução da força de trabalho requer a reprodução da submissão do trabalhador a uma ideologia dominante; e a uma habilidade dos agentes de exploração e repressão em manipular algumas condições a seu favor, de modo que eles também venham a prover a preponderância da classe dominante através de discursos, imagens e símbolos. Portanto, é impossível falar em dominação que não atinja níveis simbólicos e representacionais.

Apesar de Althusser discorrer sobre o marxismo e a exploração da força de trabalho, outras situações opressoras também dependem da reprodução de uma ideologia dominante. O

filósofo afirma que as instituições sociais como a escola, a igreja e a família desempenham um papel importante na inculcação dessa ideologia nas pessoas. Dessa forma, elas se submetem aos valores e normas da sociedade e se conformam a seus papéis sociais sem questionar a estrutura social, e ainda vigiam e punem (em um sentido Foucaultiano (2014 [1975])) os desviantes. Althusser (1971; 1972) acredita que essa reprodução ideológica é necessária para manter a ordem social e evitar revoluções.

Assim como os pensadores mencionados anteriormente, também os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari situam esse estatuto de inferioridade numa condição de submissão a um determinado sistema que ocorre graças à coerção conduzida por métodos violentos. Nas palavras dos filósofos: “só há sujeito pela repressão” (DELEUZE; GUATTARI, 2010 [1980], p. 43). O sistema capitalista neoliberal global, instituído no período da colonização, nesses termos, reforça as relações de poder em diversas esferas, o que torna a luta dos trabalhadores incapaz ou quase imóvel diante da força de tais vínculos.

Como pode ser observado, os conceitos de repressão e subalternidade estão relacionados às desigualdades sociais e políticas e levam a um silenciamento sem poesia, marcado pelo horror e por um silêncio definido pela contenção, proibição, desacolhimento e pela recusa em escutar e atender às reivindicações dos subalternizados. A repressão, como mecanismo pelo qual as pessoas são impedidas de expressar suas opiniões, desejos e necessidades e de tomar medidas para mudar suas condições de vida, oprime e castiga para homogeneizar, enquanto a subalternidade é o estado de estar subordinado ou submetido a outra pessoa ou grupo. Em contexto histórico e social, a subalternidade é frequentemente utilizada para descrever estratos sociais oprimidos e marginalizados, como mulheres, negros, indígenas, imigrantes, dentre outros grupos tratados como “minorias”.

Alguns autores como Spivak, Gramsci e Homi Bhabha têm explorado o tema da subalternidade e a questão da repressão em suas obras, buscando compreender a dinâmica de poder que produz essas desigualdades sociais e políticas e culmina na forma de um silêncio coercivo e autoritário. No texto *Pode o subalterno falar* (2010), Spivak levanta uma crítica a Gramsci e a Foucault, que apesar de considerarem as classes subalternas como uma categoria alijada de poder, postulam essa hierarquia como homogênea. Assim, os referidos autores posicionam os subalternizados como indivíduos totalmente conscientes das relações de articulação de poder a que são inferidos em suas vidas, colocando-os como complacentes a esse ordenamento. Spivak (2010) acredita que o sujeito subalterno não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, pois é heterogêneo e impossibilitado de se tornar membro de um estrato social dominante. Essas relações também se explicam segundo as

proposições de Norbert Elias (1965), que inferiu que fatores como a coesão de grupo fazem com que pessoas pertencentes a este sejam consideradas traidoras, perdendo o apoio e status de pertença àquela congregação, caso estejam em desacordo com a ideologia dominante.

Para Sandra Regina Goulart de Almeida, uma das maiores preocupações de Spivak é “desafiar os discursos hegemônicos, também nossas próprias crenças como leitores e produtores de saber e conhecimento” (ALMEIDA. *In*: Spivak, 2010; p. 8). Tanto Almeida como Spivak estão atentas às complexidades inerentes à representação do Outro. Mesmo quando se fala em voz e escuta e em novos espaços de articulação de reivindicações, ou quando são mencionados os apelos das minorias, muitas vezes essas questões só são reveladas pela experiência de intelectuais que não valorizam as pessoas por quem supostamente falam. Ademais, intelectuais acadêmicos nem sempre têm uma compreensão desse lugar de subalternidade, seja por não pertencerem, na maioria dos casos, ao grupo que sofre a experiência concreta do oprimido seja por não possuírem a consciência necessária do seu papel no combate à subalternidade. Segundo a professora e pesquisadora da UFMG:

O subalterno, é claro, é capaz de falar, no sentido estrito da expressão. Spivak, porém, ressalta a ausência desse caráter dialógico na fala do subalterno. Da mesma forma, o processo de autorrepresentação do sujeito subalterno também não se efetua, pois o ato de ser ouvido não ocorre. Ao concluir que o subalterno não pode falar, Spivak vai além de uma mera resposta objetiva a essa pergunta. Tal afirmação tem sido interpretada erroneamente e de forma simplista como se Spivak estivesse afirmando categoricamente que o subalterno – ou os grupos marginalizados e oprimidos – não pudesse falar ou que tivesse que recorrer ao discurso hegemônico para fazê-lo. Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a). Esse argumento destaca, acima de tudo, a ilusão e a cumplicidade do intelectual que crê poder falar por esse outro(a). Segundo Spivak, a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar "contra" a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido. Nesse contexto, para Spivak, se o discurso do subalterno é obliterado, a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero. A teórica exemplifica sua crítica por meio do relato de uma história que privilegia o subalterno feminino, pois, segundo ela: "Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (ALMEIDA. *In*: SPIVAK, 2010: p. 13-15).

Por esse motivo, a filósofa indiana classifica o subalterno como alguém cuja voz não é ouvida, mas frisa que isso se dá menos pela falta de verbalização desse sujeito subalternizado, do que pela abertura de espaço de escuta e resolução de suas necessidades. Ela também pontua a carência de responsabilização pelo outro, que deve se dar pela via do afeto e pela

espera de um estado de bem-estar para um semelhante, não utilizando-o como fonte impessoal de uma pesquisa, mas antes, pensando em sua humanidade como pessoa que sofre com as condições desiguais a que é exposto. Assim, Spivak (2010) questiona a posição do intelectual pós-colonial, cujo discurso hegemônico é supostamente usado para falar pelo outro e que é mais uma vez frisada em sua importância, pela citação de Almeida (*In: Spivak, 2010*).

A pensadora indiana conclui que, desinvestido de agenciamento, o subalterno não pode falar. Outros filósofos, como Sartre, em *Critique de la raison dialectique* (1960), também já haviam apresentado a ideia de que a formação do intelectual corresponde ao aburguesamento do sujeito, logo, não haveria a possibilidade de existir um intelectual orgânico capaz de abrir espaços de fala em que esses sujeitos fossem efetivamente ouvidos, acolhidos e atendidos.

No livro *The Other Heading: Reflections on today's Europe* (1992), Jacques Derrida discute o conceito de “silêncio do outro”, que corresponde às visões de Almeida (2010) e Spivak (2010). Derrida argumenta que, quando se fala do Outro, geralmente se fala de uma forma que reitera poder e dominância sobre ele, e que o Outro é sempre reduzido ao silêncio. Ele pontua ainda que ao Outro quase nunca é dada a voz no discurso político e social, e que esses mesmos silêncios são utilizados contra esse Outro para tentar fundamentar o silenciamento e marginalização do subalterno na esfera social. O filósofo sugere que, para realmente compreender o Outro e suas experiências, devemos efetivamente e ativamente ouvir suas vozes e levar suas perspectivas em conta, a fim de sanar suas necessidades. Para Derrida, o discurso sobre o outro sempre parte de uma perspectiva de identificações que fazemos sobre os outros. Sua proposta aqui é que possamos desconstruir essas percepções difundidas pelo pensamento Ocidental moderno, para termos a possibilidade de rompermos com comportamentos viciosos e criarmos modelos sociais mais inclusivos (DERRIDA, 1992, p. 18; p. 34).

As proposições acerca do agenciamento levantadas por Spivak (2010) trazem à baila outras questões teóricas relevantes abordadas em outras obras, como, por exemplo, *Can the Subaltern Speak: Reflections on The History of an Idea* (2010), uma coletânea de artigos organizada pela antropóloga Rosalind Morris, que revisa a forma como o conceito de subalternidade se desenvolveu. As abstrações que norteiam o conceito e a prática ligadas à subalternidade e a forma como operam na sociedade contemporânea também são discutidas na obra No artigo *Postcolonial Studies: Now That's History*, Ritu Birla, professora associada da Universidade de Toronto, reflete sobre a história do Sul Asiático, afirmando que a alteridade e a expressão feminina são pontos cruciais para que se compreenda a

subalternidade de gênero nas perspectivas apontadas pelos estudos de Gayatri Chakravorty Spivak. Para Birla (2010), as diferenças que emergem desse gendramento como um duplo sentido do Outro (enquanto agente e enquanto representação) interferem com as noções de subjetividade e agência, pois esses dois conceitos emergem de um processo dissimulado. Para expor essa dissimulação, Spivak (2010, p. 113) grafa as maneiras em que a voz da mulher é construída como instrumento (tanto para definir a autoridade masculina e religiosa indiana, quanto o patriarcado colonial). A subjetividade da mulher, nesses termos, deixa de ser lida apenas como o efeito repressivo e instável de uma não-agência sobre ela própria, mas como uma operação desta agência como uma força contrária ao corpo e às necessidades do feminino. De fato, as dissimulações decorrem da ideia de escolha, como é mostrado no caso da auto-imolação, quando são expostos dois discursos patriarcais: o nativista, que considera a prática do *Sathi* como um ritual sagrado, e o colonialista, que o institucionaliza como crime sob a pretensão dos colonizadores de colocarem-se como salvadores de vulneráveis, uma vez que a fêmea é vista por estes últimos como seres incapazes de agir e pensar por si próprias.

Enquanto o primeiro discurso está enraizado em textos religiosos (que afirmam que as mulheres queriam morrer por razão de respeito ao falecido consorte) o outro, pretensamente, coloca-se na posição de defendê-las, ensejando que recuperem seu livre arbítrio, mas posicionando-as como incapazes e submissas ao desejo de homens “maus”, os indianos hindus. O problema é que, nos dois casos, a escolha da mulher é dissimulada. Nenhuma das alternativas compreende seu livre-arbítrio, pois ambos os discursos são construídos mediante agência patriarcal, deixando clara a exclusão da vontade da mulher sobre as decisões a respeito de seu próprio corpo e da condução de sua própria vida, comprovando a falta de agenciamento. A voz, nessa perspectiva, atende a uma demanda de agência em que esse corpo feminino só pode falar quando controlado por uma força hegemônica controladora que assegura que a mulher tenha condições de comunicar-se apenas como um ventríloquo desse poder e opera sobre sua autonomia. Assim, essa voz mediada por um discurso masculino, na realidade, diminui a possibilidade de as mulheres subalternizadas alcançarem ascendência e liberação.

Exatamente por causa da proliferação de representações que falam por essas mulheres ao invés de tornar suas reivindicações e pensamentos mais amplificados na sociedade civil internacional, a mulher subalternizada é colocada em um terreno restrito e sempre à sombra dessa perspectiva hegemônica. Nessa análise, aqui apresentada, também é destacada a necessidade de que sejam abertos debates sobre a questão da alteridade e a necessidade de ouvir os clamores daqueles que foram radicalmente silenciados. Também é destacada a

necessidade de que sejam oferecidas políticas de representação diferentes das vigentes, que incluam políticas públicas que apontem caminhos, inclusive nas áreas da educação para que todo o excluído reconheça a necessidade de aprender a se autorrepresentar.

Já o capítulo *The Ethical Affirmation of Human Rights*, Drucilla Cornell (2010), filósofa e advogada ativista estadunidense, pensa a fala de Spivak (2010) como uma estratégia antipositivista e radical e insiste na falta de espaços de representações em que o subalternizado pode fazer-se ouvir. Como resultado, essa ausência assistencial desemboca também em uma forma de escuta determinada e direcionada a certas comunidades, muitas vezes também subalternizadas, capazes de atender a essas reivindicações, como, por exemplo, as fontes de agenciamento feministas. Ao dar o poder de fala a outro, mesmo que seja a um grupo que pensa poder apoiar um discurso subjetivo, a figura da mulher e a individualidade de suas reivindicações desaparecem. Assim, a radicalidade da proposta da filósofa indiana é evidenciada nas contradições profundas dessa implicação, que nos confronta com a necessidade de revermos os pressupostos mais básicos sobre os quais somos guiados, dentre eles, aponta Cornell (2010, p. 100-117), a fundação das diferenças de gênero e a própria constituição do que, em conjunto, optamos por considerar como humano e como ideais de direcionamento da humanidade como um todo.

Para Ranajit Guha (1982; 1999), historiador conhecido por suas grandes contribuições aos estudos de subalternidade, a morte do subalterno do sexo feminino representa e exemplifica a problemática da Historiografia e de seu método. Isso porque tal disciplina foi fundada e compactuou com ideais de dominação, rapina e poder falocêntricos, que inferiorizam a outridade (nesse caso representada pelo corpo da mulher). A diferença de gênero coloca o corpo feminino em mais um local de vulnerabilidade, porém, aqui, a questão é mais sensível, pois se trata de uma relação de convivência íntima, muito próxima, com proporções de ordem afetiva.

Nessa direção, podemos pensar o exemplo de Bhubaneswar Bhaduri, examinado por Spivak (2010), que apresenta o enforcamento de uma jovem mulher que deixou pistas claras sobre o motivo de seu suicídio (e que foram sumariamente ignoradas) e ressaltar a afirmação de que “o subalterno não pode falar” (SPIVAK, 2010, p. 126). A jovem Bhubaneswar torna-se subalterna em sua morte, pois não pertencia a uma classe pouco abastada. A condição de gênero, no entanto, fez com que, segundo o pensamento de Spivak (2010), sua identidade se tornasse indiferenciada. Mesmo que seu corpo tenha falado, houve a opção patriarcal de não interpretar com profundidade e de negar os sinais inscritos pela jovem em seu próprio corpo, pois o enquadramento cultural não permitia outra perspectiva para além do preconceito.

Nota-se que a vulnerabilidade das mulheres reside na sua falta de poder relativo; logo, mesmo quando elas pertencem a grupos privilegiados, ainda assim têm seus corpos regulados por determinadas subordinações que dizem respeito à sua constituição biológica e às construções desiguais baseadas nessa diferença. A percepção da impossibilidade do acolhimento da fala/escrita feminina demonstra esse vão existente no tecido da comunicação e posiciona a ausência ou impedimento dialógico por parte desses corpos marcados pela diferença de gênero. O discurso de Bhubaneswar representa um enigma cujo sentido foi recusado. A insubmissão da jovem a uma situação que feria sua integridade moral, bem como sua recusa em realizar uma tarefa incondizente com sua mentalidade revolucionária emergem como atos insubmissos, mesmo que tenham sido considerados antes de uma revisão feminista, apenas uma mera tentativa de fuga da vergonha de uma suposta gravidez não desejada.

Rajeswari Sunder Rajan, pesquisadora e militante feminista, em seu texto “*Speaking of (Not) Hearing- Death and the subaltern*” (2010), em uma direção confluyente às considerações desse apagamento que opera sobre o corpo da mulher, aponta que a consciência, a fala e a agência são os três critérios que têm definido o projeto de reconstituição historiográfica subalterna (RAJAN, 2010, p. 252). Esse movimento, por sua vez, esbarra nas questões Históricas e na construção de um saber autorizado por práticas hegemônicas e, portanto, exclui de seu contexto as diversas aparições desse estatuto subalterno. A dificuldade de inclusão surge, por exemplo, nas figuras de apagamento e morte desse corpo desconsiderado quanto à noção mais básica de pertencimento à humanidade e de direito à vida. Assim, Rajan aponta que, no ensaio de Spivak (2010), ela nos mostra que a subalternidade de gênero de uma mulher está ligada à sua morte, tornando-a uma condição da subalternidade duplamente inscrita no corpo da mulher, primeiro pelas relações convencionais de poder, depois pela diferença com relação ao sexo biológico/gênero.

A *causa mortis*, nesse sentido, bem como o significado representacional de determinadas formas de morte, em particular, não indicam apenas uma causalidade, mas uma condição de vulnerabilidade e de uma visibilidade turva aos olhos de um discurso hegemônico que considera o corpo da mulher apenas de forma impessoal, com fins de contabilização arquivística, e determina que essa é a única forma em que a mulher subalternizada pode surgir em discursos como o Histórico, segundo é pontuado por Rajan (2010).

A morte, por esse mesmo viés representacional, simboliza um enigma de resistência que emerge (a exemplo do suicídio de Bhubaneswar) como uma tentativa de falar através de um corpo fisiologicamente mudo e que se expressa em seus próprios termos, por mais que os sentidos se percam em interpretações ideologicamente marcadas. Essa ausência preenche os

requisitos para que pensemos o não-reconhecimento da agência da mulher sobre si mesma, sobre sua própria narrativa e experiência enquanto corpo e ser humano. A sujeição interpretativa a qual o corpo feminino é exposto, denota que, por um lado, existe a necessidade e o desejo desse corpo por ser lido e desvendado, mas, por outro, também se associa ao fracasso desse discurso, perdido nas teias da incompreensão, cujo vazio não é menos do que o espaço que separa afetivamente os sentidos dessa fala/escrita feminina.

No caso da cultura indiana, Spivak (1999, p. 300) afirma que termos como “livre-arbítrio” e “independência” não possuem local epistêmico para que existam e sejam acolhidos como concepções categóricas. O historiador Dipesh Chakrabarty, que escreve sobre as relações entre poder e violência na Índia colonial, propõe, em suas obras, que a decisão de subjugar os colonizados foi uma estratégia utilizada pelos colonizadores para violentar física e simbolicamente os supostos adversários, seja para reprimir, seja para manipular até que houvesse cooperação com o sistema imposto. Para Chakrabarty, o ciclo de repressão e violência continua operando na sociedade indiana, ilustrando que a mulher está submetida a um maior número de fatores de vulnerabilidade. O corpo sexuado da mulher é, portanto, “local e objeto de violência” (SPIVAK, 1999, p. 299), de forma tão rotineira que esse abuso foi intensamente banalizado. Esse fator ampliou a possibilidade de objetificação desses corpos subalternizados, construídos como se fossem um mero objeto que pertence ao homem. Nessa perspectiva, portanto, pontos de vista normóticos passam a ser vistos com naturalidade, o que impede, ou ao menos dificulta, que a investigação desses sinais e desses casos ocorra sob a ótica da gravidade que eles representam.

Essa dimensão dolorida do apagamento da subjetividade feminina, bem como suas representações enredadas em figuras de morte, deixa aberto um espaço para pensarmos o silêncio em um sentido de incapacidade de estabelecer comunicação. Isso ocorre devido ao estatuto de subalternidade relacionado às posições socioculturais preestabelecidas, cujos pilares de pensamento estão fundamentados em conceitos como a “modernidade” e a “abissalidade do pensamento ocidental”, compreendidos aqui, respectivamente, sob a ótica de Walter Mignolo (2003; 2011) e Boaventura de Sousa Santos (2010).

As obras literárias contemporâneas de escritoras do Sul Asiático, demonstram um panorama da situação emergencial com que essas questões deveriam ser tratadas e esbarram, com muita frequência, no extermínio de um outro ser humano. Por isso, os temas abordados pelas autoras Kiran Desai, Kamila Shamsie e Thamima Anam, no tecido de suas obras literárias, têm sido parte das agendas atuais que buscam explorar feridas culturais e abrir espaços de diálogo a respeito de tópicos importantes para a saúde integral da comunidade

global, cujas raízes estão fincadas na gentrificação, no racismo e nas atribulações culturais marcadas por desníveis abissais de poder.

Apesar da forma trágica como os pensadores aqui citados compreendem as representações da morte de mulheres, todos eles, como Rajeswari Sunder Rajan (2010), Drucila Cornwel (2010) e Spivak (1999) apresentam esse espaço em que se pensa a morte como um terreno neutro, um não-lugar, onde as linhas de significação preestabelecidas encontram a possibilidade de se romperem. Essa potencialidade é oferecida justamente porque o terreno em que se inscrevem essas questões é movediço, instável e dotado de contradições – uma condição própria da situação de deslocamentos gerados no passado. A morte e essa comunicação *post-mortem*, por esse ângulo, podem e atravessam a fronteira entre vivos e desencarnados.

Se, por um lado, a morte, a perda e a ausência marcam o encerramento de significado, por outro, estão investidas de potência reveladora e desestabilizadora, mesmo quando incompreendida, como no caso de Bubaneswar, porque possuem uma capacidade irretrucável de contestar fatos históricos e narrativas instituídas, respondendo a elas na condição plausível que lhe é dada nessa possibilidade. Essa particularidade nos coloca frente ao estado de luto. No luto, o próprio silêncio revela um drama ao expandir a nossa compreensão sobre esse quadro e sobre os enquadramentos sob os quais operamos, não apenas porque possibilita pensar no que falta, mas também porque permite que os sentidos se excedam, indo contra ou além da ordenança operacional das representações vigentes na sociedade.

Apesar de todos os esforços para que o subalterno não fale, morra e seja esquecido, não há garantias quanto à forma como algo que está além do campo do visível e do tangível pode nos afetar. De todo modo, mesmo sob a possibilidade de que esse subalterno não consiga recuperar-se ou estabelecer-se para resistir novamente, ainda há espaço para a abertura de novos paradigmas saudáveis, que possam permitir solidariedades à Outridade. Esse artifício posiciona narrativas de morte e silêncio em um entrelugar dos gêneros literários da tragédia e do heroísmo, fornecendo dados que permitem o vislumbre de um melhor desenvolvimento social. Spivak (1999), sobre isso, aponta que o silêncio é uma estratégia que não pode ser desperdiçada.

Num mesmo sentido, o teórico crítico Homi Bhabha (1998) pontua que o deslizamento identitário e a sensação de deslocamento entre o Um e o Outro, por si só, mobilizam os sentidos para novas compreensões sobre as construções históricas e culturais. A visão estereoscópica do deslocado, como resultado da instabilidade entre relações, abre fendas que permitem a inclusão de uma nova ótica, que, segundo pontua Bhabha, constitui-se como

ameaça ao discurso colonial, uma vez que revela sua ambivalência e desestabiliza sua autoridade. Esse recurso é chamado por Bhabha de “visão dupla” (BHABHA, 1998, p. 133). De modo semelhante, Cornwel (2010, p. 87-100) pontua a impossibilidade de sabermos completamente como as mulheres podem ou devem ser representadas. Observa, porém, a potência do gesto, assumindo-o em um sentido derridiano de “im-possível” (conceito que será amplamente discutido mais adiante), ou seja, como uma insistência em responder e intervir de forma desconstrutiva em uma situação complexa e tão firmemente estabelecida.

Sabemos, apesar de tudo, que uma atitude insubmissa exige coragem e indica responsabilidade sobre o bem-estar dos seres viventes, mesmo que esses estejam inscritos no difícil terreno do abandono e dos abismos da significação. Também pudemos depreender, até aqui, que o silêncio é uma marca de violência e repressão; porém, mesmo em situações extremas, existem sinais históricos que marcam o corpo coletivo e individual, contornos e cicatrizes que comunicam traumas e que extrapolam o fenecimento do corpo e as resistências à decifração dos códigos culturalmente difundidos e bem aceitos.

O tema do silêncio, enquanto parte essencial do discurso, tem sido debatido por artistas, poetas e linguistas. No Brasil, por exemplo, Eni Puccinelli Orlandi publicou o livro *As formas do silêncio e dos sentidos*, onde a pensadora discorre sobre a relação entre o dizível e o indizível, o dito e o não-dito. Posicionou, assim, o silêncio como um objeto de estudo que está situado às margens da interpretação. Orlandi apresenta uma reflexão sobre os sentidos do silêncio, posicionando-o como elemento essencial da linguagem. Para ela, “há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras” (ORLANDI, 2007 [1992], p. 11). A pesquisadora demonstra a formação de lacunas que surgem do rompimento causado pelo silêncio no discurso. Esse processo faz com que não apenas os sentidos do discurso possam ser completados, como também possam ser extrapolados, pois a interpretação já não é mediada nem pelo locutor nem pelo locutário. A interpretação é livre, podendo abarcar significados de todo um mundo interior de quem o interpreta. Nas palavras da linguista,

o estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas ‘pôr em silêncio’) nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do ‘implícito’. (...) Há um sentido no silêncio. O silêncio foi relegado a uma posição secundária como excrescência, como o “resto” da linguagem. Nosso trabalho o erige em fator essencial como condição do significar (ORLANDI, 2007, p. 12).

Nessa interpretação, o silêncio deixa de ser visto como uma característica passiva do

discurso e começa a representar funções que ressaltam fatores que passariam despercebidos não fosse a ruptura causada pela pausa no discurso. Em um contexto pós-colonial, o silêncio pode ser interpretado como o não-dizer da História e das ideologias atreladas às suas interpretações, que vêm à tona quando algum incidente trágico perplexifica e mobiliza a sociedade a repensar-se, tamanho o choque que ele gera.

Keith Grant-Davie, professor da Universidade de Utah, em seu livro *Rhetorical Uses of Silence and Spaces* (2011), descreve as possibilidades de usos do silêncio e da fala sobre o processo de rompimento do discurso. Ele explica que o conceito de retórica está associado à eficiência da argumentação e pode ser utilizado sob a figura do silêncio. Aponta que o termo “retórica” está associado a uma pergunta à qual se dispensa resposta. O significado do termo, portanto, pressupõe algo que o outro já sabe ou desconfie e que possa inferir, completando o sentido de um discurso. Para o especialista em comunicação, esse uso retórico do silêncio é um artifício de ironia. O silêncio como recurso retórico teria a capacidade de conduzir a atenção da plateia a algum elemento que, de outra forma, passaria despercebido. Ao destacar um objeto de uma cena por meio da ruptura causada pelo silêncio, a atenção volta-se para o que não foi dito, mas que pode ser facilmente completado em sentido. Em outras palavras, faz-se do silêncio a própria figura a ser pensada.

O silêncio também prende a atenção do público uma vez que é um elemento de tensão e ruptura. Ele faz com que as lacunas na compreensão dos sentidos necessitem de mais esforço e concentração por parte do público, que deverá inferir dados e completar significados. Para Grant-Davie (2011), esse artifício funciona por causa do princípio gestáltico da “boa continuidade”, que faz com que as linhas de sentido rompidas possam ser religadas por inferência, gerando sentidos inéditos no tecido do discurso. Nas palavras do autor,

os silêncios provocam tipos semelhantes de inferência no ouvinte. Se nós os notarmos e os considerarmos significativos, quase inevitavelmente tentaremos adivinhar que linguagem perdida podemos depreender deles. Em alguns casos, os ouvintes podem interpretar silêncios rapidamente e com confiança. Em outros, o silêncio resulta em ambiguidade, incerteza, uma sensação de desconforto no ouvinte, e a pessoa silenciosa pode usar esse efeito perturbador a seu favor (GRANT-DAVIE, 2011, p. 2)³⁶.

³⁶ No original: “Silences prompt similar kinds of inference in the listener. If we notice them and find them significant, we almost inevitably try to guess what missing language they imply. In some cases, listeners can interpret silences quickly and with confidence. In others, the silence results in ambiguity, uncertainty, an uneasy feeling in the listener, and the silent person may use this unsettling effect to his or her Advantage” (GRAND-DAVIE, 2011, p. 2).

Portanto, a estrutura do silêncio enquanto artifício faz uso de uma habilidade gestáltica que, se utilizada intencionalmente (ou seja, quando a pessoa pode e escolhe não falar para jogar com os sentidos da performance), torna-se uma estratégia de poder sobre o outro. A autoridade é reforçada na sobreposição de uma pessoa sobre outra no discurso e é rompida quando o silêncio é intencional, pois ele tem mais impacto por ter a potência de atingir regiões psicológicas e emocionais sensíveis no interlocutor.

Se o silêncio é inesperado ele causa mais efeito, pois frustra a vantagem de quem detém o poder, “porque essas ausências perceptíveis são projetadas para que algo se faça entender” (GRANT-DAVIE, 2013, p. 9)³⁷. Infere-se, portanto, que existem significados atrelados ao silêncio no discurso que podem operar esteticamente na obra literária para simbolizar um rompimento com uma ideologia autoritária. Assim, apesar de emergir de situações de horror e repressão, o silêncio produz um efeito contrário, autorreflexivo, que demonstra ao interlocutor mais coisas do que o discurso seria capaz de dizer.

O tópico será desenvolvido nesta parte da tese, enfocando a teoria de poética do silêncio, tema abordado por Susan Sontag³⁸, uma teórica muito expressiva no cenário crítico e cultural estadunidense. Nascida em 16 de janeiro de 1933, com o nome de Susan Rosenblatt, Sontag teve sua obra traduzida para mais de 30 línguas e recebeu atenção por conta da forma progressista como lidou com as questões sociais de seu tempo. A veia ativista de Sontag levou-a a escrever sobre dilemas culturais e sobre a forma como as manifestações estéticas de obras de arte e de representações midiáticas retratavam questões concernentes ao desamparo e desumanização de populações subjugadas. Em sua obra *A vontade radical* (2015 [1966]), a filósofa inclui o texto “A estética do silêncio”, que será utilizado como aporte teórico que conceitua a faceta estética do fenômeno do silêncio, tanto em obras de arte quanto na relação entre autor e a obra criada por ele. A palavra *estética*, neste trabalho, não se relaciona apenas com a busca do belo e do poético em sua forma clássica; surge como uma manifestação não apenas de um estilo artístico, mas de uma ética praticada pelo artista enquanto filosofia de vida e instrumento de prática política. Essa característica do artista encontra na manifestação estética da obra de arte o espaço para representar um macrocosmo social, dotado de dilemas humanos.

O texto de Sontag (2015) é apresentado em forma de aforismos. No primeiro dos vinte e um deles, ela aborda questões acerca de uma “estética do silêncio” (SONTAG, 2015, p. 10).

³⁷ No original: “because these conspicuous absences are designed to make points” (GRAND-DAVIE, 2011, p. 9).

³⁸ Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Susan-Sontag>. Último acesso em 20/10/2022.

Para tanto, Sontag discorre sobre o conceito de “Espiritualidade”. A pensadora escolhe iniciar seu texto comentando sobre uma manifestação de um estilo que se dá por meio de uma “vontade radical”, ou seja, que manifesta um desejo/aspiração do sujeito, ao mesmo tempo que indica uma ruptura brusca. Esse rompimento estético é, por sua vez, mediado por um projeto espiritual que serve como um caminho ético, integralizador e irmanado, que visa proporcionar a capacidade política de acolher a todos em um projeto social igualitário, ganhando potencial de mobilização em diversas esferas sociais, inclusive políticas, econômicas e jurídicas.

O estilo de vontade radical nomeado por Susan Sontag como a “Estética do Silêncio” (2009 [1966]) tem sua precedência em um outro conceito utilizado por ela, que é o da própria espiritualidade, a qual define nos seguintes termos: “Espiritualidade = planos, terminologias, noções de conduta voltados para a resolução das penosas contradições estruturais inerentes à situação do homem, para a perfeição da consciência humana e a transcendência” (SONTAG, 2009, p. 10).

Ao associar o silêncio com a espiritualidade, a filósofa propõe que o pensamento e a ação pautada na radicalidade, que é aquela ação que visa aos encadeamentos revolucionários na sociedade, envolvam a renovação contínua dos paradigmas sociais e culturais, a fim de que o conhecimento e o ato possam de fato serem radicais, ou seja, revolucionários. Nesse sentido, o termo aqui é entendido para além de qualquer paradigma religioso especificamente marcado, mas deve ser pensado como terreno de autoaprimoramento humano, que, em sentido filosófico, é compreendido sobre os limites da ética.

A estética, nesse sentido, já considerou a arte em si mesma, tanto a própria “expressão da consciência humana” (SONTAG, 2009, p. 11), como a sua negação, ou seja, o antídoto à consciência, que deriva de seus processos internos. Tal movimento expande a noção de arte entre polos paradoxais e leva o exame do conceito a uma via que é negativa, ou seja, para a autora, o estatuto da arte e sua função primordial, tanto no fazer quanto no sentir e descrever dessas funções próprias a ela, devem tender a uma via de superação que culmina com a própria destruição das conceituações formadas em torno dela mesma. Nesse sentido, o que se incita é, para a filósofa, a “abolição da própria arte” (SONTAG, 2009, p. 12), marcada pelo rompimento com a mediação trazida pelas leituras estéticas do processo de realização artística.

Sontag considera a arte um recurso da espiritualidade, pois a aproxima de concepções teológicas, como pode ser lido na citação a seguir

O mito mais recente, derivado de uma concepção pós-psicológica de consciência, instala no seio da atividade artística muitos paradoxos envolvidos na aquisição de um estado de ser absoluto, descrito pelos grandes místicos religiosos. Assim como a atividade do místico deve culminar em uma via negativa, em uma teologia da ausência de Deus, em uma ânsia da névoa de desconhecimento além do conhecimento, e do silêncio além do discurso, a arte deve tender à antiarte, à eliminação do “tema” (do “objeto”, da imagem), à substituição da intenção pelo acaso e à busca do silêncio (SONTAG, 2003, p. 12).

Para Sontag, portanto, a fruição artística e sua potência máxima só podem ser alcançadas através de um patamar de rompimento da arte com sua própria noção de funcionalidade, ou seja, é preciso que a arte perca o estatuto a ela imposta pela negação de sua própria existência. Esse desligamento radical com a racionalidade e intencionalidade humana seria, em tese, a forma de atingir a máxima essencial da criação, que muito além de uma fruição estética, técnica, tem a ver com o elemento do sentir verdadeiramente e usufruir de seus mecanismos, sem que haja véus que atrapalhem a experiência do fazer e do tornar-se arte, movimento esse que só é possível com o rompimento desconcertante, capaz de abrir um novo entendimento, um novo universo relacional de compreensão. Dessa forma, a pensadora evoca a necessidade de ação prática para a eliminação de temáticas recorrentes na arte através da própria perfectibilidade social. A refutação do que parecia ser essencial não nega a força e a intenção da obra de arte, mas descortina os véus que recobrem sentidos ainda mais profundos do processo criador.

Assim, a pensadora aponta que o processo de negação “acrescenta força e autoridade” (SONTAG, 2003, p. 12) à obra de arte, uma vez que o repúdio eleva os patamares de representação. Também porque a seriedade dos temas retratados e obscurecidos por dimensões subjetivas busca apagar o que deve ser essencialmente observado. No nível psicológico, podemos comparar o processo de negação proposto por Sontag com o elemento de negação pelo qual o próprio ser humano passa quando algum evento traumático ou doloroso impede que a resposta para a cura de seu contínuo mental seja elevada a uma esfera consciente. Assim, o indivíduo retém eventos pavorosos em seu subconsciente. O mesmo acontece com todo o seu arcabouço interpretativo. O rompimento com a própria consciência torna-se a chave para a libertação do *self* e oferece um vislumbre do problema real que cerca e assombra a mente humana.

Uma das vias negativas, nesse caso, como aponta Sontag, é a via do silêncio, ou seja, para a autora, a busca pelo que não é dito, pelo que não é lembrado, pelo que não parece ser essencial é um dos caminhos que leva à observação da obra de arte ao seu âmago, a seu abismo mais profundo, e demonstra a função radical que compõe o ato criador: a liberação de

certos paradigmas que exigem expurgo e através do qual a arte torna-se não apenas um instrumento da liberdade, mas a liberdade *per si*:

O silêncio, nesse sentido, como término, propõe um estado de espírito de ultimização antitético àquele que informa o uso sério tradicional do silêncio pelo artista autoconsciente (...) como uma zona de meditação, de preparação para o aprimoramento espiritual, uma ordália que finda na conquista do direito de falar (SONTAG, 2003, p. 13).

Ao discutir sobre o fim da conquista do direito de falar, a autora não pretende dizer que a voz, que o *logos* não é importante, mas que receber esse direito cessa as condições de emissão e recepção anteriormente estabelecidos e, assim, possibilita um movimento que eleva a consciência a um aprimoramento moral e ético. A autora utiliza termos como *zona de meditação* e *esotérico* (SONTAG, 2003, p. 12-13 respectivamente) para descrever o movimento de voltar-se para dentro, de renunciar. Isso, para o artista, simboliza o gesto de transcender à própria obra, ao compreendê-la maior do que o si mesmo que a produziu; a obra, por sua vez, transcende em sua própria abolição.

O que Sontag quis dizer com isso? Que o sentido da arte se configura enquanto “libertação”, constituído por meio de “um exercício de asceticismo”, porque para a filósofa, a arte e o artista são traídos pela mediação, uma vez que as percepções são traídas pelas palavras, especialmente por construções ideologicamente centradas (SONTAG, 2003, p. 12).

O apagamento proposital de um assunto nessas obras literárias pode ser visto no modo pelo qual Sontag critica o sentido sempre de novidade e esoterismo dos textos literários. Nesse contexto, o silêncio passa a ser vislumbrado como “a mais ampla relutância em se comunicar” (SONTAG, 2003). Essa renúncia é considerada pela autora como um gesto altamente social. O uso do silêncio, na arte, portanto “sugere que o artista teve a sagacidade de levantar mais indagações que as outras pessoas, e que possui nervos mais fortes e padrões mais elevados de excelência” (SONTAG, 2003, p. 14). Sontag faz essa consideração por preconceber o silêncio como uma manifestação significativa dentro de um discurso. Ao silenciar certas temáticas, fazendo delas as antagonistas dentro de uma obra de arte, tal estética causa um distanciamento (do outro) e permite que o si mesmo complete as lacunas dessa ausência com dúvidas e percepções próprias. A elevação causada por esse silêncio alegórico e estratégico demonstra que a relutância em abordar uma determinada temática ousa despertar questionamentos sobre o local destas coisas no tecido social.

No caso das obras literárias a serem posteriormente discutidas, um dos meus grandes questionamentos foi o fato de as autoras, Desai (2007), Shamsie (2017), Anam (2007),

mesmo enquanto pensadoras feministas, acadêmicas conscientes das relações coloniais de poder e de gênero, relutarem em construir imagens de mulheres com fala e representatividade. Em graus mais ou menos parecidos, as personagens femininas aqui mencionadas vivenciam um apagamento e silêncio impostos a elas pelas tradições culturais de seu tempo. Entretanto, essa relutância em se comunicar e comunicar essas vozes em um arranjo estético, sugere problemas no tecido da sociedade e abre precedentes para que sejam pensadas outras relações baseadas na diferença de gênero.

Assim, com o propósito de investigar se/como as obras literárias escolhidas para análise abordam as nuances do silêncio transgressor e desestabilizador, essa leitura focaliza menos a questão do artista e das condições de reprodução e recepção dessas obras e detém-se mais na estética da obra de arte enquanto produtora de sentido através do uso estético do silêncio.

Sobre esse tópico, para ser bem-sucedida e transgressora, cito Sontag, a arte deve estar comprometida com “seu poder de negar” (SONTAG, 2003, p. 15), evocando sua possibilidade de ser bela e agradável justamente porque possui “o hábito crônico (...) de desagradar, provocar ou frustrar o seu público”, estratégias que fazem com que “o teatro invisível torne-se “visível”. E, conseqüentemente, o poder de negar opera para que “o feio, o discordante e sem sentido, passe a ser ‘belo’”, fazendo da arte “uma sucessão de transgressões bem-sucedidas” (SONTAG, 2003, p. 14).

Uma vez que o outro é sempre opaco, como pontua Judith Butler (2015), ponto a ser discutido posteriormente, “o silêncio existe como uma decisão” (SONTAG, 2003, p. 16) e frente a ele, o espectador elabora uma resposta baseada na “compreensão de suas próprias reações” (SONTAG, 2003). Como frisa Sontag,

[n]ão há superfície neutra, discurso neutro, tema ou formas neutras. (...) Enquanto propriedade da obra de arte em si, o silêncio pode existir apenas num sentido arquitetado ou não literal. (Colocando-se de outro modo: se uma obra de arte existe de alguma forma, seu silêncio é apenas um elemento nela.) Em lugar do silêncio puro ou alcançado encontram-se vários movimentos no sentido de um sempre retrocedente horizonte de silêncio – movimentos que, por definição, jamais podem ser plenamente consumados. Um dos resultados é um tipo de arte que muitas pessoas caracterizam, de modo pejorativo, como taciturna, deprimida, submissa e fria. No entanto essas qualidades privativas existem no contexto da intenção objetiva do artista, que é sempre discernível. Cultivar o silêncio metafórico sugerido por temas convencionalmente sem vida (como em boa parcela da arte Pop) e construir formas “mínimas” que parecem carecer de ressonância emocional são em si opções vigorosas e com frequência estimulantes. Como insistiu Cage: “Não existe o silêncio. Sempre há alguma coisa acontecendo que provoca um som”. Da mesma forma, não existe o espaço vazio. Na medida em que o olho humano está observando, sempre há algo a ser visto. Olhar para alguma coisa que está “vazia” ainda é olhar, ainda é ver algo — quando nada, os fantasmas de suas próprias

expectativas. Para perceber o volume, a pessoa precisa reter um agudo sentido do vazio que o destaca; inversamente, para perceber o vazio, é necessário apreender outras zonas do mundo como preenchidas (SONTAG, 2003, p. 17).

Para Sontag, nesses termos, é necessário saber do que se está cheio para que se possa reconhecer o que falta. Isso ocorre precisamente porque o silêncio é uma relação e, portanto, depende de seu complementar oposto e do reconhecimento dos elementos circundantes no som e na linguagem, para que se admita o silêncio e a perfuração que ele causa no tecido dos sentidos.

Apesar da colocação da filósofa de que “um vazio genuíno, um puro silêncio não é exequível” (SONTAG, 2003, p. 18), ao reconhecer a impossibilidade de um vazio ou de um silêncio total, o artifício do artista desdobra na obra de arte um aspecto dialético, “um vácuo pleno, um vazio enriquecedor, um silêncio ressoante ou eloquente” (SONTAG, 2003, p. 18). Esse vácuo permite que compreendamos que “o silêncio continua a ser, de modo inelutável, uma forma de discurso (de protesto ou acusação) e um elemento em um diálogo” (SONTAG, 2003, p. 19), fator que faz com que arte seja considerada “ruidosa, com apelos ao silêncio” (SONTAG, 2003, p. 19), ao ponto que, “quando se descobre que não se tem nada a dizer, procura-se uma maneira de dizer *isso*” (SONTAG, 2003).

A obra de arte, apesar de se construir acima de muitos silêncios, não existe se o artista o abraça e se recusa a expor seu ponto de vista. Assim, o processo criativo opera uma mediação entre a possibilidade de falar e a existência dos horizontes de silenciamento percebíveis. Um dos aspectos importantes que Sontag (2003, p. 20) destaca para caracterizar o silêncio é o de que “as noções de silêncio, vazio e redução delineiam novas receitas para os atos de olhar, ouvir etc. — as quais ou promovem uma experiência de arte mais imediata e sensível, ou enfrentam a obra de arte de uma maneira mais consciente e conceitual” (SONTAG, 2003, p. 20).

À medida que a obra de arte só se configura pela linguagem, torna-se campo de construção de uma criação material que transborda e ressalta aspectos imateriais da atividade humana. Sontag menciona o interesse da arte no “projeto de transcendência, de se mover além do singular e contingente” (SONTAG, 2003, p. 21-22) precisamente porque faz uso de um material grosseiro, impuro, contaminado e esgotado que caracteriza a linguagem e seus elementos de fixidez, tanto em matéria epistêmica, na fixidez de sentidos e seus arraigamentos ideologicamente constituídos, quanto na própria organização limitada da linguagem.

A transcendência, nesse sentido, significa conseguir ir além do que já está estipulado. Ela representa uma busca pela construção abstrata de uma subjetividade humana que é

concebida com o material rígido de que ela é feita e, por meio de suas limitações, busca romper a própria prostração dos elementos que a constituem, pois, como pontua Sontag, a forma como a arte emprega a linguagem representa

um problema extraordinário e esgotante. A linguagem é experimentada não meramente como algo compartilhado, mas como uma coisa corrompida, vergada pelo peso da acumulação histórica. Assim, para cada artista que a conhece, a criação de uma obra significa enfrentar dois domínios potencialmente antagônicos de significado e suas relações. Um deles é seu próprio significado (ou ausência de); o outro é o conjunto de significados de segunda ordem, os quais, ao mesmo tempo que estendem sua própria linguagem, a oneram, a comprometem e a adulteram. O artista acaba por escolher entre duas alternativas inerentemente limitantes, forçado a tomar uma posição que é ou servil, ou insolente. Ou ele adula e satisfaz seu público, oferecendo-lhe o que este já sabe, ou comete uma agressão contra seu público, dando-lhe o que este não quer. Assim, a arte moderna transmite com plenitude a alienação produzida pela consciência histórica. Seja o que for que o artista faz, está alinhado (de forma em geral consciente) com algo já feito antes, produzindo uma compulsão de estar sempre conferindo sua situação, sua própria postura, frente àquelas de seus predecessores e contemporâneos. Para compensar essa ignominiosa escravidão diante da história, o artista exalta a si próprio com o sonho de uma arte totalmente a-histórica e, portanto, não alienada (SONTAG, 22-23).

Nessa direção, a arte não alienada, para ser possível, deve ser uma arte silenciosa, fator incondicional para que o gesto artístico possa constituir uma aproximação a essa condição “visionária e a-histórica” (SONTAG, 2003, p. 23). Essa relação pode ser vista mais claramente na distinção que Sontag faz sobre os conceitos de olhar (*looking*) e fitar (*staring*)³⁹. Enquanto o primeiro é voluntário e se move na direção de focos de interesse até que esses sejam esgotados, o fitar é marcado pelo caráter compulsivo da fixidez. Assim, essa arte não alienada não carece de esgotar-se precisamente porque nada é solicitado dela. Ela é afastada da história e é aproximada da eternidade. Isso porque, ao não ser marcada por uma demanda de atenção dirigida a ela (como no olhar (*Looking*)), o processo de fitar (*Staring*) envolve uma atitude contemplativa, capaz de fazer com que o espectador perceba o material em sua plenitude, deixando-se absorver por ele, transformando suas próprias percepções. É um transcender à própria individualidade, em um sentido alógico que compreende a obra enquanto algo pleno e independente do mediador.

Contemplar a plenitude do material envolve perceber a obra como completa em si mesma, de forma que ela se torna impenetrável, como “um indivíduo que permanece silencioso torna-se opaco ao outro; o silêncio de alguém inaugura uma série de possibilidades de interpretação desse silêncio, de imputação de discurso a ele” (SONTAG, 2003, p. 24). Esse

³⁹ SONTAG, 2003, p. 23.

movimento caracteriza o que Sontag chamará de “vertigem espiritual”⁴⁰, de um “silêncio deliberado”⁴¹ que confere poder, força vital e inviolabilidade. Esta opacidade nem sempre é angustiante, pois o silêncio oportuniza a nutrição espiritual, uma vez que ressalta melodias não ouvidas nos clamores da História. Assim, ele é

[e]stímulo interessante ao pensamento e também a ocasião exclusiva para se chegar ao término da atividade mental, que significa questões intermináveis e irrespondidas (“Tu, forma silenciosa, provoca-nos além do pensamento/como a eternidade”), a fim de chegar a uma equação final de ideias (“a beleza é verdade, a verdade, beleza”), que é ao mesmo tempo absolutamente vazia e plena. (...) Assim como o tempo, ou a história, é o meio do pensamento definido, determinado, o silêncio da eternidade prepara-se para um pensamento além do pensamento, que deve aparecer, da perspectiva do julgamento tradicional e dos usos correntes, como inexistência de pensamento — embora possa ser o emblema de um julgamento novo e “difícil” (SONTAG, 2003, p. 24-25).

Nas palavras de Sontag (SONTAG, 2003, p. 25), “a defesa do silêncio expressa um projeto mítico de libertação total. O que se visa é nada menos que a libertação do artista de si próprio, da arte em relação à obra de arte particular e em relação à história, do espírito face à matéria, da mente face às suas limitações perceptivas e intelectuais”. É urgente, portanto, a defesa do silêncio como um ato de redução e da violência que a arte comete sobre si própria, “procurando trazer à luz essas novas formas de pensamento”. Sontag vê o silêncio como “uma estratégia para a transformação da arte, sendo ela própria a mensageira de uma antecipada transposição radical dos valores humanos. Mas o sucesso de tal estratégia deve significar o seu abandono final, ou, no mínimo, sua significativa modificação” (SONTAG, 2003, p. 26). O silêncio é uma profecia e as ações dos artistas podem ser compreendidas como uma tentativa de, concomitantemente, cumpri-la e revertê-la. Do mesmo modo que a linguagem aponta para sua própria transcendência no silêncio, este aponta para sua própria transcendência para um discurso além do silêncio.

Note-se que Wittgenstein pontua que “[t]udo o que pode ser pensado, pode ser pensado claramente. Tudo o que pode ser dito, pode ser dito claramente. Mas nem tudo o que pode ser pensado pode ser dito” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 116). De tudo o que é dito, é possível questionar sobre o motivo que é dito, sobre a forma como algo é dito. Assim como Butler considera que é impossível ter acesso à interioridade do sujeito porque ele está imerso em determinadas camadas de consciência e construção social, a ponto de não poder dizer quem ele mesmo é, assim também nada do que é dito é verdadeiro, porque é impossível

⁴⁰ SONTAG, 2003, p. 24.

⁴¹ Ibid, p. 25.

comunicar, discernindo a verdade de uma interação com um acontecimento, sem recorrer a uma percepção subjetiva, como aponta Derrida. O dito, segundo sua concepção, não é verdadeiro, mas artificial e pode, segundo Sontag “esclarecer, liberar, confundir, exaltar, corromper, hostilizar, gratificar, afligir, aturdir ou animar” (SONTAG, 2003, p. 27).

O discurso pode, como percebemos pelas colocações feitas até aqui, estimular um “discurso adicional” como reação dialógica, mas também pode silenciar. E a linguagem só é possível pela sua polaridade dialética com o silêncio, como define John Cage (1973) ao declarar que a pausa (o momento de silêncio que separa as frases de uma melodia na música) é essencial à constituição de uma canção como todo.

Sontag (2003, p. 27) distingue as formas de mostrar as significações em torno desse silêncio e mostra que, embora ele opere como procedimento mimético em relações sociais repressivas e disciplinares, ele também representa (dentro de disciplinas monásticas, por exemplo) a possibilidade de plenitude e de perfectibilidade do pensamento. A pausa do silêncio na arte, nesse sentido, fornece “tempo para a continuação ou a exploração do pensamento” e, nesses termos, induz à reflexão. O silêncio também marca o encerramento de um pensamento para o si mesmo, porém, mantém um espaço aberto para que o opaco transpareça e outros sentidos sejam abertos (SONTAG, 2003, p. 28), auxiliando a formação de uma compreensão mais séria e integral. A pensadora ressalta que

o silêncio solapa o “discurso ruim”, pelo que se pretende dizer o discurso dissociado – dissociado do corpo (e, portanto, do sentimento). (...) Livre do corpo, o discurso se deteriora. Transforma-se em falso, inane, ignóbil, sem importância. O silêncio pode inibir ou se contrapor a essa tendência, proporcionando uma espécie de lastro, monitorando ou mesmo corrigindo a linguagem quando ela se torna inautêntica (SONTAG, 2003, p.28).

Sontag (2003, p.29) aponta que os ideais de psicoterapia, norteados pela ânsia de dizer “tudo”, desmoronam barreiras entre o público e o privado. Ela também comenta que o advento da tecnologia e dos meios eletrônicos de comunicação modificou o ritmo da difusão e gerou choque e outras reações à proliferação exacerbada de dados, imagens e discursos. Esse movimento exaustivo produz “uma desvalorização da linguagem”, pois “à medida que o prestígio da linguagem cai, o do silêncio sobe”, em um movimento que mobiliza o contexto sociológico da linguagem para uma compreensão das potencialidades significativas contidas em sua ambivalência. A partir desse viés, Sontag (2003, p. 29) frisa a importância de reconhecer essa operação como “um descontentamento perene com a linguagem que tem sido formulado em cada uma das principais civilizações do Oriente e do Ocidente sempre que o

pensamento atinge uma certa ordem de complexidade e de seriedade espiritual elevada e *cruciante*".

Assim, a filósofa estadunidense menciona uma modificação necessária e relevante quando o sentido inferido à arte é esgotado. Essa situação, simbolizada por Sontag na figura de uma cruz, coloca a questão de uma encruzilhada de sentidos e a necessidade de uma conversão desses significados que operam sobre os símbolos já instituídos por um sentido agora esgotado. Isso é o que ela quer dizer com ir além na significação da linguagem.

É importante lembrar que a fundamentação de Sontag constitui-se na filosofia e sua derivação primeira, que é a Teologia mística e radical de autores como Jakob Böhme, Mestre Eckart e Dionísio de Aeropagita, que tratam da questão da "névoa de desconhecimento" e de formulações acerca da libertação do que foi anteriormente preestabelecido. Esse mesmo conhecimento, embora longe de se tornar palpável, norteia também a obra de outros pensadores e filósofos, como Jaques Derrida e Judith Butler, citados nesta argumentação.

Ao compreender sentidos esotéricos da construção tecida em torno dos significados dos signos, a linguagem volta-se a uma dimensão divina que extrapola o humano e que é paradoxal à linguagem do não sentir o essencial (pura e sensorial, como a de Adão), repleta de distorções (30). Essa linguagem divina e plena atinge, para Sontag, o desenvolvimento mais surpreendente entre artistas e alguns psicoterapeutas:

Em explícita revolta contra aquilo que se considera a vida classificada e dessecada da mente comum, o artista lança um apelo pela revisão da linguagem. Uma boa parcela da arte contemporânea é movida por essa busca de uma consciência purificada da linguagem contaminada e, em algumas versões, das distorções produzidas por conceber o mundo exclusivamente em termos verbais costumeiros (em seu sentido degradado, "racionais" ou "lógicos"). A própria arte torna-se uma espécie de contraviolência, que busca liberar a consciência dos hábitos da verbalização estática e sem vida, pressentindo modelos de "discurso sensorial" (SONTAG, 30).

Essa compreensão leva à expressão de um duplo descontentamento por meio da apreciação artística: "as palavras são cruas demais e também ocupadas demais" (SONTAG, 2003, p. 31), fator que embota e delimita os sentidos. A direção torna-se o silêncio — como precondição e finalização de início de um diálogo.

Nesse modelo, a atividade do artista é a criação ou o estabelecimento do silêncio; a obra de arte eficaz deixa o silêncio em seu rastro. O silêncio, administrado pelo artista, é parte de um programa de terapia perceptiva e cultural, calcado frequentemente mais no modelo da terapia de choque que no da persuasão. Ainda que o meio do artista sejam as palavras, ele pode participar dessa tarefa: a linguagem pode ser empregada para conter a linguagem, para expressar mutismo. Mallarmé

pensava que era tarefa da poesia, utilizando as palavras, limpar a nossa realidade atravancada de palavras — através da criação de silêncios ao redor das coisas. A arte precisa montar um ataque em ampla escala contra a própria linguagem, por meio da linguagem e seus substitutos, em benefício do modelo do silêncio (SONTAG, 2003, p. 30).

A renúncia à memória psicológica é essencial para que o antigo seja preenchido com algo novo, para que a experiência se liberte da clausura de uma experiência anterior. A forma de fazer isso é a destruição da continuidade e do silêncio; nessa concepção, opera como um separador, um corte e um rompimento com modelos anteriormente internalizados.

Esse horizonte de silêncio pode ser acessado após um esvaziamento daquilo de que se está repleto. Essa passagem de *Elegias de Duino*, de Rilke, é utilizada por Sontag (2003, p. 32) para descrever o gesto metafórico de receber um “anjo”, algo que é elevado e que emana uma outra compreensão, marcada pela característica translinguística e ao mesmo tempo não mediada.

Diante da “atitude mutilada do espectador, a linguagem precisa reconquistar sua castidade”. Essa redenção da linguagem, simbolizada anteriormente por Sontag (2003) através da imagem da cruz, mostra que o declínio deve se transmutar por operações simples, como a re-nominação das coisas. Quando essa etapa for concluída, será possível apreciar outras formas mais ambiciosas de linguagem:

Para Rilke, é possível conceber a superação da alienação da consciência; e não, como nos mitos radicais dos místicos, por meio da ultrapassagem completa da linguagem. É suficiente reduzir drasticamente o âmbito e o uso da linguagem. Uma imensa preparação espiritual (o contrário da “alienação”) é exigida para esse ato simples e enganador de nominação. Nada menos que o polimento e o harmonioso aguçamento dos sentidos (exatamente o oposto de projetos tão violentos, voltados grosso modo para o mesmo fim e informados pela mesma hostilidade à cultura verbal-racional, como “desorganização sistemática dos sentidos (SONTAG, 2003, p. 33).

A solução de Rilke situa-se entre a alienação da linguagem e seu abandono pelas vias do puro silêncio. Esse espaço liminar reivindica um projeto de humanização, “mas principalmente com vistas a confirmar a sua desumanidade, sua impessoalidade, sua indiferença às preocupações humanas e seu isolamento delas” (SONTAG, 2003, p. 33). Sontag quer dizer que o essencial é deixar que o silêncio e as coisas falem, não impondo à linguagem estados de falsa consciência declarados por ela mesma.

A arte, enquanto campo que promove visões alternativas, em uma mesma direção, nega as hierarquias tradicionais de interesse e significado, nas quais algumas coisas têm mais “importância” que outras. A distinção entre experiência falsa e verdadeira também é rejeitada:

em princípio, deve-se desejar prestar atenção a todas as coisas. Essa atitude cessa a superficialidade e a artificialidade e faz da obra de arte uma construção capaz de sancionar experiências pautadas na multiplicidade e que terminam, na prática, numa “decidida ênfase em coisas comumente consideradas triviais ou sem importância” (SONTAG, 2003, p. 34).

Em uma perspectiva marxista, Sontag aponta que a economia do princípio narrativo se elabora em consonância com as visões capitalistas de redução de significado:

A vinculação da arte contemporânea ao princípio narrativo “mínimo” do catálogo ou do inventário parece quase parodiar a visão de mundo capitalista, em que o meio ambiente é atomizado em “itens” (uma categoria que compreende coisas e pessoas, obras de arte e organismos naturais), e em que todo item é uma mercadoria — isto é, um objeto discreto e portátil. Incentiva-se um nivelamento geral do valor na arte do inventário, a qual apenas é, ela mesma, uma das aproximações possíveis a um discurso idealmente não modulado. Tradicionalmente, os efeitos de uma obra de arte têm sido distribuídos com desigualdade, a fim de induzir no público uma certa sequência de experiências: em primeiro lugar, despertar; depois, manipular e, finalmente, satisfazer as expectativas emocionais. O que se propõe agora é um discurso desprovido de ênfases no sentido tradicional. (Ainda uma vez, o princípio do fitar em oposição ao olhar). Tal arte também poderia ser descrita como o estabelecimento de grandes “distâncias” (entre o espectador e o objeto artístico, entre o espectador e suas emoções). Mas, do ponto de vista psicológico, a distância está com frequência vinculada ao estado mais intenso de sentimento, no qual a frieza ou a impessoalidade com que alguma coisa é tratada dão a medida do insaciável interesse que ela desperta em nós. A distância que uma boa parcela da arte “anti-humanista” propõe é na realidade equivalente à obsessão — um aspecto do envolvimento em “coisas” de que não aparece sugestão no nominalismo “humanista” de Rilke (SONTAG, 2003, p. 35).

Esse aspecto é facilitado pela construção linear que persegue os objetivos da construção do conhecimento como um todo e não indica o silêncio como rejeição à linguagem, mas estima a rejeição e a liberdade de expressão que ocorre por meio dela, inclusive na consciência de utilizar o silêncio como um rompimento no discurso, incutindo “uma ideia subliminar de que seria possível falar mais alto que a linguagem ou persuadir-se ao silêncio” (SONTAG, 2003, p. 36). Entregar-se ao silêncio não é rejeitar o vazio, mas fazer dele o combustível que alimenta a busca obcecada pelo que não está claro no discurso. A impossibilidade do silêncio, no entanto, depara-nos com tudo o que é ausente, que se apresenta em um processo de “zunido ou zumbido constante” (SONTAG, 2003). O que se deixa à vista é o puro preenchimento de um espaço, ou mais precisamente, a transcrição paciente dos detalhes superficiais das coisas. Nessa visão, o “silêncio” das coisas, das imagens e das palavras é uma condição para sua proliferação. Se fosse dotado de uma carga mais potente, individual, cada um dos vários elementos da obra de arte reivindicaria mais espaço psíquico e, então, seu número total talvez tivesse de ser reduzido.

Em uma leitura Derridiana, podemos refletir sobre o silêncio como a impossibilidade

de dizer o acontecimento. Durante o seminário *Dire l'événement, est-ce possible?*, proferido por Jaques Derrida em 1º de abril de 1997, no Centro Canadense de Arquitetura e reunido hoje em livro homônimo (2001), o filósofo franco-argelino apresenta um debate sobre a possibilidade ou não de dizer um acontecimento, em especial que diga sobre situações traumáticas ou que nos afete emocionalmente. Para o pensador, “[o] que se diz conta menos que o fato que se fala ao outro” (DERRIDA, 2012, p. 232), ou seja, Derrida já sinaliza que sempre há algo oculto no discurso. Compreender a questão exige, portanto, para ele, uma atitude filosófica e indutiva, não preocupada com um resultado preestabelecido, mas com as questões e as interações que nascem de um problema ou de uma dúvida, uma vez que a busca filosófica contempla a experimentação, a desconstrução e a análise das proposições que envolvem um acontecimento.

Primeiramente, Derrida menciona o fenômeno da hospitalidade, um dos tópicos principais de seus estudos, apresentado mais profundamente na obra *Da Hospitalidade*, escrita com Anne Dufourmantelle (2003). Isso ele o faz, porque o discurso pressupõe, antes de tudo, a abertura para o “Outro”, aquele que coloca a questão. Esse “sim”, que se dá na abertura para o outro, é um “sim” ao outro, é o “deixar-vir”, pois, nas palavras do pensador, “o acontecimento é também o que vem, o que chega” (DERRIDA, 2012, p. 233). Quando Derrida fala sobre o que chega, ele não se refere apenas à notícia e ao enunciador, mas também à forma como o fato e a pessoa chegam. Para o filósofo, que ensina pela retórica de um exemplo, esse “Outro” que traz a questão, chega de forma abrupta, sem que o seu outro (o “Eu”) esteja preparado para o que ele irá encontrar.

Para demonstrar a validade de sua hipótese, Derrida parte de algumas proposições acerca do pensamento de Immanuel Lévinas (1906-1995), filósofo que trata a ética como uma parte essencial do reconhecimento da outridade, ou seja, que busca pensar para além dos limites egoístas do “Eu”. Para Lévinas (1987, p. 30), o outrem não pode ser totalmente assimilado pelo “Eu”, logo, o que aparece dessa interação é a opacidade do sujeito e, sobremaneira, o acolhimento a esse inesperado. A Ética se constrói, portanto, nessa visão Levinasiana, na interação e harmonização entre os desejos do “Eu” e do “Outro”. A chegada e acolhida do eu-outro dá origem ao nascimento da questão. A Ética, nesse sentido, aponta Derrida, “nasce frente ao questionamento da justiça e possui relação quanto a considerar o outro lado da parte” (DERRIDA, 2012, p. 234). Esse Outro, opaco, também discutido por Judith Butler em seu ensaio “Relatar a si mesmo” (2015), demonstra o mesmo ponto analisado por Derrida e Lévinas, e que é precisamente o que leva o “Eu” a perguntar a si mesmo “O que é que tu queres dizer?” (DERRIDA, 2012, p. 234). Esta sequência gera dúvida

e essa ausência, que surge na dúvida, é justamente o que marca o início da questão.

Esse “sim” performativo denota a constituição do acontecimento e denomina o que Derrida chama de “fala-acontecimento” (DERRIDA, 2012, p. 10), que é indeterminado tanto pela opacidade desse “Outro” que chega, quanto pela impossibilidade de a própria linguagem descrever com singularidade o acontecimento. O fato de o acontecimento preceder a formulação do ocorrido em fala, a qual irá desvelar certas características principais do evento, também é problemática, dada a relação subjetiva que determinará o ponto de vista apresentado pelo sujeito. Logo, pontua o filósofo, a amostragem não é confiável, porque não é neutra. A linguagem interpreta, seleciona e filtra o que se passa e, assim, monta, encena e performatiza um acontecimento. Isso se dá porque o fator da singularidade enquanto fenômeno assegura a *differánce* da interpretação.

Derrida (2012) faz ainda mais um adendo sobre a problemática da produção de um acontecimento, lembrando que dentro de estruturas baseadas em relações de poder, um acontecimento pode ser performatizado para evidenciar partes ideologicamente construídas. Sobre esse tópico, assim diz o pensador: “A vigilância política que nos apela consiste evidentemente em organizar um conhecimento crítico de todos os aparelhos que pretendem dizer o acontecimento ali onde se faz o acontecimento, onde se o interpreta e onde se o produz” (DERRIDA, 2012, p. 237).

Esse conceito é similar ao conceito do “enquadramento” defendido por Judith Butler em *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto* (2015). Ao abordar a temática da vigilância, Derrida e Butler apontam para o fato de que devemos refletir quanto às narrativas criadas segundo determinados enquadramentos, pois certas vias dominam o significado do acontecimento. Em relações de poder muito desiguais, a formulação e a divulgação de certas informações editadas podem causar instabilidades de diversas ordens e prejudicar ainda mais a situação de indivíduos e grupos subalternizados.

Qual é, diante desses sintomas, portanto, o antídoto defendido por Derrida para que seja mantido o sentido mesmo diante dessas interações opacas? Para iniciar a discussão, ele aponta para o fenômeno da “confidência”, que é sistematizado pelo franco-argelino através do pensamento de Santo Agostinho, mais especificamente em sua obra *Confissões* (1980, p. 209):

Santo Agostinho, em suas Confissões, perguntava a Deus, “por que se Tu sabes tudo, tenho então que me confessar a Ti? Tu sabes todas minhas falhas, Tu és onisciente”. Dito de outro modo, a confissão [confession], a confidência [aveu] não consiste em informar a Deus o que Ele sabe. Não se trata de um enunciado de saber que informaria Deus de meus pecados. Trata-se, na confissão [confession], de

transformar minha relação com o outro, de me transformar a mim-mesmo confessando minha culpabilidade. Dito de outro modo, na confidência [aveu], há um dizer do acontecimento, daquilo que se passou, que produz uma transformação, que produz um outro acontecimento e que não é simplesmente um dizer de saber. Cada vez que o dizer-o-acontecimento transborda essa dimensão de informação, de saber, de cognição, esse dizer-o-acontecimento se engaja na noite – vocês falaram muito da noite –, na noite de um não-saber, de algo que não é simplesmente ignorância, mas de uma ordem que não pertence mais à ordem do saber. Um não-saber que não é uma deficiência, que não é simplesmente obscurantismo, ignorância, não-ciência. É simplesmente algo que é heterogêneo ao saber. Um dizer-o-acontecimento, um dizer que faz o acontecimento para além do saber. Esse dizer, reencontramo-lo em muitas experiências nas quais finalmente a possibilidade que advém este ou aquele acontecimento se anuncia como impossível (DERRIDA, 2012, p. 238).

A chave para a construção do sentido impossível, assim como o próprio veneno, portanto, deriva justamente da opacidade; porém, essa é tida agora como impossível e demonstra como a transmutação da opacidade em sentido pode ser operada.

Para suplementar seu raciocínio, Derrida (2012) destaca um outro conceito de base teológica, o “dom”, compreendido aqui com o sentido de doar. A leitura Derridiana lembra que o dom, para ser possível, deve, antes, ser impossível. O pensador retoma a parábola bíblica encontrada em Matheus 6:1-6 que diz que se deve doar com a mão direita, sem que a esquerda saiba. Assim, Derrida sugere que a única possibilidade de que haja dom é em sua impossibilidade:

(...) E dar, por conseguinte, é fazer o impossível. (...). O dom é impossível, e ele não pode ser possível senão como impossível. Não há acontecimento mais acontecimental que um dom que rompe a troca, o curso da história, o círculo da economia. Não há possibilidade de dom que não se apresente como não se apresentando, é o próprio impossível (DERRIDA, 2012, p.239).

Consecutivamente, o filósofo afirma que o perdão é similar ao dom, porque ele também é um dom, logo, obedece à mesma lógica:

Se eu perdoo somente o que é perdoável, eu não perdoo nada. (...) Se eu perdoo porque é perdoável, porque é fácil de perdoar, eu não perdoo. Logo não posso perdoar, se perdoasse, senão ali onde há o imperdoável. Ali onde não é possível perdoar. Dito de outro modo, o perdão, se o há, deve perdoar o que é imperdoável, do contrário não é um perdão. O perdão, se ele é possível, não pode advir senão como impossível. Mas essa impossibilidade aqui não é simplesmente negativa. Isso quer dizer que é preciso fazer o impossível (DERRIDA, 2012, p. 239).

Como mostrado anteriormente, e faço aqui essa observação, Derrida tece uma distinção sutil entre os sentidos atribuídos ao termo “dar”: a) O “dar” enquanto compartilhar, repartir, dividir algo que já se têm e b) um outro, que é o “dom”, em que o “Eu” abre mão de algo para si, inteiramente para que o “Outro” possua uma outra coisa. Esse processo, porém,

só ocorre quando se extrapola para algo além das capacidades do ser, e que, precisamente por ser impossível, é tão poderoso. Uma vez que não haja um limite entre o que pode e o que não pode ser perdoado, algo preestabelecido ou qualquer fronteira, abre-se o precedente de que o perdão também se estenda para além do que se supõem impossível. Pressupõe-se, igualmente, a necessidade de um aperfeiçoamento da consciência, de uma elevação do Ser.

As reflexões de Derrida se aproximam do que Sontag nomeia “espiritualidade” em *A Vontade Radical* (2015). Ambos destacam dimensões de rompimento, pois é necessário que haja uma revolução para que o impossível se torne possível e que possa chegar novamente ao não-ser, a um cerne de não-contradição, de diluição.

As relações mostradas por Derrida são estendidas para conceitos como “invenção” e “hospitalidade”. Nesse ponto, o filósofo discute sobre o que seria então a chegada desse “Outro”, opaco, associando-a com aquele “sim” já discutido anteriormente. A “hospitalidade”, assim como o “Outro” que chega, define-se como

(...) acontecimento não somente como daquilo que chega, mas como do que chega. Aquele que chega absoluto é alguém que não deve ser somente um hóspede convidado, que estou preparado para acolher, que tenho a capacidade de acolher. É alguém cuja vinda inopinada, imprevisível, a *visitation* – e oporei aqui a visita ao convite – é tal irrupção que não esteja mesmo preparado a acolher. É preciso que eu não esteja nem mesmo preparado para acolher para que haja verdadeiramente hospitalidade, e que não esteja em condições não somente de prever, mas de predefinir esse que vem; de perguntar a ele, como se faz na fronteira: “Qual é seu nome? Sua cidadania? De onde você vem? O que você vem fazer aqui? Você vai trabalhar?”. O hóspede absoluto é esse que chega para o qual não há nem mesmo horizonte de espera, esse que, como se diz, fura meu horizonte de espera ao passo que não estou preparado nem mesmo para receber aquele que vou receber. É isso a hospitalidade. A hospitalidade não consiste simplesmente em receber o que se é capaz de receber. Lévinas diz em algum lugar que o sujeito é um hóspede que deve acolher o infinito para além de sua capacidade de recepção. Acolher para além de sua capacidade de recepção: isso quer dizer que devo receber ou que recebo lá onde não posso receber, lá onde a vinda do outro me excede, parece maior que minha casa: ela vai colocar a desordem em minha casa, eu não posso prever se o outro vai se conduzir bem a minha casa, em minha cidade, em meu Estado, em minha nação. O que chega então não fará acontecimento senão ali onde não sou capaz de o acolher, onde eu o acolho, precisamente, lá onde eu não sou capaz disso. A chegada do que chega é o outro absoluto que cai sobre mim. Insisto sobre a verticalidade da coisa, porque a surpresa não pode vir que do alto. É por isso, quando Lévinas ou Blanchot falam do “Muito-Alto”, isso não é simplesmente uma linguagem religiosa. Isso quer dizer que o acontecimento enquanto acontecimento, enquanto surpresa absoluta, deve cair em meu colo. Por quê? Porque se ele não me cai no colo, isso quer dizer que eu o vejo vir, que há um horizonte de espera. Na horizontal, eu o vejo vir, eu o pré-vejo, eu o pré-digo e o acontecimento é o que pode ser dito, mas nunca predito. Um acontecimento predito não é um acontecimento. Isso me cai no colo porque eu não o vejo vir (DERRIDA, 2012, p. 246).

Derrida dá muita atenção ao tema da “hospitalidade”. Para o teórico, é importante notar, não há uma separação entre a filosofia e a prática. Para que haja o acolhimento da hospitalidade verdadeira, é preciso abraçar incondicionalmente a esse “Outro” que inaugura

uma novidade (para o “Um” e para o “Outro”) no ato de sua chegada. Quando se trata de processos migratórios, intensificados no século passado após a Segunda Guerra Mundial e após os movimentos independentistas de regiões submetidas ao domínio colonial, os conceitos de hospitalidade e outridade adquirem novos contornos. O deslocamento do imigrante ou do refugiado que vem de fora e traz consigo toda uma bagagem cultural, econômica e social traz igualmente, para a Outridade, o dilema da defesa, do egoísmo em tratar um território/nação como sendo uma posse específica do grupo a que pertence, fator que se dá, como já explicamos no capítulo anterior, nos conflitos que emergem das relações entre os estabelecidos e os *outsiders*.

A posição do filósofo torna-se mais evidente nesse trecho, onde Derrida (2012) insiste repetidamente no termo “desarmar” e algumas de suas variações (grifadas por mim) para falar sobre a forma como se deve acolher a vinda do “Outro”:

Tudo isso, que concerne à invenção, a chegada, o acontecimento, pode deixar pensar que o dizer permanece ou deve permanecer **desarmado, absolutamente desarmado**, por essa impossibilidade mesma, desamparada diante da vinda sempre única, excepcional e imprevisível do outro, do acontecimento como outro: eu devo ficar **absolutamente desarmado**. E, no entanto, esse **desarmamento**, essa vulnerabilidade, essa exposição não são nunca puros ou absolutos. Eu dizia agora mesmo que o dizer do acontecimento supunha uma forma de inevitável neutralização do acontecimento pela iterabilidade, que o dizer traz sempre em si a possibilidade de redizer: pode-se compreender uma palavra unicamente porque ela pode ser repetida; desde que eu fale, me sirvo de palavras repetíveis e a unicidade se desestabiliza nessa iterabilidade. Da mesma forma, o acontecimento não pode aparecer como tal, quando ele aparece, senão estando já em sua própria unicidade, repetível. É essa ideia, muito difícil de pensar, da unicidade enquanto sendo imediatamente iterável, da singularidade enquanto sendo imediatamente, como diria Lévinas, engajada na substituição. A substituição não é simplesmente o realojamento de um único substituível: a substituição substitui o insubstituível, que existia imediatamente, desde a primeira manhã do dizer ou o primeiro surgimento do acontecimento, iterabilidade e retorno na unicidade absoluta, na singularidade absoluta, isso faz que a vinda do que chega – ou a vinda do acontecimento inaugural – não possa ser acolhida senão como retorno, reaparecência, aparição espectral (DERRIDA, 2012, p. 242).

Nesse trecho, o filósofo também fala sobre a irrepetibilidade, que faz com que um evento seja sempre uma novidade e, sendo sempre algo imprevisto e distinto, torna a linguagem incapaz (já que ela é repetível e limitada) de conter toda e apenas a informação sobre um determinado acontecimento. Seja bom ou seja ruim, nunca o encontro será como foi anteriormente — essa premissa é utilizada pelo filósofo para indicar a impossibilidade de agir com o Outro baseado em concepções criadas em um acontecimento anterior. Sendo assim, é considerada por Jaques Derrida apenas como um espectro, um elemento que paira, mas cuja presença é sempre incerta.

A função dessa presença constante do impossível, para ele, é justamente a de

assombrar o possível, já que, se perdoo, por exemplo, o perdão não existe mais, pois não há o que perdoar. Essa impossibilidade é o que assombra a possibilidade. Assim, “é preciso (...) que a impossibilidade do perdão continue a assombrar o perdão. Que a impossibilidade do dom continue a assombrar o dom. Esse assombro é a estrutura espectral dessa experiência do acontecimento, ele é absolutamente essencial” (DERRIDA, 2012, p. 243). E é essencial porque possibilita a reparação, porém como algo novo. A novidade, por sua vez, possibilita inventar, doar, hospedar e perdoar uma vez mais, não limitando nunca o “Outro”, que virá a qualquer condicionalidade.

Para afirmar a necessidade dessa relação entre o espectro, o luto e a reparação no processo da possibilidade no impossível, Derrida os associa com o possível, com uma possibilidade de ir/fazer para além dos limites estabelecidos pelo Eu. Fazer o impossível se tornar possível e poder repeti-lo incondicionalmente frente a qualquer “Outro” é o desafio e a meta buscados pelo filósofo.

A fantasmagoria que envolve o pensamento de Derrida sobre essa visita espectral marcada pelo assombro do encontro faz com que o pensador cite como exemplo análogo as antigas populações do México, onde as mulheres deveriam chorar quando um hóspede chegava. Segundo Derrida:

Eles consideravam: “aqueles que chegam como aparições, os mortos retornavam. Era preciso saudá-los como aparições com lágrimas de luto. Entre a hospitalidade e o luto há certa afinidade. Esse que vem, mesmo se eu o acolho além de minha capacidade de recepção, eu devo saudá-lo, saudar sua vinda – e o que vale para aquele que chega vale para o acontecimento –, como uma reparação. Isso não quer dizer que isso não é novo. É novo, a vinda é absolutamente nova. Mas a novidade dessa vinda implica nela mesma a reaparecência. Quando eu acolho um visitante, a visitação de um visitante inesperado, isso deve ser cada vez uma experiência única para que isso seja um acontecimento, único, imprevisível, singular, insubstituível. Mas ao mesmo tempo, desde a soleira da casa e da vinda do insubstituível, é preciso que a repetição seja pressuposta. Eu te acolho, isso quer dizer: “eu te prometo te acolher uma vez mais”. Se eu recebo alguém dizendo: “bom, tudo bem por essa vez, mas...”, isso não acontece. É preciso que já a repetição seja prometida. Do mesmo modo que no “sim”, quando eu digo “sim” a alguém, é preciso que a repetição do “sim” esteja imediatamente implicada. Quando eu me caso, eu digo “sim”, para retomar o exemplo do performativo, mas é preciso que no “sim” singular, único, primeiro, esteja implicado imediatamente que eu esteja preparado a confirmar o “sim”, não somente uma segunda vez, mas amanhã, depois de amanhã e até o fim da vida. É preciso que a repetição do “sim” esteja implicada desde o primeiro “sim” (DERRIDA, 2015, p. 243).

Derrida aponta tanto a relação singular de um acontecimento quanto a implicação de que a repetição do acolhimento futuro deve estar implícita. Essa “Lei do eterno retorno” (NIETZSCHE, 2008, p. 791), em termos nietzschianos, marca a promessa de uma repetição, de um novo acontecimento a cada reencontro. Nesse jogo de sentidos cíclicos, a morte e o

recomeço já estão previstos. O distanciamento da antiga ocorrência e o sentimento de luto e perda com relação ao encontro originário, bem como a necessidade da repetição (reaparecência) e da repaginação (que se dá no apagamento das impressões sobre o acontecimento) levam as implicações Derridianas a uma possibilidade interpretativa em que as marcas do primeiro encontro não devem fornecer pressupostos para a forma como o Eu reage frente a outra aparição; ele deve reencontrar o Outro sempre como se fosse a primeira vez.

Se pensamos a teoria do acontecido em um discurso, a reaparição dos fatos em um texto ou em uma fala terá sido emitida sob a mediação do locutor (construída em seu conhecimento prévio e sob uma perspectiva autocentrada) que já não captará apenas o evento como ocorreu, mas abarcará uma gama de interpretações, inclusive sensoriais e emocionais do sujeito que se deparou com um acontecimento. A construção do enunciado também levará em conta a intencionalidade do discurso e a forma como o enunciador pretende retratar o ocorrido ao interlocutor mediante a situação interacional.

Derrida evoca propositalmente em sua teoria uma *ausência*. Primeiro, como um esquecimento necessário, apresentado para frisar que o Eu não deve ter ações reativas contra o Outro que chega. Segundo, na impossibilidade de traduzir um acontecimento em um discurso. Essa falta, entretanto, parece insistir em uma suplementação que busca conferir lógica ao comunicado e que aponta para o que Sontag chama de *névoa de desconhecimento*. Essa névoa significa tanto um turvamento parcial da visão quanto um desejo de elevar o pensamento para além do que pode ser sentido ou descrito. Esse ir além da linguagem e de abstrações autocentradas mostra um processo necessário de desconstrução e seu sucessivo reenquadramento e recomeço que se dá na expansão da percepção.

De volta à ontologia inicial do filósofo: “Dizer o acontecimento é possível?” Devemos considerar o valor da possibilidade enquanto potência, ou seja, como algo latente que pode ou não vir a ser. Sobremaneira, se esse vir a ser se concretiza, o faz enquanto gesto impossível. Esse aparente antagonismo não se apresenta enquanto oposição, mas movimenta-se em direção ao *além*, tornando-se uma oportunidade de aglutinação. Eis que daí surge o conceito de *im-possível*, descrito pelo filósofo (2015) como

um im-possível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um im-possível que é a própria experiência do possível. Para isso é preciso transformar o pensamento, ou a experiência, ou o dizer da experiência do possível ou do impossível (DERRIDA, 2015, p. 244).

As reflexões de Derrida, frente a esse im-possível, voltam-se para um campo político e ideológico de grande importância para os pensadores abordados até aqui: a questão da responsabilidade. A responsabilidade de saber que a cada atitude tomada é feita uma escolha para um outro e vice-versa. Pensar nessa lógica derridiana exige um enquadramento mais amplo, do qual o “Um” e o “Outro” fazem parte:

Cada vez que eu digo “minha decisão” ou ainda “eu decido”, pode-se estar certo que me engano. Minha decisão deveria ser, – sei que esta proposição parece inaceitável em qualquer lógica clássica –, a decisão deveria ser sempre a decisão do outro. Minha decisão é de fato a decisão do outro. Isso não me dispensa ou não me exonera de nenhuma responsabilidade. Minha decisão não pode nunca ser a minha, ela é sempre a decisão do outro em mim e sou, de certa maneira, passivo na decisão. Para que uma decisão faça acontecimento, para que ela interrompa meu poder, minha capacidade, meu possível, e para que ela interrompa o curso comum da história, é preciso que eu submeto minha decisão, o que é evidentemente inaceitável em qualquer lógica. Gostaria então de tentar elaborar um pensamento da decisão que seja sempre decisão do outro, porque sou responsável pelo outro e que é pelo outro que decido; é o outro que decide em mim, sem que, no entanto, eu seja exonerado de “minha” responsabilidade. É por isso que Lévinas coloca sempre a liberdade após a responsabilidade. Se quero o que não posso, esse querer deve ser despojado disso que na tradição veste o querer, determina como querer, a saber, a atividade, o domínio, o “quero o que quero”. Aqui tratar-se-ia de querer além do que se pode querer. Essa frase, se ela for aceitável, deve em contrapartida destruir, desconstruir ou derrotar o próprio conceito de vontade. É provavelmente o que queria dizer Bachelard nesta frase paradoxal: querer o que não se pode, ao limite o que não se pode querer (DERRIDA, 2015, p. 245).

Derrida cita Lévinas ao dizer que seu predecessor coloca a liberdade após a responsabilidade. Isso se dá ao fato de Lévinas considerar sagrados o espaço e a existência do outro, porque eles são tão elementares quanto as do próprio “Eu”. Para ser possível, aqui, dentro de uma esfera concebida pelo respeito ao próximo, a responsabilidade não pode ser um fardo, algo custoso para quem cuida. Antes, ela deve ser um gesto de entrega, de amor e de benevolência, que visa ir além dos limites do possível.

Gestos solidários, a busca por igualdade e outros ideais descritos por Derrida são tomados como ações desconstrutoras desde os mais básicos sentidos e apreensões do sujeito. Isso porque, muitas vezes, como citado pelo filósofo, é necessário derrotar a “vontade”. Essa vontade aqui mencionada corresponde à vontade do “ego” egoísta, centrada no “Si mesmo” e em sua autorreferência e projeções. Romper essa vontade surge então como um ato revolucionário e progressista. É preciso, por conseguinte, vencê-la para que uma maior emerge. Derrida aponta para a existência de coisas que não podemos querer, pois algumas delas, como o perdão e a reconciliação, são impossíveis. Essa impossibilidade reside nos limites entre o “Eu” e o “Outro”, e é ela que torna o impossível *im-possível*, nas palavras do filósofo:

Uma das razões pela qual não posso dizer “eu perdoar”, não é somente minha dureza, minha inflexibilidade, minha condenação inflexível, é que simplesmente não tenho nunca o direito de perdoar. É sempre o outro que deve perdoar, não posso perdoar em nome do outro. Não posso perdoar em nome das vítimas do Holocausto. Mesmo os sobreviventes, mesmo estes que, como Primo Levi, estavam presentes, viveram ou sobreviveram, não têm o direito de perdoar. Não somente porque devem continuar a condenar, mas porque não se pode perdoar pelos outros. Não se tem o direito de perdoar, o perdão é impossível. É aí onde o perdão permanece impossível, porque não há sentido em perdoar senão o imperdoável, é aí que o perdão pode ter lugar, se tem lugar. Em geral, em uma estrutura antropto-teológica dominante, diz-se “somente Deus pode perdoar, eu, eu não tenho o direito de perdoar”; um ser finito não pode perdoar um erro que é sempre infinito. Imperdoável quer dizer infinito. O nome de Deus nomeia aqui esse Outro ao qual o direito de perdoar é sempre deixado, como a possibilidade de dar, de dizer “eu dou”, “eu decido”. O dom ou o perdão se fazem sempre em nome do outro (DERRIDA, 2015, p. 246).

O ruído no discurso e o *im-possível* se transfiguram em gestos que serão analisados no capítulo seguinte para sinalizar se as obras literárias escolhidas de Desai, Shamsie e Anam podem ser enquadradas como uma literatura que pensa o silêncio de forma desconstrutora. É importante notar que as obras selecionadas trabalham com pano de fundo que retratam guerras do passado, traumas e silêncios impossíveis. É preciso lembrar, sobremaneira, que esta não é uma tese áfona. Aqui não se destaca a ausência, tampouco a destituição do poder das mulheres acerca de suas falas e de seus corpos, mas a necessidade de tatear a memória cultural em busca de não-ditos, da urgência em desenterrar os sonhos, as estórias, os desejos soterrados por narrativas dominantes, mascaradas de uma homogeneidade que só é possível por causa da repressão violenta e constante.

O solo em que tantas vozes foram sepultadas é trêmulo e, como terra, desliza os sentidos de uma história marcada por vidas perdidas e recobertas por traumas que teimam em deixar escapar da mordaza os gritos que ecoam mais alto a cada desabamento. A erosão, apesar do horror, deixa à mostra as rupturas dos veios da experiência. Ela leva ao extremo a memória institucionalizada pelos conhecimentos da História e assim, surgem registros, estórias de família, lembranças de amigos, dentre outros rastros que permitem a desestabilização de discursos de poder e das normoses⁴² ocasionadas por eles.

O trabalho de escavação, já pontuado por Foucault em a *Arqueologia do Saber* (2012 [1969]), mostra a busca pelo conhecimento como uma ação descendente. Cava-se para baixo, para dentro da terra e, do ponto de vista vertical, pode-se encarar de frente a profundidade dos abismos da memória individual e coletiva. Cada tentativa de recompor o passado, entretanto, esbarra na impossibilidade em que são tecidas pistas sobre os fatos irrecuperáveis pelo tempo

⁴² Conceito discutido no capítulo I e que indica as acepções sociais tomadas como normais, mas que são, entretanto, patológicas.

e esquecimento, porém, a cada escavação, uma nova erosão ocorre. A cada escavação em busca de respostas, mais fendas se mostram para que o terror mudo abra espaços de reflexão que tornem a sociedade e o indivíduo atentos aos ruídos e aos não-ditos da historiografia oficial.

Diante da impossibilidade de expressão, a essência negativa do silêncio possibilita uma veia de compreensão crítica a respeito do passado e das situações de silêncio. Susan Sontag, em *Estética do Silêncio* (2003), pontua que a eliminação do tema, a busca pelos espaços vazios, “confere e acrescenta força e autoridade ao que foi interrompido” (SONTAG, 2003, p. 12), pois amplifica os horizontes de compreensão, uma vez que o silêncio é impossível e sua presença realça as zonas do mundo já preenchidas de sentidos. O silêncio, nessa perspectiva, é um “elemento em um diálogo”, “uma forma de discurso” (SONTAG, 2003, p. 18).

Em uma das premissas contidas na introdução da obra *El silencio como palabra: Memoria, arte y testimonio del horror*, Victoria Souto Carlevaro (2010) propõe o silêncio como a única resposta de sua pergunta a respeito da possibilidade da fala e dos discursos em situações de horror: “Onde encontrar a pergunta para explicar a natureza complexa do testemunho? No silêncio” (CARLEVARO, 2010, p. 13)⁴³. Para a pensadora argentina, falar do horror a partir de uma situação de trauma, só é possível quando se extrapola o que a linguagem tem o poder de reter. O silêncio, como pretendo mostrar, não é o oposto da palavra, antes, suplementa a capacidade de expressão daqueles que foram emudecidos e impossibilitados de articular algum tipo de acontecimento particular, especialmente os que foram envolvidos por situações traumáticas.

O silêncio exprime o que não pode ser compreendido pelos cinco sentidos do corpo e o que atinge profundidades abissais contidas no escuro da alma. Mesmo em situações de morte, quando para o corpo não há possibilidade de dizer mais nada, a figura da “*presença in absentia*” nos mostra que a lacuna está cheia de gritos de horror soterrados intencionalmente, mas cujo lampejo dos vagalumes no meio da escuridão da noite, como proposto por Didi Hubberman (2011 [1975]), marca um xis num mapa, nos conduz à dúvida, e nos ilumina as buscas.

Entre os tecidos da memória oficial, outras lembranças antes ocultas têm a possibilidade de serem recordadas. Elas podem iluminar fissuras no tecido social e cultural e têm a potência de gerar mobilizações favoráveis à justiça social. A urgência de lembrar

⁴³ “¿Dónde encontrar la pregunta para desgranar la compleja naturaleza del testimonio? En el silencio” (CARLEVARO, 2010, p. 13).

mostra-se como esfinge e devora aquele que não a decifra. Devora-nos todos, porque não é possível reconstituir preciosas recordações cobertas de sangue. A petrificação e a obstinação interrogante diante do esquecido podem, de alguma forma, abrir espaços de contestação e favorecer a busca por memórias subterrâneas desestabilizadoras das narrativas oficiais causadoras de tantos destroços.

Nesse cenário, como já discutimos, pensar uma estética artística que considera o *impossível* e enfatiza a solidariedade e a hospitalidade como formas de *ir além* significa que identificamos sintomas e agora podemos buscar a cura para as velhas feridas. Para o filósofo, a hospitalidade, o perdão, o dom e outros atributos só podem ser verdadeiros quando são imprevistos e chegam quando menos estamos preparados. O *impossível* se manifesta quando, apesar de tudo, sem qualquer tipo de questionamento, acolhemos integralmente àquele que nos é estranho. O *impossível* é descrito como a possibilidade na impossibilidade, ou seja, a impossibilidade enquanto acontecimento do inesperado, que é assombrado pela impossibilidade desse acolhimento.

Quando na im-possibilidade do silêncio, diz respeito a uma substituição e não apenas ao realojamento de um único substituível sensível: assim, opera como “a substituição que substitui o insubstituível” (DERRIDA, 2015, p. 4) que faz com que o retorno dessas vozes silenciadas figure senão a sua reaparecência, uma aparição espectral derivada da promessa da instabilidade, da ameaça causada pela estrutura dos sentidos.

O *impossível*, que é a possibilidade na impossibilidade, ou seja, a impossibilidade enquanto acontecimento do inesperado, deve sempre ser assombrado pela impossibilidade, para que haja o que Derrida chama de promessa. Nesses termos, o silêncio como artifício de linguagem propõe a sua própria *impossibilidade* como artefato de escavação que age sobre os soterramentos do passado, trazendo à tona revelações impactantes para a compreensão de nosso tempo. Para Carlevaro (2010),

[b]uscar sons, fechar os olhos para deixar acontecer a vibração mais íntima sempre foi para mim uma forma de tocar o silêncio. Para protegê-lo. Um silêncio que, é claro, não é um intervalo entre os sons, mas uma suspensão total de sentido capaz de despertar o que está ausente da presença, aquilo o que permanece no momento preciso em que se parte sem nunca deixar de te olhar nos olhos (CARLEVARO, 2010, p. 14)⁴⁴.

⁴⁴ No original: Buscar sonidos, cerrar los ojos para dejar acontecer la vibración más íntima há sido para mi, siempre, una manera de tocar el silencio. De protegerlo. Um silencio que, claro está, no es um intervalo entre sonidos, sino una suspensión plena del sentido capaz de despertar lo que está ausente de la presencia, aquello que se queda em el preciso instante em que parte mientras no deja, nunca, de mirarte a los ojos (CARLEVARO, 2010, p. 14).

Carlevaro (2010) descreve a necessidade de suspender os julgamentos sensoriais do corpo em prol de um sentir em profundidade, com o íntimo, que não opera mediante a um estímulo de presença, mas que experiencia o que não está tornando a ausência identificada e experienciando a totalidade de componentes da falta. Desse ponto de vista, portanto, o silêncio não suspende o sentido; ele desperta para outras formas de sentir, não porque está ausente, mas porque sua composição é cheia de significados.

A arte e suas buscas estéticas levam representações aos seus limites, pois permitem-se aos extremos. Ela tem o poder de trazer o inacessível para nos confrontar cara a cara, e a escritura, e mesmo diante da fragilidade do falar por palavras, faz com que nos confrontemos com nossos fracassos humanos e por seu poder. A arte gera a encantadora experiência da busca, seja por sentidos perdidos nas pegadas do tempo, seja por uma nova perspectiva política, seja por uma outra possibilidade de vida e que, ao romper os espaços e as fronteiras, impetuosa, nos encanta com a possibilidade de criar e de inventar novas trajetórias.

A experiência da colonização, marco emblemático dos séculos passados, estampa ainda hoje suas construções contemporâneas. Ainda que os processos de colonização cessem, as marcas profundas da violência e da opressão permanecem. A continuidade das práticas coloniais, mesmo após a independência das ex-colônias, também contribui para perpetuar o legado do colonialismo. Para os países do Sul Global que passaram e ainda enfrentam tais condições, torna-se necessário pensar a construção nacional por intermédio dessa experiência que atravessa gerações e que nos cerca o cotidiano, fazendo-nos confrontar ainda hoje os desmazelos de seus horrores.

Uma grande quantidade de relatos foi e tem sido produzida acerca do período colonial e suas resultantes formas de imperialismo e dominação. O tempo e a imposição de força intentaram soterrar os horrores humanos, apagar testemunhos e desautorizar relatos e vidas. A asfixia que nos constitui como um povo pretensamente homogêneo nega a importância dos fatos. O corpo, com sua voz e memória, entretanto, busca, diante das desventuras, a pronúncia do que é menos impronunciável do que inaudito, como já havia pontuado Gayatry Chacravorty Spivak em *Pode o subalterno falar* (2010).

Produções artísticas, entretanto, com seu poder de deslimite (como já chamava o poeta Manoel de Barros), fazem-se como a própria terra, aproveitando a matéria apodrecida para nutrir e (re)criar suas sementes no solo fecundado pelo sangue de nossos antepassados. Temáticas de dor, morte, perda e violência assombram, em todos os tempos, a humanidade. A hostilidade das relações de poder vulnerabilizam, subjagam e criam estados de exceção que

permitem uma gama de desumanidades sobre corpos vulneráveis e alijados de poder. Nessa guerra constante cujos enquadramentos criam separações absurdas entre humanos, torna-se possível o extermínio epistêmico, emocional e físico daqueles que são sub-representados.

Assim, voltamos ao resultado esperado: a dificuldade em reconstituir os destroços do horror, o anseio em reanimar a memória individual, o contraponto com o labirinto de tantas vozes obstruídas pelas construções sociais, econômicas e culturais. Adorno disse que “escrever um poema depois de Auschwitz é um ato de barbárie, e este feito afeta e inclusive explica por que se faz impossível escrever poemas” (ADORNO, 1988, p. 26). Fora de um pensamento eurocêntrico, pudesse ele interessar-se pelos horrores extremos que o colonialismo impôs com sua barbárie e que produziu poéticas que só podem ser contempladas na língua daqueles que semearam a barbárie, tampouco poderia dizer algo diferente.

Carlevaro indica que “o fato artístico é sempre produzido a partir do impossível, do não dado, de algum tipo de silêncio. Porém o silêncio, que é inerente a todo ato criativo e sempre habita em sua gênese, diante de feridas de tal magnitude não funciona como facilitador, pelo contrário, bloqueia a priori a possibilidade de existência de qualquer estética que não seja a da mera contemplação do passado. É necessário fazer esse silêncio falar”⁴⁵ (CARLEVARO, 2010, p. 20). E é necessário porque é através do passado, que constrói memórias e narrativas históricas, que construímos o presente. Trazer de volta essas vozes e presenças fantasmagóricas implica em recordar os fatos. Recordar significa fazer a experiência passar novamente pelo coração, despertando a função de sentir a memória, de refletir sobre os fatos e de tornar memorável o que é preciso emergir para que outros sistemas de escuta social sejam efetivados, visto que o que é esquecido se repete.

Os eixos traumáticos, substituídos por uma pretensa leveza de um mundo globalizado e sem fronteiras, que apresentam o capital como verdade irrefutável, não permitem que, da opacidade criada por esse mesmo sistema antigo, emergjam buscas expressivas pela via de um ponto cego. As feridas purulentas escondidas debaixo de uma atadura não amordaçam o que extrapola a superfície do tecido. As cicatrizes comunicam um trauma, mesmo na ausência de qualquer palavra, e a fatalidade é o encontro com a dor, com o horror da violência sobre a pele. A estética da arte, como resposta diante do que não pode ser expresso por essa linguagem colonial da violência e do apagamento, dá lugar a um reflexo que desintegra a visão estabelecida e abre espaços para que se repense, porque se duvida do que existe.

⁴⁵ El hecho artístico se produce siempre a partir de lo imposible, de lo no dado, de alguna clase de silencio. Pero el silencio, que es inherente a todo acto creador y habita siempre en su génesis, ante heridas de tal magnitud no opera como facilitador sino que, por el contrario, obtura a priori la posibilidad de existencia de cualquier estética que no sea la de la mera contemplación del pasado. ¿Hay que hacer hablar a ese silencio?”

Muitas vezes, a única possibilidade do corpo expressivo é a fala pelas brechas da cautela. O silenciamento, conceito distinto e ao mesmo tempo correlato do que abordamos aqui, indica a necessidade de expressar-se por entre as frestas dos não ditos. Corpos silenciados, subalternizados e violentados, muitas vezes, só podem operar o discurso por meio dos ruídos deixados pelo silêncio sobrepujado pela violência: “Assim (...) a presença do silêncio se torna incontornável: aparece em cada abordagem estética, permeia cada testemunho. Sua perseguição não pode ser evitada: é um magma implacável que atinge qualquer tentativa de se aproximar do horror”⁴⁶ (CARLEVARO, 2010, p. 21).

O silêncio puro e genuíno não é possível. John Cage (1973), músico e pesquisador, fez um teste. Mesmo em uma câmara isolada e silenciosa, podia ouvir o som que ecoa dentro de seu próprio corpo, sempre uma indicação de algum rastro, de uma presença pulsante. Sempre gera algum tipo de ruído, porque o silêncio “inaugura uma série de possibilidades de interpretações (...) de imputação de discurso a ele” (SONTAG, p. 24). A interpretação desses ruídos no tecido do discurso e as instabilidades que ele traz à tona é que iremos nos atentar no próximo capítulo em nossa leitura dos textos selecionados.

⁴⁶ Así, hasta los intentos más fecundos están condenados a hablar desde el silencio, desde un cuerpo expresivo ya dañado, que deberá moverse siempre con extrema cautela. Que no morirá completamente como hablante, pero que hablará, en todo caso, y parafraseando a Günther Grass, para “esparcir cenizas sobre los geranios”.³ En este punto es necesario detenerse, porque es en el corazón mismo de estas inquietudes donde la presencia del silencio se vuelve ineludible: aparece en todo acercamiento estético, impregna cada testimonio. Su asechanza no puede ser soslayada: es un magma implacable que alcanza a cualquier intento de abordar el horror.

3 POÉTICA DOS RUÍDOS: AS VOZES IM-POSSÍVEIS NOS ROMANCES DE KIRAN DESAI, KAMILA SHAMSIE E TAHMIMA ANAM

3.1 Sem-estado: voz e memória dos arquivos subalternos

O problema da voz e da fala é apresentado por um viés político em um diálogo entre Judith Butler e Gayatri Spivak, em que discutem sobre como se pode cantar o Estado-nação e quem pode fazê-lo. As pensadoras levantam questões sobre os sem-estado, que são pessoas deslocadas e destituídas, especialmente pelos impactos das migrações em massa causadas por dominações, guerras e desastres naturais. Essa categoria de não cidadão se forma quando o poder do Estado priva determinadas pessoas do direito à proteção e de exercerem sua liberdade dentro de um território soberano. Os sem-estado são definidos por Butler da seguinte forma:

Esses humanos espectrais, desprovidos de peso ontológico e reprovados nos testes de inteligibilidade social exigidos para reconhecimento mínimo, incluem aqueles cuja idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral não apenas os desqualificam para a cidadania, mas também os “qualificam” ativamente para a condição de sem-estado. Essa última noção pode ser significativa, já que os sem-estado não apenas são destituídos de *status*, mas também recebem um *status* e são preparados para a destituição e o deslocamento; tornam-se sem-estado precisamente por estarem em conformidade com certas categorias normativas. Dessa forma, eles são produzidos como sem-estado ao mesmo tempo em que são alijados dos modos jurídicos de pertencimento (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 25).

O pertencimento é uma categoria que diz respeito às associações identitárias com um grupo já estabelecido por marcas de semelhança, como a religião, a cor da pele, a etnia, a língua em comum etc. Os sem-estado, como frisa Butler, além de não possuírem os atributos para se enquadrarem como cidadãos dessas associações, ainda recebem uma marca estigmatizante que os conceitua como deslocados e que ampara os discursos para a não-inclusão desses sujeitos no tecido de uma dada sociedade. Butler aponta que a nação faz enquadramentos identitários que delimitam o que pertence ou não a ela. Ao fazê-lo, desagrega, bane e evoca a violência contra as diferenças como uma forma de contenção dessas identidades não estabelecidas (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 17). Butler ressalta ainda que as condições em que as populações foram submetidas como os sítios de guerra e divisões arbitrárias de fronteiras ainda são mais problemáticos, porque certos habitantes que nasceram

dentro de um Estado ou que foram deslocados arbitrariamente não possuem proteção jurídica nem por parte dele ou de qualquer outro. Para ela, essa distinção é necessária, porque impõe um outro sentido de desterro, que se caracteriza como

uma forma extrema de expropriação – e os protocolos deliberados que estabelecem e patrulham aquelas fronteiras e aquelas células da prisão extraterritorial, que são as permutações do poder de estado quando este atua fora do domínio territorial de sua soberania, e assim, materializa a soberania como império (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 21).

Ao realizar tal apontamento, Butler aponta que o poder bélico e outros aparatos políticos são utilizados para a contenção de um Estado de menor poder por outro de maior poder e que esse fenômeno também se institui como uma forma de imperialismo, dominação e restrição da autonomia do grupo subjugado. Butler recorre ao pensamento de Giorgio Agambem pensar a constituição da vida que pode ser vivida em oposição àquelas que não podem, e cujas bases se definem em relações de poder e concessão de liberdade pelo Estado. Nesse sentido, a filósofa estadunidense evoca também o pensamento de Arendt, para quem o Estado-nação “está estruturalmente comprometido com o banimento de minorias” (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 36).

As considerações levam ao argumento de que o Estado-nação, construído sob as bases do colonialismo e do imperialismo, reproduz lógicas de dominação e escravidão e utiliza os estigmas criados por ele mesmo, em uma perspectiva autocentrada para subalternizar grupos e indivíduos aliados de poder. Como pontua Mbembe, essas relações podem chegar ao ápice da perseguição, que é o extermínio do corpo estranho àquele instituído como Nação. Em sua constituição, não há precedente para mudanças, uma vez que, como aponta Arendt, o Estado está realizando a programação para que foi projetado. Sair dessa lógica envolve pensar formas para além desse sistema de governabilidade, também desse tipo de pensamento abissal, porque a continuidade desse sistema não prevê a inclusão de minorias, mas seu apagamento sistemático.

Os apontamentos de Arendt, assim como os de Butler, se opõem à construção de discursos únicos, fundados sobre noções hierárquicas e homogeneizadoras. Para Butler, por exemplo, essa fraqueza em nosso tecido organizacional social apresenta uma forte “razão para se suspeitar de todas e quaisquer formas de homogeneidade nacional, por mais internamente qualificadas que possam ser” (BUTLER; SPIVAK, 2018, p. 37). A autora fala sobre a responsabilização global e a empatia como formas de nos comunicarmos mais ativamente e

ouvirmos melhor as reivindicações que nos permitirão realizarmos coletivamente um novo enquadramento político e cultural mais solidário e afetuoso.

Em *Dwelling in the Archives* (2003), Atoinette Burton faz uma análise sobre o papel da memória familiar e do afeto na construção de arquivos históricos. Pensar a correlação com o conceito de sem-estado apresentado acima leva a reflexões profundas acerca das milhares de pessoas que morreram ou foram destituídas para sempre de seus lares, suas famílias, sua sanidade mental e até suas vidas. Burton apresenta o contexto doméstico do Nacionalismo Indiano Vitoriano e reflete a obra literária íntima para pensar a construção dos arquivos Históricos, como aconteceu na publicação de “Family History” (1935), de Janaki Agnes Penelope Majumdar, esposa do primeiro presidente do Congresso Nacional Indiano, que mobilizou arquivos nacionais da história da Índia por conter dados sobre pontos específicos da política, ao mesmo tempo em que apontava os efeitos contraditórios do projeto de modernização nacionalista que operava sob os efeitos do colonialismo (BURTON, 2003, p. 13).

Para tanto, ela analisa o que pode ser concebido como arquivo e a possibilidade de lembranças íntimas do lar servirem de evidência para a construção política da história e da possibilidade de contemplar vozes e vidas subalternizadas na reconstrução dos sítios de memória. Burton pontua ainda que autoras Sul-asiáticas, como Cornélia Sorabji (1886-1954) e Attia Rosain (1913-1997) utilizaram sítios de memória para “reivindicar um lugar de intercessão entre privado e público, o pessoal e o político, o nacional e o pós-colonial” (BURTON, 2003, p.). Para Burton, as escritoras sul-asiáticas se preocupam com o espaço doméstico porque ele é central na formação de identidades e noções de pertencimento. Burton frisa ainda que essas memórias constroem o espaço doméstico como arquivo capaz de reconstruir as contradições da vida da mulher indiana no contexto da modernidade colonial e de responder às pressões históricas numa era de drásticas divisões territoriais. Assim, as autoras conseguem interrelacionar história, memória, nacionalismo e imperialismo com a noção de casa/lar e demonstrar anseios políticos e desejos que surgem cotidianamente no espaço íntimo. A autora utiliza a epistemologia da palavra ‘arquivo’ para correlacioná-la:

a palavra “arquivo” deriva do grego *arkheion*, ou seja, a casa, residência, domicílio do arconte (magistrado superior), e que esta morada marca o espaço liminar entre o público e o privado – aqueles tipicamente, embora instáveis e contingentemente, domínios generificados- como o traço característico da consciência histórica crítica⁴⁷.

⁴⁷ “the word “arquivo” derives from the greek *arkheion*, that is, the house, residence, domicilie of the archon (superior magistrate), and that this dwelling- place marks the liminal space between public and private – those

Ao abordar arquivo como residências, a autora situa a família patriarcal como local de duelo dupla e marcadamente gendrado. Escritoras sul-asiáticas escrevem sobre mulheres para restabelecê-las na história e para demonstrar como o “ativismo doméstico” as transformou em protagonistas durante a guerra e recriou o sentido do termo duelar em casa (BURTON, 2003, p. 12). Para Burton, as escritoras examinaram construções históricas locais e situaram a arquitetura do lar (epistêmica e material) como fonte de arquivo capaz de documentar a relação entre a intimidade de casa e a política nacionalista (BURTON, 2003, p. 13). Burton frisa ainda que esse tipo de escrita

levanta questões importantes sobre a fantasia das categorias nacionais e suas ramificações domésticas em uma palavra diaspórica pós-colonial”. (...) No contexto de muitas narrativas de partição, a casa surge como um tipo muito específico de espaço, um “lugar narrador” através de cujas portas, janelas e passagens o passado das pessoas é vislumbrado, em cujos quartos as histórias de vida são revividas e consequentemente lembrado. A memória do apego e a agonia da ruptura estão associadas à materialidade da casa, seus fundamentos, suas estruturas – literalmente, sua trama no espaço e no tempo. Especialmente quando é a casa ancestral, a casa da Família é feita para testemunhar o passado; e frequentemente, seus interiores fantasmagóricos são feitos para representar a violência indescritível do que veio antes⁴⁸” (BURTON, 2003, p. 15).

Burton aponta o espaço da casa como local intersticial entre a violência política e o trauma histórico. Ela ressalta que as narrativas nos fornecem “evidências de como um evento catastrófico como a partição pode dominar – e, no final, moldar – a imaginação histórica pós-colonial⁴⁹” e mostra como a construção de uma narrativa única é capaz de mobilizar toda a memória de um povo. Segundo esses apontamentos, torna-se urgente discutir, em larga escala, os efeitos nocivos de determinadas construções, como também pontuam Butler e Spivak (2018). Algumas dessas implicações surgem no tecido das obras literárias de Desai, Anam e Shamsie e dizem respeito à arquitetura do espaço e da construção da memória por meio das ruínas que emergem dos conflitos históricos. As imagens utilizadas como artefatos simbólicos

typically, if unstably and contingently, gendered domains- as the characteristic feature of critical historical consciousness”.

⁴⁸ “raises important questions about the fantasy of national categories and their domestic ramifications in a postcolonial, diasporic word”. (...) In the context of many partition narratives, home emerges as a very specific kind of space, a “telling place” through whose doors, Windows, and passageways people’s past are glimpsed, in whose rooms life-stories are relived and consequently re-membered. The memory of attachment and the agony of rupture are associated with the materiality of the house, its grounds, its structures – literally, its emplotment in space and time. Especially When it is the ancestral= home, the Family house is made to bear witness to the past; and often, its ghostly interiors are made to stand in for the unspeakable violence of what has come before” (BURTON, 2003, p. 15).

⁴⁹ evidence of how a catastrophic event like partition might grip – and, in the end, shape- the postcolonial historical imagination.

para expressar a percepção individual da destituição, da ausência e das ruínas apresentam-se nos textos literários de Desai, Anam e Shamsie, em análise, como a expansão perceptual da interioridade das personagens. A forma como o espaço e os embates políticos e bélicos, e a representação da casa/lar se correlacionam demonstram como a construção das memórias subjetivas são transfiguradas pelo olhar Ocidental.

Histórias e memórias de guerra fizeram emergir, nessa perspectiva, a noção de ruínas, que conecta memória e história, espaços públicos e privados, e permite o vislumbre das disparidades culturais estabelecidas pelo pensamento abissal moderno e a forma como as nações colonizadas apropriaram-se e modificaram os paradigmas construídos sobre sua representação coletiva. Esse espaço contra-interpretativo é abordado por Wu Hung, em seu livro *A Story of Ruins: Presence and Absence in Chinese Art and Visual Culture* (2012), sob a insígnia das ruínas. Para Hung,

[e]sta definição se assenta na construção de uma história das ruínas no Ocidente, uma que tem sido contada e recontada incontáveis vezes por escritores, artistas e acadêmicos de diferentes disciplinas. Esta história também influenciou, para dizer o mínimo, as formas como as ruínas de outras culturas são percebidas, representadas e interpretadas (HUNG, 2012, p. 52)⁵⁰.

Hung define ruínas como “o uso metafórico de imagens em alusão à passagem do tempo, e métodos autóctones para recordar o dano e o declínio⁵¹”. Para o pensador, as imagens sentimentais do passado foram substituídas por “representações brutais de ruínas de guerras, que celebravam a dominação colonial ou alimentavam o sentimento nacionalista anticolonial⁵²”. Hung (2012) frisa a relação entre esquecimento e memória como duas palavras importantes para descrever, nessa estética do silêncio, a percepção sobre essas grandes dominações históricas: o apagamento e a recordação. Se, por um lado, o primeiro evoca essa percepção sobre o soterramento, a dominação e o extermínio, por outro lado, podemos observar uma funcionalidade emotiva na ação de recordar. Recordar significa levar novamente ao coração. Etimologicamente, na época da criação da palavra, a percepção humana compreendia o coração como centro não apenas das emoções, mas da própria mente.

⁵⁰ This definition laid the basis for constructing a story of ruins in the West, one that has been told and retold countless times by writers, artists, and scholars from different disciplines. This story has also influenced, to say the least, the ways in which ruins in other cultures are perceived, represented, and interpreted.

⁵¹ the metaphorical use of images in alluding to the passage of time, and indigenous methods of recording damage and decay.

⁵² brutal representations of war ruins, which either celebrated colonial domination or fuelled anti-colonial, nationalist sentiment.

Assim, levar algo novamente ao coração significa lembrar-se de alguém pela subjetividade do afeto.

As personagens femininas das três obras⁵³, a saber, *The Inheritance of Loss/O Legado da Perda*, de Kiran Desai (2006/2007), *Home Fire*, de Kamila Shamsie (2017) e *A Golden Age/Uma Era de Ouro*, de Tahmima Anam (2007/2009), enfrentam situações de violência na vida familiar e buscam o aprofundamento de suas relações afetivas. Essas situações se expressam na forma como o patriarcado e a instituição da violência tornaram-se naturalizadas dentro dos espaços familiares e cotidianos. As narrativas demonstram como a barreira do ódio é facilmente expandida a ponto de vizinhos, amantes, amigos, fragmentarem suas relações baseando-se em distinções que, na prática, são irrelevantes. Sobremaneira, o Estado, que tem a função de proteger, surge como causador de grandes incongruências e genocídios. A corrupção da polícia e do sistema judiciário e o aprendizado das violências por parte dos insurgentes, por exemplo, marcam, nas três obras, a instabilidade social gerada por sistemas de governança instituídos sob os lemas da diferença e da violência contra os que ferem as noções sociais estabelecidas em princípios narcísicos e egoístas.

Nesse cenário, o luto, a perda, a sensação de exílio tornam-se fatais. As figuras insubstituíveis do afeto familiar são expressas pela perda de entes queridos, especialmente os mais próximos geneticamente, que são a mãe e o pai. O sentimento de orfandade figura nos textos como a falta de uma referência às origens, mas também com as narrativas individuais soterradas pela presença da morte, as quais fazem referências às presenças fantasmagóricas do passado e dizem respeito a assuntos mal resolvidos. Essa brusca separação entre os entes queridos também denota um rompimento com certos aspectos do passado. Mortes rápidas e violentas (Sai perde os pais em um acidente de carro e a avó em um suposto incêndio, Aneeka e Isma, perdem a mãe por um câncer. Rehana perde o marido e também adoece), cujos sintomas abatem o corpo rapidamente, surgem como representações metafóricas para descrever as sensações que atravessam esses sujeitos, como a súbita sensação da dor, do calor febril, da cólera e de doenças. Atacam o corpo de dentro dele próprio, marcando a relação simbólica entre os sentimentos íntimos e a desolação causada pela sensação de perda de controle de si mesmo.

Em um sentido simbólico, as autoras Kamila Shamsie, Tahmima Anam e Kiran Desai, por exemplo, trabalham a imagem da doença e da perda como esse sinal de isolamento do país natal, da cultura e das formas de vida tradicionais como uma via de mão dupla. Ele acomete

⁵³ As referências sobre as obras e a vida das autoras estão anexas. As traduções para o português dos romances de Desai e de Anam serão usadas nas análises das respectivas obras.

as personagens femininas das obras como uma espécie de *Home Sickness*, ou seja, uma enfermidade que nasce da ausência e da saudade do pertencimento a uma Casa/Lar e forma, por sua vez, uma patologia que se instaura no corpo com a solidez de uma entidade e incapacita os personagens de alcançarem a realização de seus desejos e de suprirem seus anseios interiores. O câncer, por exemplo, torna-se uma marca interna que as acomete, em consequência psicossomática do que perderam em dimensões internas. Como um outro ser vivo dentro do corpo, o tumor apropria-se do Eu e corrompe as possibilidades de escolha e de prosseguimento do que se concebe como natural conquanto a doença

é o lado sombrio da vida, uma espécie de cidadania mais onerosa. É a marca da inevitabilidade que separa dois reinos, o da saúde e o da doença e, embora todos prefiram usar somente o bom passaporte, mais cedo ou mais tarde cada um de nós será obrigado, pelo menos por um curto período, a identificar-se como cidadão do outro país” (SONTAG, 1984, p. 4).

Susan Sontag abre o livro *A doença como metáfora* com essa passagem poética. Nela, a autora aponta a duplicidade da vida como uma forma dupla e inevitável da inscrição de um corpo no espaço heterogêneo e fluido do moderno. Utiliza, portanto, de figuras de linguagem para descrever a inevitabilidade de alguns corpos pertencerem a um outro lado da linha, como se em algum momento, houvesse a necessidade de assumir-se enquanto cidadão de outro país, de outra categoria. A questão da doença enquanto poética contemporânea, que compõe alguns livros da literatura pós-colonial, surge como um paradigma estético de representação das sublimações, perdas e anseios, resultados dos momentos da criação das nações, que se desenvolveram sob os densos véus do imperialismo europeu e que foram forjadas pela violência. Nesse sentido, muitas representações de doenças, especialmente aquelas relacionadas com uma rápida degeneração do corpo, marcam a trajetória de personagens literários.

Como uma doença, os projetos de emancipação e fundação da nação fundaram-se sobre assassinatos, separações e outras violações do humano em níveis epistêmicos e físicos em um movimento no qual grupos estabelecidos seguem fazendo as mesmas pequenas distinções narcísicas aprendidas de seus colonizadores. As narrativas, que retratam fragmentadas gerações de uma mesma família, bem como a análise íntima perpetrada por situações de embate político da esfera pública, permitem que, por meio do artifício da memória, os fatos venham retomar um local de embate e de enfrentamento entre o passado e o Estado, que deveria proteger as vidas dos mais aliados de poder, e o contraste com situações

do presente, que mostram como muitas vezes parte da organização política estabelecidas geram as distinções em que se fundam os genocídios.

As protagonistas dos três romances não figuram formas óbvias de server a nação. Aneeka sacrifica-se por amor ao irmão, Rehana por amor aos filhos, Sai, nascida na incongruência do choque e da fragmentação, pode articular-se por ela mesma; mesmo dentro de um tecido repleto de buracos, ela está repleta de possibilidades ambíguas de movimentação. O não pertencimento de todas elas, sobremaneira, demonstra a necessidade de novos enquadramentos de cidadania e da fundação de linhas de amizade para que o trânsito, situação atravessada por todos os personagens, possa seguir um fluxo tranquilo na fluidez do mundo globalizado.

As narrativas aqui apresentadas, nesse contexto, apresentam uma História marcada pelo passado de rapina da empresa colonial e dos impérios que se apropriaram ilegitimamente de terras e recursos materiais e humanos em torno do globo. Milhões de nativos foram oprimidos por esse sistema, cujo abuso resultou em deslocamentos geográficos forçados, privações materiais, alienação e aniquilação cultural. A colonização foi uma experiência marcada pela rapina e estimulada tanto pela ganância e ufanismo quanto pela pretensa supremacia cultural da Europa. A missão “civilizadora” não teve intuítos religiosos, filantrópicos e tampouco a extensão de leis jurídicas pode ser considerada uma medida de extensão ao direito popular.

Os beneficiamentos feitos pelas coroas em territórios estrangeiros não visaram levar a modernidade e a igualdade aos nativos. Em vez disso, sob o pretexto da transmissão de uma cultura progressista, os colonizadores debilitaram várias sociedades em virtude de seu próprio enriquecimento. A conquista colonial, baseada no desprezo e justificada por ele, objetifica o outro, ou o transforma em uma outra espécie animal, para que ele possa ser tratado dessa forma. Tal ideologia, baseada nos paradigmas do pensamento abissal moderno e nas relações instauradas pelo colonialismo de poder e de gênero, validou a invasão, o controle e a exploração de milhões de corpos e espaços.

Dentro dessa perspectiva, as obras de Kiran Desai (2006), Shamsie (2017) e Anam (2007) podem ser lidas como uma prova de que essas configurações fundadas durante as colonizações contaminaram as colônias e os seus habitantes, que continuam morrendo lentamente por causa do antigo veneno. Ante a negligência do Estado e a obliteração dos meios de vida e convivência nativas, observamos que a opressão colonial é parte de uma das mais complexas dinâmicas de perda, deslocamento e substituição. Ela incute, na mente dos colonizados, uma série de imagens distorcidas e racistas, que credita falsas verdades.

A colonialidade destrói os valores, territórios, discursos e mesmo corpos subalternizados por sistemas de valores abissais. Além disso, completa os espaços com sua autorrepresentação deformada e enviesada da História. O resultado dessa atitude é um ciclo de privações em que as representações de derrota e a perda constantemente reforçam a sujeição do subalterno. A diáspora, por conseguinte, pode ser considerada tanto como um produto do imperialismo ocidental quanto uma condição contemporânea de exílio, e pode se dar dentro de um mesmo território. Nessa perspectiva, faremos a leitura das obras selecionadas, alicerçada no conceito de poética do silêncio, explorando a possibilidade de o silêncio ser, além de uma marca de opressão e violência, uma forma de insurgência por parte das protagonistas.

3.2 O Legado da Perda, de Kiran Desai: silêncios e gestos insubmissos

Kiran Desai é uma escritora indiana nascida em 3 de setembro de 1971 em Nova Deli, na Índia. Ela é filha da também escritora Anita Desai, figura importante na literatura indiana. A influência literária da mãe teve um papel significativo em sua vida, e Kiran Desai cresceu em um ambiente onde a escrita e a educação são valorizadas e incentivadas. Desai estudou literatura na pós-graduação na Universidade de Deli e na Universidade de Columbia, em Nova York. Seu segundo romance, *The Inheritance of Loss*, foi publicado em 2006⁵⁴ e ganhou o Prêmio Booker, um dos prêmios literários mais prestigiosos do mundo. Desai apresenta, no referido romance, a força das construções coloniais no tecido social, cultural e econômico e mostra seus desencadeamentos no mundo globalizado ao frisar como pequenas diferenças como marcas étnicas e de gênero são utilizadas ideologicamente para manter posições de poder e perpetuar sistemas de servidão e dominação. O romance escrito em formato circular permite o deslocamento da narrativa do presente para o passado e vice-versa e, por isso, o leitor pode acessar as formas como as tensões se dão ao longo das diferentes gerações a que os personagens pertencem. A obra representa acontecimentos da vida pessoal de sujeitos deslocalizados; mesmo os personagens que permanecem em seu país de nascimento sofrem com as pressões das identificações conflituosas geradas ou reforçadas pelas condições coloniais e pelas tensões políticas da partição indiana.

⁵⁴ Para esta análise, utilizarei a tradução para o português, publicada em 2007.

Desai utiliza as construções da casa e da paisagem para significar tanto grandiosidade quanto uma espécie de fantasmagoria contida nas ruínas do passado colonial e nos soterramentos sistemáticos de vidas humanas. A tonalidade que dá à paisagem e aos eventos traumáticos da humanidade demonstra os terríveis cenários de deslocamento e destituição enraizados no passado colonial e nas confusões resultantes das divisões arbitrárias das fronteiras geográficas e epistêmicas globais. Entretanto, a romancista oferece também um panorama de redenção para as personagens. Sua poética literária reinscreve o espaço/corpo da mulher na construção da memória e da história da nação, não como figuras apagadas, sem voz, frágeis ou sem coragem, mas em combate contra as narrativas contadas sobre elas sob a perspectiva de personagens masculinos. Desai mostra que suas personagens não se portam da forma esperada pelo grupo a que pertencem. Os conflitos estabelecidos entre estados de submissão e libertação apresentados na literatura de Desai ilustram os embates na arena dos discursos políticos subalternos e a luta por inclusão de povos alijados de poder por dentro de um sistema de governabilidade nacional e global, pautado na segregação sistemática de grupos minoritários já destituídos e privados de tanto, dadas as dominações do passado.

O enredo de *O legado da perda* (2007) se passa ao longo de um ano, na década de 1980, quando Sai tinha entre dezesseis e dezessete anos. Ela havia estudado em um internato católico dirigido por freiras e se apresenta como uma personagem deslocada em vários níveis. Sai pertence sempre a um entre-lugar: não é mais criança nem é adulta, não tem autonomia sobre si mesma, está destituída de sua família, ela não tem amigos de sua idade e não conhece o território onde vive, pois sempre esteve confinada e isolada da possibilidade de se comunicar por marcas de igualdade. Ela está situada à terceira margem de qualquer localização. Sua identidade líquida contrasta com as rígidas construções culturais tradicionais. A personagem estabelece sua vida em um terreno marcado por relações de colonialidade. Sai carrega, portanto, um legado de perda, fragmentação e exílio que também compõem o corpo histórico e memorial dos conflitos que se formam entre períodos de dominação e de insurgência a que se refere o romance de Desai.

A narrativa informa que “[q]uando os pais de Sai fugiram, a família em Gurajate, sentindo-se ultrajada, deserdou sua mãe. Num país tão cheio de parentes, Sai sofria privação” (DESAI, 2007, p. 42). Assim, sabemos que as referências paterna e materna de Sai, estão, como a própria concepção da nação, fundadas na fragmentação das famílias — fator que marcou a independência da Índia.

Em *O Legado da perda* (2007), os pais de Sai, cujas passagens no texto são muito breves, também são ex-alunos de colégios internos que se apaixonam e fogem para a Rússia,

onde o pai da menina pretende se tornar piloto espacial. Em uma crítica claramente política à guerra fria e à participação da Índia nesse processo, Desai demonstra como a atmosfera em torno dessa aliança conflituosa contribuiu para o cenário de perdas devastadoras que compõem a construção da História do território Sul-Asiático. Com relação ao ambiente familiar, a narrativa demonstra as fissuras causadas por conflitos de ordem política que se estabelecem na intimidade subjetiva da vida dos personagens.

Além disso, o romance ilustra a orfandade como condição que gera sentimento de coesão às novas dimensões político-culturais da nação recém-nascida e frisa a opressão e o abuso contra o corpo feminino, mostrando-o como impossibilitado de se comunicar. Com a morte de Nimi no momento de seu nascimento, a mãe de Sai é mandada para o Convento Santo Agostinho, onde o juiz a mantém presa e nunca a visita. Ao contrário de Nimi, no entanto, ela desafia sua condição e faz sua própria escolha. Mais tarde, Sai também vive isolada no mesmo internato. Ao receber a notícia de que estava órfã, sente que não pode chorar, porque não possui vínculos afetivos com aquelas pessoas de quem provém biologicamente, mas o distanciamento da condição emocional abre espaço para que Sai demonstre que compreende a experiência por meio de lentes mais críticas. Essa condição é reforçada por meio da construção das imagens narrativas como a da mãe de Sai, que havia morado lá também e foi lembrada pelas religiosas do convento dessa maneira:

As freiras mais velhas se lembravam de sua mãe e do fato de que o juiz pagava sua manutenção, mas nunca vinha visitar. Havia outras partes da história que nenhuma delas conseguia entender direito, claro, porque parte da narrativa se perdera, parte havia sido voluntariamente esquecida. (DESAI, 2007, p. 42).

A narrativa deixa claro que Sai e as freiras sabiam que Jemubhai ignorava a existência da filha, assim como a da neta. Outro fator frisado aqui, ligado à conduta omissa do juiz, é o da ação das freiras e da instituição religiosa e educacional. Na escola, claramente, não se mencionava determinados assuntos importantes acerca de partes não desejáveis da história pessoal dessas mulheres. Tanto as religiosas quanto as meninas mantinham silêncio enquanto o mecanismo de coerção punitiva garantia a estabilidade de um discurso único. Isso demonstra que o espaço que deveria garantir proteção, diálogo, e inclusão, em realidade, oferecia violência, deslocalização e repressões. Igualmente, a obra de Desai faz uma crítica aos sistemas castradores da religião e à forma como esses sistemas se constroem sob paradigmas de dominação e sobre relações desequilibradas de poder, e também como seu autoritarismo estrutural impera em um território dirigido sob suas égides. A crítica de Desai

esbarra na forma como a religião cristã funciona como polo de formação de identidade fora do domínio territorial da colônia, como difunde sua autoridade por meio de um sistema baseado em estratégias de violência, esquecimento e silenciamento e como só difunde e credita discursos muito seletivos. Esses aspectos demonstram como a condição macrocômica do imperialismo e da colonialidade é reabsorvida pelo sistema educacional, que sistematicamente ensina suas regras e reproduz violências e apagamentos de diversos níveis.

Apesar de o convento ter sido o único espaço conhecido por Sai, percebemos que ela demonstra alívio ao sair de lá e sua opinião dá respaldo a minha observação anterior:

- Adeus – disse Sai às perversidades do convento (...) Adeus aos quatro anos de aprendizado do peso da humilhação e do medo, da arte do subterfúgio, de ser descoberta por detetives de hábito negro e de estremecer diante da lei que tratava os deslizes e confusões comuns do dia a dia com a seriedade de crimes de primeiro grau (DESAI, 2007, p. 43).

O nível de deslocamento de Sai aumenta com o passar do encadeamento narrativo e a adolescente, apesar disso, mostra grande capacidade de compreensão sobre os conflitos que a cercam: “O sentido de tudo o que Sai aprendia se encaixava entre as contradições, e as contradições em si eram absorvidas (...). O rosto de Sai de ponta a cabeça na colher de sopa” (DESAI, 2007, p. 47). Desai se apropria do recurso imagético de reflexão de Sai na colher e em pontos da paisagem para demonstrar que Sai se vê de ponta a cabeça, em contraste com todo o resto. Desai ilustra o modo como a personagem se observa com relação ao universo em que está inserida. Na casa do avô, assim como no convento, Sai está solitária e incapacitada de se enquadrar. Ela sofre opressões do avô e do cozinheiro. O silêncio de Sai torna-se uma armadura e opera como um movimento interior, como uma saída para as exclusões que enfrenta nas situações com o avô, por exemplo, que faz questão de demonstrar que a ignora: “o juiz parecia nem ter notado a chegada de Sai” (DESAI, 2007, p. 47).

A jovem está consciente do papel que ela ocupa naquela relação. A poética de Desai sublinha a diferença colonial que Bhabha cita e que, como propõe o pensador, incita novos olhares, mais abrangentes, sobre as localizações culturais. Assim, Sai possui as lentes que a permitem analisar os fenômenos de sua vida e de seu território desse modo, porque era uma buscadora: “Investigando as estantes, Sai não apenas localizou a si mesma, mas leu Minha tribo desaparecida, revelando a ela que nada sabia das pessoas que viveram ali primeiro” (DESAI, 2007, p. 257). Ela tinha a capacidade de se reinventar, pois suas identificações não estavam cravadas no tecido único de uma essência identitária.

Em relação aos silêncios, Sai demonstra-se também uma escavadora. Ela consegue perceber sutilezas que passam despercebidas aos outros, como na cena a seguir, quando, no silêncio da madrugada, sua percepção se volta para o inesperado. O cenário apresentado é o de uma comunidade de pequeninos insetos que destroem as edificações da casa de dentro dela:

De repente, como se uma porta secreta se abrisse em sua audição, tomou consciência do som de microscópicos maxilares mascando lentamente a casa até transformá-la em serragem, um som difícil de detectar por estar tão intimamente ligada ao ar, mas que, uma vez identificado, ficava monumental (DESAI, 2007, p. 50).

Em uma leitura crítica, podemos posicionar a percepção de Sai em um tecido político maior, porque Desai utiliza os insetos como metáfora para minorias. Em uma leitura comparativa com a obra *Fear of Small Numbers* (2006), de Arjun Appadurai, o silêncio no entorno faz com que as vozes daquele grupo possam ser percebidas. Porém, assim como sistemas de discursos autoritários não deixam margem para que as reivindicações dessas outras pequenas células de vida e voz sejam ouvidas, sobremaneira elas existem e, de alguma forma, possuem poder de desestabilizar estruturas rígidas. Ao ressaltar outros elementos da vida selvagem, como as lulas gigantes da *National Geographic* (DESAI, 2007, p. 9), a solidão de animais que são os últimos de sua espécie em extinção, o mofo tomando as páginas da revista sugerem a continuidade da vida, a substituição de um paradigma por outro, a inevitabilidade de uma ressignificação, mesmo diante de um cenário de devastação.

A consciência deslocada de Sai surge como um artifício para que ela compreenda também os meios como se deslocar por vontade própria de situações que ela não sustenta. Em relação à própria autonomia, Sai reconhece as contradições, algumas de suas limitações, e também busca maneiras de se refugiar delas e fazer escolhas afetivas e políticas que se refletem inclusive na forma como ela escolhe se vestir, ou seja, se representar socialmente: “Noni olhou para ela com os olhos críticos. Sai estava usando calça cáqui e uma camiseta que dizia “Tibete livre”. Tinha os pés descalços e usava o cabelo curto em duas tranças descuidadas que terminavam antes dos ombros” (DESAI, 2007, p. 90-91). A jovem não se veste da forma como a família e os amigos esperam e, apesar de silenciosa, essa também é uma pequena marca de insubmissão. Ainda com relação à análise do silêncio nessa passagem do texto, Noni se identifica com a jovem e sua condição silenciosa, porque compreendeu que anular-se, como é exigido dela, pode ser uma forma mais segura de existir: “Noni também havia sido mandada para uma escola assim: só se conseguia continuar inteira indo para dentro,

mantendo o silêncio quando lhe faziam perguntas, sem expressar nenhuma opinião, esperando ser invisível, senão pegavam você, arruinavam você” (DESAI, 2007, p. 93).

Sai utiliza sua condição de deslocada para se realocar no mundo e no território local de Cho Oyu. Ela busca por essa experiência e mostra seu interesse em sair da aldeia, porque não se identifica, como mostramos antes, com a sua existência naquele lugar. Em mais de uma cena, quando ela se percebe presa e no meio de conflitos impossíveis, ela afirma: “- Quero viajar” (DESAI, 2007, p. 93) ou: “Um dia haveria de ir embora daquele lugar” (DESAI, 2007, p. 126). Lembrava da experiência diaspórica dos pais não com tristeza e luto, mas, como eles, “imaginava que ela também devia certamente possuir dentro de si a mesma ânsia por algo além do comum” (DESAI, 2007, p. 94). Considerava-se, portanto, uma desviante incapaz de ser absorvida por aquela cultura e, portanto, pensava que “tinha de se impulsionar para o futuro por qualquer meio disponível, senão ficaria presa num lugar cujo tempo já havia passado” (DESAI, 2007, p. 101). Sobremaneira, a questão da resistência também surge como um legado de seus antepassados.

Nas passagens junto a Gyan, seu tutor de matemática e amante, compreende o companheiro como um espelho que reflete a si própria e ele torna-se o aparato pelo qual ela conscientemente compreende sua posição no mundo, porque a realidade econômica de Gyan dá a ela outros panoramas para que ela compreenda o cenário de independência: “Sentada na frente de Gyan ela se sentira agudamente consciente de si própria” (DESAI, 2007, p. 100). Outras passagens igualmente demonstram essa relação: “- Nada de novo - Sai mentiu e ficou vermelha pensando em si mesma com Gyan. A companhia havia aumentado a sensação de fluidez que sentira antes na frente do espelho, aquela redução a uma forma maleável, a possibilidade de infinita reinvenção” (DESAI, 2007, p. 175). Porém, os deslizamentos constantes em seu mundo psíquico faziam com que a menina se tornasse mais flexível, mais líquida: “Mas que aparência tinha? (...) O espelho, inconstante como sempre, mostrava uma coisa, depois outra e a deixava, como sempre, sem uma resposta”. (DESAI, 2007, p. 101). Em um mesmo movimento, Gyan também refletia sobre suas próprias ações e contradições. Isso o deixava furioso, porque mostrava uma faceta da revolução que ele hesitava em considerar, como os silenciamentos que ele mesmo promovia e a responsabilidade que ele tinha sobre os acontecimentos sombrios que marcavam, mais uma vez, uma era de privação, de destituição e de violência, como já havia ocorrido durante a colonização e acontecia agora na independência da Índia.

Sai passou muito tempo sozinha, mas fazia do silêncio um companheiro, uma vez que compreendia a impossibilidade de desviar-se dele: “Sai sempre ficara calma e alegre durante

meses, único momento em que sua vida em Kalimpong adquiria perfeito sentido e podia experimentar a paz de saber que a comunicação com qualquer um era praticamente impossível”. (DESAI, 2007, p. 141). Mesmo com Gyan, que ela concebia como amigo e companheiro, essa situação não muda: “Gyan pareceu não ouvi-la. – Desculpe – Sai repetiu, mortificada, mas de novo ele pareceu não ouvir” (DESAI, 2007, p. 150). Gyan constantemente ignora Sai além de demonstrar atitudes machistas, socioeconômica e etnicamente excludentes. Baseia-se em um sistema de violência para se instituir como um herói da história e reproduz os modelos de dominação a que já me referi no capítulo I: “Gyan a ignorou, abriu o livro de física. Ah se ela ao menos se calasse, aquela tolice brilhante que ele não havia notado nela antes, estava irritado demais para aguentar aquilo” (DESAI, 2007, p. 213). Assim Desai demonstra a continuidade da linha de raciocínio sectária e mostra como mesmo os rapazes mais bem educados e pautados por ideais libertários também mantinham contradições entre suas atitudes e seus discursos agregadores:

Ele fingiu não ouvir.
 Então ele também bocejou, independente da própria vontade.
 Ela bocejou de novo, elaboradamente, como um leão, deixando aquilo florescer.
 Então ele também bocejou, um pequeno bocejo que tentou dominar e engolir.
 Ela bocejou...
 Ele bocejou...
 - Entediado com a física? – ela perguntou, estimulada pela aparente reconciliação.
 Não. Nem um pouco. – por que está bocejando então?
 - PORQUE ESTOU MORRENDO DE TÉDIO COM VOCÊ, POR ISSO.
 Silêncio perplexo (DESAI, 2007, p. 214).

Além de ignorá-la e, em uma das cenas, ameaçá-la de agressão física, Gyan a ofendia e a diminuía intencionalmente: “-Faça o que quiser – ele deu de ombros -, não me interessa, isso só demonstra para todo mundo que você é uma IDIOTA. Ele pronunciou as palavras de ódio, querendo ver a mágoa aparecer no rosto dela” (DESAI, 2007, p. 215) e, em uma das cenas do romance, Gyan também ameaça e agride a irmã: “- Não meta o nariz aqui. Volte. Ou bato em você” (DESAI, 2017, p. 335). A consciência de Sai sobre si mesma e seus privilégios a colocava em uma posição crítica frente ao comportamento de Gyan: “Ela sabia que se tratava de uma questão de educação aprender a olhar para uma mulher e temia que Gyan não estivesse plenamente consciente da sorte que tinha” (DESAI, 2007, p. 165). Logo, a narrativa mostra que ela não se sujeitaria a qualquer tipo de tratamento. Mesmo apaixonada, a jovem não evitava o confronto. Diferentemente de sua avó, que fizera parte de uma geração mais

repressora ainda, Sai já possui uma maior articulação social e consegue oferecer de pronto uma resposta: “Não me chame de IDIOTA” (DESAI, 2007, p. 335). Em outra cena, ela confronta Gyan, pois associa o crime que aconteceu em sua casa e o terror que os Gorkas a fizeram sentir com a intervenção do jovem: “- E você é muito adulto? Morrendo de medo até de vir dar aula porque sabe que se portou mal e é covarde demais para admitir!” (DESAI, 2007, p. 334).

Sai, apesar dessas situações de repressão e silenciamento, respondia às atitudes de seu tutor e avô. No fim das contas, ela demonstra que escolhe por si mesma o que deseja fazer e dizer. Também como gesto silencioso insubmisso, marco aqui que o avô a advertiu contra o romance, mas ela fez escolhas afetivas e rompeu, por meio de seus gestos, as expectativas sócio-políticas locais da época. “Quanto mais pensava, mais pensava, mais pensava. Reunindo suas forças, falou diretamente para o próprio coração: - Ah, por que você tem de se comportar tão mal? Mas ele não arredou pé de sua posição” (DESAI, 2007, p. 322). A resposta de Sai aos eventos é sempre afetiva e esse afeto é o elemento de insubmissão. O sentimento aponta saídas para além das janelas da abissalidade, pois, frente a ele, o lado humano de cada personagem é posto à mesa e considerado na equação da guerra e da disparidade indiana.

Em outra citação sobre essa poética articulada por meio de gestos insubmissos temos que “[b]em no fundo, Sai sabia que deveria ficar em casa, mas não conseguia se conter” (DESAI, 2007, p. 326). Essas passagens mostram que a personagem marcada tanto pela subalternidade quanto pelo privilégio conseguia brechas para satisfazer seus desejos e ansiedades pessoais mesmo em uma época tão conturbada. Durante o tempo em que o casal Sai e Gyan estava mais apaixonado, por exemplo, as diferenças étnicas, sociais e econômicas são dissipadas momentaneamente e o amor entre eles surge como antídoto que rompe com as identificações baseadas nessas pequenas diferenças:

Mas, durante o tempo em que comeram juntos no Gompu, Gyan usara as mãos sem nem pensar e Sai comera com o único implemento que havia na mesa, uma colher, enrolando o pão *roti* e empurrando a comida na colher com ele. Ao notar a diferença, os dois ficaram envergonhados e deixam de lado a observação (DESAI, 2007, p. 185).

É quando começa a se interessar pelo amor, igualmente, que Sai decide conhecer mais sobre memórias de casamentos, especialmente sobre o da sua avó: “Quando sai sentiu interesse pelo amor, se interessou pelos romances dos outros e infernizou o cozinheiro a respeito do juiz e sua esposa” (DESAI, 2007, p. 119). Ao oferecer essa construção, mais uma vez o amor é colocado como fortalecedor de laços de empatia e surge como um objeto

estético que representa uma política afetiva. Não fosse seu próprio sentimento por Gyan, Sai talvez não tivesse sentido o impulso de acessar partes dolorosas da história.

O patriarcalismo e a corrupção surgem em tons de denúncia às contrariedades culturais. O pai de Bela, por exemplo, aproveitou-se do casamento forçado entre a filha e Jemubhai para obter maior prestígio, exigindo da filha um amadurecimento muito rápido para sua idade. Bomanbhai Patel fez sua riqueza oferecendo testemunhas falsas para o tribunal e mantinha as mulheres da família sob forte controle.

A narrativa de Bela/Nimi é recontada pela voz do cozinheiro Pana Lal e, em outras vezes, aparece como fragmentos das lembranças do esposo, o juiz Jemubhai Patel. A memória de Pana Lal indica que Nimi não era amada, que era violentada e confinada porque era vista como uma louca: “– Ah, não – disse ele. – Ele não gostava nada dela. Ela ficou louca” (DESAI, 2007, p. 120). Nimi sofria privações mesmo pertencendo a uma família rica e sua trajetória no romance demonstra as tensões e humilhações vividas por ela por não reproduzir o sistema autoritário, britânico e burguês que Jemubhai havia interiorizado em suas experiências na Europa. Eles têm um casamento arranjado. A família de Nimi é rica, mas não possuía um bom status social ou uma casta bem-vista dentro do sistema hindu. Era 1939 e Jemubhai, aos vinte anos, estava partindo para a Europa a fim de estudar direito e ocupar um cargo como representante jurídico do Serviço Civil Indiano. Ele era um tradutor cultural do sistema imperial britânico e é representado como reproduzidor das violências coloniais em seu sistema familiar. Jemubhai era um silenciado, porém, tinha mais marcas de similaridade com os ingleses do que a maioria dos habitantes de seu território, e utilizava, portanto, sua autoridade, para replicar as humilhações que sofria dos britânicos e de seu próprio povo, pois ele já não pertencia a nenhum dos dois universos e não conseguia sentir-se bem com quem se tornou nessa arena de contradições.

A esposa de Jemubhai é construída, desde suas primeiras aparições no tecido do romance, como uma menina confinada e abafada pelas estruturas patriarcais de sua cultura. Foi objetificada pelo e trocada por um pouco mais de prestígio para seu pai. Bela era uma criança quando foi dada em matrimônio a Jemubhai, que passaria muitos anos fora: “Pensou na esposa. Era um homem com um mês de casamento. Ia voltar... dentro de muitos anos... e aí...? Era tudo muito estranho. A menina tinha catorze anos e ele teria ainda de examinar seu rosto mais de perto (DESAI, 2007, p. 52)”. Essa situação ilustra como a relação do casal se estabelece desde o início como conflituosa e impossível. Como se a distância de experiência de vida e idade não bastasse, Jemubhai, ao partir para a Inglaterra, estava se deslocando para

um terreno movediço, que complicaria ainda mais a relação deles e aumentaria quilometricamente a distância entre os dois.

Bela tem seu casamento marcado por figuras de falta de mobilidade e destituição: “Quando se casou, o nome dela foi trocado para o nome escolhido pela família de Jemubhai e, em poucas horas, Bela se transformou em Nimi Patel” (DESAI, 2007, p. 124). O nome é uma marca importante para a constituição da identidade e sua perda representa uma perda de autorreferência, de isolamento e de destituição de sua família anterior. Nimi foi criada em uma família rica, que a oprimia, e passou para uma situação pior após seu reencontro com Jemubhai. As insígnias do luxo, como demonstro a seguir, sugerem uma mulher presa e sufocada e não mostra o dinheiro como uma ferramenta de libertação para Nimi, porque o capital não pertencia a ela, mas aos homens a quem ela supostamente pertencia. A ostentação que marca essa fase da vida de Nimi também contrasta fortemente com a pobreza e desolação que encontrara na vida com o juiz e que a acompanhou até o dia de sua morte:

A festa de casamento durou uma semana e foi tão opulenta que ninguém em Piphit duvidou de que a família vivia uma vida banhada em manteiga e ouro. (...) A noiva era uma montanha polida de joias a refletir a luz, mal conseguindo andar debaixo do peso de metais e pedras preciosas que carregava (DESAI, 2007, p. 123).

Ranasinha (2016, p. 71) aponta que a inabilidade do juiz em performar a hipermasculinidade esperada dele fazia com que se sentisse humilhado e retaliasse contra as pessoas próximas a ele para demonstrar autoridade, como acontece na cena em que Jemubhai arranca um pompom de pó compacto perfumado dos seios da mulher: “- Sua suja! -ele gritou e do meio dos tristes seios dela, arrancou aquilo, como uma flor ridícula, ou então um coração estourado e destruído” (DESAI, 2007, p. 221). Além disso, a crítica frisa que “a ascensão de Jemubhai às custas de sua esposa revela patriarcados mais virulentos” (RANASINHA, 2016, p. 72), primeiro porque sua carreira foi financiada por meio de seu matrimônio, segundo porque “a violência racial e de gênero internalizada se aglutina no retorno de Jemubhai de Cambridge; ele projeta sua inferioridade racial internalizada em Nimi⁵⁵” (RANASINHA, 2016, p. 71). O juiz drenou Nimi de todas as formas que pôde. Mesmo quando ele envia a esposa para a casa dos parentes sob a desculpa de não querer matá-la, ele, na verdade, só delega essa função a outra pessoa, pois ele tinha consciência de como a sociedade reagiria à devolução de uma esposa, e esse foi o mecanismo utilizado por ele para livrar-se da culpa por tê-la destruído como um objeto tratado com desdém.

⁵⁵ “Internalised raced and gendered violence coalesces on Jemubhai’s return from Cambridge; he projects his internalised racial inferiority onto Nimmi”.

A violência contra a mulher é revelada em sua naturalidade entre homens e mulheres que sufocam mutuamente Nimi e reproduzem os sistemas opressores e vingativos que aprenderam dentro do próprio sistema familiar: “- Force – os tios aconselharam. – Insista. Não deixa ela se comportar mal. (...) -Mimada – diziam para Nimmi. – Fazendo pose” (DESAI, 2007, p. 124); “- Agora ela vai assentar- disse outra megera com voz de remédio. – Essa menina tem muito espírito” (DESAI, 2007, 221). A situação se mostra ainda mais grave quando os sinais de recusa de Nimi surgem no texto como sua forma de pedir ajuda e ela é silenciada e ignorada, mesmo sendo apenas uma criança:

Jemubhai, valente graças ao álcool e à lembrança do bilhete de passagem, tentou tirar o sári de sua mulher (...). Ficou quase surpreso ao descobrir o rosto debaixo do amontoado de ouro. Estava coberto de balangandãs, mas nem isso conseguia esconder inteiramente a menina de quatorze anos que chorava apavorada: - Me salve – gemeu ela (DESAI, 2007, p. 124).

Jemubhai até se interessa, ao longo de um mês, em estabelecer algum vínculo com Nimi, porém, logo é obrigado a sair em viagem para sua longa jornada na Europa. Quando Jemubhai volta para a Índia, reencontra Nimi: “Ela veio até ele com uma guirlanda. Os dois não se olharam quando ela a colocou em seu pescoço. Os olhos dele subiram, os dela baixaram. (...) A multidão deliciada tinha certeza de ter testemunhado o terror do amor” (DESAI, 2007, p. 219). A distância afetiva de Nimi e sua beleza indiana causavam em Jemubhai um misto de desejo e ódio. A incapacidade afetiva do rapaz e a dificuldade em expressar seus sentimentos e frustrações revertiam-se na estratégia colonial de dominar e violar à força, porque a dinâmica colonial é justamente a da apropriação pela violência e uso da subordinação de outrem para conseguir seus maiores bens indevidamente:

Ela escapou de suas mãos e a raiva dele aumentou.
Ela havia roubado. Ela tinha feito todos rirem dele. Essa menina de aldeia analfabeta. Agarrou-a de novo.
Ela corria e ele a perseguia. Ela correu para a porta.
Mas a porta estava trancada. (...)
A tia havia trancado, por precaução. Tantas histórias de noivas que tentavam fugir (...). Vergonhavergonhavergonhavergonha para a família.
Ele avançou para cima dela com ar de assassinato (DESAI, 2007, p. 221).

As fronteiras que Jemubhai traçou dentro de seu próprio coração não permitiam que ele agisse de forma diferente. Sua visão excludente e truncada não o deixava compreender as suas faltas e as origens de seu ódio. Ele foi ensinado a amar tanto tudo o que era britânico e a odiar na mesma intensidade o que pertencia a sua antiga vida, que não suportava as marcas de

igualdade que mantinha com sua identidade étnica. Em uma busca secreta por meio de um elo de dor, ele procura se identificar com Nimi pelo ódio, pois tudo mais o que ele vê, ele já internalizou que deve ser descartado para que ele se mantenha britanizado:

Ele não gostou do rosto da esposa, procurou por seu ódio, encontrou beleza, descartou. Um dia, aquilo havia sido uma coisa terrivelmente atraente, que fizera seu coração derreter, mas agora não parecia ter importância. Uma garota indiana jamais seria tão bonita quanto uma inglesa (DESAI, 2007, p. 221).

As violências tornam-se mais evidentes e as punições mais severas. A reprodução sistemática das regras imperiais e patriarcais fez de Jemubhai um monstro e impediu para sempre uma reconexão afetuosa entre ele e Nimi. Ele utiliza a violência para continuar a ter poder sobre ela e para descontar, na esposa, a raiva que sentia de si mesmo por ser assim, desejando que ela, já humilhada por sua condição de gênero, estivesse ainda mais abaixo dele:

Ele penetrou desgraciosamente nela (...). Repetiu o ato sórdido mais e mais vezes. Mesmo por tédio, sempre e sempre, um hábito que não conseguia tolerar nele mesmo. Esse desgosto e essa persistência o deixavam mais zangado do que nunca e qualquer crueldade com ela se tornava irresistível. Ele podia ensinar-lhe as mesmas lições de solidão e vergonha que aprendera sozinho. Em público, nunca falava com ela, nem olhava em sua direção (DESAI, 2007, p. 222).

Jemubhai infligia punições severas à esposa por não se portar ou se parecer com uma inglesa. Desejava que Nimi aprendesse a língua que ele herdou dos colonizadores e que agisse segundo suas pretensas formas de civilidade. Nimi resistia a essas insistências, mesmo diante das agressões e privações a que era submetida por seu comportamento desviante:

Nimi não aprendia inglês e era por teimosia, pensava o juiz.

Silêncio.

- Se não consegue dizer a palavra, não vai poder comer.

Mais silêncio.

Ele tirou o pão do prato dela.

Nimi ficava sozinha em Bonda; três semana em cada quatro, ela vagava pela casa, pelo jardim. Tinha passado dezenove anos dentro dos limites da casa do pai e ainda não era capaz de considerar a ideia de atravessar o portão. O jeito como ele ficava aberto para ela ir e vir, aquela imagem a enchia de solidão. Era mal-amada, sua liberdade era inútil, o marido negligenciava seu dever (DESAI, 2007, p. 224).

Jemubhai não conseguiu cumprir o mínimo dever como esposo, que, para os hinduístas, é o de proteger a mulher. Ao contrário, quando Nimi resistia, ele reforçava ainda mais as regras de boa conduta ditadas pelos britânicos:

Um dia, encontrou marcas de pés no assento da privada, ela ficava de cócoras, ela ficava de cócoras!, mal conseguiu controlar a indignação, pegou a cabeça dela, enfiou dentro da privada. E, depois de um ponto, Nimi, inválida por causa do sofrimento, ficou muito entorpecida, começou a dormir mesmo num sol heliográfico e acordava no meio da noite. (...) nunca olhava o espelho, porque não conseguia se ver nele e, de qualquer forma, não suportava passar nem um momento se vestindo e se penteando, atividades que eram apenas para os felizes e amados (DESAI, 2007, p. 226).

O trecho demonstra as marcas emocionais do abuso. Além de ferir Nimi fisicamente, Jemubhai a coagia para que não saísse em público, de forma a garantir que o incidente ficasse restrito ao espaço privado da casa. Com a figura da violência e da monstruosidade que ele criou, ele a inibe de sair em público: “-Não mostre o rosto lá fora – disse a ela.- As pessoas vão sair correndo e gritando” (DESAI, 2007, p. 226).

Outra situação de abuso ocorre em Bonda, durante as boas-vindas à Nehru, quando a sra. Patel, movida pela agitação, decide acompanhar suas vizinhas. Elas vão até um comício a favor do discurso nacionalista de Nehru e o juiz descobre que Nimi estava lá. Ele utilizou a desculpa de que esse fator impediria sua promoção no emprego para mais uma vez abusar de Nimi. Ele a afronta, desqualificando-a com palavras como “caipira”, “mentirosa”, “boba” e “burra” e, pela primeira vez, ela responde a ele. A narrativa demonstra o resultado da insubmissão:

-Qual? Sua burra maldita, estou perguntando?!

Silêncio.

Com o medo crescendo enquanto falava as palavras, com o mesmo espírito da noite do pomom de pó, ela o enfrentou. Para os ouvidos perplexos dele e para seus próprios ouvidos chocados, como quem desperta para um momento de clareza antes da morte, ela disse:

- Você é que é o burro.

Jemubhai bateu nela. -Vagabunda burra, vagabunda burra! – quanto mais xingava, mais duro conseguia bater (DESAI, 2007, p.).

A narrativa indica que a resposta à violência gera ainda mais retaliação e que há agudização da raiva e do abuso quando o opressor é confrontado. Insubmissão é embate e a retaliação contra o sistema autoritário pode levar o sujeito confrontador à morte, como vemos pela experiência de Nimi: “Quanto mais quieta ela ficava, mais alto ele gritava e, se ela protestava, era pior” (DESAI, 2007, p. 387). Jemubhai envolvia a mulher em situações cada dia mais agressivas. Ele a estuprou, a confinou, agrediu física e emocionalmente, ele destruiu a psique, as construções epistêmicas e as referências da esposa, e como último gesto de vingança contra Nimi, ele a devolveu para a família. O tio, pouco tempo depois, a expulsou de

casa “- Você é responsabilidade de seu marido”. O isolamento e falta de proteção para Nimi fazem com que ela seja obrigada a morar com a irmã e o cunhado mesquinho:

“Uma mulher tinha pegado fogo no fogão”

... as rúpias passaram de uma mão a outra em azeitado movimento...

-Ah, obrigado, sir – disse um policial.

-Não tem nada que agradecer – disse o cunhado.

Cinzas não têm peso, não contam segredos, elas sobem leves demais para gerar culpa; leves demais para a gravidade, elas flutuam para cima e, graças a Deus, desaparecem (DESAI, 2007, p. 390).

Desai evoca as vozes e memórias das mulheres silenciadas, violadas e que, sem outra possibilidade de existir em sua cultura, naufragam entre exemplos de destituição e morte física ou epistêmica. Essas vozes subalternizadas são apagadas e dissolvidas no tempo e na história coletiva. Sem evidências que favoreçam o reconhecimento de vítimas em um sistema autoritário e assassino, ou sem ninguém que demonstre indignação e fale contra esses abusos, essa situação não pode melhorar. O discurso político feminista de Desai faz da literatura um campo de batalha, ao demonstrar que, com o passar dos anos, as violências contra a mulher não diminuíram, apenas se tornaram mais sutis, reproduzindo-se por outros mecanismos. Os números sobre violência contra a mulher surgem de forma higienizada na construção da História e nos discursos instituídos. Na verdade, a narrativa de Desai demonstra que antes esses horrores eram mais naturalizados, mas agora persistem de forma ainda mais velada e que o espaço da casa/lar guarda essas memórias de dor e dominação como um segredo obscuro que não deve nunca vir à tona e, por isso, é uma ferida que nunca se cura.

As fendas criadas pelo silêncio e pelo soterramento dessas narrativas de dor e perversidade, entretanto, abrem, de alguma forma, um espaço para que o leitor reflita sobre essas questões. Através da narrativa do juiz, percebemos que em seu contato com Sai, seus atos de violência ressurgem como forma de responsabilização, nesse caso autorresponsabilização pelos crimes que cometeu. Nota-se que ele nunca fala sobre isso; é um movimento interno em sua memória que o leva a repensar suas atitudes do passado e as perdas que ele teve e gerou. A narrativa mostra que a lógica de apropriação e violência a que se refere Santos (2010) continua operando sobre esses corpos, mas de uma outra maneira e que as condições criadas a partir das construções de gênero operam no tecido cultural, favorecendo a subordinação, o silenciamento e o extermínio da vítima. O diálogo entre o cunhado de Nimi e o policial ainda atesta a corrupção e marca a existência de uma rede de proteção entre homens, tanto encobrendo o assassinato, assegurando a desimportância dos

fatos e resguardando o semelhante de uma punição, como os membros dos grupos estabelecidos discutido pela teoria de Norbert Elias (1965).

A presença de Sai na casa em Cho Oyu funciona, no tecido literário, como uma perturbação à narrativa única e estabelecida criada pelo próprio juiz. A constituição da personagem é, por excelência, um dos maiores recursos estéticos da poética do silêncio na obra de Desai. Sai desestabiliza, com sua presença, as narrativas únicas. Ela faz investigações entre a História e a memória e busca reconstruir mais afetivamente pontes de reflexão entre universos abissalmente distintos. Quando vai para Kalimpong, Sai leva o juiz a fazer reflexões em que ele se vê confrontado, na intimidade de seus pensamentos, por pesadelos gerados nas lembranças de suas próprias atitudes. O mesmo acontece com Gyan. A narrativa frisa que a poética do silenciamento e as atitudes insubmissas estão ligadas intimamente à reprodução sistemática das mesmas violências do passado na contemporaneidade. Entretanto, a escrita de Desai relembra a impossibilidade de recobrar o valor dessas vidas perdidas entre divisões arbitrárias e narcísicas, dando a elas um local em que podem ser reimaginadas e reinseridas suas reivindicações. Pelo encadeamento da obra, podemos perceber que Sai possui maior possibilidade de transitar entre identificações e contradições culturais, pois ela nasce em um período histórico em que a mulher já possuía uma articulação a mais no espaço público, logo, tinha acesso a outras referências.

O saber subalternizado e a reivindicação por uma escrita mais humana da História das antigas nações colonizadas situam a escrita de Desai como política e engajada com as causas e efeitos das antigas e novas formas de dominação e reprodução da violência. A literatura de Desai reivindica o espaço necessário para que povos alijados de poder ganhem espaço de representação política, jurídica, econômica e social, em vez de serem sempre apresentados sob as lentes abissais da colonização e das redes de difusão modernos e abissais. *O legado da perda* (2007), nesse sentido, trabalha sobre um terreno móvel, em que é possível a reinvenção. Os temas abordados no romance indicam a necessidade de tomarmos atitudes mais responsáveis, não baseando nossas impressões em julgamentos preestabelecidos, mas considerando as outras vidas tão importantes quanto as nossas.

3.3 Uma era do Ouro, de Tahmima Anam: escavações no jardim e as memórias do sótão

Tahmima Anam, escritora nascida em 1975 em uma elite cultural privilegiada de Bangladesh, publica seu romance *Uma era de ouro* em 2007⁵⁶. A escritora foi educada fora do país e possui graduação em antropologia pela universidade de Harvard. Apesar de ter nascido depois da guerra de independência que resultou na criação do Estado-nação de Bangladesh, a romancista relembra e reescreve, por meio da arte, uma obra que abrange a subjetividade de pessoas comuns, destacadas do processo político da época. *Uma era de ouro*, publicado do Brasil em 2009 foi o primeiro livro de Anam e recebeu o prêmio *Commonwealth Writers' Prize* na categoria *Primeiro Livro*⁵⁷. Já em sua abertura, a autora apresenta o mapa de 1971⁵⁸, que mostra a região que compreende o Paquistão Ocidental e o Oriental, unidos por uma linha pontilhada que marca uma distância física de 1600 km entre os dois territórios, que imperavam sob um único governo.

Anam demonstra a contradição cartográfica que marcou a divisão territorial das fronteiras com a Índia e a impossibilidade de haver uma nação única separada por tantos quilômetros de distância. O documento mostra o traçado que dividiu a Índia e os dois territórios desconexos após a independência do país. Sabemos, pelo percurso teórico que traçamos até aqui, que as fortes repressões da colonialidade e suas construções segregadoras de gênero, etnia e religião tornaram ainda mais problemáticas as relações entre pessoas que, até pouco tempo, conviviam em um único espaço. O mapa, como recurso estético e imagético, situa o leitor sobre a extensão dos danos, que acometeu toda a extensão entre as duas linhas pontilhadas.

Com esse pano de fundo geográfico, a autora evoca a partição Indiana (1947) e o conflito separatista entre hindus, sikhs e muçulmanos que, aliados a um sentimento de coesão nacional e demandado para que ocorresse a independência dos territórios por questões religiosas, se envolvem em um massacre de centenas de milhares de pessoas. A Índia, nesse conflito, adota como religião oficial o hinduísmo e acolhe em seu território também grande parte dos sikhs, de forma que os muçulmanos são impelidos politicamente a uma separação geográfica, cujo resultado são o Paquistão Oriental e o Paquistão Ocidental. O apoio indiano à independência do Paquistão Oriental foi um fator que gerou muitos conflitos com o Paquistão Ocidental, resultando em mais instabilidades políticas na região da Caxemira, após a independência de Bangladesh, conhecida então como Bengala Ocidental ou Bangla, radical que compôs o nome atual do referido território. O prólogo do romance, que marca

⁵⁶ O romance originalmente escrito em inglês é nomeado “A Golden Age” e foi publicado primeiramente em 2007. Assim como o romance de Desai, irei utilizar a tradução já realizada para o português.

⁵⁷ British Council Literary Biography- disponível em: Acessado pela última vez em: 11/03/2022

⁵⁸ Anexo

acontecimentos do ano de 1959, se inscreve após os deslocamentos e violências da independência da Índia e, portanto, está situado em um território instável. O cenário político demonstra como as confusões e deslocamentos do processo de reconhecimento das nações sul-asiáticas geraram muitos tumultos internos, os quais culminaram em outra onda de deslocalização, durante o processo de independência de Bangladesh. No prólogo, percebemos a vulnerabilidade de uma viúva muçulmana, cujo papel de tutela na cultura religiosa é dado aos homens. Sem capital próprio ou heranças — além da pequena casa a qual construía com o esposo — e sem parentes do sexo masculino que pudessem olhar por ela como exigido em uma sociedade regida pela religião e pelo sistema patriarcal, Rehana se vê impelida a entregar seus dois filhos para o irmão de seu marido, Faiz, e sua cunhada Parveen. A dor é maior porque o casal morava, àquelas alturas, em Lahore, território situado no Paquistão Ocidental.

Percebemos também que a viúva Rehana se comunica com o falecido esposo através de cartas: “Meu amado marido, Hoje perdi nossos filhos” (ANAM, 2009, p. 13). Rehana Haque, a protagonista, utiliza esse meio literário que é uma forma de dizer sem voz. A carta também traz uma consciência de distância, porque ela é enviada para alguém que está longe, a fim de estabelecer diálogo. No romance, as cartas de Rehana aparecem deslocadas do corpo do texto e esse recurso marca a distinção entre as diversas tipografias literárias que Anam utiliza para demonstrar que existem muitas formas de narrar um acontecimento ou expressar sentimentos esteticamente. Dentre elas, estão as escrituras sagradas e os poemas espirituais, por exemplo. A escrita, descoberta na intertextualidade do romance, é lida pelo viés de sua conotação emocional e confessional. Porém, Rehana não pode ser ouvida de volta, pois o esposo está morto (ainda assim ela busca validação dele, ou melhor, de uma projeção que faz dele, ao utilizar a carta como um recurso confessional): “Havia tanto a dizer ao marido! Ainda sinto sua falta todos os dias. Por que você me deixou assim sozinha. Por quê? Mas isso ela não disse. Se ele a estivesse ouvindo, saberia, de qualquer maneira” (ANAM, 2009, p. 33). Ele seria a única pessoa capaz de compreender seu desamparo, mas ele simplesmente não pode ouvi-la e a comunicação entre eles é impossível. Rehana se sentia vulnerável por não ter a presença de um homem (filho, esposo ou pai) por perto. Mais tarde, Shona e o resgate de seus filhos fazem com que Rehana tenha acesso a múltiplos pontos de vista e formas de ser/estar em um cenário de deslocalização. As narrativas íntimas de Rehana são *locus* de seu desamparo enquanto mulher viúva. Essa é a forma utilizada por Anam para demonstrar que Rehana possui uma consciência subalternizada por sua condição de gênero, que, de certo modo, ela aprende a rever durante a guerra, quando a sobrevivência exige uma forma de vida anormal.

A situação denota ainda uma questão política importante: Rehana não é capaz de se comunicar com o homem, que deveria, pela cultura ao menos, garantir proteção, cuidados, afeto, ouvir suas reivindicações. Esse homem das memórias de Rehana não existe! Em um contexto mais abrangente, a autora, ao articular sua voz secretamente no tecido narrativo, mostra essa falta em toda a estrutura social em que o romance se baseia. Além disso, as primeiras cartas são curtas, de poucas palavras. Ao longo do enredo, Rehana aprende a se colocar mais, se posiciona e reconhece o seu poder, que não está conectado com destruição, mas com valores mais agregadores, como a solidariedade, a benevolência, a recuperação de sua autonomia e da proximidade com os filhos. A narrativa criada pelas cartas mostra um processo de individuação em que Rehana se reconhece uma militante, em especial, uma cujas armas são a diplomacia, o trabalho voluntário e o apoio à insurreição.

Rehana demonstra a capacidade de liderar, de resolver conflitos políticos e de libertar prisioneiros de guerra. O pioneirismo de Rehana no espaço íntimo da guerra faz com que a protagonista seja associada a uma militante, tanto quanto aqueles que foram para as frentes de batalha. Ela se assume revolucionária no momento em que permite que as armas utilizadas na insurreição sejam enterradas em seu jardim. Não é por menos que Anam decide que Rehana faça par romântico com o Major. Isso é significativo de alguma forma. Ao final, o major decide se sacrificar e confessa sozinho a culpa que também recairia sobre Sohail e tiraria o rapaz para sempre da mãe. Ele dá a própria vida e mantém a lealdade a Rehana, que ele vê como uma camarada de guerra e não apenas como uma viúva que ficará desolada sem o filho. Em Anam, a casa é o local de luta política; a movimentação e os conflitos em seu interior aumentam à medida em que se intensificam os embates externos e macrocósmicos da nação.

Tahmima Anam (2007) apresenta o sonho da emancipação de Bengala Ocidental através da trajetória de Rehana Haque e sua família. O nascimento da tão sonhada nação é marcado por múltiplas violências. No contexto familiar, as tensões políticas são demonstradas através do luto pela morte de Iqbal Haque, esposo de Rehana, e da destituição de seus filhos. Poeticamente, Anam indica, nas entrelinhas de seu romance, a devastação gerada pela fragmentação indo-paquistanesa à medida em que tece o encadeamento de fatalidades sofridas por Rehana antes e depois da guerra de independência de Bangladesh. O romance de Anam também aponta a busca da protagonista pela sua autonomia como mulher. A narrativa oficialmente tem início na data de 1971, ano da vitória de Mujib e da independência de Bangladesh, e retoma as agitações e implicações políticas que ocorreram antes, durante e depois desse processo.

O contexto religioso marca fortemente as decisões jurídicas locais; assim, a narrativa coloca como fatores da perda da guarda dos filhos argumentos totalitários e machistas: “O juiz dissera que Rehana não era capaz de lidar adequadamente com a morte do marido. Era jovem demais para cuidar dos filhos sozinha. Não lhes havia ensinado o que eles precisavam saber sobre Jannat e a vida depois da morte” (ANAM, 2009, p. 15).

Durante a sentença movida pelo cunhado, Faiz, irmão de Iqbal, por exemplo, foi dito no tribunal que “Rehana tinha levado os filhos para ver Cleópatra” (ANAM, 2009, p. 16) e que “Ela deveria ter queimado um pouco de pimenta e feito com ela alguns círculos ao redor da testa do marido. Ou ter sacrificado uma cabra, pelo menos. Mas não fez nada disso e ele acabou morrendo” (ANAM, 2009, p. 17). Os trechos apontam que o romance, portanto, desenvolve as implicações religiosas na interpretação das leis e a forma como as decisões pautadas por elas se apropriam das políticas públicas e do campo legislativo para gerar opressões contra a mulher viúva e desprotegida. A alegação de Faiz aponta a força das decisões religiosas no contexto cultural da obra, cujo tecido social e político é marcado pela subordinação e pelo suborno. Rehana perde a guarda de Maya e de Sohail sob o pretexto do Juiz e do cunhado de “dar-lhe tempo de se recuperar” (ANAM, 2009, p. 17). A maternidade, que é a única identificação fixa que Rehana possui, é, por consequência, negada a ela.

Rehana é uma personagem que possui muito mais articulação no tecido sociopolítico do que as mulheres ilustradas por Desai. Podemos perceber que as personagens da narrativa de Anam dão mais espaço à própria voz e buscam por muito mais autonomia. À medida que são mais articuladas, suas insubmissões são mais claras e potentes: “Pois estou fazendo alguma coisa. Colchas para os refugiados. – Ela sentiu que seus lábios se apertavam para prender o choro” (ANAM, 2009, p. 114). Rehana não se paralisa diante dos incidentes, mas busca alternativas para gerar conforto. Com um grupo de amigas, forma o “Projeto Sótão” (ANAM, 2009, p. 119). Quanto mais as tensões locais aumentavam e mais aumentavam as preocupações de Rehana com os filhos, Rehana acha difícil não pensar em outra coisa que não a guerra, logo, canalizava sua energia para ajudar também os combatentes, demonstrando atuação em mais de uma frente dessa batalha que se dá no espaço político da casa/lar: “Só havia uma coisa a fazer, decidi eu: picles. As mangas já estavam no ponto” (ANAM, 2009, p. 126). Ainda durante o episódio dos picles, Rehana relembra de velhas normas culturais, debocha do senso de realidade criado por elas e as subverte com facilidade: “Havia uma regra ditada pela regra: não tocar nos picles no período menstrual. Ela não lembrava de quem lhe falara daquela tradição tola. Já bastava a dificuldade de encontrar a época certa de fazer picles de manga” (ANAM, 2009, p. 127).

Diante dessas ideias socialmente recriminadas, Rehana “se perguntava o que as irmãs achariam dela naquele momento. Guerrilheiros na Shona. A oficina de costura de *kathas* no sótão. Sua filha fazendo exercícios com fuzil. A ideia da cara de espanto das irmãs deu-lhe vontade de rir” (ANAM, 2009, p. 127). Através dessa cena, podemos depreender que as famílias estavam fragmentadas, porque dentro da sua própria constituição baseada em laços biológicos de parentesco também não havia espaço para a diversidade que era reclamada aos quatro cantos da nação: “as irmãs julgavam-na *gaddar. Traidora*” (ANAM, 2009, p. 152), demonstrando que não havia sororidade entre essas mulheres, que se julgavam e se excluía mutuamente em suas diferenças.

Apesar de muitos estarem contra Rehana, entretanto, ela continua sua luta. Rehana cozinhou para os destituídos e cuidou maternalmente daqueles que a cercavam o quanto pôde.

Quando acabou de cozinhar, levou as travessas para a Shona, abrindo caminho por entre as cobertas. Ali havia crianças, como ela imaginara, e mulheres, velhos com as faces enrugadas que olhavam para ela e ensaiavam sorrisos de gratidão. Mas não falavam, mesmo entre si. Permaneciam sentados em silêncio, remexendo suas trouxas, certificando-se de que haviam conseguido se salvar (ANAM, 2009, p. 82)

Também no Campo de Refugiados do Lago Salgado, Rehana e Maya demonstram solidariedade, ao escolherem acolher as pessoas deslocadas, destituídas e violentadas pelos combates e fugas. Foi lá onde ela reencontrou a senhora Sengupta, com quem passa a se comunicar por bilhetes depois do trauma: “*eu o deixei e corri para o pântano*” (ANAM, 2009, p. 279). Haviam atirado no marido e ela e o filho se perderam. Rehana, que faria tudo pelos filhos, “não compreendia como era possível que uma mãe abandonasse o filho para salvar a própria vida. Mas não cabia a ela julgar” (ANAM, 2009, p. 281), afinal, como poderia ela compreender a dor e experiência traumática de outra pessoa que lutava pela própria sobrevivência?

Rehana é uma personagem deslocada geograficamente. Está culturalmente dividida entre as lembranças étnicas da Índia e as familiares, que construiu no Paquistão. No início da narrativa, ela surge como alguém que segue padrões rígidos e sempre faz o que já é esperado dela, como demonstra o trecho “Rehana nunca havia bebido água de beira de estrada. Não quis (Anam, 2009, p. 14)”. Nessa cena, a viúva está voltando do tribunal após receber a decisão do juiz. Em um riquixá e em choro convulsionado “lutava contra um ardor nos olhos e algo que sufocava, apertando-lhe a garganta” (ANAM, 2009, p. 14).

O silenciamento político ao qual a viúva é submetida emerge da impossibilidade de ser socorrida precisamente porque as definições de subalternidade atreladas à Rehana já haviam

se tornado provas suficientes para negar a ela o direito aos filhos. Ela estava desamparada pois era “viúva, sem coisa alguma que a recomendasse, sem família por perto. Seus pais já haviam morrido; suas três irmãs moravam em Karachi” (ANAM, 2009, p. 17). A decisão corrupta, machista e marcada pelo discurso é frisada em um deboche ao estilo de Desai, que critica o sistema jurídico britânico-indiano falido. A narradora ressalta, nesse sentido, que o veredito foi dado: “naquela sala abafada com ventiladores de teto recobertos de poeira, bancos forrados de veludo negro e gasto, a velha peruca amarelada do juiz, ela havia caído de joelhos” (ANAM, 2009, p. 18).

Apesar de seus anseios, de seu desejo em viver com os filhos e de sua força de vontade, Rehana perde a guarda das crianças, porque “ninguém havia acreditado nela” (ANAM, 2009, p. 19). O corpo da mulher e a maternidade são apresentados na obra de Anam por meio de representações femininas marcadas pela diversidade étnica e religiosa da época. A vizinhança encena o microcosmo da Partição e do nascimento de Bangladesh e demonstra como, em cada um dos contextos, o trauma e as divisões se instauraram de forma igualmente traumática.

A perda dos filhos, a separação das famílias e a abdução de parentes e amigos marcam o momento de independência não como uma vitória, mas como uma tragédia que perdura. Rehana recupera os filhos. Apesar de ter realizado seu desejo, processo pelo qual muitas mães e filhos não puderam passar, ainda assim ela levou 12 anos para conseguir o que almejava, que era algo que deveria ter desde sempre pertencido a ela. Isso diz muito sobre o modo como a sociedade sufoca os subalternizados com seus discursos meritocráticos sobre quem quer muito uma coisa consegue, mas desconsidera as inviabilidades práticas para a consecução desses objetivos. Foram 12 anos de ausência e sofrimento não acautelados sobre qualquer tipo de juízo e uma imensidão de perdas e desconexões irreparáveis.

Rehana também utiliza o silêncio como forma de esconder a tristeza. Para aliviar a dor dos filhos e oferecer-lhes um pouco de conforto, rasgava cartas e substituía seu teor: “Essa carta ela jogou fora. (...) Escreveu, então, cartas alegres com notícias” (ANAM, 2009, p. 21). Em outro trecho, quando conta aos filhos que os perdeu, “Rehana mordeu o lábio para se conter” (ANAM, 2009, p. 14). Era através de cartas também que a personagem se comunicava com o falecido esposo. Por meio dessa tipografia especial que surge em meio ao tecido narrativo, é possível acompanhar a forma como a personagem se desenvolve e recobra sua autonomia. O esposo morreu na comemoração do aniversário de Maya, em uma colisão perto da linha de trem recém-inaugurada, “que permitia uma viagem curta da velha estação pintada de cores vivas por um governo esperançoso até o prédio colonial decadente para onde se

dirigiam os velhos trens do Raj” (ANAM, 2009, p. 22). Em uma clara alusão à tragédia do encontro do nacionalismo e a decadência imperial, a tragédia da perda inaugura a trajetória de Rehana, iniciada com o sentimento de vulnerabilidade, perda, culpa e vergonha:

Meu amado marido,
Acabo de perder meu único bem que você me deixou. Quando o juiz me perguntou se eu tinha certeza de poder cuidar deles, não tive como dizer que sim. Fiquei calada e no meu silêncio ele viu hesitação. Foi só por isso que ele tirou as crianças de mim. A culpa foi minha. Só minha. De mais ninguém. Não culpo seu irmão por querer as crianças. Quem não as queria? Elas são iguais a você, sem tirar nem pôr (ANAM, 2009, p. 18).

A narrativa demonstra que as escolhas já estavam arbitrariamente definidas para Rehana e que o momento conflituoso em que vivia facilita ainda mais o deslizamento de sua noção de segurança. Essa sensação marca também o silenciamento político demonstrado pelas estratégias estéticas da romancista. Anam utiliza, nesse sentido, o campo de batalha geográfico para demonstrar como a atividade política se dava dentro dos espaços íntimos e familiares. O pano de fundo do romance engloba personagens de diversas localidades e culturas religiosas. Assim, pode-se depreender que a experiência do deslocamento e da fragmentação ocorridos na independência de Bangladesh teve efeitos diferentes para cada uma delas. Porém, marcas de machismos são encontradas nas experiências de todas, como mostro em um exemplo da Sra. Chowdhury, vizinha de Rehana: “O miserável do meu marido me deixou porque não lhe dei um filho homem” (ANAM, 2009, p. 20). As experiências de Rehana contrastam com as da Sra. Chowdhury e demonstram outra articulação possível para as mulheres no tecido religioso. Assim, as atitudes de Rehana podem ser descritas como “insubmissas”, palavra que indica recusa a uma posição de inferioridade. Como marca desse comportamento anômalo, Rehana, por exemplo, utiliza até mesmo das falhas e corrupções do sistema para articular-se de maneira mais conveniente:

Numa placa à entrada do cemitério lia-se: PROIBIDA A ENTRADA DE MULHERES. Junto a ela, um empregado apoiava um cotovelo em uma cerca recém-pintada de amarelo mas já toda salpicada de lama. Ele dirigiu a Rehana um salaam e disse: -Quente hoje. Ela concordou com um aceno e da cabeça e deu a ele 5 anás. Os três entraram e foram passando por entre os túmulos (ANAMA, 2009, p. 31).

É interessante observar que as opressões abrem espaço para que emergjam discursos e formas mais emancipadoras de vida. A corrupção que surge desse sistema opressor mostra a geração de facilitadores na transposição dessas fronteiras. Testemunhas falsas, coyotes,

milícias, dentre outros grupos, representam esse personagem do cemitério que se beneficiava da necessidade da transgressão criada por regras autoritárias. Eles também são transgressores. De certo, esse senhor não via nenhum problema em as mulheres visitarem aquele local sagrado. Isso não é contraditório para ele. Demonstra inclusive que era uma prática comum, porque já havia um negócio em torno disso.

Ainda sobre o aspecto religioso e cultural, podemos perceber que, mesmo que Rehana fosse dotada de muita fé e conexão espiritual, sua religiosidade também se restringia ao que ela considerava adequado a si mesma: “A verdade era que não tinha a menor intenção de casar-se novamente. Houve uma época em que até havia pensado nessa possibilidade, mas isso foi antes de ela construir Shona” (ANAM, 2009, p. 36). Rehana conhecia o Livro Sagrado de cor, e aponta suas discordâncias com o discurso secular e patriarcal religioso, que, no seu caso, mina as mulheres do sacerdócio, por exemplo: “Rehana ficou satisfeita, embora soubesse que não deveria; mulheres não devem conduzir orações. Mas ela foi até a janela com cortina voltada para o ocidente e os rapazes formaram uma fila atrás dela. Até mesmo Maya juntou-se a eles” (ANAM, 2009, p. 137).

E Rehana sente-se à vontade nesse lugar, porque percebe que está apta a abençoar em nome de Deus, como fazem os homens de sua religião. Por causa das instituições do sistema de opressão patriarcal que Rehana já conhece bem, a viúva compreende a dor e a situação de Silvi em seu posicionamento de acatar esse elo social, e a acolhe, mesmo sabendo que Sohail sofreria muito por saber que o amor de sua vida estava se casando com outra pessoa: “- Bem, ela parece estar muito feliz- disse Rehana segurando carinhosamente o rosto de Silvi com as duas mãos. – Você a fez muito feliz” (ANAM, 2009, p. 41). Rehana é empática e compreende a situação da jovem no contexto cultural e religioso em que ela está inserida, porque sabe os custos de uma insubmissão e sabe o peso e a dor do processo de se libertar. Ao acolher o fato de que, mesmo coagida, essa situação era a escolha de Silvi, Rehana, por meio de uma política de afeto, respeita e não questiona a decisão da jovem.

Anam frisa o espaço íntimo do cotidiano como local da disputa pública que toma a casa/lar como espaço de batalha. O título do segundo capítulo (ANAM, 2009), situado na data de março de 1971, “Shona - de costas para o sol”, indica dois elementos importantes para a compreensão da narrativa, o senso de orientação espaço-temporal, atribuída ao sol e Shona, o nome da casa construída por Rehana para trazer os filhos de volta. Em entrevista concedida ao

TVG⁵⁹, em diálogo com o jornalista Jorge Lyston Seay, Anam fala sobre sua experiência de escrita e aponta chaves para a compreensão do romance:

O lema nacional de Bangladesh se refere à cor da casca do arroz quando está amadurecendo e as pessoas chamam Bengala de minha “Bengala dourada”, e então essa é a referência ao ouro em sentido nacional. Nos termos do livro, foi o motivo pelo qual eu quis que a palavra “ouro” estivesse no título, nos termos do livro, como você disse, Rehana perde as crianças em uma batalha pela custódia quando eles ainda eram muito novos porque ela era uma viúva e não tinha nenhum dinheiro, e seu cunhado diz: Oh... eu posso cuidar dessas crianças muito melhor do que essa viúva indefesa e empobrecida. E a fim de reavê-las, ela constrói uma casa num terreno baldio em sua propriedade e a aluga, e ela recebe o dinheiro e suborna o juiz para reverter a ordem de custódia. Então, novamente, embora ela nomeie a casa Shona, porque é sua oportunidade de ouro de ter as crianças de volta, a última e mais importante razão pela qual eu chamei o livro de uma era de ouro é porque, na verdade, embora a guerra de Bangladesh tenha sido um momento de grande tragédia e muita gente perdeu a vida e seus entes queridos, foi o começo da nação e foi um momento de grande esperança e possibilidade e, claro que muito se passou com Bangladesh desde então, mas foi um tempo meio indomável então eu quis me referir a isso no título do livro.

Na narrativa, as lembranças de Rehana com relação ao nome da casa referem-se ao seguinte motivo: “Não fora apenas pelo que lhe havia custado construir a casa, mas por todas as coisas preciosas que ela queria *nunca mais* queria perder” (ANAM, 2009, p. 28-29). Na mesma entrevista à TVG, Anam frisa que Shona foi a oportunidade de ouro agarrada por Rehana para recuperar os filhos. Posteriormente, para não perder o amor de Sohail e Maya, de início especialmente a conexão com Sohail, seu primogênito e homem, Rehana transfigura Shona em um epítome do sonho para a fundação da nação de Bengala. A nova casa que Rehana decide construir e manter representa o sonho de uma nova construção nacional, fundada sobre as bases do radicalismo antinacionalista. Representava uma nova esperança, um espaço em que seus sonhos poderiam encontrar lugar.

A distinção de aspectos culturais como a língua oficial, por exemplo, tornou-se, nesse cenário, uma das formas de diferenciação mais notadas como o aspecto segregador entre Paquistão Oriental e Ocidental, e contribuía para que Rehana se sentisse deslocada com relação a seu posicionamento político. Apesar de sempre ser chamada pelos filhos a participar de eventos revolucionários, ela não compreendia como poderia se enquadrar como uma nacionalista, porquanto não se encaixava no estereótipo:

Não tinha a juventude, nem a aparência, nem o discurso de uma nacionalista. Palavras como “camarada”, “proletariado” ou revolução não eram ditas por ela com facilidade. Eram palavras duras, precisas, incapazes de expressar seus sentimentos

⁵⁹ https://www.youtube.com/watch?v=YEqvDMshZ8&ab_channel=WoodrowWilsonCenter

por aquela terra que adotara como sua. A língua que ela falava com mais fluência era o urdu do inimigo. [...] Já não dava mais para mudar sua maneira de falar (ANAM, 2009, p. 65).

Foi declarada a independência de Bangladesh nesse dia e “Foi assim pois que a guerra havia começado. O que estava por acontecer tinha acontecido; a partir dali viveriam as sombrias consequências. Rehana abraçou o próprio peito e assim ficou, encolhida, determinada a recuperar a antiga força que tivera dentro de si” (ANAM, 2009, p. 84). Rehana relembra/reconhece que já foi forte!

A narrativa fala das consequências sombrias do evento e de paisagens fantasmagóricas: “E adaptou-se ao silêncio, porque não havia mais discursos inflamados ou manifestações de qualquer espécie; havia apenas uma quietude assustadora, irrompida duas vezes ao dia pelo gemido do toque de recolher das sirenes. No mais, tudo adquirira uma atmosfera fantasmagórica.” (ANAM, 2009, p. 87). Anam ressalta o clima de imprevisibilidade e insegurança até mesmo entre parentes e amigos e ressalta que na época era possível sofrer violência de pessoas conhecidas: “-As pessoas de sua aldeia (...), vocês podem confiar nelas?” (ANAM, 2009, p. 91).

Perante a iminência da perda dos filhos para a revolução, Rehana se vê angustiada e leva Sohail até o cemitério, como se o pai morto pudesse impor-lhes algum limite. Entretanto, Sohail a convence de que é necessário lutar. Maya, em uma reconciliação com a figura materna, mais tarde também consegue o apoio de sua progenitora. Em meio à emergência de Bangladesh, a narrativa mostra a forma como pessoas não associadas às frentes militantes se comportavam: “Em algum lugar da cidade a vida continuava como antes” (ANAM, 2009, p. 103). Em contraste, a mídia possui um papel muito importante para a propagação de informações e da inflamação dos ânimos:

Ouvia o rádio o tempo todo para estar a par das violências perpetradas contra o país. Para saber das mortes. Das prisões, Das crianças que perdiam os pais. Das mães que perdiam os filhos. Dos que simplesmente desapareciam, deixando como sinal apenas um pente ou um par de sapatos (ANAM, 2009, p. 106).

Maya sempre dizia à mãe que ela deveria fazer algo pelo país, então, Rehana reúne algumas amigas para fabricar picles e colchas para os refugiados, utilizando seus sáris guardados desde a morte do esposo e outros tecidos velhos recolhidos por elas. O “Projeto Sótão” (ANAM, 2009, p. 119) não era apenas um movimento paranacionalista, era um projeto feminista, em que a sororidade entre amigas viria a fortalecer não apenas umas às outras, mas também o sonho de tecer, através dos retalhos de estórias individuais, uma base ampla de

solidariedade e acolhimento para aqueles que perderam tudo no conflito. A palavra sôtão ilustra um cômodo à parte. Escondidas e em silêncio, mulheres se reúnem para desenvolver um projeto benevolente de acolhimento às vítimas. Essa passagem explora como a sutileza das ações políticas se dava no interior das famílias, que não apenas se fragmentaram, como também se uniram no processo de independência de Bangladesh. Esse pode ser considerado um gesto silencioso, cuja ação pode ser lida como insubmissa aos discursos estabelecidos. Na propriedade de Rehana, na Rua 5, ela comemorava cada ano desde a volta dos filhos. A narrativa mostra a existência de uma vizinhança hibridizada, marcada por diferenças culturais, étnicas e religiosas existentes entre elas. Havia duas muçulmanas, a Senhora Chowdhury e sua filha Silvi, as quais foram abandonadas pelo patriarca que desejava um filho homem. Os Senguptas, inquilinos de Rehana, eram indianos e hindus. Essa marca é importante para sinalizar que antes da guerra, havia harmonia e amizade entre povos distintos naquele território, o que corrobora com as revisões do conceito de nação apresentadas anteriormente.

Shona, que representa os empasses da nação, havia sido construída para abraçar o sonho de Rehana em reaver os filhos, foi transformada em um “quartel general das operações da guerrilha em Dhaka” (ANAM, 2009, p. 125). Em seu quintal também foram escondidas armas. O clima de desconfiança gerado pelas narrativas midiáticas borrou as linhas de amizade construídas há anos entre os habitantes locais: “A divisão da cidade entre simpatizantes e colaboracionistas deixava Rehana desconfortável. O filho lhe dissera que não havia como saber quem estava de que lado, em quem confiar e de quem desconfiar” (ANAM, 2009, p. 145).

O aspecto linguístico, o urdo falado por Rehana desde a infância, agora também causava desconforto, pois “aquela língua era agora a língua de seus inimigos; os inimigos dela, de Sohail, do major... Ela tentou evocar um pouco da ternura que sentia por seus poetas, um pouco de pena daquele homem, que, afinal, era só um açougueiro.” (ANAM, 2009, p. 146). O trecho mostra como a linguagem, assim como na época da colonização, serviu para gerar o sentimento de abjeção entre uma parte e outra do Estado. Assegurado por distinções identificatórias mínimas, o clima de retaliação de um grupo pelo outro era tecido e até mesmo incentivado. A situação caracteriza-se como um estado de sítio, quando normas sociais de boa convivência podem ser quebradas, dado que, tanto de um lado da fronteira quanto do outro, constroem-se narrativas que coisificam e monstrificam o outro, tornando aceitável a sua destruição. Esse também é um aspecto que remonta aos tempos coloniais e, no romance (ANAM, 2009), é evidenciado por passagens como a seguinte:

Saquearam e incendiaram casas. Estupraram. Assassinararam. Colocaram homens em fila à beira de lagos e os metralharam. Praticaram formas antigas e formas novas de tortura. Eram exploradores, pioneiros de crueldade, e a cada dia se superavam em brutalidades. A cada dia, também, imbuíam-se mais de seu poder e da certeza de estarem salvando o Paquistão, o Islã, o próprio Deus, da depravação dos Bengalis. Naquela travessia febril, imbuídos de uma missão divina, os soldados paquistaneses ignoraram qualquer espécie de limite (ANAM, 2009, p. 157).

Rehana via em seu jardim as marcas daquela revolução, olhou para as flores e percebeu que “[h]avia vermelho e branco em excesso” (ANAM, 2009, p.162). As cores simbolizavam o sangue e a violência daqueles tempos, enquanto os espaços brancos representavam o incerto, os espaços a serem preenchidos pelo sonho da autonomia de Bengala. Em meio àqueles tons, Rehana alegrava-se com as rosas amarelas, delicadas, e, mais uma vez, cor de ouro. A Shona representa o epítome do Estado sonhado pelos jovens revolucionários. Nela se acolheu feridos sem perguntas. Ali floresceu o romance entre Rehana e um major, foi onde houve o reencontro verdadeiro com seus filhos. Era repleta de sonhos. Ali, os espaços em branco sutilmente se preenchiam com a alegria da descoberta de si mesma. Foi ali onde ela confessou seus segredos, entregou-se a um romance sem medo, deixando exposto tudo o que ela era: uma mãe, uma guardiã, uma militante insurrecionista, uma religiosa, sem necessidades de regras, de explicações. Foi ali onde ela conseguiu superar o luto e a ausência do esposo escolhido por ela, ali onde sentiu amor, a liberdade da entrega, onde ela dissera ao major “Iqbal foi meu salvador” (ANAM, 2009, p.166) e onde o major “apertou os lábios para não se permitir falar mais” (ANAM, 2009, p.166), para não se permitir dizer que ela havia encontrado a ela mesma, que ela havia se salvado sozinha.

Foi ali onde admitiu “Eu amo este lugar. Esta é a minha casa e a dos meus filhos. Eu não a deixaria por coisa alguma. O senhor pode acreditar. Já fui testada.” (ANAM, 2009, p. 172), e onde recuperou a visão sobre quem era quando recebeu do major a resposta “-Então a senhora é uma verdadeira nacionalista” (ANAM, 2009, p. 172). Shona foi o lugar das incertezas, “afinal, ela não sabia o que se passava lá depois que escurecia” (ANAM, 2009, p. 173). Foi ali onde ela reaprendeu a ser amada, ou melhor, se permitiu. Ela pôde expressar seus gostos, seus sonhos de cinema, pôde chorar de saudades, receber presentes, mesmo que roubados, e pôde assistir Mughal-e-Azam em um projetor e emocionar-se quando o príncipe disse que o amor era mais precioso do que todo o seu império. Em segredo, Rehana permitiu se revelar. Aprendeu a dizer não e a pensar com autonomia, libertando-se da época em que “vivia como uma sonâmbula. Desejava desesperadamente que me dissessem o que fazer” (ANAM, 2009, p. 179). Para construir Shona, ela roubou de um cego viúvo as joias da falecida esposa. A Shona era o território onde Rehana guardava seus mais preciosos tesouros

e tinha a vida que amava, em família, pois para ela, “todas as outras equações lhe eram inferiores em importância” (ANAM, 2009, p. 199).

Devido a participação de Rehana em prol dos rebeldes, ela teve que sair de Bangladesh. Sentiu mais uma vez o que os exilados sentem, a falta de amor, a perda do que lhe pertencia, do solo que era seu e apenas se distinguia psicologicamente dos refugiados por saber que o seu caso era temporário, pois havia um lugar e alguém para onde retornar. Sentiu que queria ser salva pelo amor e: “se deu conta de que não suportava olhar para aquelas pessoas; tinha medo de ver a si mesma; também tinha medo de não se ver a si mesma; queria ser diferente delas e igual a elas ao mesmo tempo, e nenhuma das alternativas lhe oferecia alívio do angustiante sentimento de perda, da devastadora fome de amor. No centro de refugiados Rehana depara-se com uma outra imagem da guerra, alheia ao acolhimento do lar, passa a conviver com feridas e doenças, com centenas de pessoas que vivem em canos e que denotam o fracasso dos modelos de governança, da modernidade e da nação. Viu a Sra. Sengupta, sua antiga inquilina, ferida e emudecida pelo trauma, após a perda do filho e do marido. Ela cuidou da amiga e foi cuidada por ela quando teve uma hepatite. Após sua melhora, Sohail leva a mãe e a irmã para casa. Ele precisa voltar e desenterrar as armas. A postura de Silvi e sua mãe, que eram tão amigas que se tratavam como parentes, também se modificou. Silvi se entregou ao extremismo do sentimento de viuvez e à religião, e a Sra. Chowdhury fechava as cortinas para desestabeler o contato entre eles. Foram levadas a pensar que todo o horror enfrentado por Sabeer, militar e esposo de Silvi, era culpa de Sohail e seus amigos e de suas atitudes juvenis revolucionárias.

As histórias sobre a Shona e Rehana haviam se espalhado. Sua casa foi cercada pelo exército, sua filha ameaçada por estupradores e salva apenas porque Rehana falava urdu. Buscavam por Sohail. Ela mentiu aflita por saber que não descansariam enquanto ele não estivesse morto. Tendo revelado seu maior segredo ao major, porém, recebeu dele a correspondência do amor. Ela sacrificaria a própria vida para salvar Sohail. O major sabia do maior segredo de Rehana, por isso entregou-se para o coronel Jabeen, fingindo ser o filho dela. Ele sabia que Rehana daria a própria vida para salvá-lo, mas ele não permitiu mais esse dano. Rehana não disse nada. O amor não morreu no silêncio. Thamima Anam faz uso do cenário de guerra para desenvolver a narrativa de outras batalhas, a saber, o da emancipação feminina, especialmente no campo minado das intrigas acerca das implicações religiosas e nacionais formuladas para controlar o corpo das mulheres, como frisado por Ruvani Ranasinha (2016, p. 129) e por Chatterjee (2017). Para a segunda,

Anam aborda a problemática do discurso da sexualidade feminina em Bangladesh no contexto da guerra, já que Rehana também se envolve em um relacionamento sexual "transgressivo" com o major, o lutador pela libertação, que ela abriga em sua casa durante a guerra. O que é significativo no relacionamento de Rehana com o Major é que, embora possa ser localizado dentro desse contexto de sexualidade feminina incontida e, portanto, problemática, Rehana não é uma mulher estuprada e sua transgressão é deliberada, investindo-a assim em escolha de liberdade e agência⁶⁰ (CHATTERJEE, 2017, p. 141).

O corpo e a autonomia de Rehana operam insubmissamente através de gestos silenciosos. Por entre as frestas de uma repressão e outra, as ações da protagonista tornam-se mais individuadas ao longo da obra literária. Mesmo que em espaços e momentos restritos, a reforma da nação abre-se sutilmente para abarcar as subjetividades dos sobreviventes. Sob o pano de fundo da guerra, Anam desenvolve representações para demonstrar a forma como a ação feminina combate discursos e hábitos decorrentes das relações de poder desigual. A autora também demonstra, através de seus personagens, a importância de abordar o lado humano dos processos de destituição e realocamento em territórios estrangeiros (mesmo quando tenham acontecido dentro de uma única nação, como é o caso da Partição). Isso se baseia no fato de os dados Históricos condensarem números higienizados sobre os desastres, porque os discursos autorizados modificam as percepções subjetivas e constituem discursos únicos sobre os fatos, também porque essas representações formam narrativas importantes para a construção epistêmica de todos, o que constitui o domínio sobre as narrativas em uma forma eficaz de poder.

Percebemos que a relação de Rehana com os filhos afeta diretamente seu papel na revolução. Os discursos entre Rehana e Sohail demonstram uma clara submissão da mãe ao filho. Ela dá para ele Shona, como um legado, mas especialmente porque percebeu que a única forma de trazer o filho para perto dela seria trazendo toda a revolução junto. As falas da mãe aparecem assim: “Rehana concordou em silêncio”, ou: “Rehana foi em silêncio todo o percurso, embora toda ela fosse um grito contido. *Por favor, não vá!* (...) Na cabeça de Rehana, o grito calado. *Por favor, não vá*” (ANAM, 2009, p. 100). E ainda: “Ela estava cansada, mas não se conformava. Queria ter algo a dizer sobre tudo aquilo” (ANAM, 2009, p. 103).

Antes de Sohail partir, Rehana o leva até o túmulo de Iqbal, seu pai, como forma de coibi-lo: “Se ele estivesse vivo, teria sido ele a protestar. A proibir. Sim, a proibir. “Eu o

⁶⁰Anam writes back to this discourse of problematic female sexuality in Bangladesh in the context of war, as Rehana too becomes involved in a "transgressive" sexual relationship with the Major, the liberation fighter, whom she harbours in her home during war. What is significant in Rehana's relationship with the Major, is that though it can be located within this context of uncontained and hence problematic female sexuality, Rehana is not a raped woman and her transgression is a wilful one, thereby investing her with choice and agency.

proíbo de ir”, teria dito. Proíbo! Ela deveria tentar dizer esta palavra tão definitiva” (ANAM, 2009, p. 101). Percebemos pela passagem que Rehana não conseguia dar ordens ao filho, o que eu atribuo também ao papel social esperado de Rehana. Mas o silêncio entre eles também tem outra função e é mantido também como recurso de proteção de suas vidas durante a guerra: “- por que é melhor que eu não saiba? - Porque assim, se alguém lhe perguntar, não saberá mesmo” (ANAM, 2009, p. 102).

Já Maya, filha de Rehana, também era revolucionária e é descrita da seguinte forma: “Maya entrou para o partido Comunista dos Estudantes. Ela doou todas as roupas para as vítimas e passou a usar sáris brancos” (ANAM, 2009, p. 49). Esse hábito frustrava a mãe, que também se vestia de branco porque era viúva — “Usava apenas roupas brancas, de viúva, o que Rehana via como um insulto” (ANAM, 2009, p. 95) —, mas a jovem também é mostrada como alguém que admira a mãe e segue seus ensinamentos da forma como consegue. Maya possui particularidades que a identificam com a mãe e que ela mantém como forma de expressar sua identidade: “Mas, por algum motivo, a despeito das ameaças, ela jamais cortara curtos os cabelos que a identificavam tão inequivocadamente como filha de Rehana” (ANAM, 2009, p. 95). Rehana coloca as crianças numa escola de língua bengali:

Eu me chamo Shrazade Haque Maya. Tenho o nome de uma famosa contadora de histórias. Meu pai está morto. Estou voltando de Lahore. Nós temos uma casa grande chamada Shona.

Fez-se um silêncio tenso, no qual as outras meninas demonstraram visivelmente estranhar o forte sotaque com que ela falava em bengali. Depois, perseguida pelos gritos de “Bihari! Bihari!, ela fugiu para um canto afastado (...) (ANAM, 2009, p. 62).

Foi ali onde Maia encontrou Sharmeen, que se tornaria sua melhor amiga. A narrativa de Anam demonstra que o fator que as uniu foi a morte dos pais e o sentimento de perda. Quando a universidade é atacada, Sharmeen desaparece e Maya fica preocupada e constrangida por não ter estado lá: “Maya ficou vagamente irritada por não ter estado presente naquilo tudo. (...) Desejava ter ficado com algum sinal, uma roupa rasgada, uma simples marca que fosse, de que havia participado da luta” (ANAM, 2009, p. 87). Rehana oferece à filha uma reação emocional, pois se coloca na posição de responsável: “começou a sentir uma ponta de remorso (...). Talvez não tivesse conseguido salvar Sharmeen, mas poderia tê-la amado um pouco” (ANAM, 2009, p. 94). Sharmeen foi uma das vítimas de abuso sexual e assassinato durante o conflito. Sohail descobre o corpo da jovem em um hospital e Maya busca por respostas, que como tudo naquela época, parecia muito vago. A breve narrativa de Sharmeen ilustra a violência física que marcou o período histórico em análise, em especial os

corpos de mulheres de todas as idades, religiões e classes sociais. As separações, assassinatos e fragmentações da época, higienizadas em seus números e horrores, é reimaginada por Anam por meio da experiência de Sharmeen.

Em um outro viés, a reação de Rehana e Maya ilustram as angústias sofridas por parentes e amigos que temiam a cada momento um novo desaparecimento e perda. O silenciamento é uma marca muito forte nesse processo, primeiramente, porque aqueles que foram assassinados estão impossibilitados de contar suas versões e reivindicar o que quer que seja. Segundo, porque, como discutimos anteriormente, a História destitui esse fator humano, que é emocional e epistêmico, de suas análises sobre fatos históricos. Terceiro, porque, seja diante de narrativas íntimas ou públicas, a responsabilização sobre atos de horror é ignorada: “Ninguém lhe dissera que só lhe cabia imaginar, de longe, o que se passava na guerra. Ninguém lhe dissera como seus dias seriam vazios nem quão solitária ela se sentiria. E ninguém lhe dissera que sua amiga seria a primeira a partir” (ANAM, 2009, p. 105). Maya, que de alguma forma também sofre repressões de gênero da própria mãe, também busca por formas de se libertar desse tipo de relação que a adolescente considera autoritária. Ela não queria estar presa ao espaço do lar, como a mãe; queria ser livre como Sohail. Diante disso, “Rehana se deu conta, subitamente, de quanto tinha negligenciado a filha” (ANAM, 2009, p. 104), que dizia: -A senhora está louca. Desde que... desde que Abboo morreu, a senhora começou com essa história de nos prender em casa. (...)” e cujo esquite de Rehana demonstra que a filha tinha razão: “Rehana tentou mudar de assunto” (ANAM, 2009, p.110).

Os conflitos entre mãe e filha desembocam também em violência. Diante da perda de sua autoridade, Rehana agride Maya: “Foi tudo muito rápido. Ela não teve intenção de bater com tanta força, e foi só quando viu a face vermelha de Maya que se deu conta do que havia feito” (ANAM, 2009, p.111). A partir daí, “Maya pegava seu prato e ia comer em silêncio” (ANAM, 2009, p. 111), demonstrando no não estabelecimento do diálogo a sua frustração e as marcas do silenciamento que vinham da relação com a mãe. Podemos observar que Rehana se dá conta disso aos poucos, à medida que reconhece melhor quem é a filha e as construções contraditórias que a perfaz. Quando Rehana pega os sáris que ganhou de Iqbal durante seu casamento para fazer colchas, Maya pede para a mãe não se desfazer das peças e Rehana responde: “Por que não? Você só usa roupas brancas. Rehana se deu conta de que havia um leve tom de acusação em sua voz. Por que, apesar de suas melhores intenções, as palavras dirigidas à filha sempre tinham algo de acusação?” (ANAM, 2009, p. 113). O romance demonstra que quanto mais Rehana se via diante da possibilidade de ser mulher e livre, mais possibilitava a filha a fazer o mesmo. A visão de Maya era de que: “-Isto é uma guerra,

Ammoo. Podemos fazer o que bem entendermos” (ANAM, 2009, p. 261); e ela fez. Conseguiu convencer Rehana a deixá-la partir e participar ativamente na insurreição:

- Estou indo para Calcutá. Já acertei tudo com bhaiya.
 Rehana não soube o que dizer; tudo aquilo que vinha guardando para apresentar a Maya – as palavras de carinho, os pedidos de desculpas, a tristeza por não ter sabido amá-la como deveria – tudo aquilo ficou-lhe preso na garganta.
 Maya entendeu mal o silêncio de Rehana.
 -Por favor, não fique zangada comigo (ANAM, 2009, p. 152, 153).

Rehana não estava zangada. Ela compreendeu o que a filha tinha a oferecer para seu povo. Permitiu que Maya partisse diante da impossibilidade de negar a dor que a filha e tantos outros sentiam diante do extermínio de pessoas queridas. O conselho que dá à Maya é “Escreva boas histórias, filha” (ANAM, 2009, p. 153).

A obra de Anam retoma as vozes impossibilitadas de vir à tona pela seletividade da memória institucional e mostra como as relações conflituosas criadas mesmo em um seio religioso ou étnico figuram autoritarismos pretenciosos, que utilizam até mesmo textos seculares e sagrados para estabelecer contrastes e gerar situações em que o genocídio e a tortura se tornam aceitáveis. Nesse sentido, ao lidar com a diáspora dentro das fronteiras da nação, Anam reivindica o pertencimento, a propriedade emocional e cultural dos eventos históricos de acontecimentos marcados pela destituição e reconfiguração emocional e memorial da nação. Essa reivindicação se sustenta pelo princípio de que um povo autônomo deve retomar as rédeas de sua própria história, especialmente porque os discursos construídos acima deles e de suas memórias são turvados por representações abissais feitas e difundidas sobre eles.

A guerra permitiu que Rehana aprendesse outros tipos de afeto. Não óbvios. A incentivou a ir além de quem ela era e a se tornar mais como desejava. Ela aprendeu, de alguma maneira, a rejeitar sua sujeição ao patriarcado: “Se fosse contar a Iqbal, acabaria por se convencer a não se envolver naquela encrenca. Não, ela não visitaria Iqbal” (ANAM, 2009, p. 207). Mostrou como aceitou o próprio corpo e suas cicatrizes: “Novas imperfeições somavam-se a essas (...). Rehana aceitava de bom grado essas alterações em seu corpo, pois elas expressavam o corpo de uma mulher que havia lutado muito para criar seus filhos”. Tornou-se consciente de como seu deslocamento social, em alguns aspectos, propiciavam-lhe algum conforto:

Vieram-lhe à mente, com inusitada clareza, os muitos temores do marido, a orbita das preocupações daquele homem nervoso e amedrontado que se esforçava por não

mudar o curso do destino, por viver sem perigo, sem correr riscos. Teria ela alguma vez se perguntado como seria a vida sem ele? E teria ela se rejubilado, ainda que só um pouquinho, com a liberdade que passara a ter? apesar da profunda dor que a morte do marido lhe causara, teria havido, também, uma sensação de alívio? (ANAM, 2009, p. 229).

Em uma entrevista concedida e publicada na mesma edição de *A Golden Age* (2007), Thamima Anam fala sobre a correlação de sua escrita com a antropologia. Para a escritora, a antropologia é a ciência que mais se aproxima da literariedade e, por isso, consegue resgatar “um sentido perdido do que realmente aconteceu”⁶¹ (ANAM, 2009, p. 2). Ela ressalta que *Uma era de Ouro* (2009) é um romance íntimo e que a saudade e a nostalgia que reflete são possíveis justamente porque ela está à distância de sua terra-natal. Diz ainda que sua construção de Bangladesh é pedagógica, mas não Histórica: “Eu nunca quis que a estória histórica ou política precedesse à estória humana”⁶². E que “é muito mais importante que os relacionamentos permaneçam no centro”⁶³.

Rehana é uma personagem inspirada na avó de Anam, que depois da perda do marido, passa por dificuldades relativas à guarda dos filhos. Ela não os perdeu, mas teve muitas dificuldades para criá-los sozinha: “um dia ele havia partido, e ela foi deixada com seus filhos em um mundo incerto”⁶⁴ (ANAM, 2009, p. 7). A avó também não se casou novamente porque não encontrou alguém que amasse os filhos dela como ela. Assim como a protagonista, mantinha a família com o aluguel de uma casa vizinha e “transformou seu pequeno bangalô em um forte para os lutadores da liberdade. Ela coletou doações para os soldados e refugiados. E pior de tudo, permitiu que eles escondessem seus rifles debaixo dos arbustos de rosas”⁶⁵ (ANAM, 2007, p. 8).

A avó também salvou sua vida e da família por saber falar urdu, desafiou um soldado e quando foi perguntada sobre os buracos no jardim, ela e outro membro da família, sem combinar, deram a mesma desculpa “estamos fazendo um encanamento”⁶⁶. Anam relembra atos de coragem da avó, uma sobrevivente e mulher insurgente, mas frisa que as medalhas foram relegadas aos homens. Às mulheres restou mais exclusão, especialmente para aquelas que foram estupradas e engravidaram. Além de receberem uma classificação específica para seu tipo de subalternidade, passando a ser chamadas “Birangona”, as crianças que geraram

⁶¹ a Loose sense of “What really happened”.

⁶² I never wanted the historical or political story to take precedence over the human story.

⁶³ it is far more important that the relationships remain center stage.

⁶⁴ one day he was gone, and she left with her children in an uncertain world.

⁶⁵ made her small bungalow into a safehouse for the freedom fighters. She had collected donations for the soldiers and the refugees. Worst of all, she had allowed them to hide their rifles in a box under her rosebushes.

⁶⁶ We’re digging a tubewell.

devido aos estupros foram abortadas ou mandadas para a adoção. Para Anam, “[n]enhuma honra foi concedida, e na nova nação que foi formada, nenhuma foi recebida. Ela deslizou na história, exceto pelo fato de que eu estou aqui para contar sua estória”⁶⁷ (ANAM, 2009, p. 12).

3.4 *Home Fire*, de Kamila Shamsie: insubmissão e agenciamento feminino

Kamila Shamsie nasceu em 13 de agosto de 1973 em Karachi, Paquistão. Ela é filha da crítica literária e intelectual Muneeza Shamsie e do jornalista e editor Aamer Hussein. A família de Shamsie tem uma rica história literária — seu tio-avô, Ahmed Ali, era um escritor proeminente e sua mãe também publicou várias obras de crítica literária.

Shamsie cresceu em Karachi e frequentou a *Karachi Grammar School* antes de se mudar para os Estados Unidos para estudar na *Hamilton College* e na Universidade de Massachusetts Amherst. Mais tarde, ela obteve um Mestrado em Belas Artes em escrita criativa pela Universidade de Massachusetts Amherst. Shamsie foi reconhecida por suas contribuições para a literatura com numerosos prêmios e elogios. Ela ganhou e foi indicada para prêmios literários prestigiados ao longo de sua carreira. Ela é a escritora de mais de sete romances e por "*In the City by the Sea*" (1998), seu primeiro livro, recebeu o *Betty Trask Award* em 1999.

A obra *Home Fire*, escrita por Kamila Shamsie (2017) e sem tradução para o português, combate a representação estereotípica das mulheres, que é elaborada socialmente para demonstrar submissão, fraqueza e obediência cega. No romance de Shamsie as personagens são caracterizadas por sua inteligência, pelo sacrifício a engajamento a causas que possuem grande valor moral. Suas atitudes contrastam com as incongruências geradas pelo colonialismo de poder e de gênero. Também é importante frisar que o Paquistão Ocidental, local onde se passa o maior conflito do romance, reflete transtornos criados a partir da violência e da segregação colonial. O final da colonização inglesa e nascimento do Paquistão também aconteceu de forma arbitrária e traumática em um conflito que envolveu populações anteriormente divididas pelos conflitos intensificados durante o Raj. Shamsie também aborda a imigração dos paquistaneses para o Reino Unido e Estado Unidos, cujas

⁶⁷ No honor was taken, and in the new nation that was forged, none received. She slips into history, except that I am here to tell her story.

construções étnicas reforçam a marginalidade de minorias. A situação, agravada após os conflitos de 11/09, surge no pano de fundo do romance como forma de discutir questões de pertencimento, fronteiras, identidade e o conceito de nação.

O romance *Home Fire* (2017) reconta a narrativa épica grega *Antígona*, de Sófocles (1998 [442 a. C.]), sob um olhar político feminista, focalizando dilemas e interseções entre as esferas pública e pessoal, questões relevantes aos estudos de gênero, da literatura e da cultura. Ao abranger representações de mulheres muçulmanas conectadas com o estudo das leis e da sociedade, Shamsie ressalta as interpretações patriarcais das práticas religiosas e jurídicas e o fato de o feminismo muçulmano fazer uso do estudo conjunto desses sistemas como forma de contornar as opressões que operam sobre seus corpos. No romance de Kamila Shamsie (2017), dividido em sessões correspondentes a cada um dos personagens principais, Isma é a primeira a ser apresentada. Ela é a irmã mais velha dos gêmeos Aneeka e Parvaiz; é quem cuidou dos irmãos após a morte de sua mãe, que os deixou quando tinham apenas doze anos, por causa de um câncer. O pai havia sido capturado e morto em Guantánamo, acusado de fazer parte de um grupo terrorista do Estado Islâmico, assunto nunca tratado pela família. Quando Aneeka e Parviz se tornam mais independentes, Isma escolhe cuidar de si própria. Ela é aprovada em um programa de doutorado em sociologia nos Estados Unidos e encena no aeroporto de Londres, antes da sua viagem ao exterior, passagens de xenofobia e de discriminação por causa de sua religião. Até mesmo sua condição financeira é questionada. Sua jornada, por conseguinte, começa com a perda de seu voo. Ela ficou retida várias horas esperando na sala de interrogatório do aeroporto, onde sentiu-se humilhada “por ter o conteúdo de sua mala inspecionada”⁶⁸ (SHAMSIE, 2017, p. 3), mesmo quando “ela havia se assegurado de não embalar nada que pudesse provocar comentários ou dúvidas – sem Corão, sem fotos de família, sem livros em sua área de interesse”⁶⁹. Questionaram sobre seu antigo emprego em uma lavanderia e as roupas que usava, insinuando de tê-las roubado. Em uma das cenas, a oficial pega uma jaqueta em sua mala, analisa a qualidade do tecido e afirma: “Isso não é seu”, ela disse, e Isma estava certa de que ela não quis dizer que o tamanho era muito mais largo, mas sim, isso é muito bom para alguém como você”⁷⁰ (SHAMSIE, 2017, p. 3).

Logo na cena inicial do texto, Isma busca falar o mínimo ao ser barrada no aeroporto,

⁶⁸ It would feel so humiliating to have the contents of her suitcase inspected.

⁶⁹ She’d made sure not to pack anything that would invite comment or questions—no Quran, no family pictures, no books on her area of academic interest.

⁷⁰ This isn’t yours,” she said, and Isma was sure she didn’t mean because it’s at least a size too large but rather it’s too nice for someone like you.

pois sabia que, como muçulmana, “quanto mais você diz, mais culpado parece”⁷¹ (SHAMSIE, 2017, p. 4). Aqui, o ato de suprimir seus valores representa uma forma de esquivar-se de manifestações preconceituosas, pois, sendo uma imigrante que exibia em seu corpo as marcas visuais de sua identidade religiosa e étnica, caracterizada pelo uso do turbante, Isma pensava que durante a entrevista para entrar nos Estados Unidos teria suas raízes e crenças questionadas, dado que ela é, por pressuposto, tratada como integrante de uma cultura terrorista. Para não atrasar sua viagem e perder o voo, ela escolhe não prolongar os diálogos ou se defender. O capítulo de abertura também apresenta questões relativas ao pertencimento e à cidadania. Depois do interrogatório, um homem entra na sala com o passaporte, o telefone e o computador de Isma e pergunta a ela: “Você se considera britânica?”⁷² e ela responde: “Eu vivi aqui toda a minha vida”. Ela quis dizer que não havia outro lugar onde ela se sentisse parte, mas as palavras soaram evasivas⁷³ (SHAMSIE, 2017, p. 5).

Apesar do esforço de Isma em esconder sua inteligência e mesmo sua identificação religiosa, ela ainda assim sofreu retaliações. A personagem sabia exatamente do que a estavam querendo acusar, uma terrorista, estereótipo atribuído aos muçulmanos. Ela teve sua intimidade vasculhada por oficiais em busca de qualquer tipo de rastro que a incriminasse. Mesmo uma jaqueta, ou a presunção de uma incoerência entre sua capacidade acadêmica com o cargo de gerente em uma lavanderia foram suficientes para despertar o desejo dos policiais em acusá-la de alguma forma. Felizmente para Isma, uma atendente muçulmana conseguiu um lugar no próximo voo, sem que ela tivesse que pagar taxas extras pela perda da viagem. Isso demonstra sororidade entre mulheres de uma mesma religião, mas também entre pessoas que compreendem a tamanha recorrência desse tipo de acontecimento. A coesão entre integrantes do mesmo grupo e a sororidade funcionam como linhas de amizade entre aqueles que compartilham determinados traços de pertencimento identitário: “A mulher do atendimento ao cliente em Heathrow — uma muçulmana— encontrou para ela um lugar no próximo voo, sem custos” (SHAMSIE, 2017, p. 8)⁷⁴.

Em Boston, onde ela esperava que o interrogatório fosse pior por causa da representação midiática que se faz de muçulmanos nos Estados Unidos, mal lhe fizeram perguntas. Esse fator demonstra que por se tratar de uma cidade muito menos cosmopolita, barreiras étnicas e religiosas, mesmo que suavemente, são borradas. Primeiro porque há a

⁷¹ “the more you said, the more guilty you sounded”.

⁷² “Do you consider yourself British?”

⁷³ “I’ve lived here all my life.” She meant there was no other country of which she could feel herself a part, but the words came out sounding evasive.

⁷⁴ The woman in customer services at Heathrow—a Muslim—had found her a place on the next flight out, without charge.

associação dos terroristas ao sexo masculino, e depois porque nas raízes da divisão identitária moderna nos Estados Unidos, território que também sofreu colonização, a miscigenação está mais presente como algo inato à cultura. Algumas semanas depois que ela se estabeleceu na casa, sentia-se confortável com a sensação de estar “vendo, mas sem ser vista”⁷⁵ (SHAMSIE, 2017, p. 9). Após ter se estabelecido nos Estados Unidos, a personagem também se utiliza da invisibilidade como forma de observar e de participar da nova cultura à distância, pois ela prezava a sua privacidade e desfrutar dos privilégios da metrópole, tendo garantida a sua anonimidade. Ali, naquele mundo multifacetado, tão dual quanto ela própria, Isma observava as mudanças do tempo, em um espaço onde ela sentia-se livre:

O degelo havia tornado as ruas e calçadas mais largas, e ela se sentiu — qual era a palavra? — “sem limites”! quando ela começou a caminhar em um ritmo que não se preocupava em escorregar no gelo. Casas coloniais antigas, carros do passado anunciando todas as suas convicções políticas em adesivos, roupas vintage do passado, antiguidades do passado e ioga. Ela virou na Main Street, onde a Prefeitura com suas inexplicáveis torres normandas com fendas de flechas dava à vista um toque de hilaridade (SHAMSIE, 2017, p. 10)⁷⁶.

As contradições do espaço demonstram não apenas o caráter político da escrita de Shamsie (2017), mas da própria personagem Isma, que se divertia ao ver as marcas da presença dos excluídos espalhados na paisagem urbana, como, por exemplo, as fendas em forma de flecha que atacavam a prefeitura da cidade e a ioga, um exercício indiano de práticas voltadas à respiração, ao centramento, ao relaxamento e à flexibilidade. Isso denota a forma como em silêncio, os excluídos demonstram a impossibilidade de seu extermínio, pois as marcas de sua presença emergem insistentemente. Isma se identificava com as contradições, sentia-se liberta, independente, em um solo firme onde ela só deveria se preocupar em ser ela mesma. Ali ela se encontrou, por acaso, com Eamonn, o filho do Primeiro-Ministro da Inglaterra, que havia renunciado às suas identificações religiosas e étnicas para obter um cargo de chefia: “Ayman” virou “Eamonn” para que as pessoas soubessem que o Pai havia se integrado”⁷⁷ (SHAMSIE, 2017, p. 16).

Eamonn demonstra interesse em se aproximar de Isma, mas ela o afasta por causa de sua raiva política e o confronta de forma a mostrar que ele coaduna com os valores que ela

⁷⁵ “Seeing but unseen”.

⁷⁶ The thaw had widened the streets and sidewalks, and she felt—what was the word?—“boundless”! as she set off walking at a pace that didn’t worry about slipping on ice. Past double-storied colonial houses, past cars announcing all their political beliefs on bumper stickers, past vintage clothing, past antiques and yoga. She turned onto Main Street, where City Hall with its inexplicable Norman towers inset with arrow slits gave the vista an edge of hilarity.

⁷⁷ “Ayman” become “Eamonn” so that people would know the Father had integrated.

abomina. Ao criar essa fenda, a reconciliação entre os dois se torna impossível: “Depois daquilo eles caminharam em um silêncio que se tornou mais que um desconforto”⁷⁸ (SHAMSIE, 2019, p. 51). Isso se dá porque Isma ressalta as opressões que sofre e a responsabilidade de políticos como Karamat Lone, pai de Eamonn, no silenciamento das minorias. Ela fala sobre os silêncios impostos para que a existência de pai fosse cada vez mais apagada, pois “nós seríamos perseguidos pelas Forças Especiais e pelas pessoas da vizinhança, que começariam a suspeitar de nossas simpatias”⁷⁹ (SHAMSIE, 2017, p. 51).

A narrativa de Shamsie ressalta as formas sutis e diretas pelas quais o poder do Estado perpassa o espaço da vida íntima. Enquanto as duas outras obras analisadas utilizavam a casa como forma de demonstrar os conflitos de pertencimento, Shamsie aponta a falta de uma casa como estratégia para mostrar a deslocalização de suas personagens. Após a morte da mãe, os órfãos vão morar com a vizinha, a única muçulmana do bairro. Isma, Parvaiz e Aneeka são mostrados em espaços de trânsito, como metrô, aeroportos e ruas. Shamsie demonstra marcas da impossibilidade desses corpos terem autonomia e direitos no tecido social atual, mesmo após muitos discursos sobre liberdades e direitos. A personagem Isma mostra ainda que a família era coagida a não falar sobre o pai e seu desaparecimento, seja por medo do governo, que as deveriam proteger, pois eram nascidas na Inglaterra, seja pela retaliação que poderiam sofrer até mesmo dos vizinhos. Esses fatores ressaltam a continuidade da sectarização social baseada em gênero, em distinções religiosas e étnicas, que foi herdada em grande parte da colonização e dos conflitos posteriores entre grupos étnicos que rivalizaram após as divisões arbitrárias das fronteiras coloniais.

Quanto às marcas da opressão sobre esses povos sem-estado, a discussão nos leva a pensar que Shamsie utiliza o campo de Guantánamo para demonstrar como Estados-nação independentes, que se beneficiaram do processo de colonização e nacionalismo para obter ou manter seu poder, continuam operando sobre outros corpos da maneira como bem entendem. Podemos relacionar esses assuntos com a própria noção de necropolítica, quando um Estado se vale de seu autoritarismo para exterminar outros povos, física e epistemicamente, que nem sempre possuem um lugar dentro do estado-nação opressor, mas estão em um outro território, também suprimido. A continuidade desse silenciamento surge no seio familiar para expressar a falta de resposta das autoridades sobre esses corpos que resistem ao sistema. Quando Eamonn pergunta se ninguém informou à família que o pai estava morto, Isma responde:

⁷⁸ after that they walked on in a silence that became more than a little uncomfortable.

⁷⁹ we'd be harassed by Special Branch, and by people in the neighborhood, who would start to suspect our sympathies.

Quem iria nos contar? Os americanos? inteligência britânica? Não nos disseram nada. Ainda não nos disseram nada. Eles não lançaram registros de Bagram desse período. Nem sabemos se alguém se preocupou em cavar uma cova.⁸⁰ (SHAMSIE, 2017, p. 51).

Essa opressão é revelada no medo que a família sentia em tocar no assunto: “Não conversamos sobre isso. Estávamos proibidos de falar sobre isso”⁸¹ (SHAMSIE, 2017, p. 52). Eamonn não acredita que seu pai poderia ter tido conhecimento sobre isso e não ter feito nada. Para tentar desfazer o mal-entendido, Eamonn convida Isma a se encontrar com Karamat Lone e ela responde agressivamente: “Eu? Conhecer Karamat Lone? Sr. Valores Britânicos. Sr. Forte em Segurança. Sr. que foge de tudo que não é muçulmano. Ele diria, eu sei sobre sua família. *Você também está melhor sem seu irmão*. E Eamonn, seu filho dedicado, infelizmente teve que concordar”⁸².

Mesmo que Hira, orientadora de Isma, tenha tentado convencê-la de que o *hijab* e o posicionamento político e religioso em contraste construído acima de “uma história não contada” (SHAMSIE, 2017, p. 42) eram os únicos obstáculos entre eles, Isma não se contém em seus posicionamentos e afasta o rapaz, que mostra essa impossibilidade de união em sua saudação final: “*Bye, sis,*” (SHAMSIE, 2017, p. 55). Eamonn volta para a Inglaterra enquanto Aneeka troca mensagens com o irmão e descobre que ele estava em apuros. Parvaiz era um rapaz imaturo, preso às narrativas sobre o pai, aos delírios sobre privilégios dos heróis de sua religião. Ele amava música e sonhava trabalhar com áudio. Os microfones utilizados por ele são uma forma de mostrar que ele era um reproduzidor de cultura e que possuía a capacidade de amplificar sons e vozes. Foi o que decidiu fazer quando Farooq, um aliado do ISIS, integrando-se a seu grupo de amigos, convenceu-o de que, para o Estado Islâmico, o pai do jovem havia sido um herói. Assim, manipulou-o com promessas de uma vida com que ele sonhava e o convidou a trabalhar como operador de som do ISIS. A falta de figuras masculinas fazia Parvaiz se sentir deslocado: “o único homem em uma casa que sabia todos os segredos que as mulheres compartilham uma com a outra, mas nenhum dos que os pais

⁸⁰ “No one told you he was dead for two years?” “Who was going to tell us? The Americans? British intelligence? We weren’t told anything. We still haven’t been told anything. They haven’t released records of Bagram from that time period. We don’t even know if anyone bothered to dig a grave”.

⁸¹ “We didn’t talk about it. We were forbidden to talk about it”.

⁸² “Me? Meet Karamat Lone?” Mr. British Values. Mr. Strong on Security. Mr. Striding Away from Muslimness. He would say, I know about your family. You’re better off without your brother, too. And Eamonn, his devoted son, would sadly have to agree.

contam a seus filhos”⁸³ (SHAMSIE, 2017, p. 55). Os sentimentos de solidão, perda e desamparo pela falta dessa figura, o levam a encontrar em Faiz, um guerrilheiro que trabalhava recrutando jovens, esse pai que ele procura. Faiz aproveita da vergonha que o jovem sente em sua supressão familiar e o manipula sob o pretexto de ensinar lições a Parvais sobre “Como ser um homem”⁸⁴ (SHAMSIE, 2017, p. 132). Ele também utilizava um discurso anti-colonial raivoso para lembrar Parvaiz de sua subalternidade e construía o pai de Parvaiz como herói, garantindo que: “Você é Forte o suficiente para encarar isso. Você é filho dele, afinal”⁸⁵ (SHAMSIE, 2017, p. 141). Assim, Faiz convenceu Parvaiz a ir para Karachi: “onde você pode falar abertamente sobre o seu pai, com orgulho, não vergonha”⁸⁶ (SHAMSIE, 2017, p. 147).

Parvaiz se sentia corajoso, capaz de abandonar toda a sua vida antiga. Ele foi manipulado para acreditar que lutava por uma causa nobre. Sonhava com a narrativa do pai e tentava compreender o horror que ele poderia ter enfrentado quando Farooq dizia coisas sobre

a história: o terror com que a cristandade assistiu à ascensão do Islã, os mil anos de supremacia muçulmana, que foram eventualmente desperdiçados por otomanos e mongóis semelhantes aos eunucos que haviam perdido de vista o caminho moral, e depois a sede de sangue com que os cristãos se vingaram por seus séculos de humilhação; imperialismo, com seus fundamentos racistas de uma “missão civilizadora”, seguido pela piada cruel de fingir “dar” independência quando, na verdade, eles estavam apenas mudando os modelos econômicos através da criação de Estados- clientes, suas fronteiras sem sentido projetados para causar instabilidade⁸⁷ (SHAMSIE, 2017, p. 131).

A relação em casa com as irmãs ficava cada dia mais conflituosa. Parvaiz se recolheu em um mundo particular, vivia distante e com fones no ouvido. Tomou para si a agressividade que aprendeu dos seus novos companheiros e passou a se expressar pela raiva e pelo ‘racismo’: “Eles só lhe deram uma bolsa de estudos porque você se encaixa nas caixas ‘inclusivas’ e ‘diversa’ deles, disse ele, ferido o suficiente para vocalizar um sentimento que Farooq havia recentemente arrancado de seu inconsciente. “Desde quando você é tão

⁸³ the Only male in a house that knew all the secrets women shared with one another but none that fathers taught their sons”.

⁸⁴ How to be a man.

⁸⁵ You’re Strong enough to bear this. You’re his son, after all”.

⁸⁶ Where you could speak openly about your father, with pride, not shame”.

⁸⁷ [...] history: the terror with which Christendom had watched the ascent of Islam, the thousand years of Muslim supremacy, which was eventually squandered by eunuchlike Ottomans and Mughals who had lost sight of the moral path, and then the bloodlust with which the Christians had avenged themselves for their centuries of humiliation; imperialism, with its racist underpinnings of a “civilizing mission,” followed by the cruel joke of pretending to “give” independence when really they were merely changing economic models via the creation of client states, their nonsensical boundaries designed to cause instability.

branco?” Ela acariciou o lóbulo da orelha dele com o polegar e o indicador (SHAMSIE, 2017, p. 134)⁸⁸.

Sentia que já não pertencia àquele local quando disse à Aneeka frases como “esta é a sua casa”⁸⁹ (SHAMSIE, 2017, p. 134), para afirmar sua necessidade de autonomia e o estranhamento perante a um mundo que ele nunca havia tido conhecimento. Queria sentir-se um adulto e não “Uma criança, sozinho. Ele nunca esteve sozinho. Sempre foi a Aneeka”⁹⁰ (SHAMSIE, 2017, p. 141). Agora, ele se deslumbrava com imagens como a de poder e masculinidade:

roupas de homem, do mesmo tom de laranja do macacão da prisão em que seu pai havia morrido. Sua visão se expandiu; ele viu além da expressão do indivíduo ajoelhado no deserto a mensagem que o califado enviou com sua morte: *O que você faz com o nosso, faremos com o seu*. Então era assim que era ter uma nação que empunhava sua espada em seu nome e lhe dizia que a aquiescência não era a única opção. Querido Deus, o prazer transbordante disso em suas veias⁹¹ (SHAMSIE, 2017, p. 152).

Em um movimento comparativo constante com as irmãs, queria não ser mais o mais fraco, o menor. Sentia uma sensação de que o lugar que Farooq o prometia faria com que ele desabrochasse tudo o que sonhava em se tornar. Sequer percebia que as falas de seus companheiros eram repletas de ironia como mostra a citação: “Ma’ ashallah”, disse o homem mais velho, sua voz tingida de ironia”. “Ma’ ashalla, disse o mais jovem, colocando a mão no coração”⁹² (SHAMSIE, 2017, p. 118). Fingiu para a irmã e a tia Naseem, uma vizinha que os abrigou como uma avó: “ele disse que ia aceitar a oferta proferida pela mãe do guitarrista, de passar alguns meses em Karachi trabalhando em um show de música popular para construir suas credenciais profissionais”⁹³ (SHAMSIE, 2017, p. 153). Não tardou até perceber a armadilha em que tinha se metido. A manipulação de Farooq sobre como ele deveria se tornar um homem e como seria fácil ele voltar quando desejasse fez com que ele comprasse aquela

⁸⁸They only gave you a scholarship because you tick their ‘inclusive’ and ‘diverse’ boxes,” he said, wounded enough to vocalize a sentiment Farooq had recently dredged out of his unconscious. “Since when are you so white?” She flicked his earlobe with her thumb and forefinger.

⁸⁹This is our home,” he said.

⁹⁰A child, alone. He’d never been alone. There had always been Aneeka.

⁹¹the man’s clothes, the same shade of orange as the prison jumpsuit in which his father had died. His vision expanded; he saw beyond the expression of the individual kneeling in the desert to the message the caliphate sent with his death: What you do to ours we will do to yours. So this was how it felt to have a nation that wielded its sword on your behalf and told you acquiescence wasn’t the only option. Dear God, the vein-flooding pleasure of it.

⁹²“Ma’ashallah,” said the older man, his voice tinged with irony. “Ma’ashallah,” said the younger one, placing his hand on his heart.

⁹³said he was going to take up the offer, proffered by the guitarist’s mother, to spend some months in Karachi working on a popular music show to build up his professional credentials.

narrativa. Parvaiz então tomou um voo para Istambul e agora queria desesperadamente voltar. Ele estava correndo muito perigo.

Aneeka, sua irmã, era uma jovem estudante de direito “que ainda nem tinha dezenove, com seu cérebro de estudante de direito, quem sabia tudo sobre seus direitos e nada sobre a fragilidade de seu lugar no mundo”⁹⁴ (SAHAMSIE, 2017, p. 6). É caracterizada no texto como uma jovem forte, independente e determinada, também como aquela que sempre acolhia os irmãos e os amparava em momentos de crise, como, por exemplo, na perda da mãe, quando Isma teve a responsabilidade de cuidar dos irmãos, “foi Aneeka que colocou a mão nos ombros da irmã e massageou a dor”⁹⁵ (SHAMSIE, 2017, p. 14). Ela surge como uma mulher sociável e atraente: “Aneeka sempre foi alguém para quem os garotos olhavam – e alguém que olhava de volta”⁹⁶ (SHAMSIE, 2017, p. 24). Ela também era alguém com muitas habilidades sociais, que sempre encontrava soluções e pedia apoio, mas era uma mulher que impunha limites: “Aneeka simplesmente sabia como se colocar no meio de uma reunião, delinear seus limites e criar intimidades nas áreas proibidas”⁹⁷ (SHAMSIE, 2017, p. 24).

Ao longo do texto sua atitude torna-se cada vez mais feroz. O início de sua jornada mostra uma criança muito segura de si, mas com o passar do tempo e a distância de Isma, e frente ao reaparecimento e pedido de socorro vindo de Parvaiz, ela busca todos os recursos que têm quando decide salvá-lo. Aneeka e Parvaiz tinham um elo muito forte desde sempre e seu amor por ele fez com que a protagonista se aproximasse de Eamonn. Aneeka sabia que Eamonn era filho do Primeiro Ministro Karamat Lone e pensou que ele poderia ser útil. Aneeka sugere que Eamonn a leve para o seu apartamento e a partir daí começa um relacionamento secreto com o jovem. Aneeka o seduz, buscando que Eamonn fizesse, não algo para salvar um irmão, mas para salvá-la do que a falta do irmão causaria a ela. Ela então pede segredo sobre o relacionamento, pois sabia que se o caso viesse à tona, a situação ficaria muito mais complicada. Aneeka aproveita insubmissamente de seu corpo, utilizando-o não apenas como polo de desejo sexual, fator que feria a visão patriarcal de sua religião, mas também como forma de conquistar o que deseja, que é convencer Eamonn a ajudá-la, por causa da posição política do pai do jovem:

⁹⁴ Not quite nineteen, with her law student brain, who knew everything about her rights and nothing about the fragility of her place in the world.

⁹⁵ It was Aneeka who would place her hands on her sister’s shoulders and massage away the ache.

⁹⁶ Aneeka had always been someone boys looked at—and someone who looked back.

⁹⁷ Aneeka simply knew how to place herself in the middle of a gathering, delineate her boundaries, and fashion intimacies around the no-go areas.

Ela soltou o hijab, dobrou-o com cuidado e colocou-o entre os dois no balcão, depois tirou a touca apertada por baixo dele. Ela balançou a cabeça ligeiramente e seu cabelo, longo e escuro, caiu sobre os ombros como algo saído de um anúncio de xampu. Ela olhou para ele, na expectativa. Eamonn sabia o que fazer quando uma mulher pedia para ir para casa com ele e começava a se despir. Não era uma situação com a qual ele não estivesse familiarizado. Mas ele não sabia se essa era a situação. Mas o que seria, senão isso? ⁹⁸(SHAMSIE, 2017, p. 70).

A narrativa revela que Aneeka faz uma apropriação do uso do *hijab*, pois ela utiliza o acessório com uma finalidade completamente oposta do que ele se propõe. Assim, Aneeka utiliza não só gestos silenciosos, mas o próprio silêncio como estratégia para atingir seus objetivos. Ela deseja que Eamonn faça tudo por ela e percebe seu poder sobre ele na forma como ela o manipula, aproveitando-se da atração sexual que Eamonn sente: “Acho que faria uma série de coisas escandalosas por você se você pedisse”, disse ele, traçando uma marca de beleza nas costas da mão dela”⁹⁹ (SHAMSIE, 2017, p. 75). Aneeka faz do segredo a forma como estabelecerá seu romance com Eamonn — “Seremos o segredo um do outro”¹⁰⁰ (SHAMSIE, 2017, p. 75) — e estabelece uma relação de controle. O envolvimento do rapaz com Aneeka torna-se tão intenso, que ele muda a forma como vive: “Ele cancelou seus planos noturnos para o caso de ela voltar, mas ela não voltou, e todo aquele segredo que ele estava desfrutando de repente parecia um jogo cansativo no qual ela detinha todo o poder”¹⁰¹ (SHAMSIE, 2017, p. 79). Aneeka se felicita com a cada aproximação de Eamonn, utiliza o segredo como forma de resguardar-se e quando ele descobre seus planos, ela utiliza do mesmo aparato de poder para trazê-lo de volta a si:

Ela era um peso contra ele, indesejada, agarrada. Naquele momento, ele podia imaginar não a amar; ele podia imaginar querer que ela desaparecesse de sua vida, com seus segredos e sua estranheza, suas mudanças de humor, a pura inconveniência dela. Mas então ela se afastou, colocou a mão sobre os olhos e, quando olhou para ele novamente, era Aneeka mais uma vez. "Estou tenho estado um pouco louca, não é ?" ela disse. "Desculpe. Por favor, tenha paciência comigo. Por favor." Ela descansou as costas de sua mão contra sua bochecha, um toque que ele nunca teve dela antes¹⁰² (SHAMSIE, 2017, p. 87-88).

⁹⁸ She unpinned the hijab, folded it carefully, and placed it between the two of them on the counter, then pulled off the tight-fitting cap beneath it. She shook her head slightly and her hair, long and dark, fell about her shoulders like something out of a shampoo advertisement. She looked at him, expectant. Eamonn knew what to do when a woman asked to come home with him and began to undress. It was not a situation he was unfamiliar with. But he didn't know if this was that situation. Though what was it, if not that?

⁹⁹ “I think I would do any number of outrageous things for you if you asked,” he said, tracing a beauty mark on the back of her hand.

¹⁰⁰ We'll be each Other's secret.

¹⁰¹ He canceled his evening plans in case she came back, but she hadn't, and all that secrecy he'd been enjoying suddenly seemed a tiresome game in which she held all the power.

¹⁰² She was a weight Against him, unwanted, clinging. In that moment he could imagine not loving her; he could imagine wanting her gone he could imagine not loving her; he could imagine wanting her gone from his life, with her secrets and her strangeness, her swerves of mood, the sheer inconvenience of her. But then she pulled

Eamonn descobre a estória sobre o irmão de Aneeka e sente-se ofendido pelo silêncio dela, mas cede em ajudá-la por amor. Assim, sai em busca da ajuda do pai. Aneeka segue para o Paquistão, para trazer seu ente familiar de volta. Parvaiz, porém, é assassinado e a luta de Aneeka torna-se o desejo de exumar o corpo do irmão para o solo britânico, a fim de que este recebesse o tratamento funerário e religioso adequado. O Primeiro-Ministro Karamat Lone, pai de Eamonn, em lealdade à política antiterrorista, mesmo pertencendo à mesma etnia e religião de Parvaiz, considera-o um traidor e nega permissão para que o corpo do jovem seja trazido a seu país de origem, a Inglaterra. Eamonn, apaixonado por Aneeka e aborrecido com a atitude de seu pai, segue para o Paquistão atrás da mulher amada. Lá Aneeka havia interceptado o corpo e realizado uma exposição pública para atrair ajuda para sua causa. Karamat Lone, mesmo sabendo que “o coração da tradição era o engenho da mudança radical”¹⁰³ (SHAMSIE, 2017, p. 226), recusa-se a ajudar o filho e a causa de Aneeka.

Em uma guerra de representações, em que as pessoas se posicionavam contra e a favor de sua autoridade, ele declarou: “agora é suicídio político o meu governo se envolver”¹⁰⁴ (SHAMSIE, 2017, p. 241). Porém, por Eamonn ser filho de uma figura importante, que daria visibilidade à causa dos radicais locais, ao chegar em Karachi e antes de conseguir se aproximar de Aneeka, dois homens o abordam e colocam uma bomba ao redor de sua cintura. A cena final do romance é um abraço silencioso dos amantes antes que o dispositivo explodisse. A cena se passa “sob figueiras-da-Índia, *“under the banyan trees”*”, em uma clara alusão à literatura de Kunwar Narayan, cujos contos demonstram os efeitos da colonialidade. Quando Aneeka se dá conta da presença de Eamonn, vai em sua direção, mas ele tenta adverti-la do perigo:

"Corra!" Ele grita. "Afaste-se de mim, corra!" E ela corre, colidindo com ele (...) A princípio, o homem de camisa azul-marinho reluta, mas os braços dela o envolvem, ela sussurra alguma coisa e ele para. Ela descansa a bochecha contra a dele, ele abaixa a cabeça para beijar seu ombro. Por um momento, eles são dois amantes em um parque, sob uma árvore antiga, banhados pelo sol, lindos e em paz¹⁰⁵ (SHAMSIE, 2017, p. 274).

away, put a hand over her eyes, and when she looked at him again she was Aneeka once more. “I’m acting a little crazy, aren’t I?” she said. “I’m sorry. Please bear with me. Please.” She rested the back of her hand against his cheek, a touch he’d never had from her before.

¹⁰³ the heart of tradition was engine of radical change.

¹⁰⁴ now it’s political suicide for my government to get involved”.

¹⁰⁵ The man with the explosives around his waist holds up both his hands to stop her from coming to him.

“Run!” he shouts. “Get away from me, run!” And run she does, crashing right into him (...). At first the man in the navy shirt struggles, but her arms are around him, she whispers something, and he stops. She rests her cheek

O relacionamento conflituoso entre Eamonn e Aneeka demonstra questões políticas relativas à impossibilidade de um romance fundado em um solo de tantas destituições. A atitude de Aneeka e de Eamonn, entretanto, mostra a compaixão, a solidariedade e o amor como estratégias de insubmissão. Essa estratégia poética frente ao silenciamento contrasta com o barulho da bomba que explode. Shamsie não demonstra um final para a situação política, mas abre espaço para a possibilidade de algo poder ser mudado em decorrência da tragédia. A insubmissão de Aneeka, assim como a de Nimi, na obra de Desai, custa a vida da moça, demonstrando que as políticas de extermínio, apesar de mais sofisticadas, continuam em operação.

O romance de Kamila Shamsie (2017), foi escrito após os atentados de 11 de setembro e da Guerra contra o Terror, instaurada em seguida e agravada por atentados posteriores nos Estados Unidos e em Londres. O totalitarismo tanto da visão puramente jurídica quanto da razão estritamente religiosa atua sobre os personagens que ocupam posições similares às daquelas dos personagens de Sófocles (1998). O desfecho trágico é outro elo entre as duas obras. A morte e o horror, encenados na explosão da bomba na cintura de Eamonn, levantam questões sobre a forma como antigos modelos de governança continuam operando mesmo contemporaneamente.

Shamsie (2017) elabora, em seu romance, uma releitura de uma obra clássica, adaptada ao contexto atual, em que figuram demandas de sujeitos marcados pela necessidade de agenciamento. A reformulação marca a imutabilidade de antigas questões, mediadas pelo autoritarismo de um grupo sobre outro. A concepção do corpo de mulheres imigrantes em territórios extranacionais demonstra o fracasso cosmopolita em englobar e se adaptar às demandas dos imigrantes e de abarcar em seus discursos cosmopolitas a voz e os direitos democráticos de seus corpos. Em *Home Fire*, os integrantes da família Pasha são cidadãos britânicos, mas, ainda assim, as posições políticas que imperam nas metrópoles representadas no texto não os constituem como sujeitos de direito dentro de seus territórios.

As identidades étnicas dos personagens são frequentemente negociadas nas trincheiras cotidianas, pois eles enfrentam, ao longo de toda a obra, situações de xenofobia, dentre outras violências. O uso estético do silêncio, nesse caso, marca muito mais do que traumas e perdas. O silêncio também é utilizado como um artifício para escapar de situações em que poderia

haver más interpretações de falas e ações. O silêncio marca, portanto, uma abstenção que salvaguarda o locutor de receber tratamentos violentos, pois evita-se conflito por meio do silêncio. O ato de calar-se e esconder-se passa a ser concebido como uma estratégia de evitar desgastes e mal-entendidos culturais.

Em *Home Fire* (2017), Shamsie também apresenta temas conexos aos movimentos contestatórios, liderados por mulheres muçulmanas em tempos de guerra, contra o terrorismo e a xenofobia associada a esse movimento, ao mesmo que faz uso da religião e do uso *hijab*, por exemplo, como meio de afirmar a autonomia e a subjetividade feminina. Suas personagens dramatizam atos insubmissos no poroso espaço que conecta as esferas pública e privada, como aponta Ruvani Ranasinha (2016, p. 139). A narrativa, que Ranasinha classifica como um “épico intimista”¹⁰⁶, revela que a autora utiliza o espaço subjetivo da intimidade de seus personagens para representar questões acerca de temas muito complexos da esfera pública. A pensadora sugere que, nas obras de Shamsie, “[m]ulheres muçulmanas possuem formas não convencionais de agenciamento e derivam uma teoria política feminista de suas próprias histórias culturais, origens e experiência”¹⁰⁷ (RANASINHA, 2016, p. 148), portanto, sua escrita engloba a crítica dos laços familiares balizados pela etnicidade e pelas interpretações patriarcais sobre as leis, bem como pela forma como operam sociedades humanas em situações de contraste. A teórica nos convida a lançar o olhar sobre os desmembramentos estéticos envolvidos nas obras literárias contemporâneas, nesse caso, aqueles conectados às formas de (re)existências das mulheres nas representações literárias do romance.

No romance de Shamsie (2017), Aneeka estuda direito e tem grande conhecimento sobre as leis, bem como uma noção diferente do normativo, no que tange à forma como as regras devem funcionar. A jovem utiliza o *hijab* em uma das cenas como um acessório associado ao prazer tanto físico quanto espiritual, o que causa grande espanto a Eamonn. O uso do traje, para Aneeka, não representa um problema, antes, figura como um complemento a seu processo de individuação em uma sociedade de contrastes, pela qual ela consegue, como demonstrado em citações anteriores, transitar bem. Possui autonomia sobre o próprio corpo e sobre o território político e geográfico representado por ele. Em um momento íntimo, Eamonn é surpreendido pela “(...) intensidade da concentração dela, o quão completamente ela poderia se desviar de seu Deus em direção a ele no tempo em que ela deu aqueles poucos passos, ou a

¹⁰⁶ “intimate epic”.

¹⁰⁷ Muslim Women have agency in non-obvious ways and derive a feminist political theory specifically from their own cultural histories, backgrounds and experience”- .

total falta de autoconsciência em tudo que ela faz — amante e devota, a cabeça coberta e o corpo nu” (SHAMSIE, 2017, p. 91)¹⁰⁸.

Nos pensamentos de Eamonn, a atitude de Aneeka parece irreflexiva, pois o fato de a jovem ter bases religiosas sólidas não coincide, em sua lógica masculina, com a sua entrega íntima capaz de ferir os mesmos preceitos da fé muçulmana. Porém, para Aneeka, em seu momento de oração e de conquista, o *hijab* é um elemento empoderador. É justamente em circunstâncias convexas e paradoxais que a subjetividade de Aneeka torna-se mais aparente, porquanto ela é hifeneizada e consegue aproveitar o que deseja para si própria de qualquer um dos dois mundos, pois o senso crítico da personagem é voltado à conquista da própria autonomia em sua forma de pensar e agir, que nasce da seleção entre os limites das identificações que Aneeka escolhe assumir para que seja garantida a ela a fluidez dentro do espaço de deslocamento onde vive.

Ao apontar para as representações do corpo como território, inclusive político, e para as correlações entre ambos, o romance oferece um ponto de análise topofílico que integra os espaços geográficos do local e do global com as afetividades interconectadas ao corpo físico, emocional e espiritual. Lorena Cabnal (2012), quando discute a similaridade do processo de dominação do corpo da mulher e do território colonizado, evidencia as desigualdades nas relações de poder, cujas marcas patriarcais são de origens anteriores à colonização e que foram agravadas e reforçadas pelas relações de dominação, objetificação, apropriação e violência trazidos pela colonialidade. A prática da escrita e da leitura crítica feminista, nesse sentido, visa resgatar e gerar ações contra-hegemônicas, as quais valorizam o intercâmbio de saberes multidirecionais e heterogêneos, ao mesmo tempo que buscam desatar nós criados pelas tradições inscritas na cultura.

A escrita politizada de Shamsie descreve corpos de sujeitos deslocados em espaços de trânsito, nesse caso, representados no espaço geográfico do Paquistão, da Inglaterra e dos Estados Unidos. Ela leva as questões de um local para outros, denotando que dentro de uma aldeia global, eles estão interligados. A escritora também demonstra como países mais desenvolvidos possuem políticas de embarreiramento e de influência sobre as localidades menos favorecidas economicamente. Além disso, sua escrita abre precedentes para se pensar formas contra-hegemônicas e desestabilizadoras dos totalitarismos e homogeneizações agravados pelos movimentos de dominação entre os povos, os quais se perpetuam por dentro

¹⁰⁸ (...) the intensity of her concentration, how completely it could swerve from her God to him in the time she took those few footsteps, or her total lack of self-consciousness in everything she did - love and prayer, the covered head and the naked body.

dos engendramentos do sistema cosmopolita e econômico.

Em um artigo escrito por Julia Felsenthal e divulgado pela versão online da revista *Vogue* em 16 de agosto de 2017¹⁰⁹, a crítica de literatura descreve o romance *Home Fire* (SHAMSIE, 2017) e as conexões políticas que envolveram Kamila Shamsie e a publicação de seu romance. Na matéria, Felsenthal cita o fato de a Primeira-Ministra da Inglaterra, Theresa May, ter determinado, em 2014, a revogação do estatuto de cidadão de pessoas com dupla cidadania considerados terroristas pelo Estado. A política instaurada por May fora denominada “Vá para casa ou vá preso”¹¹⁰ e entrou em vigor na mesma época em que a escritora Kamila Shamsie se tornara elegível para solicitar sua nacionalidade britânica. Em vez de celebrar a medida, o ocorrido levou Shamsie a criticar a radicalidade da política inglesa.

Ruvani Ranasinha (2016, p. 131) também frisa que os efeitos da demonização e o clima de suspeição contra muçulmanos cresceu após os ataques em Londres no ano de 2005 e se agravou por causa dos assassinatos no Charlie Hebdo e das atividades recentes do grupo ISIS. A rede de acontecimentos gerou uma onda de manifestações islamofóbicas as quais reduzem o Islã às representações estereotípicas fundamentalistas. Além do mais, são frisadas, em discursos midiáticos, as ações repressoras contra as mulheres, em um movimento em que as questões de gênero são manipuladas para reforçar as diferenças culturais entre o Ocidente e o Oriente.

A mídia possui um papel importante para as constituições e recepções de identificações sociais, políticas, econômicas e culturais; portanto, influencia na forma como os sujeitos se percebem e são percebidos por aqueles em seu entorno. Representações negativas acerca de questões étnicas e religiosas, por exemplo, facilmente causam comoção de certos grupos e podem levar a consequências desastrosas. O papel das tecnologias e da imprensa é tão imprescindível para compreender essas questões, que o capítulo dedicado à Aneeka no romance de Shamsie (2017, p. 185-221) é praticamente composto por essas representações. A estratégia da autora mostra como, em poucos segundos, a imagem de uma pessoa pode ser destruída ou adorada. Nesse caso, o que é mais pungente é o fato de o ódio ser um grande impulsionador das notícias e da busca por pequenas diferenças para que grupos subalternizados sejam violentados, como evidencia o testemunho de um oficial aposentado do governo britânico que havia entrevistado a família Pasha em 2002.

¹⁰⁹ FELSENTHAL, Julia. Kamila Shamsie's Brilliant *Home Fire* Is a Greek Tragedy for the Age of ISIS. *Vogue*, 16/08/2017. Disponível em: <https://www.vogue.com/article/kamila-shamsie-home-fire>. Último acesso em 27/12/2020.

¹¹⁰ “Go Home or Face Arrest”

Eu me lembro do filho, Parvaiz. Ele era muito jovem, mas já estava sendo autorizado a idolatrar o pai que lutou com os inimigos da Grã-Bretanha. Tirei o álbum de fotografias que ele tinha com fotos de seu pai segurando uma Kalashnikov e uma inscrição dizendo: "Um dia você vai se juntar a mim na jihad". acima." É motivo de profunda preocupação que os filhos dos jihadistas, muitos deles nascidos na Grã-Bretanha, não sejam observados de perto pelo Estado. Quantos mais Parvaiz Pashas serão necessários para que as coisas mudem?"¹¹¹ (SHAMSIE, 2017, p. 211).

O romance mostra como é impressionante a agilidade com que as narrativas de ódio se espalham e, quando isso ocorre, a quantidade de tragédias que podem gerar. Poucos minutos após os ataques nas redes, por exemplo, alguém tenta quebrar as janelas da casa de Isma e invadir sua casa. Além do mais, amigos e parentes muçulmanos se afastam por medo de também sofrerem retaliações e perseguições por suas marcas religiosas e étnicas. As marcas da exclusão colonial, como percebidas, persistem. Porém Shamsie entrega um final emocionante e coloca o amor como o centro dos relacionamentos que vencem qualquer diferença. O final, embora trágico, é um lembrete poderoso da necessidade de se enfrentar essas questões e de se trabalhar em conjunto para prevenir a radicalização e o extremismo violento.

¹¹¹ "I remember the son, Parvaiz. He was very young but was already being allowed to idolize the father who fought with Britain's enemies. I took away the photograph album he had with pictures of his dad holding a Kalashnikov, and an inscription saying 'One day you'll join me in jihad.' I recommended CPS keep a close eye on him, but unfortunately this recommendation was never taken up." It's a cause of profound concern that the children of jihadis, many of them British-born, are not closely watched by the state. How many more Parvaiz Pashas will it take for things to change?"

CONCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTÉTICA DO SILÊNCIO

A obra “4’33” Para qualquer instrumento ou combinação de instrumentos”, de John Cage é uma performance musical executada em silêncio. Em alguns vídeos disponíveis na internet, os instrumentistas de uma orquestra, instrumentista ou banda surgem com uma partitura marcada por pausas de mínima, em outros, os III movimentos trazem o termo *Tacet*¹¹², utilizado quando os músicos não emitem qualquer som com o instrumento, mas estão preparados para tocar. O maestro do vídeo mais assistido no Youtube¹¹³ marca performaticamente a dinâmica da pausa, encerra um movimento e inicia o seguinte. A peça de Cage rompe com a expectativa do público em ouvir uma música construída sobre as bases comuns da percepção musical, especialmente a Ocidental, que são o ritmo, a melodia e a harmonia. A ausência de notas musicais produz um efeito desestabilizador — precisamente porque já temos uma referência musical preconcebida. Culturalmente, o ser humano aprende a se ater a determinadas condutas, concepções, conceitos. Ele faz isso muitas vezes mimeticamente, copiando gestos de figuras que são os seus pontos de referência, sem se preocupar realmente em pensar criticamente os efeitos das próprias concepções e gestos. Ao romper com esse olhar, a peça de Cage desestrutura as percepções sensoriais já tomadas por uma ótica restrita, que define o que é e o que não é música, bom, ou belo, por exemplo. A plateia não recebe a informação que esperava e isso causa um incômodo. Entretanto, a peça de Cage está construída sobre um dos elementos mais importantes da música, que é o silêncio. Se não houvesse a pausa, a harmonia de muitas canções se perderia ou, no mínimo, elas se tornariam uma obra completamente diferente do que são.

O compositor ressalta um aspecto da experiência auditiva que faz com que as combinações de sons não sejam as mesmas, que é o silêncio. As pausas, que representam tal fenômeno dentro da teoria musical, são tidas por essa área de estudos como a ausência de som. O fenômeno, entretanto, representa uma contingência, um instante de suspensão, pois o silêncio puro é impossível. Cage, nesse sentido, reposiciona essa marca de notação musical ao apresentá-la como crucial ao espaço da escuta. Antes de ser a representação da falta, a marca simbólica do silêncio na partitura representa *a difference* necessária para a compreensão do amálgama de sons. A performance mantém a plateia em suspenso e os músicos em estado de atenção. A função do espaço, dos instrumentos, dos instrumentistas e dos ouvintes é modificada. Cage eleva a experiência da percepção, transportando a consciência dos presentes

¹¹² https://www.youtube.com/watch?v=AWVUp12XPpU&ab_channel=BerlinerPhilharmoniker

¹¹³ Ver nota de rodapé anterior.

para uma dimensão não-óbvia do que comumente se busca ouvir quando o expectador vai apreciar a apresentação de uma orquestra, instrumentista ou banda. Durante a apresentação, a atenção muda de foco. O que se torna evidente com o silêncio da orquestra é a presença do inesperado. O espectador pode ouvir algo ou não pode?

John Cage, assim como Sontag, enfatiza que a desestrutura causada pelo silêncio não está em sua existência, mas em sua impossibilidade. O silêncio existe e faz sentido como o im-possível derridiano. O fenômeno aponta para um além, porque sua impossibilidade produz em sua impossibilidade o efeito esperado pelo artista, que é o do próprio rompimento estético, do destacamento de uma condição humana por intermédio do efeito do silêncio. Cage demonstra essa impossibilidade do silêncio ao apontar sua experiência em uma câmara antissonora. Dentro do equipamento, ele constatou que podia ouvir duas frequências, uma mais aguda e uma mais grave, que vinham do interior de seu próprio corpo. Assim ele constata que “[h]á sempre algo a se ver, algo a se ouvir. De fato, por mais que se tente fazer silêncio, não se consegue¹¹⁴” (CAGE, 1973, p. 7). Essa im-possibilidade de existência do silêncio provoca uma reação sobre os conceitos como comumente os recebemos. Faz com que o interlocutor se depare com sentidos, sentimentos e construções desconcertantes, e nessa desconstrução é que se abre a possibilidade de experimentar o novo e o diferente.

Na literatura, a intercessão causada pelo silêncio em um diálogo provoca outras manifestações sonoras e ruídos de dentro da própria situação discursiva, cuja ausência de resposta verbal levará a um fechamento gestáltico dos sentidos segundo a própria concepção de mundo do interlocutor, mas sempre frustrará sua expectativa. O ruído aqui é concebido como estratégia que eleva a arte, porque permite acessarmos a forma como as autoras selecionadas para esta tese descrevem e ilustram o espaço em que a insubmissão emerge e como os personagens reagem, em dimensões psicológicas, às contradições de sentidos que se estabelecem por essa suspensão no diálogo. Assim como possuem uma vertente de interpretação que frisa o uso da violência para a produção do silenciamento político, jurídico, social ou religiosos dos sujeitos, especialmente os mais marcados pelo status de não-pertencentes ao grupo estabelecido, o silêncio também impõe simbolicamente a sua prerrogativa de rompimento com o discurso abissal moderno, constituindo as obras literárias de Desai, Anam e Shamsie como arquivos subalternos, cujo gesto é, de certa forma, concernente aos gestos decoloniais, dado que auxilia na desconstrução de discursos únicos.

¹¹⁴There is Always something to see, something to hear. In fact, try as we may to make a silence, we cannot.

Em *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses* (1984), Chandra Talpade Mohanty afirma que as vozes e experiências das mulheres do Terceiro Mundo são silenciadas pela construção da figura feminina como vítima em necessidade de resgate. Essas autoras trazem contribuições valiosas para a compreensão dos dilemas transculturais atuais. A literatura transnacional escrita por mulheres oferece, nesse sentido, uma oportunidade singular de explorar as complexidades das experiências transculturais e coloniais, bem como os efeitos duradouros do colonialismo na vida dos indivíduos e das comunidades. Por meio das representações estéticas de obras literárias, é possível examinar as práticas culturais e discursivas que sustentam a dominação colonial, bem como as formas como as populações colonizadas resistiram e subverteram-nas.

A literatura transnacional escrita por mulheres pode proporcionar uma visão mais crítica dos efeitos do colonialismo na subjetividade e na identidade das populações subalternizadas. Ao dar voz a perspectivas marginalizadas, a literatura pode desafiar as narrativas dominantes que emergem do colonialismo e questionar as hierarquias de poder que perpetuam a desigualdade. Além disso, a literatura pode oferecer novas formas de entender as complexidades das identidades colonizadas e o papel que a resistência desempenha na sua formação. Ao expor as injustiças do passado e do presente, a literatura transnacional pode contribuir para a criação de novas possibilidades de futuro baseadas na igualdade e justiça.

Por fim, a leitura e o posicionamento crítico acerca de questões importantes para a sociedade global também podem contribuir para a construção de uma sociedade mais harmoniosa, fornecendo uma plataforma para o diálogo intercultural e para a troca de ideias. A literatura pode ajudar a superar as barreiras culturais e linguísticas que separam as pessoas, permitindo que diferentes perspectivas e vozes sejam ouvidas. Além disso, a literatura pode auxiliar na construção de pontes entre os movimentos sociais que lutam por justiça e igualdade em todo o mundo, permitindo que diferentes vozes se unam em solidariedade e ação. Em suma, a literatura transnacional escrita por mulheres desempenha um papel fundamental na construção de um futuro mais justo e equitativo para todos.

As autoras demonstram, por meio dessa poética do contemporâneo, a forma como as vozes não ouvidas ecoam em busca de atenção às reivindicações dos ancestrais que passaram por situações de dominação e seus horrores. Esse movimento demonstra consideração afetiva pelo valor das vidas perdidas nos processos de destituição do passado e em prol daqueles que ainda não se classificam como cidadãos. Ao criar esse espaço alternativo de saber e memória dentro da obra literária, as autoras evocam as vozes de seus antepassados e suas memórias de família como parte importante da constituição e compreensão particular dos eventos

Históricos. A estratégia literária utilizada por elas permite realocar o silêncio em um contexto poético e político precisamente porque o silêncio absoluto é impossível.

A poética do silenciamento inegavelmente emerge dos tempos de crise e desestabiliza não porque o silêncio é o grande catalizador para pensamentos revolucionários, mas porque dele emerge esse elemento. O ruído é, para mim, muito mais do que o silêncio, é a estratégia utilizada como regra estética por essas autoras para demonstrar a insubmissão do corpo da mulher. O silêncio surge como uma condição sobre a qual os subalternizados conseguem sobreviver, mas ele aponta para um horizonte de destituição e deslocalização. Uma poética dos ruídos, entretanto, marca a função de luta e r-existência no campo das ideias, dos discursos, das composições epistêmicas e dos corpos, colocados aqui como campos-minados e campos de batalha. O ruído é, em um sentido visual, comparável ao lampejo dos vagalumes descrito por Huberman, pois ambos só podem ser percebidos na sutileza da ausência. Diferente do silêncio, que recusa a comunicação e o diálogo, o ruído é incômodo, é o inesperado que chega e precisa ser visto. É a marca sob a qual a im-possibilidade do silêncio opera. Em um sentido político, me parece mais audaz assumir uma poética dos ruídos ao invés de uma poética do silêncio, pois isso pressupõe liberar-se da concepção da falta gerada nos processos de silenciamento. O ruído também proporciona esse vislumbre do subterrâneo, pois, dentre os discursos institucionalizados audíveis, ele se apresenta como a possibilidade de trazer novas facetas para repensar o papel contemporâneo da escrita e das artes.

O objetivo desta tese foi demonstrar como as operações da colonização e do imperialismo, como efeito de sua própria repressão, propiciaram a criação de uma literatura Sul-asiática que se pauta em reconstruir a memória e a história de suas nações ao realocar corpos e subjetividades subalternizados, especialmente as figuras femininas, no tecido conflituoso das arbitrarias divisões geográficas, políticas e epistêmicas que marcaram a formação da Índia, do Paquistão e de Bangladesh, antigas colônias britânicas. As autoras reivindicam a inserção do resgate das impressões humanas acerca dos efeitos da colonialidade tanto no passado quanto na contemporaneidade ao utilizarem como pano de fundo dos romances os conflitos que marcaram a independência e que, apesar dos números e dados oficiais Históricos, não podem demonstrar a dimensão de perda que afetou a todos os habitantes de um mesmo território. Essa noção critica ainda a construção de narrativas únicas, difundidas ideologicamente para garantir a manutenção de um ponto de vista dominador e desigual. Sob a forma de discursos não oficiais, impressões e lembranças familiares, reinsere a possibilidade de analisar os fenômenos sociais sem destacá-los daqueles que são afetados diretamente por decisões políticas de gabinete.

Discutimos como os efeitos da colonialidade, das relações de gênero e das conceituações de raça são importantes para a definição de identidades e como as complicações geradas na forma como essas identificações foram vistas e difundidas pelos grandes impérios tem uma funcionalidade que perpetua relações desequilibradas no seio da sociedade atual. Analisamos esses aparatos como dispositivos de controle que permitem que corpos alijados de poder, por causa de antigas destituições, sejam ainda mais sub-humanizados, de forma a garantir que essa representação social e a falta de representatividade política sejam utilizadas para garantir a manutenção de sistemas de governança que se pautam na escravidão, na rapina e no assassinato.

Relacionamos neste texto a forma como as vidas não legitimadas estão desprovidas de aparatos que permitam mobilização social, cultural e econômica e como o reconhecimento de conhecimentos e arquivos subalternos auxilia na retomada da autonomia, representatividade e agência dos sujeitos marginalizados. A escrita pós-colonial das três autoras, nesse sentido, mostra-se como espaço de duelo entre discursos institucionalizados e apontam a experiência no corpo físico e emocional como um fator racional para a compreensão do passado e para a reelaboração do presente.

Como estratégia para demonstrar essa tentativa radical de rompimento com as constituições Históricas, as autoras fazem uso do artifício estético do silêncio. Apresentadas nas três obras para significar tanto uma relação de medo frente a uma retaliação violenta quanto uma possibilidade de existir e de resistir no tecido social, as personagens aqui analisadas mostram indignação frente às escolhas políticas e jurídicas que ressoam no espaço íntimo de seus lares. As escritoras ressaltam uma poética constituída por afetos e que demonstram reivindicações emergentes de um corpo de dor coletivo. Assim, o silêncio, nas três obras, possui uma faceta conectada com a impossibilidade de diálogo a respeito de questões que determinam se uma pessoa pode viver ou não. Em outra direção, vimos, no capítulo II, que o silêncio e suas articulações possuem possibilidades de criar fendas capazes de desestabilizar os poderes instituídos. Vimos também que apesar de operarem por meio de gestos silenciosos, as protagonistas conseguem alguma mobilidade no tecido cultural e podem subverter discursos e atitudes tirânicas. Percebemos que as sombras do silêncio e silenciamentos, contidos nas ruínas e nas memórias, fazem da escrita dessas escritoras Sul-Asiáticas e da estética do silenciamento uma forma de apresentar novos patamares à sociedade, mais afetivos e abertos à multiplicidade. Mostramos, nas três obras, como as autoras articulam os silêncios insubmissos a cenas de violência, demonstrando que esses discursos libertários ocorrem justamente porque existem as agressões contra sujeitos alijados

de poder. A poética do silenciamento e o silêncio da submissão estão correlacionados e o segundo emerge como reação ao primeiro, muitas vezes enquanto a única possibilidade de escuta possível.

A escrita literária das autoras analisadas mostra a voz e a fala como formas de confrontar noções normóticas e garante a possibilidade de imaginarmos a história de formas mais amplas e, nesse sentido, operam como opções decoloniais. Por essa perspectiva, pensar a força de povos autóctones, como os indígenas, os africanos e os indianos, que possuem uma sabedoria ancestral de integralização pela sutileza da prevenção, adquirida por uma visão cosmogônica menos egoísta e mais inclusiva, pode sim abrir feridas do passado, mas abre também espaços para que a integralização humana aconteça.

Esse conceito, que nos fala sobre hierarquias, determina que, ao colocarmo-nos em determinada posição e ante a nossa autorreferência, posicionamos os outros de acordo com essa pirâmide de poder e influência que acreditamos, por condições estruturais da sociedade, serem verdadeiras. Esses conhecimentos e padrões normóticos são transmitidos culturalmente e, muitas vezes, mesmo que as tradições sejam inventadas, como pontua Eric Hobsbawm (1990), elas possuem uma força de coesão poderosa entre grupos, logo, desfazer as narrativas fundadas sobre noções coloniais é de essencial importância para curar as feridas do *self* (enquanto artista), e curar o que essas escritoras consideram como comportamentos nocivos, que ferem a essência humana, o respeito à vida e à integridade do ser.

Esse embate, que aqui apresentamos, narra situações de conflitos causados pela desapropriação, no espaço geográfico e epistêmico, dos sujeitos colonizados, em cujos deslocamentos e violências causadas a um povo e a outro e, às vezes, de um povo sobre si mesmo por pequenas diferenças narcísicas. Os conflitos envolvem a narração de memórias, a retomada a uma episteme mais libertária e expandida e a necessidade de abertura de espaços de escuta das reivindicações por um futuro mais pacífico e igualitário. Nesse sentido, essas escritas são escritas de resistência e vão continuar emergindo, na medida em que a perpetração da violência não se rompa, porque afinal, a história é viva e a revolução é imanente.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. Crítica cultural e sociedade. *In*: ADORNO, T. Prismas. Trad. de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998. p. 7-26.
- AGAMBEN, G. *Meios sem fim*: Notas sobre a política. Trad. PESSOA, D. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ALCOFF, L. M. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. NY: Oxford University Press, 2006.
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, É.; ESTABLET, R.; MACHEREY, P.; RANCIÈRE, J. *Lire le capital*. France: Presses Universitaires France, 1971.
- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa: Presença, 1980.
- ALTHUSSER. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980. v. 2.
- ANAM, T. *Uma era de ouro*. Trad. MAXIMO, M. A. São Paulo: Record, 2009.
- ANAM, T. *A Golden Age*. New York: HarperCollins, 2007.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, H. *The origins of modern totalitarianism* (2nd ed.). New York: Meridian, 1958.
- BALIBAR, É. *The nation form: History and ideology*. *In*: BALIBAR, E; WALLERSTEIN, I. (ed.). *Race, nation, class: Ambiguous identities* London: Verso, 1991. p. 86–106.
- BARROS, M. *O livro das ignorãças*. Alfaguara, 2016.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*: Trad. AVILA, M.; LIMA REIS, E. L de; GONÇALVES, G. R. Belo Horizonte, Editora UFMG, [1998] 2014.
- BIRLA, R. Postcolonial studies: Now that's history. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010.
- BOEHMER, E. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- BOSE, S. *A Hundred Horizons: the Indian Ocean in the age of global empire*. Harvard University Press, 2006.
- BUTALIA, U. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. UK. Duke University Press, 2000.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. LAMARÃO, S. T.

N.; CUNHA, A. M. DA. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. Bodies That Still Matters. In: NIGRO, C. M. C.; CHANTAGNIER, J. C.; LARANJA, M. R. R (org.). *Corpos que (se) importam*: refletindo questões de gênero na literatura e em outros saberes. Campinas: Pontes Editores, 2018. p. 21- 40.

CABNAL, L. Aciercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: FEMINISMOS diversos: el feminismo comunitario. Las Segovias Catalunya: ACSUR, 2012.

CAGE, J. *Silence*: lectures and writings by Jhon Cage. USA: Wesleyan University Press, 1973.

CARLEVARO, V. S. *El silencio como palabra*: memoria, arte y testimonio del horror. Buenos Aires: Prometeu libros, 2010.

CARRARO, E. M. *Chaos, loss, passage and desire*: the experience of diaspora in the works of Edwidge Danticat, Jamaica Kincaid, Andrea Levy and Dionne Brand. Tese - Università degli studi di padova, Itália, 2013.

CHATTERJEE, P. *La nación en tiempo heterogéneo*: y otros estudios subalternos. Trad. R. V. Asensio, R. Hernández. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

CORNELL, D. The Ethical Affirmation of Human Rights. In: MORRIS R. C. (ed.). *Can the subaltern speak?* Reflections on the history of an idea. New York: Columbia University Press, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, J. *The other heading*: reflections on today's Europe. USA: Indiana University Press, 1992.

DERRIDA, J. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. *Revista Cerrados*, v. 21, n. 33, p. 229-251, fev. 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/26148>.

DERRIDA, J. *To forgive*. The unforgivable and the imprescriptible. Love and Forgiveness for a More Just World: Columbia University Press. New York: Columbia University Press, 2015. 144-181.

DESAI, K. *O legado da perda*. Trad. SIQUEIRA, J. R. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

DESAI, K. *The Inheritance of Loss*. USA: Penguin, Atlantic Monthly Press, 2006.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *The established and the outsiders*: A sociological enquiry into community problems. London: Sage Publications, 1965.

ELIAS, N; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Zahar, 2000.

EAGLETON, T.; JAMESON, F., SAID, E. W. *Nationalism, colonialism, and literature*. USA: University of Minnesota Press, 2001.

FANON, F. *The Wretched of the Earth*. New York: Grover [1963], 2004.

FANON, F. Black Skin, White Masks [1952]. In: CALHOUN, Craig J. (ed.). *Contemporary sociological theory*. [S.l.]: Blackwell, 2012. p. 2-337.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. ERMANTINA, M. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. R. Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2013.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização (1930)*. São Paulo: Cienbook, 2020.

GALEANO, E. *As Veias abertas da América Latina*. Trad. S. Faraco. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

GUHA, R. *Subaltern studies I: writings on South Asian history and society*. London: Oxford University Press, 1982.

GUHA, R. *Elementary Aspects of Peasant in Colonial India*. London: Duke University Press, 1999.

GUNEW, S. Subaltern Empathy: Beyond European Categories in Affect Theory. *Concentric: Literary and Cultural Studies*, v. 35, n. 1, p. 11-30, mar. 2009. <http://www.concentric-literature.url.tw/issues/Affect/2.pdf> .

GUNEW, S. *Post-Multicultural Writers as Neo-cosmopolitan Mediators*. Anthem Press. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8bw.14>, 2017. Acesso em: 15 dez. 2023.

GRANT-DAVIE, K. Rhetorical uses of silence and spaces. In: BOLDT, L.; FEDERICI, C.; VIRGULTI, E. (ed.). *Silence and the silenced: interdisciplinary perspectives: selected papers from the 6th biennial Image & Imagery International Conference*. New York: Peter Lang, 2011. p. 1-11.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Nova York: WW Norton & Company, 1997.

HAY, J. *The Partition of British India*. USA: Chelsea House Books, 2006.

HIRIGOYEN, M. *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano*. Trad. M. H. Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HIRIGOYEN, M. *A violência no casal: da coação psicológica à agressão física*. Trad. M. H. Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HIRIGOYEN, M. *Abuso de fraqueza e outras manipulações*. Trad. M. H. Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HOBBSAWM, E. J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Trad. M.C. Paoli; A. M. Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

KINCAID, J. In *History. Callaloo: The Johns Hopkins University Press*, v. 24, n. 2, p. 620-626, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3300540>.

KUMAR, K. Nation-states as empires, empires as nation-states: two principles, one practice? *Theory and Society*, v. 39, n. 2, p. 119-143, 2010. Doi: 10.1007/s11186-009-9102-8.

LE GOFF, J. *História e Memória*. Trad. B. Leitão et al. 5 ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003. p. 419- 476.

LEVINAS E. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

LONE, S. M. *Race, gender and class in The Inheritance of Loss and Brick Lane*. The University of Oslo, Spring Term, 2008. p. 527-545.

LUGONES, M. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-219, 2007.

MARKY, J. *Language and Learning in a Post-Colonial Context: a critical ethnography study in schools in haity*. New York: Routledge, 2016.

MBEMBE, J. A. *Necropolítica: seguido de "Sobre el gobierno privado indirecto"*. Trad. E. F Archambault. Espanha: Melusina, 2011.

MIGNOLO, W. *Histórias Locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. S. R. Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, W. *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. United States of America: Duke University Press, p. 77-117, 2011.

MIGNOLO, W. *Local Histories / Global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. New Jersey: Princenton University Press, 2012.

MIGNOLO, W. *The darker side of renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Michigan: The University of Michigan Press, 1995.

MIES, M.; SHIVA, V. *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción*. Espanha: Icaria Editorial, 1998.

- MOHANTY, C. T. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2: On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism*, v. 12/13, n. 3 - v. 13, n. 1, p. 333-358, Spring -Autumn 1984.
- MORRIS R. C., ed. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010.
- NAYAR, P. K. *The postcolonial studies dictionary*. UK: John Wiley & Sons, 2015.
- NOELLE-NEUMANN, E. *La espiral del silencio*. Barcelona: Paidós, 1995.
- NKRUMAH, K. *Neo-colonialism: the last stage of imperialism*. London: Thomas Nelson & Sons, 1965.
- ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositivo*, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latinoamericanas. *Clacso*, Buenos Aires, p. 107-126, 2005.
- QUIJANO, A. América Latina: hacia un nuevo sentido histórico. In: *SUMAK kawsay/buen vivir y cambios civilizatórios*. Quito: FEDAEPS, 2010.
- RANASINHA, R. *Contemporary diasporic South Asian women's fiction: gender, narration and globalisation*. London: Palgrave Mcmillan, 2016.
- RAJAN, R. S. Speaking of (Not) Hearing- Death and the subaltern. In: MORRIS R. C., ed. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010.
- MORRIS R. C., ed. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press, 2010.
- RICOEUR, P. *A memória, a história e o esquecimento* (1913). Trad. FRANÇOIS, A. et al. Campinas: Editora UNICAMP, 2007. p.145-194.
- RODNEY, W. *How europe underdeveloped africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications; Dar-Es-Salaam: Tanzanian Publishing House, 1973. Transcript from 6th reprint, 1983.
- ROSENFELD, K. H. *Sófocles & Antígona*. São Paulo: Zahar, 2002.
- SAID. E. W. *Orientalism: Western concepts of the Orient*. New York: Pantheon. 1978.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 33- 83.

SANTOS, B. de S. *Construindo as Epistemologias do Sul: antologia essencial*. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SANTOS, M. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. In: BECKER, B. K; DA SILVA, C. A. F. (ed.). Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. p. 13-21.

SASSEN, S. *Globalization and its discontents: essays on the new mobility of people and money*. By Saskia Sassen. New Press, 1998. 253 p.

SHAMSIE, K. *Home fire*. New York. Riverhead Books, 2017.

SHIVA, V. *Staying alive: women, ecology, and development*. New Delhi: Indraprastha Press, 1988.

SÓFOCLES. Trad. KURY, M. da G. *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SONTAG, S. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

SONTAG, S. *A vontade radical*. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? In: CARY, N.; LAWRENCE G. (ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988; p. 271-313.

SPIVAK, G. C. *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. USA. Harvard University Press, 1999.

VASCONCELOS, V. A trajetória e a “escrivência” de Conceição Evaristo. In: VASCONCELOS, V. *No colo das Iabás: maternidade, raça e gênero em escritoras afro-brasileiras*. Fortaleza: edições Demócrito Rocha, 2015. p. 147- 222.

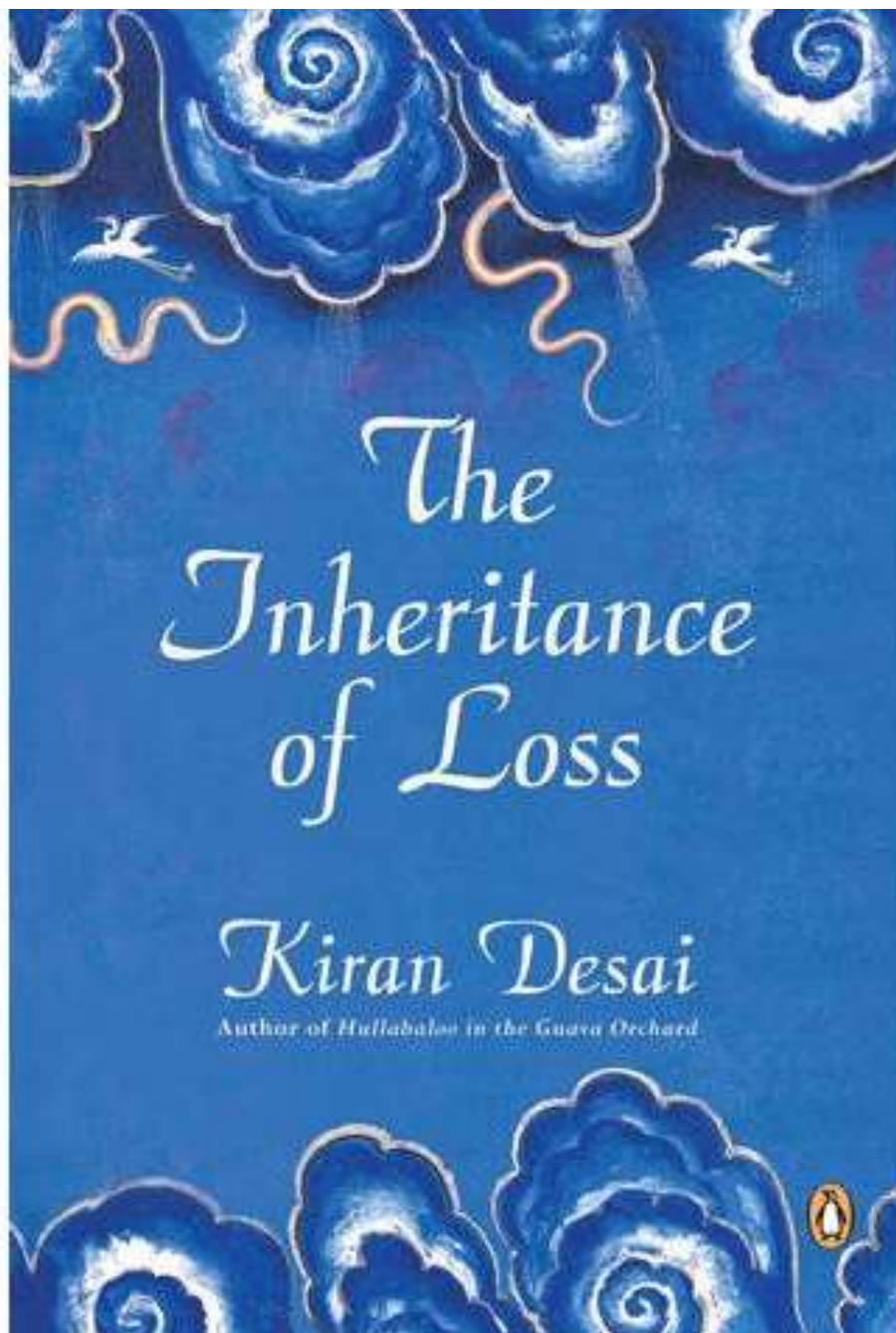
WEBER, M. *Economy and society*, Two Volumes. G. Roth & C. Wittich (ed.). Berkeley: University of California Press, 1978. v. 2.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* Trad., notas e ensaio introdutório de Luiz Henrique L. Santos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994. 295 p. ISBN 85-314-0093-7.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. Tradução de Bia Nunes de Sousa. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

ANEXOS

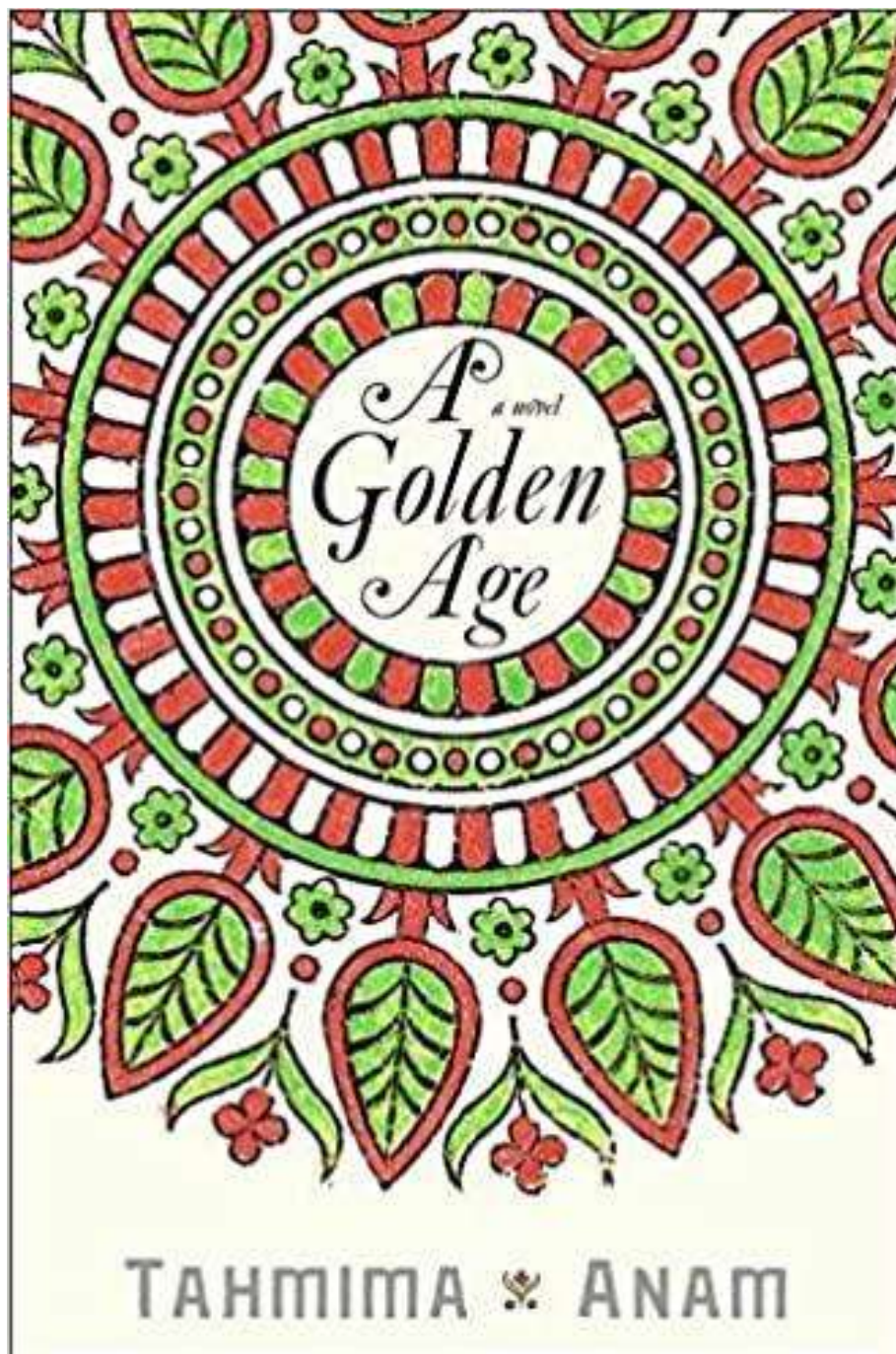
Capa do romance *The Inheritance of Loss*, de Kiran Desai



Fonte: Google imagens¹¹⁵

¹¹⁵ <https://www.undergroundbooks.net/pages/books/8365/kiran-desai/the-inheritance-of-loss-first-edition>

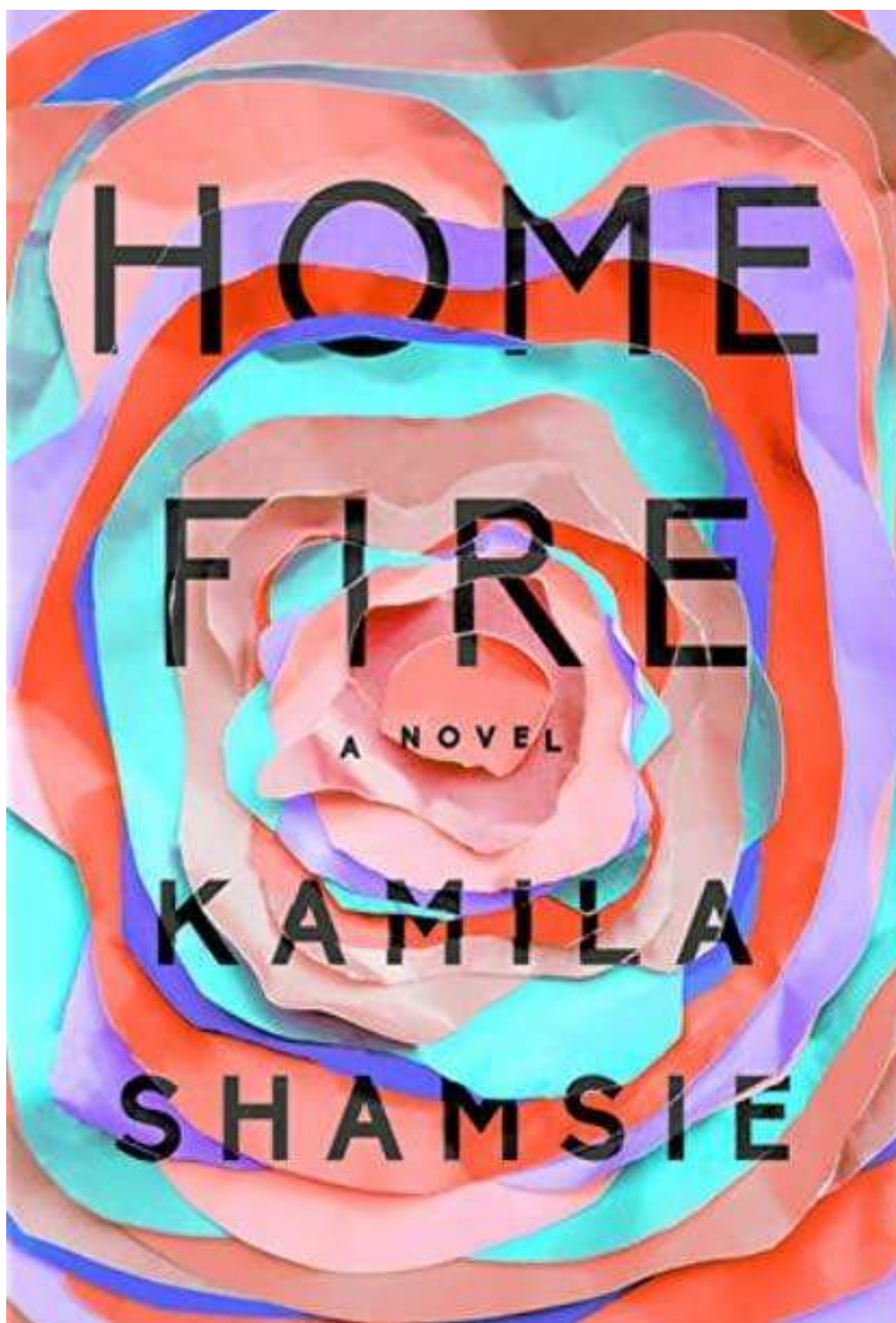
Capa de *A Golden Age*, romance de Tahmima Anam



Fonte: Google imagens¹¹⁶

¹¹⁶ <https://www.publishersweekly.com/9780061478741>

Capa do romance *Home Fire*, de Kamila Shamsie.



Fonte: Google imagens¹¹⁷

¹¹⁷ <https://www.jayabhattacharjirose.com/interview-kamila-shamsie-on-her-bold-and-heart-breaking-new-novel-home-fire/>

Foto e biografia da autora Kiran Desai



Fonte: <https://literature.britishcouncil.org/writer/kiran-desai>

✿ Kiran Desai é filha da escritora Anita Desai. Ela nasceu em Chandigarh, em 03 de setembro de 1971, e passou seus primeiros 14 anos na Índia, vivendo em Pune e Mumbai. Estudou na Cathedral and John Connon School. Morou na Inglaterra por um ano e, posteriormente, mudou-se para os EUA, onde estudou no Bennington College, Hollins University e Columbia University.

✿ Prêmios:

1998- *Betty Trask Award*

2006- *Man Booker Prize for Fiction*

2007- *British Book Awards Decibel Writer of the Year*

2007- *Kiryama Pacific Rim Book Prize*

2007- *National Book Critics' Circle Fiction Award (USA)*

2007- *Orange Prize for Fiction*

Foto e biografia da autora Kamila Shamsie



Fonte: AlJazeera.com¹¹⁸

☞ Kamila Shamsie nasceu e foi criada em Karachi, em 13 de agosto de 1973. Possui cidadania britânico-paquistanesa e nasceu em uma família de intelectuais. Sua avó Jahanara Habibullah e sua tia avó Attia Hosain foram escritoras, enquanto sua mãe Muneeza Shamsie é escritora, jornalista e editora. Kamila Shamsie é bacharel em Escrita Criativa pelo Hamilton College, possui mestrado pela Universidade de Massachusetts, Amherst. Shamsie escreve para o *The Guardian*, *The New Statesman*, *Index on Censorship* e *Prospect magazine*.

☞ Prêmios

1999- *Prime Minister's Award for Literature* (Pakistan)

2018- *Women's Prize for Fiction*

2017- *Man Booker Prize for Fiction* (longlist)

2017- *Costa Prize for Best Novel* (shortlist)

2015- *Baileys Prize* (shortlist)

2009- *Muslim Writers Award*

2009- *Orange Prize for Fiction* (shortlist)

2004- *Patras Bokhari Award* (Pakistan)

2002- *Mail on Sunday/John Llewellyn Rhys Prize* (shortlist)

¹¹⁸ <https://www.aljazeera.com/news/2019/9/18/author-kamila-shamsie-stripped-of-literary-award-over-bds-support>

Foto e biografia da escritora e ativista Tahmima Anam



Fonte: <https://literature.britishcouncil.org/writer/tahmima-anam>

☪☪ Tahmima Anam nasceu em oito de outubro de 1975, em uma família da elite cultural de Bangladesh. Seu pai, Mahfuz Anam é jornalista e editor do Daily Star e sua mãe, Shaheen Anam é diretora executiva da Manusher Jonno Foundation (MJF), onde milita pelo direito de minorias. Tahmima Anam foi educada internacionalmente. Formou-se em antropologia pela Universidade de Harvard. Anam é autora da trilogia Bengali que conta a história da família Raque durante e após a guerra de independência de Bangladesh. Assim como seus pais, é ativista e militante de causas sociais.

☪☪ Prêmios

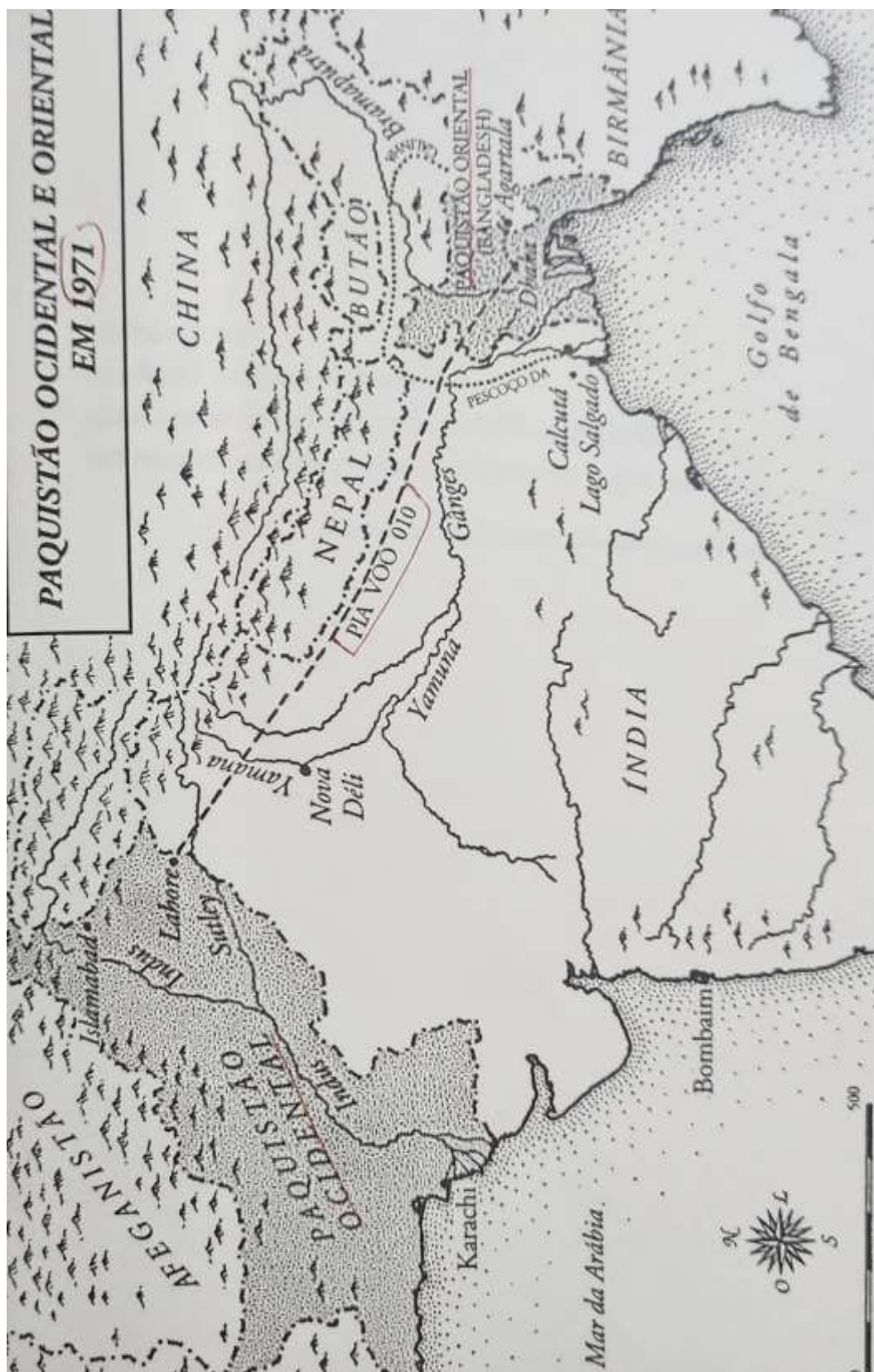
2015- *O. Henry Award*

2011- *Man Asian Literary Prize (longlist)*

2011- *BBC National Short Story Award (shortlist)*

2007- *Commonwealth Writers' Prize for Best First Book*

Mapa do Paquistão Ocidental e Oriental



Fonte: Anam, 2009. Abertura do romance.