



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Petúnia da Silva Magalhães

Subalternidade e exclusão nas obras *O deus das pequenas coisas* e *O ministério da felicidade absoluta*, de Arundhati Roy

São Gonçalo

2023

Petúnia da Silva Magalhães

Subalternidade e exclusão nas obras *O deus das pequenas coisas* e *O ministério da felicidade absoluta*, de Arundhati Roy



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos literários.

Orientadora Prof^a. Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira

São Gonçalo

2023

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

M188 TESE	Magalhães, Petúnia da Silva. Subalternidade e exclusão nas obras <i>O deus das pequenas coisas</i> e <i>O ministério da felicidade absoluta</i>, de Arundhati Roy / Petúnia da Silva Magalhães. – 2023. 92f.: il. Orientadora: Prof.^a Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores. 1. Roy, Arundhati, 1946- – Crítica e interpretação – Teses. 2. Poder (Ciências sociais) – Teses. 3. Literatura indiana – Teses. 4. Discriminação de sexo contra as mulheres – Índia – Teses. I. Carreira, Shirley de Souza Gomes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título. CRB/7 - 4994CDU 891.4-95
--------------	--

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

Assinatura

Data

Petúnia da Silva Magalhães

Subalternidade e exclusão nas obras *O deus das pequenas coisas* e *O ministério da felicidade absoluta*, de Arundhati Roy

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos literários.

Aprovada em 21 de julho de 2023.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva
Universidade Federal de Goiás – UFG

Prof. Dr. Paulo César Silva de Oliveira
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

São Gonçalo

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha mãe, Eliza, que sempre incentivou as filhas a serem o melhor que elas pudessem ser, e as encorajou, principalmente, para que fossem mulheres independentes e responsáveis pelo seu próprio destino.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora, Shirley, a quem eu carinhosamente apelidei de “mãe acadêmica”, pois foi ela quem me incentivou e me forneceu todo o apoio e dedicação possíveis, além de ter sido a pessoa que me apresentou à autora cujas obras inspiraram o projeto de pesquisa que originou o presente trabalho. Sem ela, nada disso seria possível. Agradeço imensamente pela dedicação, paciência, carinho, motivação e por acreditar em mim quando eu mesma não conseguia.

À minha mãe, Eliza, e à minha irmã, Elisângela, que sempre me apoiaram em meu percurso acadêmico.

Aos meus amigos e professores que contribuíram para minha vida acadêmica.

Aos membros da banca pela leitura generosa no exame de qualificação e as valiosas contribuições para o texto final.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da UERJ.

Como contar uma história estilhaçada? Aos poucos se tornando todo mundo. Não. Aos poucos se tornando tudo.

Arundhati Roy

RESUMO

MAGALHÃES, Petúnia da Silva. *Subalternidade e exclusão nas obras O deus das pequenas coisas e O ministério da felicidade absoluta, de Arundhati Roy*. 2023. 92 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo, 2023.

Por um longo tempo, a visão do Oriente pelo Ocidente foi pautada por representações que serviram à ideologia da superioridade do europeu, levando consciente e deterministicamente à subordinação dos colonizados. Em *Orientalismo*, o Oriente como invenção do Ocidente (1990), Edward Said demonstrou que a legitimação do controle do europeu sobre o Oriente deu-se por meio do estabelecimento de um construto negativo, que comprova a íntima relação entre discurso e poder. Por outro lado, a própria constituição das sociedades no Oriente, em alguns casos, favoreceu a manutenção dessa subalternidade, como, por exemplo, na Índia, onde a diversidade étnica e religiosa e o sistema de castas ensejam a perpetuação de uma estratificação social estigmatizadora. Além disso, conforme Gayatri Spivak (2010) argumentou no ensaio *Pode o subalterno falar?*, há ainda a dupla condição de subalternidade da mulher na sociedade indiana. Tomando por base textos teóricos de Gayatri Spivak, Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, entre outros, esta dissertação propõe a análise da representação da subalternidade em *O deus das pequenas coisas* (2008) e *O ministério da felicidade absoluta* (2017), de Arundhati Roy, em seus diversos aspectos: em relação ao ex-colonizador, quanto à relação de gênero e de casta.

Palavras-chave: subalternidade; exclusão; discurso; poder; Arundhati Roy.

.

ABSTRACT

MAGALHÃES, Petúnia da Silva. *Subalternity and exclusion in The God of Small Things and The Ministry of Utmost Happiness, by Arundhati Roy*. 2023. 92 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo, 2023.

For a long time, the view of the East by the West was guided by representations that served the ideology of the European's superiority, leading consciously and deterministically to subordination. In *Orientalism*, the Orient as the Invention of the West (1990), Edward Said demonstrates that the legitimacy of the European's control over the Orient took place through the establishment of a negative construct, which proves the intimate relationship between discourse and power. On the other hand, the very constitution of societies in the East, in some cases, favored the maintenance of this subordination, as, for example, in India, where ethnic and religious diversity and the caste system give rise to the perpetuation of a stigmatizing social stratification. In addition, as Gayatri Spivak (2010) argued in the essay *Can the Subaltern Speak?*, there is still the double condition of women's subalternity in Indian society. Based on theoretical texts by Gayatri Spivak, Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, and others, this thesis proposes an analysis of the representation of subalternity in *The God of Small Things* (2008) and *The Ministry of Utmost Happiness* (2017), by Arundhati Roy, in its various aspects: in relation to the former colonizer and as for the relationship of gender and caste.

Keywords: subalternity. exclusion. speech. power.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Sociedade de castas na Índia	23
Figura 2 -	Família Ipe	33
Figura 3 -	Hijra	52
Figura 4 -	Ardhnarishvara	53

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	SUBALTERNIDADE E EXCLUSÃO: ENTRELACAMENTOS NO CONTEXTO COLONIAL E PÓS-COLONIAL	15
1.1	Quem é o subalterno?	15
1.2	Subalternidade e exclusão.....	19
1.3	Panorama histórico, social e político da Índia	21
1.3.1	<u>O sistema de castas</u>	22
1.3.2	<u>A Índia colonial</u>	24
1.3.3	<u>A Índia pós-colonial</u>	27
1.3.4	<u>Relações de gênero na sociedade indiana</u>	29
2	SUBALTERNIDADE E EXCLUSÃO EM <i>O DEUS DAS PEQUENAS COISAS E O MINISTÉRIO DA FELICIDADE ABSOLUTA</i>	31
2.1	As vozes subalternas em <i>O deus das pequenas coisas</i>	31
2.1.1	<u>Subalternidade de classe</u>	35
2.1.2	<u>Subalternidade de gênero</u>	40
2.1.3	<u>Subalternidade cultural</u>	48
2.2	Representações da subalternidade em <i>O ministério da felicidade absoluta</i>	50
2.2.1	<u>Subalternidade de gênero: a hijra</u>	51
2.2.2	<u>A subalternização pós-colonial da Caxemira</u>	64
2.3	Poder e resistência: o olhar de Roy vinte anos depois	72
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
	REFERÊNCIAS	86

INTRODUÇÃO

O termo subalterno foi utilizado pela primeira vez por Antonio Gramsci (2002) para designar grupos sociais que são objeto da hegemonia das classes dominantes. (GUHA, 1982, p.vii). Ao reescrever a trajetória da Índia colonial do ponto de vista das massas, os *Subaltern Studies* apoiaram-se nessa concepção de subalternidade para promover uma história alternativa com relação ao discurso oficial dos historiadores sobre a Índia. O texto seminal *Pode o subalterno falar?* de Gaytri Spivak (2010), ganhou repercussão internacional apresentando o termo “subalterno” não apenas como um atributo para o oprimido, mas, principalmente, como representação daqueles que não conseguem lugar em um contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente, estando, portanto, sem agenciamento ou possibilidade de enunciação.

No contexto da teoria pós-colonial, o escopo do termo foi ampliado no sentido de abarcar todas as minorias sociais que sofrem algum tipo de opressão, além de reportar-se à posição dos povos colonizados em relação à cultura dos colonizadores.

Em *Orientalismo*, o Oriente como invenção do Ocidente (1990), Edward Said descreve o longo processo histórico através do qual o Oriente foi virtualmente construído nos intelectos e nas mentes dos acadêmicos ocidentais e demonstra que a legitimação do controle do europeu sobre o Oriente deu-se por meio do estabelecimento de um construto negativo. A subalternidade está, portanto, intrinsecamente relacionada à ideia de hegemonia, com a qual forma uma oposição binária. Oposição essa que define as relações entre colonizador e colonizado e se coloca no âmago da teoria pós-colonial, norteando o exame das obras literárias de autores que, escrevendo nas línguas europeias, são etnicamente não europeus. Pode-se dizer que a literatura pós-colonial possibilitou um novo olhar sobre o Oriente, bem como reflexões sobre as diferentes formas de subalternidade nos países que foram colonizados, como, por exemplo, a Índia.

Nesse sentido, os romances *O deus das pequenas coisas* (2002) e *O ministério da felicidade absoluta* (2017), da escritora e ativista política Arundhati Roy, são emblemáticos, pois abordam a subalternidade sob diversos ângulos: a que é oriunda da relação de dependência cultural com a ex-metrópole; a que deriva da relação entre gêneros; aquela gerada pela relação entre classes, uma vez que a Índia ainda mantém o sistema de castas; além do processo de subalternização dos grupos étnicos habitantes da região da Caxemira.

A escrita de Roy, embora não tenha teor autobiográfico, está intimamente ligada à sua trajetória pessoal. Fruto do casamento de uma ativista cristã síria com um plantador de chá de Bengali, Suzanna Arundhati Roy nasceu em Shillong, em 24 de novembro de 1961, mas viveu sua infância no Ayemenem, no estado de Kerala, cenário do seu primeiro romance. Conforme a entrevista concedida pela autora a Siddhartha Deb (ROY, 2014), o pai de Roy, que era alcoólatra, separou-se de sua mãe, que retornou com os dois filhos a casa paterna em Kerala, mas não foram bem recebidos pelos familiares.

Assim como Ammu, uma das personagens de *O deus das pequenas coisas*, sua mãe sofria de asma, e a doença é uma das lembranças negativas da infância de Roy. A partir dessas informações, percebe-se que há, de fato, muitas semelhanças entre a vida pessoal da autora e o contexto de seu primeiro romance.

Na infância, Roy estudou na escola informal de que sua mãe era gestora, onde desenvolveu habilidades literárias e de escrita. Desde jovem, Arundhati demonstrou ser decidida, independente e voltada para os interesses dos mais necessitados. Aos 16 anos, ela saiu de casa e foi morar em uma colônia para pessoas sem abrigo, onde teve contato com as dificuldades dos sem teto de seu país. Depois de enfrentar muitas dificuldades, começou a estudar arquitetura na Escola de Arquitetura de Delhi, porém, logo descobriu que aquela não era a sua vocação.

Algum tempo mais tarde, foi apresentada ao mundo das artes cinematográficas pelo diretor Pradip Krishen, que a convidou para atuar no filme *Massey Saab* (1985). Após se casar com Krishen, eles escreveram juntos uma série televisiva intitulada *The Banyan Tree*. Contudo, a série terminou antes mesmo de ser lançada, já que foi cancelada durante as filmagens de quatro episódios devido a problemas financeiros da emissora independente. Nesse período, ela escreveu e participou do filme *In which Annie gives it to those ones* (1989), em que já demonstrava seu talento para escrita, ganhando o prêmio *National Film Award*¹ de Melhor Roteiro em 1989. Roy também foi roteirista do filme *Electric Moon* (1992) com o qual conquistou o prêmio de Melhor Longa-Metragem em Inglês no 40º Prêmio do Cinema Nacional.

Em 1997, publicou seu primeiro romance, *O deus das pequenas coisas*, que foi muito bem recebido pelo público e pela crítica e venceu o prestigioso prêmio *Booker Prize* de 1997, realizando o feito de ser a primeira indiana a receber o prêmio. Ela também despertou reações por abordar temas complexos, como o remanescente preconceito derivado do sistema de

¹ A cerimônia de premiação de cinema mais importante da Índia.

castas, a situação política da Índia, e especialmente, os abusos de poder, tanto político quanto civil, dos quais crianças, jovens e adultos são vítimas. Em seu livro, ao narrar a história dos membros da família Ipe e seu envolvimento com o intocável Velutha, a autora explora um universo ficcional em que transitam personagens sem voz ou representatividade social. Ao fomentar a subalternidade dessas personagens, há todo um contexto criado por circunstâncias histórico-político-sociais geradas pelo legado do colonialismo, por uma rígida tradição patriarcal e pela fixidez do sistema de castas. Assim, pode-se afirmar que *O deus das pequenas coisas* é uma obra que traz à baila questões essenciais aos estudos culturais e literários contemporâneos.

Nos anos seguintes, Roy publicou vários livros de não-ficção com engajamento político e abordagem dos problemas sociais enfrentados na Índia, suscitando polêmicas e angariando detratores. Ao contrário de muitos autores indianos, como Salman Rushdie, que emigraram para o Ocidente e escrevem sobre a Índia de um ponto de vista cosmopolita, Arundhati Roy permaneceu em sua terra natal, abraçando o ativismo social e político e tornando-se alvo de dezenas de ameaças e processos judiciais, alguns dos quais ainda se arrastam nos tribunais indianos.

Houve um intervalo de vinte anos entre o primeiro romance e o segundo, *O ministério da felicidade absoluta* (2017), no qual Roy busca demonstrar que, apesar da passagem do tempo, alguns valores e crenças permanecem intactos na Índia contemporânea, intensificando o processo de exclusão social.

Nesse romance, a autora traz uma narrativa labiríntica que perpassa as histórias de múltiplos personagens, entre os quais a transgênero Anjum e a arquiteta Tilo são as de maior vulto. Tendo como cenários principais a cidade de Nova Delhi e a região da Caxemira, a ficção se entrelaça à história da Índia, desde a partição até a contemporaneidade. Roy deixa entrever seu profundo engajamento político ao abordar os embates sangrentos entre indianos e paquistaneses, hindus e mulçumanos, durante a guerra na região da Caxemira, hoje dividida entre Índia, Paquistão e China. Por meio da literatura, ela dá visibilidade a questões relativas ao seu país que têm sido obliteradas devido à projeção da Índia no cenário internacional. Em 2011, Ian Jack, colunista do *The Guardian*, já argumentava que o ativismo de Roy é multidirecionado:

ela passou os últimos doze anos castigando o Estado indiano por todos seus pecados e omissões: as grandiosas represas que deslocam o campesinato pobre, pedreiras

minerais que ameaçam fazer o mesmo, armas nucleares, a ocupação da Caxemira (JACK, 2011)²

O capitalismo, a industrialização, o neoimperialismo, entre outras questões contemporâneas, também são alvo da crítica de Roy, que se expressa por meio de artigos de opinião e ensaios como, por exemplo, *Let us hope darkness has passed* (*The Guardian*, 2004); discursos, como *How deep shall we dig* (2004); e ainda livros de não-ficção como *Capitalism: a Ghost Story* (2014).

A diversificação do público de Roy se deu quando alcançou também pessoas que vivem às margens da sociedade indiana — os sem-casta, os pobres, os pertencentes a tribos reclusas — ao publicar *The End of Imagination* (1998), que tinha como alvo os testes nucleares conduzidos por um partido de extrema-direita na Índia e apoiado por grande parte da classe média da época. Ao fazê-lo, ela chamou a atenção pública para as péssimas condições de vida das classes desprivilegiadas (DEB, 2014).

Essa conquista de um público mais marginalizado, membros de tribos desabrigadas e das castas mais baixas foi acompanhada de duras críticas por parte das castas mais altas e pelos moradores anglófonos dos centros urbanos. Ian Jack enfatiza que Roy visita pequenas cidades do campo, que raramente veem alguém tão celebrada: “Recentemente, segundo me contou, 5.000 integrantes de tribos de 34 distritos se juntaram para ouvi-la em Bhubaneswar em Orissa” (JACK, 2011). Seu ativismo político também está presente em sua vida particular, pois tem doado parte dos *royalties* resultantes da venda de seus livros, bem como de premiações, a movimentos populares.

Por escrever para periódicos anglófonos, como o *The Guardian* e o *Outlook*, Roy tem sido alvo de críticas que questionam o seu lugar de fala, uma vez que pertence à casta dos Brâmanes, que é a dos sacerdotes, professores, escritores, filósofos e pensadores, e é mundialmente conhecida. Segundo Sampath (apud MOURA, 2018, p. 2), embora critique os fundamentos do hinduísmo, o fato de a autora não ser intocável leva a questionamentos acerca da sua representatividade. A par dessas controvérsias, Roy continua sob os holofotes e sem receio de criar mais polêmicas. Em uma conferência proferida na Academia Sueca em 22 de março de 2023³, ela se posicionou uma vez mais contra o que denomina a falência da democracia indiana, haja vista que, para ela, a Índia se tornou um estado hindu teocrático corporativo, altamente policiado e temível.

² <https://www.theguardian.com/theguardian/2011/jan/29/arundhati-roy-interview-india-activism-novel>

³ Cf. <https://lithub.com/approaching-gridlock-arundhati-roy-on-free-speech-and-failing-democracy/>

Tendo como premissa a presença constante do cenário sociopolítico da Índia na obra de Roy, com base na extensão do projeto de conclusão de curso que originou a pesquisa, esta dissertação tem por objetivo examinar a representação da subalternidade e da exclusão em *O deus das pequenas coisas* e *O ministério da felicidade absoluta* por meio da articulação entre os estudos literários, culturais e pós-coloniais, a fim de demonstrar como o ativismo da autora também se manifesta no seu fazer literário, de modo que, destaca os resquícios do colonialismo que permanecem na sociedade moderna indiana.

De modo a atingir esse objetivo, o primeiro capítulo focaliza a subalternidade e a exclusão nos contextos colonial e pós-colonial. Partindo do conceito de subalternidade segundo Gramsci e da apropriação do termo pelos *Subaltern Studies*, bem como da concepção de exclusão de René Lenoir (1974), examina ainda o contexto histórico-político-social que serve de *background* aos romances de Roy, focalizando o sistema de castas, os efeitos do colonialismo na Índia contemporânea e as relações de gênero na sociedade indiana.

O segundo capítulo demonstrará como a autora registra ficcionalmente os mecanismos de exclusão que, ainda hoje, favorecem a subalternidade cultural, de gênero e de classe na sociedade indiana. A análise de *O deus das pequenas coisas* buscará demonstrar que a subalternidade no romance ocorre em relação à classe, ao gênero e à cultura. Muito embora essas três categorias se apresentem, por vezes, de modo simultâneo, para os fins deste estudo, elas serão associadas a três personagens: Velutha, Ammu e Chacko, respectivamente. Em *O ministério da felicidade absoluta*, a subalternidade será explorada por dois vieses: o do gênero, tendo na personagem Anjum o foco principal, e o sociopolítico, que tem como objeto a subalternização da Caxemira. Por fim, a última seção do capítulo terá por finalidade uma reflexão sobre a inter-relação do posicionamento político de Roy e a tessitura da ficção, em que articula sobre a ficção representar acontecimentos da sociedade atual.

1 UBALTERNIDADE E EXCLUSÃO: ENTRELAÇAMENTOS NOS CONTEXTOS COLONIAL E PÓS-COLONIAL

Os termos subalternidade e exclusão têm sido amplamente utilizados em relação à condição social de grupos minoritários. Por serem esses termos o ponto de partida para a pesquisa realizada, julgamos ser necessário explicitar não apenas a sua origem, bem como a maneira pela qual nortearão a análise do *corpus* ficcional.

1.1 Quem é o subalterno?

Proveniente da palavra latina *subalternus*, o termo é definido como: subordinado; inferior; dependente de outrem; secundário. Atribui-se a primazia de uso do vocábulo subalterno a Antonio Gramsci⁴ em *Cadernos do Cárcere*, obra que escreveu enquanto estava na prisão, na qual discutiu o modo como as massas poderiam reverter o quadro de subordinação e exploração a que estavam submetidas. Do ponto de vista de Gramsci, isso só seria possível por meio de uma conscientização da sua posição de subalternidade, bem como da percepção do papel da cultura e dos intelectuais nos processos de transformação histórica. Contrariando o pensamento marxista tradicional, que tende a considerar que a Igreja, a escola, a família, os sindicatos e os meios de comunicação são reprodutores mecânicos da ideologia do Estado, Gramsci via nessas instituições um potencial transformador para o surgimento de uma nova mentalidade nas classes dominadas.

Paralelamente, com base nos escritos de Gramsci, um grupo de pesquisadores indianos liderados pelo historiador Ranajit Guha fundou, em 1982, o periódico intitulado *Subaltern Studies*, escrevendo sobre a história e a sociedade Sul-Asiática de um ponto de vista nunca abordado: o nacionalismo e as revoltas populares, com destaque aos movimentos camponeses, a fim de retificar o viés elitista das pesquisas e dos trabalhos acadêmicos existentes na área (CHOWDHURY, 2016).

Segundo Goés (2016, p. 91):

⁴ Antonio Gramsci foi um político, filósofo e cientista político comunista e antifascista italiano. Foi preso em 1926, pela polícia fascista e condenado a vinte anos de prisão. Durante seu período na prisão, escreveu vinte e nove cadernos, os quais possuíam temáticas vinculadas aos estudos de Gramsci, como a psicologia e a política.

A formação do grupo remonta ao Centro de Estudos de Ciências Sociais (CSSC) de Calcutá, apoiado pelo governo indiano e de tendência nitidamente marxista. Em seu interior havia uma divisão entre os considerados “velhos” marxistas e a “nova” tendência, marcada pelo chamado “movimento naxalista”, então destinado a criar uma nova aliança entre estudantes universitários e camponeses, em nome de uma revolução supostamente maoísta. No cerne desse segundo grupo surgiu um núcleo de estudos sob influência de Ranajit Guha através do qual se reuniram os principais intelectuais que compuseram e fundaram os Subaltern Studies. Entre eles estavam Dipesh Chakrabarty, que optou por trabalhar sobre a classe operária indiana; Gyanendra Pandey, que tinha já uma importante tese sobre os camponeses na Índia do Norte; Shahid Amin, também historiador do campesinato; Gautam Bhadra, que se interessava pela história da transição do Império Mogol para o Império Britânico, e Partha Chatterjee, considerado o mais teórico entre eles, devido à sua formação com maior ênfase em teoria e filosofia política.

Em 1988, justamente no ano em que é publicada a antologia intitulada *Selected Subaltern Studies*, que lançou o projeto do grupo internacionalmente, Guha se afastou do time editorial. O volume foi prefaciado por Edward Said e continha um ensaio de Gayatri Spivak, *Deconstructing historiography* como introdução. A partir de então, o grupo adotou nova orientação, rompendo com os estudos centrados em revoluções e “lutas de classes” para focalizar análises de resistências pontuais em relação ao poder das “elites e dos Estados” (LUDDEN, 2002), tornando-se, aos poucos, uma linha auxiliar do campo de estudos pós-coloniais.

Na década de 1970, haviam surgido os primeiros estudos que, mais tarde, seriam reunidos sob o rótulo de teoria pós-colonial, um corpo de pensamento que investigava e buscava explicar o impacto político, estético, econômico, histórico e social do domínio colonial europeu em todo o mundo do século XVIII até o século XX. Muito embora Edward Said não tenha usado o termo “teoria pós-colonial” na primeira edição de sua obra seminal, intitulada *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (1990), a sua argumentação das ligações entre discurso e poder forneceu uma estrutura dentro da qual a teoria viria a ser moldada.

A notoriedade de Spivak⁵ no grupo de estudos fez com que se tornasse um nome importante para a representação do subalterno. Em seu livro, *Pode o subalterno falar?*, ela define “subalterno” como um termo que se refere às minorias, “aqueles cuja voz não pode ser ouvida.” (SPIVAK, 2010). Porém, a definição não cabe apenas aos excluídos da sociedade, mas também àqueles que não possuem representação no âmbito social e econômico dominante, cuja visibilidade e representação política é obsoleta.

⁵Gayatri Chakravorty Spivak é uma crítica e teórica indiana, feminista, teórica pós-colonialista e professora de literatura comparada. Ficou bastante conhecida por sua tradução do francês para o inglês da *Gramatologia* de Jacques Derrida e por sua contribuição literária aos estudos subalternos.

No texto, também é criticada a perspectiva do subalterno como um sujeito coletivo homogêneo e monolítico, “o sujeito aborda uma individualidade como uma subjetividade de um coletivo” (SPIVAK, 2010), enquanto o intelectual é considerado heterogêneo e diferenciado. A autora evidencia a ideia estereotipada com a qual o ocidental costuma representar o oriente, no sentido em que atribui características de um determinado grupo e o generaliza para todo o restante, enquanto o mesmo não ocorre com o ocidental. Segundo ela, não deve haver um sujeito soberano, pois, quando ocorre, cria-se uma concepção de premissas que padronizam o restante, ou seja, quando o poder de fala do oriental é dado ao ocidental, ele não representa a realidade e sim, a percepção dele dos fatos. Assim, procura-se problematizar a situação em que o colonizador busca falar pelo colonizado, em que o dominador busca representar o subalterno.

Nessa obra, a autora aborda a problemática da representação feita por aqueles que não estão em uma posição de subalternidade. Para ela, o subalterno não é capaz de representar a si mesmo, e dois dos motivos que contribuem para isso são o imperialismo e o capitalismo, porque ambos colaboram para que a situação do oprimido se mantenha a mesma e ele não possa ter seu lugar de fala. As relações de poder favorecem aqueles que possuem visibilidade social e econômica e oprime mais aqueles que não as têm.

Gayatri Spivak (2010) toma como ponto de partida uma crítica aos intelectuais ocidentais, mais especificamente Deleuze e Foucault, para refletir sobre a prática discursiva do intelectual pós-colonial e sobre a possibilidade de agenciamento do sujeito subalterno. Segundo a teórica, quando ocorre uma representação do subalterno, ela é feita por aqueles que não compreendem a situação a que o subalterno está submetido, justamente por não se integrarem àquela realidade:

De acordo com Foucault e Deleuze (falando a partir do Primeiro Mundo, sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso), os oprimidos, se tiverem a oportunidade (o problema da representação não pode ser ignorado aqui), e por meio da solidariedade através de uma política de alianças (uma temática marxista em funcionamento neste caso), podem falar e conhecer suas condições. Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, complementando um texto econômico anterior, pode o subalterno falar? (SPIVAK, 2010, p. 54).

O lugar de fala é um lugar privilegiado, pois nem todos possuem o mesmo direito de voz. Ainda que o subalterno encontre um lugar de fala, quando consegue tal privilégio, não é mais um subalterno, ele já alcançou uma posição social relevante. Desse modo, a elite

dominante não é capaz de representar a condição do subalterno, pois, ao fazê-lo, produz uma representação do ponto de vista da classe dominante, “falar por” (*Vertretung*), cuja busca está em fortalecer interesses próprios, o que compromete a representação da realidade. Assim, o excluído tem sua existência minimizada e sua representatividade torna-se uma rerepresentação, ou seja, uma encenação (*Darstellung*).

Por isso, como meio de combater a ideia da rerepresentação por parte da classe dominante, Spivak sugere que sejam disponibilizados meios para que os desfavorecidos possam usar sua própria voz: “Estabelecer condições nas quais os prisioneiros seriam capazes de falar por si mesmos” (SPIVAK, 2010).

Spivak também apresenta a situação da mulher duplamente subalterna, que possui tal denominação por fazer parte de um grupo social dominado, uma minoria, e pelo gênero. Isso ocorre porque a sociedade moderna foi construída historicamente segundo uma ética patriarcal em que as mulheres não possuíam voz ou direitos, apenas deveres, e eram subjugadas ao homem para serem representadas. Ainda que muito tenha sido feito, a sociedade moderna permanece centrada no homem. Como exemplificação da situação feminina, ela relata o ato da autoimolação das viúvas indianas, que se sacrificam devido à morte de seus maridos, ritual praticado há anos e proveniente de escrituras antigas, ou seja, uma tradição religiosa.

Desse modo, Spivak também aborda a crise identitária indiana, como um resquício da colonização, uma vez que a sociedade abriga “uma classe de pessoas, indianas de sangue e cor, mas inglesas no gosto, nas opiniões, na moral e no intelecto” (SPIVAK, 2010). Ou seja, ainda que a Índia tenha uma cultura própria, permanece o vestígio da colonização inglesa.

Devido a esses fatos, *Pode o subalterno falar?* tornou-se um texto essencial para a compreensão do sujeito subalterno. Porém, esse ensaio foi escrito em um momento de crise feminista em que outras obras seminais foram produzidas, como *Problemas de gênero*, de Judith Butler (2016), e *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*, de Donna Haraway. Posteriormente, em *Ethics and politics in Tagores, Coetzee, and certain scenes of teaching*, Spivak (2012) retoma essa questão admitindo a possibilidade de fala do subalterno:

Eu apresentei *Pode o Subalterno Falar?* como um artigo vinte anos atrás. Nesse artigo eu sugeria que o subalterno não poderia [could not] “falar” porque, na ausência da agência validada institucionalmente, não haveria o sujeito da escuta. Minha escuta, separada pelo tempo e pelo espaço, era talvez um impulso ético. Tem de haver presumidamente um coletivo de pessoas que escutam e sujeitos que contra-

assinam e agentes na esfera pública para que o subalterno possa “falar”. (SPIVAK, 2012, p. 326).

Assim, o subalterno falaria quando um autor expusesse aos seus leitores as modalidades de silenciamento, por meio de uma contrafocalização que mostrasse como essa “afasia” ocorre, pois, como sinaliza Auad (2019, p. 124), “o subalterno fala quando se mostra o porquê de ele não falar”. Mas, em contrapartida, há que ter um tipo específico de leitor, que leia e contra-assine esse discurso.

1.2 Subalternidade e exclusão

O panorama mundial no início do século XX abrangia dezenas de povos submetidos ao colonialismo, milhões de negros descendentes de escravos discriminados em seus direitos fundamentais, metade feminina da população mundial subjugada pelo patriarcado e a centralização do poder político e econômico nas mãos de caucasianos ricos e cristãos (BONNICI, 2009, p. 260). Entretanto, esse também foi o século de resistência de povos e nações contra qualquer tentativa para manter a objetificação ou iniciar uma nova modalidade de dependência.

Em *Teoria e crítica pós-colonialistas*, Thomas Bonnici (2009, p. 257) afirma que “A teoria e crítica pós-colonialistas, constituindo uma nova estética pela qual os textos são interpretados ‘politicamente’, baseiam-se na íntima relação entre o discurso e o poder”. É essa relação que está nas bases do conceito de subalternidade e, conseqüentemente, dos mecanismos de exclusão.

Segundo Sarah Escorel (1999), a origem do conceito de exclusão social é atribuída a René Lenoir, em 1974, quando escreveu o seu livro *Les exclus: un français sur dix (Os excluídos: um em cada dez franceses)*. Embora essa obra não contenha uma definição teórica do conceito de exclusão social, versa sobre o que o autor denomina “inadaptados sociais” e “massas marginalizadas”, focalizando especificamente as populações às quais se aplica o fenômeno. Muitos trabalhos escritos neste período associavam a exclusão à pobreza e às desigualdades sociais. Nesta dissertação, interessa-nos, no entanto, as múltiplas formas de exclusão, derivadas não apenas das desigualdades sociais, como também do patriarcado e do imperialismo.

Ashcroft et al. (1989, 2008) sistematizam o processo de colonização segundo as características das colônias: a) colônias de povoadores (caso das Américas, Canadá, Austrália e Nova Zelândia); b) as colônias de sociedades invadidas (como Índia e África) e c) as colônias das sociedades duplamente invadidas (caso das ilhas do Caribe). Argumentam que nas primeiras, as línguas nativas foram praticamente extintas, sendo substituídas pelas línguas europeias. Nas segundas, as línguas nativas coexistiram com as línguas europeias, que foram apropriadas, e, nas últimas, as línguas nativas foram totalmente suprimidas. Essa relação entre colonialismo e manutenção ou exclusão da língua nativa tem grande importância, porque mostra a extensão e a agressividade da expansão colonial.

Entretanto, segundo Bonnici (2009, p. 261), “o período após a Segunda Guerra Mundial viu o surgimento da terceira onda de independência política especialmente nas nações caribenhas, africanas e asiáticas”. Essa movimentação deu origem a uma escrita por autores dessas nações colonizadas, nas línguas dos ex-colonizadores, o que levou a uma indagação acerca de como ler as obras de escritores que, escrevendo nas línguas europeias, são etnicamente não-europeus. Essas obras frequentemente denunciam os efeitos políticos, sociais e culturais do colonialismo em nações que sofreram a colonização.

O discurso do colonialismo era impregnado pelo patriarcado e por uma exclusividade sexista que obliterava a presença feminina na sociedade. A par disso, a ação “civilizadora” era engendrada de forma a ocultar a degradação e a violência as quais os nativos eram submetidos (BONNICI, 2009).

A crença de que o hibridismo era responsável pela degeneração da raça branca alimentou o estigma da inferioridade cultural e do racismo, bem como os binarismos que acompanharam toda a estrutura do colonialismo, pregando a supremacia da raça branca, da cultura, ideologia e visão de mundo do colonizador, aos olhos de quem o sujeito colonizado nada mais era do que o sujeito degradado do discurso imperial. A consolidação do centro, representado pelo colonizador, efetivava-se por meio da existência de um outro colonizado. Essa é, portanto, a razão pela qual o termo “subalterno” pode ser usado para descrever o colonizado, aquele destituído de identidade e objetificado pelo discurso do colonizador.

Em *Rethinking Social Exclusion in India- Castes, Communities and the State*, Minoru Mio e Abhijit Dasgupta argumentam que:

Na época da Independência, os cidadãos indianos esperavam que a democracia, o direito de voto universal adulto e uma nova constituição garantissem o caráter inclusivo do Estado e que aqueles que foram excluídos dos processos sociais, econômicos e políticos sob o domínio colonial tivessem a oportunidade de se unir com o resto. No entanto, após seis décadas de Independência, é bastante evidente

que os processos de exclusão estão dividindo os cidadãos em diferentes esferas da vida social. (MIO; DASGUPTA, 2018, p. 1)⁶

Já em 1957, D. J. Pocock (apud MIO; DASGUPTA, 2018, p. 1. Tradução nossa) afirmava que “Os níveis mais altos excluem os mais baixos recusando dar suas filhas em casamento e assim preservam sua distinção sem sofrer uma ruptura de casta”.⁷

Essas questões são de importância primordial em nossa análise dos romances de Arundhati Roy que compõem o *corpus* ficcional desta dissertação, haja vista que, em ambos, a autora aborda os efeitos da colonização na sociedade indiana, a construção do outro subalterno e a sua consequente exclusão.

Segundo Weber (1978, p. 342), “Para a exclusão do diferente ou do estranho apela-se a ou reinventa-se qualquer característica”, e consideramos ser esta a razão pela qual, no contexto da Índia contemporânea, tradições milenares continuam a ser alimentadas, recrudescendo critérios de descendência, linhagem, sexo, casta, raça e poder econômico.

Na próxima seção, apresentaremos um panorama histórico, social e político da Índia, o sistema de castas e o impacto do colonialismo.

1.3 Panorama histórico, social e político da Índia

As sucessivas invasões no subcontinente indiano, desde os árias até os mongóis⁸, dos portugueses, holandeses e franceses até os britânicos, fizeram da Índia um país profundamente marcado pela diversidade e pela fragmentação cultural. Por ser um país com uma sociedade multiétnica, plural e multilíngue, a Índia apresenta uma complexidade que, para se tornar compreensível, requer uma reflexão sobre aspectos históricos, políticos e sociais.

⁶ Texto no idioma original: “At the time of Independence, Indian citizens hoped that democracy, universal adult franchise and a new constitution would guarantee inclusive character of the state and that those who were excluded from social, economic and political processes under the colonial rule would get an opportunity to unite with the rest. However, after six decades of Independence, it is quite evident that exclusionary processes are dividing citizens in different spheres of social life. The chapters in this book highlight the nature of exclusionary processes in India, especially in social, economic, religious and political arenas. Today, the state has to deal with issues pertaining to social exclusion of Dalits, tribals, minorities and women almost on a daily basis”.

⁷ Texto no idioma original: “The higher levels excludes the lower by refusing to give their daughters in marriage and in this way preserve their distinctiveness without suffering a rupture in the caste”.

⁸ Há que fazer distinção entre os termos mogol e mongol. O primeiro reporta-se ao império fundado por Babur em 1526 e que subsistiu até 1858. O segundo, ao Império Mongol, que existiu entre os séculos XIII e XIV.

Os dois romances que são objeto de análise desta dissertação, a par do seu valor estético, apresentam questionamentos que estão estritamente ligados à formação do estado indiano e às questões culturais que a ela se associam. Essas questões e questionamentos serão abordados brevemente nesta seção.

1.3.1 O sistema de castas

A sociedade indiana, durante anos, foi organizada com base no sistema de castas, que se tornou fixo e hereditário com a emergência do hinduísmo e da crença em contaminação e renascimento (WEBER, 1972). Com essa estratificação, não existia a possibilidade de mudança de nível social. Ao estabelecer essa hierarquia, o sistema atribuía a cada casta, denominada “varna”, privilégios, deveres e, muitas vezes, um estigma (VEEMARAJA, 2015, p.1).

Na dissertação intitulada *Uma leitura crítica de O deus das pequenas coisas*: as memórias de Rahel, Eleide Belém (2017) nos faz recordar que a concepção ocidental da palavra casta, originada do latim *castus*, foi introduzida na Índia pelos portugueses em meados do século XV, no sentido de raça. Segundo Dumont (2008, p.70), a palavra surgiu para designar a sociedade indiana como qualquer coisa não misturada. Para o antropólogo, a partir de um modelo binário de pureza/impureza, as posições sociais se plasmaram e formaram um sistema de relações que conferiu feição holista às castas.

A origem da divisão é desconhecida, mas encontram-se relatos dela nos vedas, textos sagrados antigos do Hinduísmo. O *Manusmriti*⁹, o texto mais importante e autorizado da religião Hindu, legitima a exclusão social e introduz a desigualdade social como um princípio norteador das relações sociais.

⁹ Também conhecido como o Código de Manu. Estima-se que tenha surgido entre os anos de 1300 e 800 a.C. (BELÉM, 2017).

Figura 1 - Sociedade de castas na Índia



Segundo esse texto, a divisão em castas é baseada no corpo da divindade criadora do universo, Brahma. Da cabeça de Brahma, surgem os brâmanes, os sacerdotes, professores e intelectuais, a classe mais elevada da sociedade, seguida pela casta dos xátrias, derivados dos braços de Brahma, que são os guerreiros. Os vaixas, que compõem a classe dos comerciantes, derivam das pernas da divindade e os sudras, que são os trabalhadores braçais – camponeses, artesãos e operários –, dos pés da divindade.

À parte, existe outra categoria, derivada da poeira sob os pés de Brahma, que são os párias, conhecidos como “os intocáveis”¹⁰, considerados a camada mais baixa da sociedade. A eles cabiam os serviços rejeitados pelos membros das castas, geralmente relacionados à sujeira, como a coleta de lixo e o manuseio de pessoas mortas. Por isso, os intocáveis não podem ser tocados por pessoas pertencentes a outras castas, sofrem discriminação e todo tipo de violência social. A localização dos intocáveis no sistema de castas é atribuída, no hinduísmo, aos seus pecados em vidas passadas.

Durante séculos, a casta ditou quase todos os aspectos da vida religiosa e social hindu, com cada grupo ocupando um lugar específico nessa hierarquia complexa. Com o passar do tempo, ocorreram centenas de subdivisões dentro dessas castas, que não pararam de se multiplicar. As castas principais foram divididas em cerca de 3 mil castas e 25 mil subcastas, cada uma com base em sua ocupação específica.

Segundo uma reportagem da BBC News Brasil de 26 de dezembro de 2020, há indícios de que até o século XVIII as distinções formais de castas eram de importância

¹⁰ *haridchens, haryens* ou *dalit*.

limitada, porque as identidades sociais eram muito mais flexíveis. Porém, os governantes coloniais britânicos estabeleceram limites rígidos, que tornaram as castas a característica social definidora da Índia, quando usaram censos para simplificar o sistema.¹¹

A divisão em castas foi abolida pelo governo indiano em 1947 e, ainda que exista alguma mobilidade social, já que em 1997 um pária foi eleito presidente da Índia e o feito se repetiu em 2017, o preconceito social mantém-se enraizado na sociedade, principalmente, porque muitos sobrenomes derivam de profissões associadas às castas, o que permite que um saiba qual é a casta do outro apenas pelo sobrenome. Os indianos tradicionais ainda promovem casamentos apenas entre membros de uma mesma casta.

De acordo com Veemaraja (2005, p.1), o sistema de castas ainda tem importância na Índia contemporânea, muito embora as razões para tal sejam diferentes. As castas superiores têm interesse na manutenção do sistema para manter o seu domínio sobre as castas inferiores por meio da opressão, enquanto as mais baixas, que supostamente deveriam repudiar o sistema, também o usam para obter benefícios políticos e reagir contra a dominação das classes superiores.

Embora exista uma constituição que proteja os direitos dos cidadãos, ela raramente é implementada, e esforços isolados têm sido feitos para a melhoria de vida dos cidadãos, como o *Protection of Civil Rights Act-1976* e o *Prevention of atrocities against SC. ST's Act -1989*.

1.3.2 A Índia colonial

País de cultura milenar, a riqueza da Índia foi o elemento catalisador para a expansão marítima nos séculos XV e XVI, e o comércio de especiarias fez do subcontinente indiano um território visado. Embora o português Vasco da Gama tenha sido o primeiro europeu a estabelecer as relações comerciais diretas com a Índia desde a época romana, graças ao seu pioneirismo em contornar o Cabo da Boa Esperança, no Sul da África (1497-1499), interesses comerciais fizeram com que Holanda, Inglaterra, França e Dinamarca estabelecessem postos comerciais na Índia no início do século XVII.

Com a desintegração do império Mughal no século XVIII, Grã-Bretanha e França lutaram pelo controle do subcontinente e, no início do século XIX, o domínio britânico,

¹¹ Cf. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55452675>

também conhecido por Raj Britânico, tornou a Índia “a joia da coroa”. Ao assumir o controle da Companhia das Índias Orientais em 1858, a Grã-Bretanha iniciou um processo de colonização que se estendeu até 1947, quando, na impossibilidade de manter a unidade política, mas percebendo a chance de preservar seus interesses econômicos na Índia — desde que evitando um conflito interno de grandes proporções — os ingleses propuseram a divisão da região entre dois estados soberanos: a União da Índia, posteriormente denominada simplesmente Índia, e o Domínio do Paquistão, mais tarde denominado República Islâmica do Paquistão (KULKE, ROTHERMUND, 2004).

É importante ressaltar que a maior parte do território do subcontinente sob influência britânica naquela época não era governada diretamente pelos britânicos: os chamados estados principescos tinham seus próprios governantes, intitulados marajás e nababos, que reconheciam o monarca britânico como suserano, por meio de tratados. A porção do subcontinente diretamente controlada pelo império era a região de Bengala, economicamente explorada pela Companhia das Índias.

A economia da Índia britânica foi planejada para proteger e expandir os interesses do império, porém, as elites indianas se beneficiaram das transformações econômicas. Além do comércio de tecidos, de seda e de produtos como o açúcar, o algodão, o chá, a tintura de índigo e o ópio, que contribuíram para o enriquecimento do Império, a colonização foi responsável pela construção de estradas de ferro, estradas de rodagem, canais e pontes, bem como ligações de telégrafo. Os produtos ingleses eram também comercializados na Índia, que se tornou um mercado florescente.

Com a movimentação dos ingleses que se mudaram da Inglaterra para a Índia no intuito de ocupar cargos no governo, no funcionalismo e no exército, instalou-se um maior distanciamento entre ingleses e indianos. Quanto à organização social, o apoio das elites indianas era determinante para o império, razão pela qual não houve intervenção na hierarquia social do país. As massas eram exploradas como mão de obra barata e viviam em penúria. Os filhos das elites, por sua vez, eram educados na metrópole e, ao retornarem à Índia, buscavam ter posição de destaque no cenário político, mas não se engajavam em uma luta pela independência, o que não quer dizer que não tenha havido algum tipo de revolta.

Em 1857, os sipaios, ou seja, os soldados indianos da Companhia das Índias Orientais, recusaram-se a usar munição inglesa devido a rumores de que as mesmas eram engraxadas com sebo de vaca, animal sagrado para os hindus, ou de porco, considerado animal impuro para os muçulmanos. Porém, a Revolta dos Sipaios, ou Primeira Guerra da Independência, fracassou em dois anos por falta de lideranças efetivas.

Somente a partir da década de 1920, o Congresso adotou a política de não-violência e resistência civil pregada por Mahatma Gandhi, e Muhammad Ali Jinnah concentrou-se na luta constitucional pelos direitos das minorias na Índia.

Conforme Luciana M. Colluci de Camargo (2006, 2008) nos faz lembrar, no período que antecedeu a Grande Partição da Índia, dois grupos políticos se destacavam entre as preferências das massas: a Liga Muçulmana (LM) e o Congresso Nacional Indiano (CNI). Esses dois grupos apresentavam algumas diferenças que iam além da religião, como a mentalidade de seus dirigentes, a relação que mantinham com o governo britânico e a solução quanto ao “problema das minorias”. A LM, que tinha uma visão separatista e visava “criar um Estado islâmico independente, o Paquistão, para abrigar todos os muçulmanos da Índia” (CAMARGO, 2006, p. 31), contava com o apoio britânico, enquanto o CNI tinha uma postura mais moderna acerca dos direitos individuais e políticos, bem como das liberdades civis, reagindo ao domínio britânico e objetivando a criação de uma nação única, ainda que alicerçada na diversidade.

O fator determinante para que a Grã-Bretanha reconhecesse a independência da Índia foi a perda do poder econômico britânico após a Segunda Guerra Mundial. Assim, o governo britânico nomeou Lorde Mountbatten, o último Vice-Rei da Índia britânica, para liderar o processo de descolonização. As tratativas tiveram como negociadores Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, na liderança do CNI, e Mohammad Ali Jinnah, como representante da LM, juntamente com a comunidade *sikh*.

Em 03 de junho de 1947, foi apresentado aos negociadores o Plano Mountbatten, que outorgava soberania e autonomia aos dois países e o direito de estabelecerem suas próprias constituições. Além disso, eles gozariam do *status* de membros da Comunidade Britânica. Estavam, naquele momento, sem definição, cerca de 563 regiões chamadas de “estados principescos” (“*princely states*”), que não pertenciam ao Raj Britânico, mas dele eram vassalos. Os estados logo optaram por integrarem-se à Índia, dada a impossibilidade de sobreviverem autonomamente encravados no território indiano. O último a posicionar-se foi o monarca hindu, Hari Singh, de Jammu e Caxemira, cuja população era em sua grande maioria muçulmana. Após revoltas e ataques, ele concordou com a anexação à Índia, ignorando o desejo da população local de aderir ao Paquistão.

O advogado inglês, Sir Cyril Radcliffe, que jamais havia estado na Índia antes de ser nomeado presidente da Comissão de Fronteira no processo de negociação, foi o responsável por delimitar a fronteira entre Paquistão e Índia, demonstrando total desconhecimento da problemática religiosa e cultural do subcontinente indiano. Ao utilizar a lógica ocidental de

que a divisão deveria obedecer ao critério do grupo religioso majoritário, ele ignorou o fato de que a fronteira física era incompatível com a realidade local, pois em uma região onde havia uma maioria de determinada religião viviam igualmente minorias das outras religiões. A independência da Índia foi declarada em 15 de agosto de 1947 e a Linha Radcliff mostrou-se um fracasso, na medida em que foi a causa primordial de conflitos entre os dois países.

Dalrymple chama a atenção para o fato de que:

Enquanto o regime britânico havia sido marcado por revoltas violentas e supressões brutais, o exército britânico foi capaz de sair do país com quase nenhum tiro dado e apenas sete mortes. Igualmente inesperada foi a ferocidade do banho de sangue que se seguiu (DALRYMPLE, 2015, s/p).

Roy tece diálogos constantes com a historiografia, e os efeitos da partição têm sido matéria para a sua ficção. Em *O ministério da felicidade absoluta*, em particular, os fatos históricos têm especial relevância. Assim o narrador se refere à partição:

Então veio a Partição. A carótida de Deus explodiu na nova fronteira entre Índia e Paquistão e um milhão de pessoas morreu de ódio. Vizinhos se voltaram uns contra os outros como se não se conhecessem, nunca tivessem ido aos casamentos uns dos outros, nunca cantado as canções uns dos outros. A cidade murada se abriu. Velhas famílias fugiram (muçulmanas). Novas famílias chegaram (hindus) e se instalaram em torno das muralhas da cidade. (ROY, 2008, p.23).

Nas subseções a seguir, abordaremos algumas questões que exercem forte impacto nas obras da autora.

1.3.3 A Índia pós-colonial

A formação do Estado indiano pós-independência passa pela complexidade de atribuir uma identidade nacional a uma sociedade composta por grupos cujas filiações giram em torno de critérios religiosos, linguísticos, regionais e, sobretudo, de castas. Conforme explicita Fábio Luis Barbosa dos Santos,

No meio século que seguiu a independência em 1947, o país foi comandado pelo Congresso Nacional Indiano, organização que liderou a luta anticolonial e que se identificou com a própria nação que se formava. O declínio da hegemonia do Congresso, acelerada no final do século XX, correspondeu à ascensão do nacionalismo hindu (Hindutva), que tem como veículo político o Bharatiya Janata Party (BJP), o Partido do Povo Indiano, atualmente no poder. Eleito para um

primeiro mandato em coalizão em 1998, o BJP retornou ao comando em 2014 como força política majoritária e em 2019, o primeiro-ministro Narendra Modi, foi reconduzido a um segundo mandato consecutivo. Consolidou-se a passagem da hegemonia do partido do Congresso, para a hegemonia do nacionalismo hindu (SANTOS, 2021, p.54).

Há na Índia uma diversidade étnica e cultural que torna difícil qualquer tipo de conciliação. Como Alves (2018, p. 19) aponta, “coexistem dentro de um mesmo Estado comunidades religiosas hindus, zoroastras (parsis), budistas, judaicas, cristãs e muçulmanas”, que, por sua vez, se subdividem em inúmeros subgrupos. Segundo Alves,

Do legado colonial, a herança mais perturbadora na visão de muitos analistas foi o estabelecimento de fronteiras identitárias rígidas entre as comunidades religiosas, sobretudo com o advento das classificações por meio do Censo, na implementação de leis diferenciadas para cada comunidade religiosa, e na implementação de eleitorados específicos (ALVES, 2018, p. 19).

Com a partição, milhões de pessoas foram forçadas a deixar suas casas e cidades e vivenciar um longo processo de migração, de um país para outro, numa jornada onde os saques e ataques às populações minoritárias foram uma constante. Segundo Costa (2012), houve cerca de 1 milhão de mortos, e as mulheres foram alvo de estupros e raptos, além de serem forçadas a se casarem com seus sequestradores. Muitas foram mortas por seus cônjuges ou pais para evitar a desonra. Crê-se que entre 80 e 150 mil mulheres tenham desaparecido.

Desde essa época, a Caxemira se tornou objeto de um sério conflito entre a Índia e o Paquistão. Isso teve início pois os líderes políticos da região, que fica ao norte do território indiano e faz fronteira com o Paquistão, aderiram à Índia, apesar de a maioria da população ser muçulmana. O fato de ambos possuírem tecnologia e armamento nuclear fez com que o olhar das outras nações se voltasse para o conflito.

Ataques violentos têm sido constantes na Índia contemporânea. Assim Alves reporta um grave incidente que serve de pano de fundo à ficção de Arundhati Roy:

No dia 27 de fevereiro de 2002, o trem Sabarmati Express saiu de Ayodhya, transportando diversos grupos hindus karsevaks que foram prestar apoio à construção do Templo de Rama. Ao passar pela pequena cidade de Godhra, em Gujarat, dois vagões do trem foram incendiados. Cinquenta e oito passageiros perderam a vida neste incidente, sendo praticamente todos hindus. Deste incidente, seguiu-se uma carnificina sectária no estado de Gujarat que durou mais de dois meses. Dezesesseis dos vinte e quatro distritos de Gujarat foram tragados por ondas de violência contra muçulmanos, especialmente entre os dias 28 de fevereiro e 2 de março (ALVES, 2018, p.180).

Como Nalini Iyer enfatiza:

Roy escreve sobre os linchamentos dalit, o pogrom contra os sikhs em 1984, a ascensão do fundamentalismo hindu e os tumultos comunitários em Gujarat, o impacto da ocupação do exército e dos movimentos jihadistas na Caxemira e o crescimento dos movimentos de resistência contra o governo. O romance, assim, levanta questões sobre a democracia da Índia e a situação das minorias dentro deste regime, particularmente nas últimas quatro décadas (IYER, 2018, p. 164, tradução nossa)¹².

É, portanto, visível o comprometimento da autora com os fatos históricos, de modo a mostrar a intensa desigualdade que ainda afeta a Índia contemporânea.

1.3.4 Relações de gênero na sociedade indiana

O conceito de gênero surgiu como uma elaboração para evidenciar que o sexo anatômico não é o elemento definidor das condutas da espécie humana. Para essa percepção contribuíram enormemente as feministas da segunda onda — que teve seu início no final dos anos 60 — ao associarem a base conceitual do “sexismo” a uma oposição binária masculino/feminino fundamentada em uma distinção biológica. A categoria gênero surge, assim, como uma tentativa de compreender e combater, dentro de parâmetros científicos, a situação de desigualdade entre os sexos e sua interferência no conjunto das relações sociais. O conceito adquire um duplo caráter epistemológico, pois, simultaneamente, funciona como categoria descritiva da realidade social, que concede uma nova visibilidade para as mulheres, referindo-se às diversas formas de discriminação e opressão, e como categoria analítica dos fenômenos sociais (LAURETIS, 1994).

Por não ser a nossa pretensão adentrar a temática da evolução do feminismo em um cenário ocidental, já que foge ao escopo deste trabalho, buscaremos nos ater ao fato de que as relações de gênero refletem concepções internalizadas por homens e mulheres (SAFFIOTI, 1992; RAMAN, 2009), e a perspectiva apoiada na diferença biológica se transformou em desigualdade social e naturalizou-se, construindo uma subordinação feminina que ainda persiste em muitos grupos sociais. Conforme sinaliza Alison Jaggar:

A cultura masculina dominante, como todas as feministas têm observado, define masculinidade e feminilidade como formas contrastivas. Na sociedade

¹² O texto no idioma original é: “Roy writes of Dalit lynchings, the pogrom against Sikhs in 1984, the rise of Hindu fundamentalism and the communal riots in Gujarat, the impact of the army occupation and jihadi movements on Kashmir, and the growth of resistance movements against the government. The novel, thus, raises questions about India’s democracy and the plight of minorities within this regime particularly in the last four decades”.

contemporânea, homens são definidos como ativos, mulheres como passivas; homens são intelectuais, mulheres são intuitivas; homens são impassíveis, mulheres emotivas; homens são fortes, mulheres são frágeis; homens são dominadores, mulheres são submissas, etc. [...] Na medida em que homens e mulheres se conformam com definições gendradas de sua humanidade, eles acabam se alienando de si mesmos (JAGGAR, 1983, p. 316)

Obviamente, as questões de gênero, por sua configuração cultural, têm especificidades que variam segundo a localização e a evolução histórico-cultural de cada sociedade. Segundo Pramila Ramani (2015), em seu artigo *Women Empowerment in India from Prehistoric to Present*, havia igualdade na sociedade indiana durante o Período Védico; esta, porém, começou a deteriorar na Idade Média com a presença muçulmana no subcontinente indiano, período em que o *sati*, a autoimolação das viúvas, o isolamento feminino por meio do *zenana* e o casamento infantil atingiram seu auge.

Em *Gender, Development and the Women's Movement*, Mary E. John (2001) apresenta um levantamento da questão do gênero na Índia, a começar pelo registro do movimento *Towards Equality*, em 1974, produzido pelo Comitê sobre o Estatuto das Mulheres na Índia. Segundo John, as mulheres de classe média que formaram o núcleo do movimento e que forneceram dados aos autores do relatório destacaram especificamente mulheres pobres das áreas rurais em suas pesquisas, reivindicando assim uma autêntica identidade não-ocidental e nacionalista.

Após a independência, as expectativas iniciais da construção de uma Índia livre e efetivamente igualitária foram frustradas e a vasta maioria das mulheres foi excluída das promessas de progresso, modernização e desenvolvimento.

2 SUBALTERNIDADE E EXCLUSÃO EM *O DEUS DAS PEQUENAS COISAS* E *O MINISTÉRIO DA FELICIDADE ABSOLUTA*

A questão da subalternidade — conforme a abordagem do termo no primeiro capítulo — está intimamente ligada à supressão da identidade do sujeito subalterno e à opressão promovida por um grupo majoritário, que não apenas o discrimina, mas tem também o poder de excluí-lo.

Em muitos aspectos, o legado do colonialismo contribuiu para a construção de uma “identidade negativa”, que nada mais é do que uma heteroidentificação, ou seja, a identificação étnico-racial de um indivíduo a partir da percepção social de outra pessoa. Mesmo após o fim da colonização inglesa na Índia, a herança da cultura britânica se manteve, em coexistência com o sistema hierárquico da cultura indiana, favorecendo enormemente a manutenção da desigualdade social.

Os dois romances de Arundhati Roy que formam o *corpus* ficcional desta dissertação, ainda em que em circunstâncias diferentes, mostram a extensão desse legado.

Nossa perspectiva em relação à questão da subalternidade nos romances de Roy não ignora a existência de personagens que, em maior ou menor dimensão, são transgressores e buscam um espaço de onde possam enunciar-se, porém mostra que, apesar disso, eles são sufocados pelo sistema, não obtém escuta, condição essencial para vencer a condição de subalternidade.

2.1 As vozes subalternas em *O deus das pequenas coisas*

O deus das pequenas coisas narra a história da família Ipe em uma cidade chamada Ayemenem nos anos de 1969 e 1993. A narrativa perpassa a infância dos gêmeos Estha e Rahel — focalizando, em particular, o dia anterior da morte da prima das crianças e as consequências do acidente — e a fase adulta, com o retorno de Rahel à cidade natal, a casa onde cresceu, e o reencontro desta com o irmão, após quase duas décadas e meia de separação. A personagem está com 31 anos e é a única que pode contar o que houve no verão de 1969, uma vez que seu irmão parou de falar há algum tempo. Com um casamento desfeito e um emprego insignificante em um posto de gasolina, ela deixa os Estados Unidos, onde

vive, para rever esse irmão, que fora “devolvido” ao local onde outrora viveram até serem separados aos 8 anos de idade.

A história é contada principalmente do ponto de vista dos gêmeos, e às vezes na ótica de um terceiro narrador onisciente. O ponto de vista das personagens explica porque alguns eventos e atitudes estão apenas implícitos no texto, enquanto outros são descritos de forma imperfeita. A estrutura da narrativa é engendrada de tal modo que pulveriza os acontecimentos por todo o romance, retomando as situações em diferentes instâncias. A história da família Ipe se mistura à força comunista, aos levantes naxalitas e às desigualdades decorrentes do sistema de castas.

Embora não seja o foco da dissertação, é relevante mencionar o uso que Roy faz da linguagem no romance, seja pelo uso enfático dos itálicos e letras maiúsculas que surgem em meio ao texto, seja pelos neologismos criados por ela por meio da composição de palavras ou pelo uso ostensivo de aliteração, de repetição e de rimas.

Segundo Eleide Belém (2017, p. 41), Kerala foi o cenário que

Roy escolheu para falar das diferenças que existem dentro de uma Índia que avança em constante modernização, vivendo os dilemas e conflitos de uma sociedade dita moderna, e uma outra Índia, aquela que parece ter parado no tempo, uma nação que ainda enfrenta os antigos problemas decorrentes das divergências religiosas entre suas diferentes culturas. Divergências que em certos aspectos revelam um quadro de pobreza e desigualdade justificados como culturais, como, por exemplo, a intocabilidade e as regras de casamento, realidades que precisam ser expostas na reflexão sobre a história da Índia

Conforme Taís Leite de Moura (2018, p. 5) sinaliza, “o título do romance propõe uma antítese explícita”, pois ao mesmo tempo em que remete ao vocábulo “deus”, que implica imponência e poder, também se reporta às “pequenas coisas”, ou seja, ao que é insignificante. Se, por um lado, sinaliza a impotência do homem, por outro, pode indicar que a divindade está presente em todos os lugares e na natureza que rodeia o ser humano.

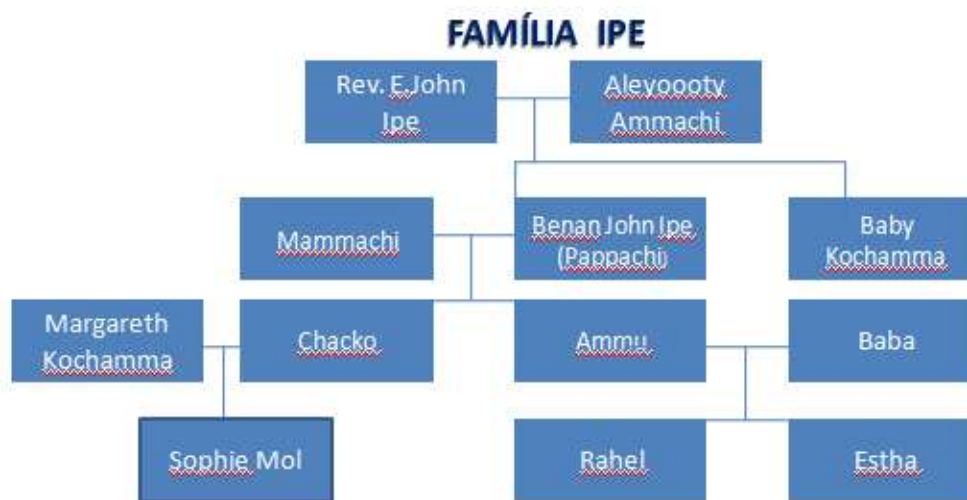
Por sua vez, Carreira e Maia (2015, p. 79) enfatizam que

em um mundo de “grandes coisas”, como o poder e o sistema de castas, o romance focaliza os seres quase transparentes, que nele transitam insignificantes e assim permanecem desde que não interfiram e não desequilibrem a ordem reinante.

Com uma narrativa *in media res* e o uso frequente de analepses para retomar situações passadas, já no primeiro capítulo o acidente responsável por mudar a vida da família de indianos cristãos — a morte prematura de Sophie Mol, prima inglesa dos gêmeos, — é introduzido. É no funeral da menina que são apresentadas a maioria das personagens: Ammu,

cristã síria e mãe dos gêmeos, que, após divorciar-se do marido hindu, Baba, fora obrigada a retornar à casa de sua família; Chacko, tio dos gêmeos e irmão de Ammu, que viveu durante uma época na Inglaterra, onde conheceu sua ex-esposa; Baby Kochamma, a tia-avó dos gêmeos; Mammachi, a avó, e Margareth Kochamma, ex-esposa de Chacko.

Figura 2 - Família Ipe



No capítulo seguinte, é apresentado um personagem fundamental para história, Velutha, um jovem trabalhador *dálit* que auxilia no conserto de máquinas na fábrica da família e possui ligações políticas com o partido comunista. Depois de 4 anos desaparecido, ele retornara a Kerala há cerca de 5 meses.

Rahel e Estha vivem com a mãe, Ammu, na casa dos avós maternos – Mammachi e Pappachi – desde que ela se separou do marido. O convívio com Mammachi, Chacko e Baby Kochamma é complicado. Baby não gosta das crianças, as vigia o tempo todo e não disfarça o seu desagrado com a presença delas. Segundo a sua rígida concepção de classe, eles são “seres híbridos” e, sempre que pode, faz com que se recordem de que vivem de favor em Ayemenem. O uso do adjetivo híbrido por parte de Baby Kochamma denota o preconceito da tia-avó em relação ao fato de as crianças serem fruto de um relacionamento entre pessoas de grupos étnicos e de religiões diferentes.

A rotina familiar é inesperadamente alterada pela chegada de Margareth Kochamma e sua filha, Sophie Mol, que, pouco tempo depois, morre afogada durante um passeio com os primos. Os gêmeos haviam construído um barco no intuito de fugir de Ayemenem, aproveitando a cheia do rio Meenachal, que passava nos fundos da propriedade. Sophie os

surpreende no dia da fuga e pede para ir junto, mas o barco vira e apenas Rahel e Estha sobrevivem.

Quando o envolvimento de Ammu com Velutha, que pertence à casta dos intocáveis¹³, é descoberto pelo pai do jovem e denunciado à família dela, o rapaz passa a ser alvo da ira de seus empregadores. Vendo-se em perigo, o jovem busca o auxílio do Camarada Pillai, responsável pelo partido comunista do qual faz parte, mas é traído. Por sua vez, inconformada com o relacionamento da sobrinha com um intocável, Baby Kochamma se aproveita do acidente para acusá-lo de ter abusado sexualmente de Ammu, raptado as crianças e assassinado Sophie Mol. Velutha é preso e espancado na delegacia e as crianças são manipuladas por Baby Kochamma no sentido de corroborar com a acusação que fizera.

Devido a esses acontecimentos, Estha vai morar com seu pai e o afastamento dos irmãos causa um grande impacto na vida de ambos. Conforme Carreira (2007, p.7) enfatiza: “os gêmeos fraternos Estha e Rahel têm uma ligação emocional tão forte que suas identidades parecem ter sido fundidas, assim como os gêmeos siameses o são fisicamente”. Ainda que fosse descrito como “uma criança calada” (ROY, 2008, p.18), com a separação, Estha tornou-se ainda mais introspectivo e quieto, o que também pode ter sido resultado de um abuso sexual que sofrera e que jamais fora revelado a nenhum dos membros da família.

À época do retorno de Rahel à terra natal, em 1993, só há vagos vestígios do rio e a fábrica está fechada. Baby Kochamma e Kochu Maria, a governanta, são as únicas habitantes da casa, uma vez que Mammachi e Ammu já haviam morrido e Chacko emigrara para o Canadá. Ao se reencontrarem na casa em que viveram, os dois jovens relembram seu passado trágico. Rahel fora expulsa do convento para onde fora enviada, começado e desistido de uma faculdade de arquitetura, casado e se separado. Estha havia emudecido. Ambos se consideram responsáveis pela morte de Velutha e Sophie e são atormentados pela culpa.

Moura (2018) chama a atenção para o fato de que, apesar de a autora afirmar frequentemente que o romance é pura ficção, *O deus das pequenas coisas* parece ter cunho autobiográfico, principalmente em relação à construção das personagens femininas Ammu e Rahel. Segundo a autora:

Roy viveu na região de Kerala quando criança, o mesmo ambiente do romance; ela e sua mãe foram casadas e separadas duas vezes, como Rahel e Ammu; seu pai era alcohólatra como Pappachi, e ela o conheceu somente quando estava na faixa de seus

¹³ Segundo Belém (2017, p.73), “o termo *dálit* significa oprimido e foi cunhado na década de 1970 na Índia para ressaltar a opressão histórica enfrentada pelos assim chamados intocáveis, imposta pelo sistema de castas. Embora tenha sido popularizado somente nessa época, o termo surgiu em substituição à palavra *harijan* (filhos de Deus) adotada por Gandhi para designar os marginalizados culturalmente pelo sistema de castas.

vinte anos; sua infância fora passada ao lado da mãe, ativista dos direitos das mulheres e responsável por seu irmão e uma escola particular (como Ammu comandava a fábrica de pickles); os três sofreram muito com o preconceito dos sírios-cristãos em Kerala, muito ligados às castas, títulos e fortunas e, ao mesmo tempo, ao comunismo (a situação em que Rahel, Ammu e Estha se encontram no enredo); Roy formou-se em arquitetura, mas nunca trabalhou no ramo (do mesmo modo que Rahel) (MOURA, 2018, p. 5).

Obviamente, esses dados não interferem na recepção da obra, que, em sua estrutura fluida, apresenta os acontecimentos segundo o fluxo da memória de Rahel.

2.1.1 A subalternidade de classe

O deus das pequenas coisas é uma narrativa que aborda temas complexos em um *background* de uma Índia ainda arraigada a influência cultural inglesa e a questões políticas não resolvidas por meio da trajetória de personagens cuja condição de subalternidade deixa entrever o olhar da autora sobre questões cruciais, como a desigualdade social. O ativismo de Roy está presente na representação que promove da situação política e social da Índia contemporânea.

Ao contrário de outros autores indianos que migraram para o ocidente, Roy permanece em seu país natal e, em seus romances, ela busca representar aqueles segmentos sociais que não possuem voz. Contraditoriamente, Roy afirmou em uma entrevista concedida ao jornal *on-line* brasileiro *Observador* que “não existem ‘aqueles que não têm voz’, apenas existem aqueles que não são ouvidos propositadamente” (ROY, 2017). Há, no entanto, um consenso crítico de que o seu universo ficcional é a arena onde trava um embate com o *establishment*, pois, ao revelar ao leitor aspectos da política, cultura e divisão social indiana, ela colabora para uma reflexão mais profunda sobre o seu país.

Depois da Partição, após a independência, houve um período de contentamento experimentado pelos pertencentes às subcastas, assim como pelos sem casta, devido à crença no surgimento de uma nova Índia, onde todos seriam iguais. Entretanto, eles logo perceberam que a sua condição permanecia inalterada. Ainda que se convertessem a outras religiões, o peso do sistema de casta era um estigma, e Roy se reporta a essa questão no romance:

Quando os britânicos chegaram a Malabar, um grupo de *paravans*, *pelayase pulayas* [...] converteu-se ao cristianismo e filiou-se à Igreja Anglicana, para escapar da pecha de intocável. Como maior incentivo receberam um pouco de comida e

dinheiro. Eram conhecidos como os Cristãos de Arroz. Não levou muito tempo para descobrirem que tinham pulado da frigideira para o fogo. Tiveram de fazer suas próprias igrejas, com suas próprias cerimônias e seus próprios padres [...] Depois da Independência, eles descobriram que não tinham direito a nenhum benefício do governo, como reserva de trabalho ou empréstimos bancários a juros baixos porque, oficialmente no papel, eram cristãos e, portanto, sem casta. Era um pouco como varrer as próprias pegadas com uma vassoura. Ou pior, não ter nem o direito de deixar pegadas (ROY, 2008, p. 83).

Segundo Elide Moreira Araújo Belém (2017, p. 32),

Não é por acaso que as duas formas de hierarquia social na Índia – uma que se refere ao sistema de casta e a outra à sociedade democrática – sejam o foco de abordagem do seu romance, como forma de demonstrar que existiria na Índia uma configuração de sistema social que ultrapassa o conceito de nação moderna em termos ocidentais.

Para a autora, a discriminação e a marginalização dos *dálits* ainda constituem um problema que está longe de ser superado, uma vez que, apesar da inconstitucionalidade, permanece nas práticas cotidianas. Entretanto, ao criar uma personagem que, de modo inusitado, “faz parte de um grupo que ocupa a posição mais inferior dentro do sistema de castas e, de outro, ocupa uma oposição correspondente à de indivíduo presente nas sociedades igualitárias” (BELÉM, 2017, p.32), Roy desafia o estigma associado aos intocáveis.

Segundo Joseph (2010), entre 1947 e 1970, alguns partidos comunistas investiram em auxílio à educação para as castas catalogadas visando um apoio futuro. Para tanto, construíram bibliotecas nas vilas e incentivaram a criação de clubes de leitura. Isso fez com que os membros dessas castas se tornassem mais conscientes de seus direitos e mostrassem “sinais de autoafirmação e resistência” (JOSEPH, 2010, p. 113), o que pode explicar o surgimento de pessoas com um comportamento similar ao de Velutha entre os *dálits* no ano em que se passa a história do romance, ou seja, em 1969:

O verdadeiro segredo era que o comunismo se insinuara em Kerala insidiosamente. Como um movimento reformista que jamais questionava abertamente os valores tradicionais de uma comunidade vitimada pelo sistema de castas, extremamente tradicional. Os marxistas trabalhavam por dentro as divisões de casta e religião, sem nunca questioná-las, sem nunca dar a impressão de questioná-las. Ofereciam uma revolução coquetel. Uma mistura embriagante de marxismo oriental e hinduísmo ortodoxo, temperado com uma dose de democracia. (ROY, 2008, p.75)

No romance, Velutha é a representação mais significativa da subalternidade de classe, justamente por ser intocável, condição social que se torna o fator responsável pela sua morte ao final do romance. Ele é marceneiro e tem habilidade para consertar máquinas, razão pela qual trabalha na fábrica da família Kochamma e ganha mais do que um intocável

normalmente ganharia. Apesar de eficiente e de se destacar entre os demais operários da Fábrica Paraíso e Pickles pela sua superioridade intelectual, ele ganha menos do que uma pessoa de outra casta ganharia e é discriminado por eles,

Fazia cinco meses que voltara a Ayemenem. Jamais contou onde tinha estado e o que tinha feito. Mammachi contratou Velutha como carpinteiro da fábrica e encarregado da manutenção geral. Isso provocou grande insatisfação entre os outros operários tocáveis porque, segundo eles, os paravans não podiam ser carpinteiros. E, sem dúvida, paravans pródigos não podiam ser contratados. Para contentar os outros, e como sabia que ninguém mais ia contratá-lo como carpinteiro, Mammachi pagava a Velutha menos do que pagaria a um carpinteiro tocável, porém mais do que pagaria a um paravan. Mammachi não o convidava a entrar na casa (a não ser quando precisava que consertasse ou instalasse alguma coisa). Achava que ele devia ser grato por ter permissão de entrar na fábrica e tocar em coisas que os tocáveis tocavam. Ela dizia que isso era um grande passo para um paravan. (ROY, 2008, p. 86).

Roy apresenta uma breve descrição da situação social vivida pelos intocáveis antes disso, por meio da memória de Mammachi, a avó dos gêmeos, que narra como um *paravan* era tratado em sua época:

[...] ela se lembrava de uma época, quando era moça, em que o que se esperava dos paravans era que engatinhassem para trás com uma vassoura, apagando as próprias pegadas, para que os brâmanes ou cristãos sírios não ficassem impuros ao pisar acidentalmente em cima da pegada de um paravan. No tempo de Mammachi, os paravans, assim como outros intocáveis, não tinham direito de andar em estradas públicas, não podiam cobrir a parte superior do corpo, não podiam usar guarda-chuva. Tinham de colocar a mão na frente da boca para falar, para desviar seu hálito poluído das pessoas a quem se dirigiam (ROY, 2008, p. 82).

Vellya Paapen, o pai de Velutha, que havia vivenciado esse momento histórico e encontrara acolhida na família Kochamma, mostra-se extremamente grato pelo tratamento que recebe, reafirmando constantemente a sua submissão:

O pai de Velutha, Vellya Paapen, porém, era um paravan do Velho Mundo. Tinha vivido os Dias de Rastejar para Trás e sua gratidão por Mammachi e sua família por tudo o que fizeram por ele era tão vasta e profunda quanto um rio na cheia. Quando ele sofreu o acidente com a lasca de pedra, Mammachi providenciou e pagou seu olho de vidro. Ele ainda não tinha trabalhado o suficiente para pagar a dívida e, embora sabendo que ninguém esperava isso dele, sabia que jamais pagaria, e sentia que o olho não pertencia a ele. Sua gratidão ampliava seu sorriso e curvava suas costas (ROY, 2008, p.84)

O romance mostra as visões antagônicas de pai e filho. Segundo Moura (2021, p. 276), “a atitude de Velutha ao se juntar ao partido comunista e mostrar um comportamento considerado presunçoso, realiza uma transgressão individual com o objetivo de superar o

trauma cultural pós-independência”, que, no entanto, causa desconforto ao pai, à família de Mammachi e aos membros do partido, como o Camarada Pillai.

Baby Kochamma parece ser o arauto desse desconforto ao sugerir que Velutha deve ser vigiado: “A gente devia vigiar esse sujeito” [...] “Se ele começar essa história de sindicato na fábrica... Eu já andei percebendo uns sinais, uma certa grosseria, uma certa ingratidão” (ROY, 2008, p. 90).

No segundo capítulo da obra, a autora traz as lutas de classe existentes na Índia para o universo ficcional por meio da narrativa da manifestação do partido comunista na cidade de Kerala, quando os trabalhadores reivindicam uma hora de almoço para os trabalhadores do campo, o aumento de salários para ambos os gêneros e o direito de os intocáveis serem chamados pelos nomes originais e não os de casta:

Os manifestantes daquele dia eram trabalhadores do partido, estudantes e os trabalhadores comuns. Tocáveis e intocáveis. Em seus ombros carregavam um barril de raiva antiga, incendiado por uma faísca recente. Havia nessa raiva um tom que era naxalita, e novo. (ROY, 2008, p. 78).

No momento em que os gêmeos testemunham o ato público, Rahel reconhece o jovem Velutha em meio aos manifestantes: “Rahel viu Velutha. O filho de Vellya Paapen, Velutha. Seu amigo mais querido, Velutha. Velutha estava na manifestação com uma bandeira vermelha. De camisa branca e *mundu*¹⁴, com veias raivosas no pescoço. Ele nunca usava camisa” (ROY, 2008, p.79).

O pai de Velutha não vê com bons olhos o envolvimento do filho com o partido,

Não era o que ele dizia, mas a maneira como dizia as coisas. Não era o que ele fazia, mas a maneira como fazia. Talvez fosse apenas a ausência de hesitação que via nele. Uma segurança não justificada [...] na calma com que oferecia sugestões sem ter sido solicitado. Ou na calma com que descartava sugestões sem dar a impressão de se rebelar. Embora essas qualidades fossem perfeitamente aceitáveis, talvez até desejáveis em tocáveis, Vellya Paapen achava que num paravan elas podiam ser (e seriam e, de fato, não poderiam deixar de ser) tomadas por insolência. (ROY, 2008, p. 85)

Nessa passagem, Vellya Paapen parece antecipar a morte do filho. Por internalizar as imagens dos intocáveis impostas pela sociedade e pelo *establishment*, ele não consegue compreender a necessidade de Velutha de transcender a ocupação tradicional de sua casta, de catador de cocos, optando pela carpintaria, nem sua opção política.

¹⁴ Vestimenta masculina tradicional de Kerala.

Se, ao final, Velutha não consegue vencer o estigma de sua situação social, os seus pequenos atos transgressores, como a atuação no partido e o envolvimento amoroso com uma mulher de casta superior, não deixam de acenar com a possibilidade de mudança.

O romance também demonstra a complexidade das relações no sistema de castas ao mencionar a conversão dos *paravans* ao cristianismo e como isso contribuiu ainda mais para que fossem excluídos da sociedade. Entre 1888 e 1892 todas as principais denominações cristãs sírias — aquelas que reivindicam o apóstolo Tomé como seu fundador e usam o siríaco como idioma — criaram Sociedades Evangélicas que buscavam convertidos de castas baixas e construíram escolas e capelas para eles. O romance refere-se, assim, à escola de intocáveis construída pelo bisavô dos gêmeos. Ainda que convertidos ao cristianismo, as igrejas, os serviços e os sacerdotes a eles destinados eram separados, reforçando a condição de intocáveis. Por terem se convertido, tornaram-se sujeitos sem casta e, conseqüentemente, o governo não poderia conceder-lhes benefícios, o que agravou ainda mais a situação: 25% da população indiana pertencem à subcasta *dálit* (CHARLEAUX, 2018) e nesse percentual estão incluídos os seguidores do hinduísmo, budismo, islamismo, cristianismo, entre outros. Segundo Sunalini (2015), a expansão do cristianismo na Índia não foi capaz de dissolver o alcance do hinduísmo. Na realidade, reforçou as piores práticas desta religião, como a intocabilidade.

Embora cristã, a família Ipe tem orgulho da sua origem brâmane. As pequenas regalias conquistadas por Velutha na fábrica devem-se ao fato de que ele é filho de um intocável convertido ao cristianismo. Mas a autoestima do personagem acaba por se tornar a causa da sua derrocada. É o seu próprio pai quem denuncia aos patrões a relação amorosa de Velutha com Ammu:

Quando o Terror tomou conta dele, Vellya Paapen foi falar com Mammachi. Com o olho hipotecado, olhava fixo para a frente. Com o olho que era seu, chorou. Uma face brilhava de lágrimas. A outra ficou seca. Ficou sacudindo a cabeça de um lado para outro até Mammachi ordenar que parasse. Tremia como um homem com malária. Mammachi mandou que parasse, mas ele não conseguia, porque não se dá ordens ao medo. Nem mesmo ao medo de um paravan. Vellya Paapen contou a Mammachi o que tinha visto. Pediu o perdão de Deus por ter gerado um monstro. Ofereceu-se para matar o filho com as próprias mãos. Para destruir o que tinha criado. (ROY, 2008, p. 86).

Incitada por Baby Kochamma, Mammachi tranca Ammu em casa e despede Velutha depois de insultá-lo. Quando, depois do desaparecimento das crianças, o corpo de Sophie Mol é encontrado, Baby Kochamma encontra a oportunidade de pôr em prática um plano de vingança. Vai até a delegacia e acusa Velutha de ser o responsável pela morte da menina:

Na delegacia de polícia de Kottayam, uma trêmula Baby Kochamma foi introduzida na sala do Delegado. Ela contou ao inspetor Thomas Mathew as circunstâncias que tinham levado à súbita dispensa de um operário da fábrica. Um paravan. Poucos dias antes, ele havia tentado... tentado... forçar sua sobrinha, disse ela. Uma divorciada com dois filhos. Baby Kochamma disfarçou a relação entre Ammu e Velutha não por causa de Ammu, mas para conter o escândalo e preservar a reputação da família aos olhos do inspetor Thomas Mathew (ROY, 2008, p. 268).

Embora sem supor a extensão da ira que provocara, Velutha tenta buscar apoio no Camarada Pillai, que, no entanto, se furta a ajudá-lo, alegando que “o Partido não foi constituído para dar apoio à indisciplina de trabalhadores em sua vida pessoal” (ROY, 2008, p. 286). Há algum tempo, Pillai havia tentado convencer Chacko a demiti-lo. Na realidade, o intocável, apesar de ter a carteirinha do partido, constituía uma ameaça aos planos pessoais do líder comunista.

“Ele pode muito bem ser uma boa pessoa. Mas outros trabalhadores não estão contentes com ele. Já estão vindo reclamar comigo... Sabe, camarada, do ponto de vista local, essa questão de casta é muito profunda” [...] qualquer benefício que você dê para ele, naturalmente os outros se ressentem. Aham que é parcialidade. Afinal, faça o trabalho que fizer, carpinteiro, eletricista, o que seja, para eles é só um paravan. É um condicionamento que eles têm desde que nasceram. Isso eu mesmo disse para eles que está errado. Mas falando francamente, camarada, Mudança é uma coisa. Aceitação é outra. Você deve ter cuidado. Melhor para ele se for mandado embora...” ROY, 2002, p. 287).

Pouco depois, Velutha é preso e espancado até a morte, não por ser um criminoso, mas porque carrega o fardo de ser historicamente um condenado social. Seu corpo é atirado na *themmadu kuzhy*, a vala de indigentes, onde a polícia joga rotineiramente os seus mortos.

2.1.2 A subalternidade de gênero

Em *Figurações do feminino da literatura indiana contemporânea*, Carreira afirma que

O romance indiano contemporâneo escrito em língua inglesa tem buscado expressar as inquietações e indagações da sociedade, fazendo-se valer de imagens arquetípicas representativas, dentre elas a imagem da mulher. Ao recorrer ao discurso da memória, pautado em uma trajetória espaço-temporal, situa o sujeito feminino, representando-o socialmente (CARREIRA, 2007, p.3).

Na estrutura patriarcal da sociedade indiana, a mulher tem um papel secundário e subalterno, uma vez que passa da tutela do pai para a tutela do marido. Muito embora a Índia

seja uma democracia constitucional e, portanto, legalmente, a mulher tenha os mesmos direitos que o homem, uma visão pragmática mostra que, na maioria das vezes, ela é considerada uma cidadã de segunda classe e, por esse motivo, sujeita a maus tratos (NUSSBAUM, 2004, p. 5; KRISHNAN et al., 2012, p. 348, MÉDES, 2011). No seu famoso ensaio, Spivak chama a atenção para o dilema da mulher subalterna, pois ao encarnar o sexo inferior de uma cultura inferior, ela não é apenas o “outro” devido ao seu gênero, ela é também o “outro” do imperialismo cultural.

Hodiernamente, as classes mais altas começam a enviar as filhas para estudar no exterior, enquanto as jovens que pertencem às classes mais desfavorecidas continuam submissas à tradição. Na cultura indiana, o casamento ainda é tratado como um negócio e a prática do dote — que se tornou ilegal em 1961 — permanece ativa devido ao seu vínculo à tradição. Como cabe ao filho homem dar continuidade à linhagem familiar e a cuidar dos pais na velhice, a mulher torna-se um peso para a própria família, o que só se resolve com o casamento. O dote, originalmente, permitia que a mulher tivesse um *status* reconhecido dentro da família do noivo, bem como certo respaldo financeiro, mas com o domínio colonial britânico (1858-1947), as mulheres perderam o direito aos bens valiosos do dote. Esse processo levou à inferiorização da mulher – uma desvalorização que se manteve desde então (OLDENBURG, 2002).

O deus das pequenas coisas, conforme Carreira (2007, p. 7) sinaliza, “é povoado por mulheres marcadas pelo fardo do seu sexo em uma sociedade patriarcal. Algumas o aceitam como mal necessário, assim como o fazem Mammachi e Baby Kochamma, e a que luta contra seu destino, Ammu, sucumbe”.

Muito embora se apresentem como personagens preconceituosas e firmemente crentes de que têm uma posição social privilegiada, Mammachi e Baby Kochamma são vítimas da estrutura do patriarcado. A primeira é uma musicista viúva, quase cega, que durante muito tempo sofreu agressões físicas por parte do marido, que apesar de ser um entomologista famoso e considerado um cavalheiro por toda a sociedade local, adotava uma postura violenta na esfera familiar, maltratando a esposa e os filhos. As surras diárias com um vaso de latão derivavam do ciúme de Pappachi, que, aposentado e dezessete anos mais velho que a esposa, não aceitava o sucesso profissional de Mammachi, que começara a fazer *pickles* comercialmente. As agressões só tiveram um fim quando o filho os surpreendeu em uma das visitas à Índia, no período em que estudava em Oxford. A intervenção em favor da mãe fez com que o chefe da família jamais dirigisse a palavra à esposa novamente. O relacionamento conflituoso dos pais e a violência doméstica levam Ammu a comentar com os filhos que,

quando Pappachi faleceu, Mammachi não chorou porque o amava, mas, sim, porque estava acostumada à presença dele.

Mammachi representa o posicionamento feminino de conformidade com as definições sociais gendradas (JAGGAR, 1983), ou seja, demarcadas pelas especificidades de gênero. Apesar de todo o seu sofrimento, ela repele as mulheres que não se conformam com a hegemonia masculina, além de alimentar certas convenções do patriarcado, como mostra a passagem a seguir:

Ela sabia das relações libertinas dele [Chacko] com as mulheres da fábrica, mas não ficava mais magoada com isso. Quando Baby Kochamma puxou o assunto, Mammachi ficou tensa, de lábios contraídos. “Ele não pode deixar de ter Necessidades Masculinas”, disse, afetada. Surpreendentemente, Baby Kochamma aceitou essa explicação, e a noção de Necessidades Masculinas, enigmática e secretamente emocionante, ganhou sanção implícita na Casa Ayemenem. Nem Mammachi, nem Baby Kochamma viam nenhuma contradição entre a cabeça marxista de Chacko e sua libido feudal. Elássó se preocupavam com os naxalitas, que sabiam terem forçado homens de Boas Famílias a se casarem com criadas que haviam engravidado. (ROY, 2008, p.178).

Essas concessões fizeram-na construir uma entrada independente para o quarto de Chacko, que ficava no lado leste da casa, “para que os objetos de suas ‘Necessidades’ não tivessem de circular por dentro da casa” (ROY, 2008, p. 178). Secretamente, ela pagava às mulheres para que cedessem às investidas do filho. Estas, por sua vez, aceitavam por terem pessoas que dependiam delas. Uma vez que havia um pagamento, as “necessidades” eram separadas de sentimentos. O romance mostra, assim, que não há uma solidariedade entre mulheres nesse contexto.

Baby Kochamma, por sua vez, aos dezoito anos, ousara transgredir as normas, chegando a converter-se ao catolicismo por ter se apaixonado pelo Padre Mulligan, um monge irlandês que passou um ano em Kerala estudando “as escrituras hindus, para poder denunciá-las com inteligência” (ROY, 2008, p. 30), e visitava frequentemente a casa da família de Baby, visto que seu pai, o reverendo E. John Ipe, era sacerdote na igreja de Mar Thoma: “Toda quinta-feira, indiferentes ao impiedoso sol de meio-dia, eles ali ficavam junto ao poço. A jovem e o intrépido jesuíta, ambos frementes de paixão nada cristã. Usando a Bíblia como desculpa para estarem juntos (ROY, 2008, p. 31).

Ainda que afetado pelo amor da jovem, Mulligan resistira à tentação e voltara ao seminário em Madras. A partida dele a fez ingressar em um convento, onde ficou por pouco tempo, após perceber que sua estratégia de aproximação falhara.

Ciente de que era pouco provável que a filha encontrasse um marido, E. John Ipe decidiu enviá-la para estudar Paisagismo Ornamental na Universidade de Rochester, na América, de onde ela voltou obesa e frustrada. Ammu passa a ser alvo do seu ressentimento por resistir a ideia de casar-se, “lutando contra um destino que ela, Baby Kochamma, sentia ter aceitado com graça. O destino desgraçado da mulher sem homem” (ROY, 2008, p. 55).

A subordinação de Mammachi e Baby Kochamma ao sistema se dá por diferentes motivos, mas em momento algum elas admitem a si mesmas as suas frustrações. Dentro do espaço restrito reservado à mulher na sociedade indiana, elas se consideram privilegiadas e buscam nesse privilégio uma sensação de superioridade que, na prática, nunca tiveram.

Desde criança, Ammu conheceu a violência masculina. A presença do pai era temida por todos os familiares:

Durante os anos de crescimento, Ammu observou o pai tecendo sua trama odiosa. Ele era encantador e civilizado com as visitas, e chegava a ser quase servil **se eram brancos**. Doava dinheiro para orfanatos e leprosários. Trabalhava com empenho sua imagem pública de homem sofisticado, generoso, ético. Mas a sós com sua mulher e filhos transformava-se num monstro truculento e desconfiado, com um traço de intrigante perversidade. Eles apanhavam, eram humilhados, e invejados por amigos e parentes por terem um pai e um marido tão maravilhoso. Ammu tinha suportado noites de inverno ao relento em Délhi, escondida na cerca viva de mehndi em volta da casa (para o caso de serem vistas por alguém de Boa Família) porque Pappachi havia chegado de volta do trabalho nervoso e batido nela e em Mammachi e expulsado as duas de casa (ROY, 2008, p. 190).

Em *O deus das pequenas coisas*, há uma ênfase na subalternidade de gênero, mas também um ímpeto transgressor por parte de alguns personagens. Diante de todos os maus-tratos, quando ficou mais velha

Ammu aprendeu a conviver com essa crueldade fria e calculada. Ela desenvolveu um arraigado senso de injustiça e aquele traço de teimosia e descuido que surge em Alguém Pequeno maltratado a vida inteira por Alguém Grande. Ela não fez absolutamente nada para evitar brigas e confrontos. Na verdade, pode-se dizer que ela os procurava, talvez até gostasse disso (ROY, 2008, p.191).

Ammu chega à idade adulta sem receber propostas de casamento, já que sua família não tem um bom dote para oferecer à família de um pretendente. Embora desejosa de continuar seus estudos, Ammu tem seus planos frustrados, pois seu pai acha que a universidade é uma despesa desnecessária para uma moça. Ansiosa para livrar-se do controle da família, ao visitar uma tia em Calcutá, ela conhece um jovem em uma festa de casamento e, cinco dias depois, aceita casar-se com ele:

Ele estava de férias do emprego em Assam, onde trabalhava como gerente assistente de uma fazenda de chá. Sua família era de antigos zamindares ricos que tinham migrado do Leste de Bengala para Calcutá, depois da Separação. Era um homem pequeno, mas bem constituído. De aparência agradável. Usava óculos antiquados que lhe davam um ar sério e escondiam inteiramente seu encanto descontraído e senso de humor juvenil, totalmente desconcertante. Tinha vinte e cinco anos e já trabalhava na fazenda de chá havia seis. Não tinha frequentado a universidade, razão pela qual ainda mantinha seu humor de escolar. Ele propôs casamento a Ammu cinco dias depois de se conhecerem. Ammu não fingiu estar apaixonada por ele. Simplesmente avaliou as possibilidades e aceitou. Achou que qualquer coisa, qualquer um, seria melhor que voltar a Ayemenem. Escreveu para os pais informando a sua decisão. Eles não responderam (ROY, 2008, p. 47).

A ausência de resposta pode ser atribuída ao fato de o jovem ser hindu, contrariando, assim, as expectativas da família de que ela se casasse com um cristão sírio, mas principalmente se deve ao fato de que Ammu transgredira uma ordem social, fizera a escolha por si mesma.

Algum tempo após o casamento, Ammu descobre que seu marido é alcoólatra, o que torna o casamento sem amor ainda pior. Quando, dois anos após o nascimento dos gêmeos, o chefe inglês do marido de Ammu requer dele, como alternativa para evitar sua demissão, que “Ammu fosse mandada para seu bangalô para que ele ‘cuidasse dela’” (ROY, 2008. p. 50), o casamento chega efetivamente ao fim. A recusa de Ammu à proposta é recebida com violência e ela decide voltar a morar com os pais:

Hollick propôs que Baba viajasse por algum tempo. Umas férias. Em uma clínica, talvez, para tratamento. Pelo tempo que fosse necessário para melhorar. E Mr. Hollick sugeriu que, enquanto estivesse fora, Ammu fosse mandada para o seu bangalô para que ele “cuidasse dela”. Na fazenda já havia um certo número de crianças esfarrapadas, de pele clara, que Hollick tinha gerado em apanhadoras de chá de quem gostara. Era a sua primeira incursão no círculo da gerência. Ammu ficou olhando a boca do marido formar as palavras. Não disse nada. Ele ficou incomodado e depois furioso com o silêncio dela. De repente, pulou em cima dela, agarrou-a pelos cabelos, deu-lhe um soco e caiu desmaiado por causa do esforço. Ammu pegou o livro mais pesado que encontrou na estante, o Atlas mundial da Reader's Digest, e bateu nele com toda a força. Na cabeça. Nas pernas. Nas costas e nos ombros. Quando ele recobrou a consciência, ficou perplexo com os hematomas. Desculpou-se abjetamente pela violência, mas imediatamente começou a atormentá-la para que o ajudasse com a transferência. Isso acabou sendo um padrão. Violência alcoólica seguida de insistência pós-alcoólica. Ammu sentia repugnância pelo cheiro medicinal de álcool choco que exsudava da pele dele, e pelas placas de vômito seco incrustadas em sua boca como uma torta, toda manhã. Quando esses ataques de violência começaram a se estender às crianças e começou a guerra com o Paquistão, Ammu abandonou o marido e voltou, sendo mal recebida, para os pais em Ayemenem. Para tudo aquilo de que tinha fugido poucos anos antes. Só que agora tinha dois filhos pequenos. E nenhum sonho mais (ROY, 2008 p. 50).

Seu retorno não resulta em acolhimento, devido à condição de divorciada ser sua segunda transgressão, e Ammu ainda tem de enfrentar a incredulidade do pai ante o seu relato.

A visão de Pappachi é totalmente colonizada e seu julgamento sobre o sexo oposto parte de uma postura hegemônica masculina, já evidenciada nos espancamentos frequentes a que submete a própria esposa, razão pela qual não via na violência do genro motivo para a separação do casal.

Ammu era uma mulher que não aceitava a condição à que era submetida, por isso, sentia-se frustrada e sem perspectivas. Porém, a porção transgressora que havia dentro dela esgueirava-se do seu próprio controle às vezes, deixando-se aflorar:

Às vezes, quando Ammu ouvia no rádio músicas de que gostava, algo se agitava dentro dela. Uma dor líquida se espalhava debaixo de sua pele, e ela saía do mundo, como uma bruxa, para um lugar melhor, mais feliz. Em dias assim, havia algo inquieto e indomado nela. Como se tivesse temporariamente deixado de lado a moralidade de mãe e de mulher divorciada. Até seu andar se transformava do andar comportado de mãe em um outro tipo mais rebelde de andar. Usava flores no cabelo e segredos mágicos nos olhos. Não falava com ninguém. Passava horas na margem do rio com seu pequeno rádio transistor plástico em forma de tangerina. Fumava cigarros e ia nadar à meia-noite [...] De onde vinha o Lado Temerário de Ammu? Esse ar de imprevisibilidade? Das coisas que estavam em conflito dentro dela. Uma mistura incombinável. A infinita ternura da maternidade e a raiva rebelde de um terrorista suicida. Era isso que crescia dentro dela e acabou por levá-la a amar de noite o homem que seus filhos amavam de dia. A usar de noite o barco que seus filhos usavam de dia. O barco em que Estha se sentava e que Rahel tinha encontrado. Nos dias em que o rádio tocava as músicas de Ammu, todo mundo ficava um pouco incomodado. Sentiam que de alguma forma ela vivia na zona de penumbra entre dois mundos, fora do alcance deles. Que uma mulher que já haviam condenado tinha agora pouco a perder e podia, portanto, ser perigosa. Assim, nos dias em que o rádio tocava as músicas de Ammu, as pessoas a evitavam [...] (ROY, 2008, p. 52).

Seu relacionamento com Velutha surge como uma válvula de escape, como uma oportunidade de ser ela mesma. Ambos sabiam que a relação era proibida e que, na perspectiva da sociedade, a felicidade de ambos não era critério para aceitação: o amor entre uma mulher divorciada, com dois filhos, cuja moral era baixa e um intocável, cuja moral nem existia, era irrelevante.

Ammu e Velutha se aproximam por experimentarem um mesmo sentimento de exclusão e invisibilidade social: ela por ser mulher e não ter alternativas possíveis segundo as normas sociais; ele, por ser um intocável e por também não ter poder de decisão sobre a própria vida. De acordo com a perspectiva de Thomas Bonnici, em *Introdução aos estudos das literaturas pós-coloniais*, “a dupla colonização causou a objetificação da mulher pela problemática da classe e da raça, da repetição de contos de fada europeus e da legislação falocêntrica apoiada por potências ocidentais” (BONNICI, 1998, p.14).

As situações de abuso a que Ammu é exposta pelo marido e pelo pai, assim como as suas limitações de escolha de vida, estão intrinsecamente associadas à visão da mulher como objeto, com base em uma sociedade estruturada patriarcalmente. E pode-se dizer que Ammu sofre uma dupla subalternidade: tanto por ser indiana, como também por ser mulher e viver em uma sociedade cujos resquícios da colonização permanecem interligados aos aspectos culturais.

Quando o seu relacionamento com Velutha é descoberto e a trancam no quarto, Ammu comete um erro que, mais tarde, a atormenta. Em resposta aos gêmeos, que do lado de fora perguntavam porque ela estava trancada, ela responde

“Por causa de vocês!”, Ammu gritara. “Se não fosse por causa de vocês, eu não estaria aqui! Nada disso teria acontecido! Eu não estaria aqui! Estaria livre! Eu devia ter enfiado vocês num orfanato no dia que nasceram! Vocês são como pedras amarradas no meu pescoço!” [...] “Vão embora!”, Ammu dissera. “Sumam daqui e me deixem sossegada.”
E eles tinham ido (ROY, 2008, p. 263).

Intimamente, ela desconfia que, devido às suas palavras, as crianças entraram naquele barco para fugir. Contrariando as expectativas de Baby Kochamma, Ammu vai à delegacia para defender Velutha:

Ammu pediu para ver o Delegado e, quando entrou em sua sala, disse que tinha havido um erro terrível e que queria fazer uma declaração. Pediu para ver Velutha. O bigode do inspetor Thomas Mathew tremia igual ao do simpático Marajá da Air India, mas seus olhos eram dissimulados e vorazes. “É um pouco tarde para tudo isso, não acha?”, ele disse. Falava o áspero dialeto malayalam de Kottayam. Olhava fixamente os seios de Ammu enquanto falava. Disse que a polícia já sabia tudo o que tinha de saber e que a Polícia de Kottayam não aceitava depoimentos de veshyas nem de seus filhos ilegítimos. Ammu disse que ia cuidar desse assunto. O inspetor Thomas Mathew deu a volta na mesa e aproximou-se de Ammu com seu cassetete. “Se eu fosse você”, disse, “voltava para casa quietinha.” E tocou os seios dela com o cassetete. Delicadamente. Tap, tap. Como se estivesse escolhendo mangas numa cesta. Apontando as que queria que fossem embrulhadas e entregues. O inspetor Thomas Mathew parecia saber quem podia destratar e quem não podia. Policiais têm esse instinto (ROY, 2008, p.15).

Digno de nota é o fato de que as mulheres à volta de Pillai são exemplos de submissão e conformidade ao patriarcado, contribuindo para a marginalização que sofrem. Mas é Ammu, a que ousara transgredir, quem termina por carregar em si o peso da dominação masculina. A atitude de Ammu tem consequências nefastas. De volta a casa, ao trancar-se no mesmo quarto em que antes fora aprisionada para não encontrar Velutha, ela busca refugiar-se de tudo e todos, mas é expulsa por Chacko, que, incitado por Baby, desconta na irmã o seu ódio por ter perdido a filha:

Baby Kochamma sabia que tinha de tirar Ammu de Ayemenem o mais depressa possível. E conseguiu isso fazendo aquilo que fazia melhor. Irrigando seus campos, adubando suas plantações, com as paixões dos outros. Ela roeu como um rato a depressão de Chacko. Dentro de suas muralhas ela plantou um alvo fácil, acessível para a louca fúria dele. Não foi difícil retratar Ammu como a verdadeira responsável pela morte de Sophie Mol. Ammu e seus gêmeos bivitelinos. Chacko arrombando portas era apenas um touro triste arremetendo, preso na ponta da guia de Baby Kochamma. Foi ideia dela fazer Ammu arrumar as malas e ir embora. E fazer com que Estha fosse Devolvido (ROY, 2008, p. 330).

Com a partida de Ammu, Baby finalmente consegue o que sempre desejara: livrar-se também dos gêmeos. Estha fora entregue ao pai e Rahel enviada para um convento. De emprego e emprego, Ammu tenta melhorar sua condição na esperança de reaver os filhos. Nesse meio tempo, passara a sofrer de asma severa:

Estava inchada de cortisona, com cara de lua, não mais a mãe esguia que Rahel conhecera. A pele esticada sobre as faces estufadas, como o tecido cicatrizado das marcas de vacina. Quando sorria, parecia que as covinhas machucavam. Os cabelos crespos tinham perdido o brilho e pendiam dos lados do rosto inchado, como cortinas sem brilho. Levava a respiração num inalador de vidro dentro da bolsa velha. Inalador Brovon marrom. Cada respirada era como uma guerra vencida contra o punho de aço que tentava expulsar o ar de seus pulmões (ROY, 2008, p. 23).

Sempre que pensa nos filhos, é como se o tempo tivesse parado na data em que se separaram e o amor “dobrado” que sente por eles perde sua dimensão ante a rudeza da realidade:

A última vez que Ammu voltou a Ayemenem, Rahel tinha acabado de ser expulsa do Convento Nazaré (por enfeitar esterco e dar trombadas nas mais velhas). Ammu tinha perdido o último de uma sucessão de empregos — como recepcionista num hotel barato — porque ficou doente e faltou muitos dias no trabalho. O hotel não tinha como resolver aquilo, disseram. Precisavam de uma recepcionista mais saudável (ROY, 2008, p. 169).

O ímpeto transgressor de Ammu morre com ela, em um quarto imundo de uma hospedaria em Allepey, aonde fora para ser entrevistada para um emprego de secretária:

Morreu sozinha. Com um ventilador de teto barulhento por companhia e sem Estha para deitar em cima de suas costas e conversar com ela. Tinha trinta e um anos. Nem velha, nem moça, uma idade morrível viável (ROY, 2008, p.169).

Embora fosse membro de uma família cristã síria, a igreja recusou-se a enterrá-la e Chacko alugou um furgão para levar o corpo, embrulhado em um lençol sujo, ao crematório

elétrico, onde eram cremados os mendigos, os vagabundos e os mortos sob custódia da polícia:

Aquela era a Ammu e o Baba deles e tinha amado os dois Dobrado. A porta da fornalha se fechou com ruído. Não houve lágrimas. O Encarregado do crematório havia ido até a esquina para tomar um chá elevou vinte minutos para voltar. Foi o tempo que Chacko e Rahel tiveram de esperar para pegar o recibo cor-de-rosa que lhes dava o direito de retirar os restos de Ammu. Suas cinzas. O pó de seus ossos. Os dentes de seu sorriso. Ela inteira reduzida a um pequeno pote de barro. Recibo número Q498673 (ROY, 2008, p. 172).

2.1.3 A subalternidade cultural

Em *O deus das pequenas coisas*, Roy aborda o vestígio da inferioridade cultural na sociedade indiana em relação à cultura inglesa como resultado da colonização. Na passagem a seguir, Chacko, irmão mais velho de Ammu, explica aos gêmeos Estha e Rahel que “eram uma família de anglófilos. Voltados para a direção errada; presos do lado de fora da própria História e incapazes de retornar sobre os próprios passos porque as pegadas tinham sido apagadas” (ROY, 1997, p.60). Essa passagem ratifica a perspectiva de Edward Said em *Orientalismo*, quando o autor afirma que “a exterioridade da representação é sempre regida por alguma versão do truísmo de que, se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; como não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente” (SAID, 2003, p.51).

Os anos de dominação inglesa anularam a capacidade dos Ipe de pensarem a si próprios fora dos padrões impostos pelo colonizador. Estão fora da História porque, apesar da independência do país, continuam culturalmente dependentes.

Pappachi, cujo nome é Shri Benaan John Ipe, entomologista imperial do Instituto Pusa, em Delhi, era um homem autoritário e machista, que carregava consigo a frustração de não ter reconhecida a descoberta que fizera de um tipo raro de mariposa, o que causou consequências desastrosas no âmbito familiar, pois passou a transferir o seu ressentimento para as relações interpessoais. Mammachi e Ammu eram os alvos preferenciais de sua violência. Apesar de estar morto quando a narrativa se inicia, várias passagens do texto se reportam a ele, a suas ações violentas e seu chauvinismo.

Para ele, uma mulher não precisava concluir seus estudos, porque seu papel social é ser esposa e mãe:

Ammu terminou a escola no mesmo ano em que seu pai demitiu-se do emprego em Délhi e mudou-se para Ayemenem. Pappachi insistiu que a universidade seria uma despesa desnecessária para uma moça, de forma que Ammu não teve outra escolha senão deixar Délhi e mudar-se com eles (ROY, 2008, p. 46).

A sua reação ao relato de Ammu, quando esta justifica a separação, mostra a extensão da sua subalternidade cultural: “Pappachi não acreditou na história dela, não porque tivesse consideração por seu marido, mas simplesmente porque não acreditava que um inglês, qualquer inglês, pudesse cobiçar a mulher de outro homem” (ROY, 2008, p. 50).

A perspectiva do pai de Ammu acerca da mulher indiana reflete a configuração social imposta à mesma. A construção social feminina na Índia é pautada com base em uma concepção hegemônica e imperialista, como abordado por Chandra Mohanty em *Sob olhos ocidentais* (MOHANTY, p.12).

Chacko, assim como seu pai, representa a subalternidade cultural dentro da obra. Com os privilégios concedidos aos herdeiros masculinos, obteve a oportunidade de estudar em Oxford durante a juventude, onde conheceu sua esposa, Margareth Kochamma, com quem teve sua única filha, Sophie Mol.

Os pais de Margareth não apoiavam o casamento. Na fotografia da cerimônia, a mãe dela olhava em outra direção, como se não quisesse estar presente, e seu pai não compareceu, por não gostar de indianos: “Ele não gostava de indianos, achava que eram gente dissimulada e desonesta. Não podia acreditar que sua filha estava se casando com um deles” (ROY, 1997, p. 250).

Ainda que Chacko não apresentasse motivações ou atitudes nacionalistas e que a família de Margareth não o conhecesse bem, eles o inferiorizavam baseando-se em uma visão ocidental estereotipada do Oriente. O desgosto do pai de Margareth está associado à visão do “colonizador”, que provém do fato de ele fazer parte da cultura dominadora, que subjuga o outro e sobrepõe a sua cultura como soberana. Para a família, era como se Margareth estivesse desonrando sua origem e cultura, rompendo com o sentimento de identidade e lealdade que une o indivíduo a uma comunidade simbólica (HALL, 2006, p. 49).

Antes do casamento com Margareth Kochamma, Chacko ganhava o suficiente para manter-se em Oxford e estava em boa forma física, graças à prática do remo. Contudo, após o casamento, devido às notas ruins, ele perdeu o dinheiro da bolsa de estudo e como consequência, parou de praticar esportes, engordou e deixou-se abater pelo desânimo e a preguiça.

Durante o tempo em que morou na Inglaterra, Chacko demonstrava ter uma mentalidade colonizada, evidenciando o desprezo por sua origem indiana e pela família por meio da decisão de não responder às cartas da mãe: “Chacko raramente pensou na família. Coisas demais acontecendo em sua vida e Ayemenem parecia muito longe. O rio pequeno demais. Os peixes escassos demais” (ROY, 1997, p. 256).

Pouco tempo após descobrir a gravidez, Margareth reencontrou um amigo de escola do seu irmão, um homem de vida estabilizada e em forma física: “Joe era tudo o que Chacko não era” (ROY, 1997, p. 257). Com o nascimento de Sophie Mol, Margaret decidiu separar-se de Chacko e ele retornou ao seu país de origem.

Após a morte de Papachi, Chacko demitiu-se do emprego de professor no Colégio Cristão de Madras e foi para o Ayemenem, onde se tornou o responsável pela administração da empresa de *pickles* da família. Bajulado por Mammachi de diversas maneiras, ao mesmo tempo em que ele necessitava de toda a atenção a que ela o submetia, ele também a desprezava por isso. Um dos meios de castigá-la era inferiorizando-se ao comparar-se ao atual marido da ex-esposa. Ao julgar que Joe era um melhor marido para Margareth do que ele foi, Chacko, também, inferiorizava sua própria origem e cultura, visto que, Joe era inglês.

Segundo Bonnici, “Nas sociedades pós-coloniais, porém, o sujeito e o objeto pertencem inexoravelmente a uma hierarquia em que o oprimido é fixado pela superioridade moral do dominador” (BONNICI, 2009, p.14). Através de Chacko, a autora representa a subalternidade cultural, em que a configuração do pensamento indiano está impregnada da cultura colonizadora e a utiliza como parâmetro. Dessa forma, Chacko renega a própria cultura de origem. E mesmo que o contato com a cultura do colonizador tenha representado uma momentânea ascensão social, com a separação da sua esposa e ao ser substituído por um inglês, ele assume a própria versão da inferioridade.

2.2 Representações da subalternidade em *O ministério da felicidade absoluta*

O ministério da felicidade absoluta foi lançado com grande expectativa do público e da crítica. De acordo com Alex Clark (2017), em resenha para o *The Guardian*, “a ideia de

que o pessoal é político e vice-versa informa todas as suas frases, mas também interroga essa suposição, examinando seus contornos e consequências”¹⁵.

Ao lado da opressão em nome do gênero e da religião, a forma mais instintiva de injustiça na Índia é o sistema de castas, já presente no primeiro romance da autora, e um dos temas abordados em *O ministério da felicidade absoluta*. A representação dos oprimidos neste novo romance de Roy reflete a preocupação com a questão do subalterno, que tem sido objeto de investigação dos historiadores indianos e críticos pós-coloniais. Nesta seção dois importantes aspectos da subalternidade serão analisados: a subalternidade de gênero, enfocando os transgêneros, e a subalternidade pós-colonial na região da Caxemira.

2.2.1 Subalternidade de gênero: a hijra

O ministério da felicidade absoluta, romance centrado na sociedade indiana contemporânea, tem como cenário a cidade de Nova Delhi e a região da Caxemira, nos anos 1990 e após os anos 2000. Por meio de uma narrativa fragmentada e quase poética, que contrasta com os horrores da guerra descritos, o romance tem como fio condutor a história de Aftab, que nasceu hermafrodita e foi criado como menino. À medida que o tempo passa, ele sofre uma crise identitária, decide submeter-se a uma cirurgia para mudança de sexo e adota o nome de Anjum. Renegada pela família, aos dezoito anos, ela passa a viver em uma comunidade *hijra*, uma casta transgênero, que, embora socialmente excluída, tem séculos de existência na Índia.

¹⁵ Texto no idioma original: “The idea that the personal is political and vice versa informs its every sentence, but it also interrogates that assumption, examining its contours and consequences”.

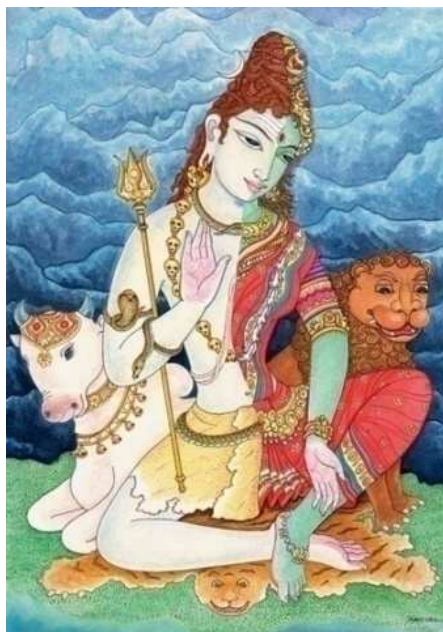
Figura 3 - Hijra

*Hijra*

Se em seu ensaio seminal Spivak sugere que as mulheres são duplamente silenciadas pelo patriarcado e pelo colonialismo, essa duplicidade se estende no romance de Roy, alcançando a figura histórica das *hijras*. Há pelo menos quatro mil anos, os livros sagrados do hinduísmo — religião predominante na Índia e no vizinho Nepal — mencionam o termo *hijra*, que designa uma classe de pessoas composta por eunucos e transgêneros. Em outras regiões são conhecidas como *Aravani*, *Aruvani*, *Jogappa* ou *Chhakka*. As *hijras* preferem, no entanto, chamar a si mesmas de *Kinnar* or *Kinner*, em referência a seres mitológicos que são exímios no canto e na dança.

A comunidade *hijra* aparece na literatura indiana em textos hinduístas antigos e é, inclusive, mencionada no Kama Sutra (NAMBIAR, 2017). Serena Nanda argumenta que o herói épico do *Mahabaratha*, Arjun, quando é exilado, assume uma *performance* feminina, cantando e dançando em casamentos e nascimentos de crianças, de modo bastante similar a das *hijras* hoje em dia (NANDA, 1996, 2003). Ainda segundo a tradição, o andrógino Ardhanarishvara é uma forma composta das divindades hindus Shiva e Parvati. Essa iconografia é frequentemente associada às *hijras*.

Figura 4 - Ardhnarishvara



Ardhanarishvara

Nos livros sagrados do hinduísmo, o termo *hijra* era originalmente usado para designar meninos que tinham seus órgãos genitais retirados e eram cedidos pela família para viver em comunidades religiosas. Segundo Corrêa, são indivíduos que nasceram com o sexo biológico masculino, mas

receberam um chamado da deusa hindu Bahuchara Mata a fim de que se abstivessem de sua sexualidade em troca de poderes sagrados [...] Sendo assim, somente é considerada uma hijra real aquela que abdica de sua vida sexual, passando pelo ritual de Nirvan, no qual ocorre a emasculação do pênis e do saco escrotal [...] (CORRÊA, 2020, p. 278).

Durante o Império Mogol, elas obtiveram cargos administrativos e foram consideradas detentoras de autoridade religiosa. Entretanto, com a colonização inglesa no século XIX e a influência cristã, criaram-se leis com intenção de erradicá-las e criminalizá-las, como o *Criminal Tribes Act*, de 1871. As autoridades britânicas fizeram campanhas para impedir a castração de meninos pelas famílias, visando à extinção gradual das comunidades *hijras*.

Mesmo com a revogação do *Criminal Tribes Act*, em 1952, o seu legado como paradigma legal permaneceu. Como consequência disso, o *Karnataka Police Act* publicado no ano de 1964, sob a forma de um regulamento da polícia do estado de Karnataka — região sul da Índia — deu ao Estado o poder de regular a existência das *hijras*, violando os princípios do sistema internacional de direitos humanos previsto pela Organização das Nações Unidas.

Consideradas sagradas na tradição hindu, as *hijras* são chamadas para abençoar casamentos e festividades na zona rural. Por outro lado, a crença de que matar, agredir ou desagradar uma delas pode resultar em uma maldição para a vida toda tem evitado ataques transfóbicos nos redutos mais conservadores e no interior do país. Desde os anos 1990 o termo é usado para se referir aqueles que não se identificam com o gênero correspondente ao seu sexo biológico.

Em 1994, as *hijras* conquistaram o direito de voto e em 1998 Shabnam Mausi fez história por se tornar a primeira *hijra* a ser eleita para a Assembleia Legislativa do estado de Madhya Pradesh, o que contribuiu para que outras *hijras* fossem eleitas em diferentes cargos públicos. Ainda que na Índia moderna elas sejam representadas politicamente, reverenciadas pela sociedade tradicional e celebradas em cerimônias religiosas e espirituais, elas são alvo de discriminação social e não têm acesso à educação, serviço de saúde e outros direitos humanos fundamentais (CORRÊA, 2020). Como uma minoria marginalizada, elas atuam como dançarinas e cantoras, mas a maior parte é profissional do sexo. Apesar disso, de acordo com Anjan Joshi, diretor-executivo da ONG Sociedade para Conscientização, Cuidado e Empoderamento das Pessoas (SPACE, na sigla em inglês), que acolhe a população LGBT há 20 anos em Nova Delhi, a sociedade indiana costuma ser mais tolerante com transgêneros do que com gays, lésbicas e bissexuais. ¹⁶Segundo Joshi, devido a referências de pessoas *trans* nas escrituras e nos textos religiosos, foi mais fácil para a sociedade e o governo os aceitarem.¹⁷

Em 2014, a Suprema Corte Indiana reconheceu a existência de um “terceiro gênero” e impôs uma lei de seis meses a dois anos de prisão para quem cometer algum ato de agressão a qualquer pertencente a grupos LGBT, mas, ainda assim, o preconceito e a exclusão continuam existindo.

A história de Anjum se inicia com o desespero de sua mãe, Jahanara, ao descobrir o hermafroditismo da criança que gerara:

Na manhã seguinte, quando o sol estava alto e o quarto, gostoso e quente, ela desenrolou o pequeno Aftab. Explorou seu corpinho miúdo — olhos nariz cabeça pescoço axilas dedos das mãos dedos dos pés — com prazer saciado, sem pressa. Foi quando descobriu, aninhada debaixo de suas partes de menino, uma pequena, informe, mas inquestionável parte de menina. É possível uma mãe ficar aterrorizada com o próprio bebê? Jahanara Begum ficou. Seu primeiro pensamento foi de angústia, seguido pelo impulso de olhar novamente para as partes íntimas do bebê e

¹⁶ A lei que criminalizava o homossexualismo na Índia foi abolida em 2018.

¹⁷ Cf. <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/28/como-vivem-as-pessoas-trans-na-india-onde-o-terceiro-genero-e-reconhecido-por-lei>

ter certeza do que vira, até que, por medo absurdo, defecou-se. A quarta reação foi considerar a possibilidade de matar a si mesma e à criança. A quinta reação foi pegar o bebê e apertá-lo contra si enquanto caía numa fenda entre o mundo que conhecia e mundos cuja existência ignorava. Ali, no abismo, girando na escuridão, tudo o que tinha por certo até então, cada coisa, da menor à maior, cessou de fazer sentido para ela. Em urdu, a única língua que conhecia, todas as coisas, não apenas as coisas vivas, mas todas as coisas — tapetes, roupas, livros, canetas, instrumentos musicais — tinham gênero. Tudo era ou masculino ou feminino, homem ou mulher. Tudo, menos seu bebê. Sim, claro, ela sabia que havia uma palavra para os iguais a ele — *Hijra*. Duas palavras, na verdade, *Hijra* e *Kinnar*. Mas duas palavras não fazem uma língua. Era possível viver fora da língua? Naturalmente essa pergunta não se formou dentro dela em palavras, ou como uma única frase, lúcida. Formou-se para ela como um uivo sem som, embrionário. A sexta reação foi se lavar e decidir não contar a ninguém por enquanto. Nem ao marido. A sétima reação foi se deitar ao lado de Aftab e descansar [...] Afinal, não era uma vagina de fato, disse a si mesma. Suas passagens não estavam abertas (ela conferiu). Era só um apêndice, uma coisa de bebê. Talvez viesse a fechar, ou sarar, ou sumir de alguma forma. Ela ia rezar em todos os santuários que conhecia e pedir ao Todo-Poderoso que fosse misericordioso com ela (ROY, 2017, p.18).

Jahanara é a típica mulher indiana, submissa ao seu papel social, e sente-se amedrontada diante da situação em que se encontra após o nascimento de Aftab. Estavam esperando o nascimento de um filho homem havia seis anos. A noite do parto foi a mais feliz da sua vida até a descoberta.

Mulaqat Ali, o esposo, é um *hakim*, ou seja, um sábio, um homem admirador da poesia urdu e persa e praticante da medicina tradicional fitoterápica. Possuía descendência direta de um imperador Mongol e, por vezes, recebia a atenção de jornalistas visitantes, que, vez ou outra, o citavam em reportagens a respeito da Velha Delhi. Trabalhava na empresa de refresco de outro *hakim*, não ganhava o suficiente e precisava fazer atendimentos particulares para manter a família. Jahanara colaborava, vendendo gorros de algodão para suplementar a renda familiar. Para Mulaqat, o nascimento de um filho era a realização.

Em busca de orientação divina, ela vai ao *dargah*¹⁸ de Hazrat Sarmad Shahid, de onde sai decidida a amar o filho e a guardar segredo.

O dom musical de Aftab leva Jahanara a matriculá-lo nas aulas de Ustad Hamid Khan, um excepcional músico jovem que ensinava música hindustâni clássica a grupos de crianças em Chandni Mahal. Aftab sabia cantar com a maestria e a postura de uma cortesã. “No começo as pessoas achavam interessante e até estimulavam, mas logo a gozação e provocação das outras crianças começou: Ele é uma Ela. Ele não é um Ele ou uma Ela. Ele é Ele e Ela. Ela-Ele, Ele-Ela. Hi! Hi! Hi!” (ROY, 2017, p. 22)

Como resultado, ele deixou de ir à escola. A abertura não cicatrizava e o filho mais novo teve sua circuncisão adiada porque Aftab não havia ainda passado pelo ritual. Quando

¹⁸ Uma espécie de santuário.

percebeu que já não era mais possível esconder a situação, Jahanara confessou o segredo ao marido, com uma espécie de alívio, por ter com quem compartilhar, e desespero, por precisar revelar a verdade:

Quando Jahanara Begum contou a ele sobre Aftab, provavelmente pela primeira vez na vida Mulaqat Ali não tinha uma parelha de versos adequada à ocasião. Ele levou algum tempo para superar o choque inicial. Quando o fez, censurou a esposa por não lhe ter contado antes. Os tempos mudaram, disse ele. Esta é a Era Moderna. Ele tinha certeza de que havia uma solução médica simples para o problema de seu filho. Iam encontrar um médico em Nova Delhi, longe dos sussurros e da fofoca que corriam pelas mohallas da cidade velha. O Todo-Poderoso ajuda aqueles que ajudam a si mesmos, ele disse à esposa, um tanto severo. Uma semana depois, vestidos com suas melhores roupas, com um infeliz Aftab metido em um terno masculino pathan cinza aço, com colete preto bordado, gorro e jutis com a ponta virada para cima como gôndolas, partiram para Nizamuddin Basti numa tanga puxada a cavalo. O propósito aparente do passeio era inspecionar uma possível noiva para seu sobrinho Aijaz — filho mais novo de Qasim, o irmão mais velho de Mulaqat Ali, que mudara para o Paquistão depois da Partição e trabalhava para a filial da Ruh Afza em Karachi. A razão verdadeira era que tinham uma consulta com um dr. Ghulam Nabi, que se intitulava “sexologista” (ROY, 2017, p. 26).

O médico lhes assegurou que o menino não era de fato uma *hijra*, ou seja, uma mulher presa no corpo de um homem, mas um tipo raro de hermafrodita:

Disse que podia recomendar um cirurgião que fecharia a parte feminina com uma costura. Receitaria também uns comprimidos. Mas o problema, disse ele, não era meramente superficial. O tratamento poderia ajudar, decerto, mas as “tendências *hijra*” dificilmente desapareceriam. (Fitrat era a palavra que ele usava para “tendências”.) Ele não podia garantir sucesso completo. Mulaqat Ali, disposto a se agarrar às menores possibilidades, estava exultante. “Tendências”, disse. “Tendências não são problema nenhum. Todo mundo tem uma tendência ou outra... sempre se dá um jeito em tendências” (ROY, 2017, p. 27).

Decidido a manter a masculinidade do filho, Mulaqat cortou despesas domésticas e fez uma lista de pessoas e parentes de quem podia pedir dinheiro emprestado para que a cirurgia fosse realizada. Devotado ao projeto de inculcar virilidade no filho,

Passou a ele seu amor pela poesia e desencorajou o canto de Thumri e Chaiti. Ficava acordado até tarde da noite, contando a Aftab histórias sobre seus ancestrais guerreiros e sua valentia em batalha. Aftab reagia com indiferença. Mas, quando ouviu a história de como Temujin — Gengis Khan — conquistou a mão de sua bela esposa, Borte Khatun, que foi sequestrada por uma tribo rival, e como Temujin lutou contra todo um exército praticamente sozinho para consegui-la de volta, Aftab a adorou tanto que se viu desejando ser ela (ROY, 2017, p. 28).

O primeiro contato de Aftab com as *hijras* se dá quando o menino, em uma das muitas manhãs que passava na sacada da sua janela, avista uma figura atípica:

Numa manhã de primavera, Aftab viu uma mulher alta, de quadril estreito, usando batom de cor viva, saltos altos dourados e uma salwar kamiz de cetim verde brilhante, comprando pulseiras de Mir, o vendedor de pulseiras que era também zelador do Chitli Qabar. Ele guardava seu estoque de pulseiras dentro do túmulo toda noite quando fechava o altar e a loja. (Conseguira fazer coincidirem os horários de funcionamento.) Aftab nunca tinha visto ninguém como aquela mulher alta de batom. Ele desceu correndo a escada íngreme para a rua e a seguiu discretamente enquanto ela comprava pés de carneiro, grampos de cabelo, goiabas e mandava arrumar a tira da sandália. Ele queria ser ela (ROY, 2017, p. 29).

Encantado com o fato de que ela andava rebolando na rua de um modo que jamais permitido às mulheres comuns em Shahjahanabad, que usavam burcas ou cobriam a cabeça e todas as partes do corpo exceto as mãos e os pés, ele a seguiu pelas ruas até uma casa com a porta azul. Ele sabia que a mulher que seguiu podia se vestir como se vestia e andar como andava porque não era de fato uma mulher. Porém, fosse o que fosse, ele queria ser ela. A maneira que a personagem é descrita demonstra o quanto a mulher trans, ainda que hierarquicamente considerada inferior, possui privilégios sobre as mulheres cis indianas, por não pertencerem à identidade social referente à homens e mulheres.

Todos os dias acampava em frente à casa em que a vira entrar e, aos poucos, descobriu que aquela mulher se chamava Bombay Silk e que havia outras sete como ela, Bulbul, Razia, Hira, Baby, Nimmo, Mary e Gudiya. Ainda que tenha, inicialmente, sido expulso da frente da casa, conhecida como “Khwabgah — a Casa dos sonhos”, devido à popularidade de seu pai, após meses de insistência, sentado à porta, idealizando o mundo e a vida que existia lá dentro, ele foi aceito e acolhido pelas *hijras* do local: “Entrou naquela casa comum, semidestruída, como se estivesse atravessando os portões do Paraíso” (ROY, 2017, p. 30).

Ao discorrer sobre a formação das identidades, Stuart Hall reporta-se ao fato de que um indivíduo pode assumir diferentes identidades ao longo da vida, pois “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2006, p.13). Essa perspectiva pode ser também alinhada à questão do gênero.

Segundo o sociólogo Erving Goffman (1980), o estereótipo se relaciona com o estigma social nos processos de construção dos significados através da interação. O comportamento social é instituído pela sociedade que o torna natural e normal. Qualquer desvio à norma pode resultar na marginalização social.

No romance, a descrição das habitantes da casa é acompanhada de referências religiosas e demonstra as restrições que eram impostas às *hijras*:

Mary era a única cristã entre as residentes da Khwabgah. Ela não ia à igreja, mas usava um pequeno crucifixo no pescoço. Gudiya e Bulbul eram ambas hindus e de vez em quando visitavam os templos que as deixavam entrar. As outras eram muçulmanas. Visitavam a Jama Masjid e os dargah que permitiam que fossem às salas internas (porque, ao contrário das mulheres biológicas, as hijras não eram consideradas impuras porque não menstruavam). A pessoa mais masculina da Khwabgah, no entanto, menstruava. Bismillah dormia no andar de cima, no terraço da cozinha. Era uma mulher pequena, escura, magra, com a voz de uma buzina de ônibus. Havia se convertido ao islamismo e mudara para a Khwabgah poucos anos antes (as duas coisas não tinham ligação) depois que o marido, um motorista de ônibus da Delhi Transportes, a jogara para fora de casa por não lhe dar um filho. Bismillah (antes Bimla) cuidava da cozinha e protegia a Khwabgah contra intrusos indesejados com a ferocidade e dureza de um mafioso profissional de Chicago. Jovens estavam terminantemente proibidos de entrar na Khwabgah sem a permissão expressa dela (ROY, 2017, p. 32).

É Nimmo Gorakhpuri, a mais jovem das *hijras*, quem verbaliza o peso da exclusão que sofrem ao perguntar a Aftab se ele sabe porque Deus as havia criado. Ante a negativa do protagonista, ela mesma responde: “Foi uma experiência. Ele resolveu criar alguma coisa, uma criatura viva incapaz de felicidade. E criou a gente” (ROY, 2017, p. 34).

Com a chegada da puberdade, Aftab frustra-se com as modificações masculinas que surgem em seu corpo, já não reconhecendo sua voz que, outrora suave, no presente soava grave:

Foi só ao completar catorze anos, momento em que Nimmo fugiu da Khwabgah com um motorista de ônibus da Transporte Estadual (que logo a abandonou e voltou para a família), que Aftab entendeu plenamente o que ela quisera dizer. Seu corpo tinha começado a entrar em guerra com ele. Ficou alto e musculoso. E peludo. Em pânico, tentou remover os pelos do rosto e do corpo com Burnol — unguento para queimaduras que deixou marcas escuras na pele. Depois tentou o removedor de pelos Anne French crème que surripou de suas irmãs (ele logo foi descoberto porque aquilo cheirava como um esgoto). Com uma pinça feita em casa que mais parecia um alicate, depilou as fartas sobrancelhas em forma de meias-luas assimétricas. Desenvolveu um pomo de adão que subia e descia. Queria arrancar aquilo do pescoço. Em seguida, veio a traição mais dura de todas — uma coisa contra a qual nada podia fazer. Sua voz mudou. Uma voz masculina e grave, poderosa, apareceu no lugar do tom agudo e doce. Ele sentia repulsa por aquilo e se apavorava cada vez que abria a boca [...] parou de cantar (ROY, 2017, p. 34).

Essa mudança física leva Aftab a mudar-se efetivamente para a casa das *hijras*, negando-se a retornar com a mãe, que, em vão, tenta fazê-lo mudar de ideia e na noite seguinte, em uma pequena cerimônia, ele recebe um dupatta verde da Khwabgah e é iniciado nas normas e rituais que o tornavam formalmente membro da comunidade *hijra*. Aftab adota o codinome Anjum e passa a ser discípula de Ustad Kulsum Bi. Embora ainda mantenha contato regular com a mãe, seu pai o rejeita e nunca mais lhe dirige a palavra.

No seu aniversário de dezoito anos, vestida pela primeira vez com um sári, ela sonhou que era uma noiva na sua noite de núpcias:

[...] acordou incomodada por descobrir que seu prazer sexual se expressara em sua linda roupa nova como prazer de homem. Não foi a primeira vez que isso aconteceu, mas por alguma razão, talvez por causa do sari, a humilhação que sentiu nunca havia sido tão intensa. Ela se sentou no pátio e uivou como um lobo, se batendo na cabeça e entre as pernas, gritando com a dor autoproduzida. (ROY, ano, p. 38).

Com ajuda de Ustad Kulsum Bi, Anjum consegue se submeter a uma cirurgia para remover seu órgão sexual masculino e inicia o uso de hormônios. Assim, obtém suas características masculinas atenuadas e torna-se uma amante procurada e famosa na cidade. Entretanto, embora tenha se tornado “uma hábil fornecedora de prazer, o orgasmo que teve quando usava seu sari disco vermelho foi o último de sua vida”. (ROY, 2017, p.40).

A vida da protagonista sofre uma reviravolta a partir do momento em que encontra uma menina abandonada na escadaria da Jama Masjid. Ao ver a pequena de aproximadamente três anos aos prantos, Anjum curva-se sobre ela e o gesto de afeto da criança faz com ela sinta uma aceitação jamais recebida.

Quando Anjum se curvou sobre ela e ofereceu um dedo, ela olhou para cima depressa, agarrou o dedo e continuou a chorar alto sem pausa. A Ratinha vestida com hija não fazia ideia da tempestade que esse gesto casual provocara nas entranhas da dona do dedo que ela agarrara. Ser ignorada e não repelida pela miúda criatura aplacou (no momento pelo menos) o que Nimmo Gorakhpuri havia tão astutamente, fazia tanto tempo, chamado de indo-paqui. As facções em guerra dentro de Anjum silenciaram. Seu corpo dava a sensação de um anfitrião generoso em vez de um campo de batalha (ROY, 2017, p.42).

Anjum leva a menina para a Khwabgah e é repreendida, porque deveria ter informado à gerência da Masjid que havia encontrado uma criança perdida. Ela o faz no dia seguinte, embora desejando intimamente que ninguém a reclame, o que, de fato, acontece. O afeto que surgiu tão repentinamente evolui para um amor desmedido por parte da *hijra*:

Dentro de poucas semanas, começou a chamar Anjum de "mamãe" (porque Anjum passara a se chamar assim). As outras residentes (sob a tutela de Anjum) eram todas chamadas de "apa" (tia, em urdu) e Mary, como era cristã, era tia Mary. Ustad Kulsum Bi e Bismillah eram "nani Badi" e "nani Chhoti". Vovó Sênior e Júnior. A Ratinha absorvia amor como a areia absorve o mar. Muito depressa, se metamorfoseou em uma mocinha insolente com tendências desordeiras, nitidamente semelhantes a uma Bandicota (que mal se conseguia controlar) (ROY, 2017, p.43).

Anjum trata Zainab, a criança encontrada por ela, como se tentasse proporcionar-lhe todo o imaginário que lhe foi negado quando criança por ter nascido biologicamente um menino. A história de dormir favorita de Zainab, na verdade, é uma exemplificação da violência que as *hijras* estão passíveis de sofrer na Índia. A lembrança foi alterada para que fosse divertida para a criança, mas a realidade era cruel para quem a rememorava:

Sua favorita era a História do Viaduto — a narrativa de como Anjum e suas amigas um dia voltavam a pé para casa tarde da noite da Colônia Defence, em Delhi Sul, até o Portão Turcomano [...] Na noite da História do Viaduto, a reunião - uma festa de casamento - de onde Anjum e suas colegas tinham saído foi interrompida pela polícia. O anfitrião e três convidados foram presos e levados embora em camburões da polícia. Ninguém sabia por quê. Arif, o motorista da van que tinha trazido Anjum e companhia para a festa, tentou empilhar seus passageiros na van e fugir. Por sua impertinência teve os dedos da mão esquerda e a patela direita esmigalhados. Suas passageiras foram arrastadas para fora do Matador, com chutes no traseiro como se fossem palhaços de circo, com ordens para se mandar, voltar correndo para casa se não quisessem ser presas por prostituição e obscenidade. Elas saíram correndo em terror cego, como demônios pela escuridão e chuva forte, a maquiagem escorrendo bem mais depressa que as pernas, as roupas diáfanas encharcadas limitando os passos e impedindo a velocidade. Na verdade, era apenas a humilhação rotineira para as hijras, nada fora do comum, e nada em comparação com as tribulações que outros sofreram nesses meses horrendos (ROY, 2017, p. 47).

Essa passagem do romance mostra com clareza que as *hijras* são marginalizadas e consideradas “inadaptadas sociais”, como Escorel (1999) nos faz lembrar.

Quando, aos cinco anos, Zainab começa a adoecer, Anjum relaciona as enfermidades que acometem a criança ao mau olhar, associando a energia negativa a mais nova moradora do Khwabgah, Saida:

Saida era muito mais nova que Anjum e segunda na linhagem dos afetos de Zainab. Era formada e sabia inglês. Mais importante, sabia falar a nova língua do momento — era capaz de usar os termos cis-homem e M para H e H para M e em entrevistas referia-se a si mesma como uma “pessoa trans”. Assim como muitas outras da geração mais jovem, Saida mudava com facilidade da salwar kamiz tradicional para roupas ocidentais — jeans, saias, frente única que realçava suas costas longas, lindamente musculosas. O que lhe faltava em sabor local e encanto do velho mundo era mais que compensado por seu entendimento moderno, seu conhecimento das leis e seu envolvimento com grupo de Direitos de Gênero (ela havia até se pronunciado em duas conferências). Tudo isso a colocava em um grupo diferente de Anjum. Além disso, Saida deslocou Anjum do posto de Número Um na mídia. Os jornais estrangeiros tinham descartado as antigas exóticas em favor da geração mais jovem. O exotismo não combinava com a imagem da Nova Índia (ROY, 2017, p. 50-51).

Convencida por um *khadim*¹⁹ de que a doença da Zainab também poderia ser atribuída ao fato de não ter mais visitado o *dargah*²⁰ de Hazrat Gharib Nawaz, Anjum decide ir ao

¹⁹ Servente em árabe

santuário acompanhada de um amigo comerciante, mas a guerra os surpreende no trajeto. O amigo é assassinado e Anjum só sobrevive à ira dos assassinos paquistaneses por ser uma *hijra*: “Não mate ela, meu irmão, matar *hijra* dá azar” (ROY, 2017, p. 77). Mantida presa no setor masculino de um campo de refugiados por dois meses, ela é resgatada pelo filho de seu falecido amigo, que buscava encontrar o pai. Seu estado é deplorável, como mostra a passagem a seguir:

Tinham cortado seu cabelo. O que restara ficava agora em sua cabeça como um capacete com protetores de ouvido. Estava vestida como um aspirante a burocrata, com calça masculina de algodão marrom-escuro e uma camisa safári xadrez de meia manga. Perdera bastante peso. (ROY, 2017, p. 59).

Sem ferimentos, mas humilhada pela situação que fora submetida, Anjum é atormentada com a ideia de que sua existência poderia trazer sorte àqueles que a mantiveram viva.

Toda superstição ocorre no âmbito da estereotipia e da diferença. Segundo Bhabha, esse é precisamente “o tipo de reconhecimento espontâneo e visível, que é atribuído ao estereótipo. A diferença do objeto da discriminação é ao mesmo tempo visível e natural – cor como signo cultural/político de inferioridade ou degeneração” (BHABHA, 2007, p. 123). No caso de Anjum, a diferença que causa discriminação, o fato de ser transgênero, é também o motivo de ter sido poupada da morte.

A consciência da condição social das *hijras* a faz temer pela segurança de Zainab. Depois de viver na Khwabgah durante mais de trinta anos, aos quarenta e seis anos, ela anuncia que quer ir embora. Antes de partir, ela faz com que a menina passe por uma transformação:

Uma manhã, Anjum saiu da casa levando Zainab. Voltou com uma Bandicota completamente transformada. Com o cabelo cortado curto e vestida com roupa de menino; um pequeno terno pathan, com paletó bordado, jutis com a ponta curvada para cima como gôndolas. “É mais seguro assim”, Anjum disse à guisa de explicação. “Gujarat pode chegar a Delhi qualquer dia. O nome dele vai ser Mahdi.” O choro de Zainab podia ser ouvido por toda a rua — pelas galinhas em suas gaiolas e os cachorrinhos em suas valas (ROY, 2017, p. 61).

Anjum passa a viver em um cemitério abandonado, situação que, por um lado, a coloca em uma posição ainda mais inferior a de antes, mas, por outro, lhe dá a segurança do

²⁰ Santuário construído sobre o túmulo de um religioso venerado por sua santidade.

isolamento e a sensação de liberdade. “Era como se ela estivesse ‘liberada’ finalmente do protocolo social” (ROY, 2017, p.75).

Era um cemitério desprezioso, mal conservado, não muito grande e usado apenas de vez em quando. Ao norte, limitava-se com um hospital e necrotério do governo, onde os corpos dos andarilhos e indigentes da cidade eram armazenados até a polícia resolver como se desfazer deles. A maioria era levada para o crematório municipal. Caso fossem visivelmente muçulmanos, eram enterrados em túmulos sem identificação que desapareciam com o tempo e contribuíam para a riqueza do solo e o viço excepcional das velhas árvores [...]. Em sua primeira noite no cemitério, depois de um rápido reconhecimento, Anjum colocou seu armário Godrej e seus poucos pertences perto do túmulo de Mulaqat Ali e desenrolou seu tapete e suas cobertas entre os túmulos de Ahlam Baji e Begum Renata Mumtaz Madame. Não é de surpreender que não tenha dormido. Não que alguém a incomodasse no cemitério — não apareceu nenhum djinn para conhecê-la, nem fantasmas ameaçaram assombrar. Os viciados em heroína do lado norte do cemitério — sombras só um tom mais escuro que a noite — amontoados em pilhas de lixo hospitalar num mar de velhos curativos e seringas usadas pareciam nem notar sua presença. No lado sul, grupos de sem-teto se reuniam em torno de fogueiras cozinhando suas magras refeições fumarentas (ROY, 2017, p. 72).

O desleixo físico que apresenta durante sua estada no cemitério ofusca todo o esforço de uma vida para liberar a mulher presa em seu corpo masculino. Características que anteriormente a incomodavam, como a barba, já não a exasperavam:

Durante meses Anjum viveu no cemitério, um espectro devastado, selvagem, afastando todos os djinns e espíritos residentes, emboscando com dor tão desvairada, tão desatada, as famílias enlutadas que vinham enterrar seus mortos que superava a dor delas. Parou de cuidar de si, parou de tingir o cabelo. Ficou todo branco nas raízes e, de repente, no meio da cabeça, ficou preto de azeviche, fazendo com que parecesse, bem... listrada. A barba, que um dia ela abominara mais que qualquer outra coisa, apareceu no queixo e nas faces como um brilho de geada (felizmente toda uma vida de injeções baratas de hormônios impediu que crescesse como uma barba completa). Um dos dentes da frente, manchado de vermelho escuro por mascar paan, ficou mole na gengiva. Quando ela falava ou sorria, o que raramente fazia, o dente mexia para cima e para baixo, apavorante, como uma tecla de harmônico tocando sozinha. O pavor, porém, tinha suas vantagens — assustava as pessoas e mantinha afastados os meninos maldosos que xingavam e atiravam pedras (ROY, 2017, p. 78).

Com a ajuda de um antigo cliente, Anjum constrói um barracão de zinco, que amplia até ter o formato de uma casa, deixa de dormir entre os túmulos e recomeça a ter prazer em cuidar de si. Logo e periodicamente, as autoridades municipais pregam um aviso na porta dizendo que é proibido viver no cemitério, e que qualquer construção não autorizada será demolida dentro de uma semana. A resposta de Anjum é sempre a mesma: não está vivendo no cemitério, mas morrendo ali. A sua condição de *hijra* colabora para a sua permanência, como mostra a passagem a seguir:

Nenhum dos funcionários que a visitava foi homem o bastante para levar a questão adiante e correr o risco de se ver embaraçado por suas legendárias habilidades. Além disso, como todo mundo, tinham medo de serem amaldiçoados por uma *hijra*. Então escolheram o caminho da conciliação e da extorsão miúda. Estabeleceram uma soma de dinheiro não exatamente insignificante a lhes ser paga, junto com uma refeição não vegetariana, nas celebrações de Diwali e Eid. E concordaram que, se a casa aumentasse, o valor aumentaria na mesma proporção (ROY, 2017, p. 82).

Anjum, apesar de sua condição subalterna, é indubitavelmente transgressora, na medida em que, apoiada em todo o misticismo associado às *hijras*, ela confronta o sistema. A reconstrução da vida a partir do espaço destinado aos mortos assume um papel metafórico, que espelha a condição existencial das comunidades periféricas, obrigadas a driblar a morte dioturnamente. À medida que Anjum cria um espaço com o qual estabelece laços de pertencimento, ela também reconstrói sua autoestima e retoma seus hábitos de beleza.

Com o tempo, Anjum incorpora os túmulos dos parentes e constrói cômodos em torno deles, bem como um banheiro separado e uma privada com sua própria fossa séptica, e começa a alugar quartos para viajantes. Ao contrário do que ocorre em estabelecimentos dos outros bairros da cidade, inclusive os mais caros, na Hospedaria Jannat não há cortes de energia, pois a eletricidade é roubada do necrotério. Aos poucos, a hospedaria passa a ser abrigo das *hijras* que, por uma razão ou outra, tinham deixado ou sido expulsas da rede rigidamente administrada de *gharanas hijra*²¹. Os que lá vivem são pessoas excluídas, marginalizadas, como Anjum. Entre eles está Saddam Hussein, um jovem que perdeu o pai, cujo trabalho era recolher carcaças de animais, nas mãos de fanáticos hindus que aterrorizavam as pessoas em nome de uma campanha de proteção às vacas. Ela o conhecera quando ele trabalhava no necrotério. Naquela época, havia dez rapazes que manejavam os cadáveres. Os médicos hindus, por se considerarem de casta superior, não tocavam em corpos mortos com medo de ficarem impuros. Assim, as autópsias eram, na prática, feitas por empregados, como os faxineiros, e que pertenciam à casta dos varredores e coureiros que costumavam ser chamados de *chamars*. Eram desprezados pelos médicos que, como a maioria dos hindus, os consideravam intocáveis.

Com o auxílio de Saddam, que havia sido demitido do necrotério, Anjum começa a prestar serviços de funerária aos desfavorecidos:

Tinha uma casa de banhos adequada com teto de amianto e uma plataforma de cimento para depositar os corpos. Havia um fornecimento regular de lápides, mortalhas, barro perfumado de Multani (que a maioria das pessoas preferia em vez

²¹ As *gharanas* constituem sistemas de aprendizado em que há *hijras* gurus e suas aprendizes, denominadas *chelas*.

de sabonete) e água de balde. Havia um imame residente, disponível dia e noite [...]O único critério claro era que o Serviço Funerário Jannat só enterraria aqueles a quem o Duniya rejeitara túmulos e imames [...]. Aos poucos, a Hospedaria e o Serviço Funerário Jannat passaram a fazer parte tão integrante da paisagem que ninguém questionava sua origem nem seu direito de existir (ROY, 2017, p. 95).

Esse trecho mostra o alcance da empreitada, que se destina a atender aos enjeitados da sociedade e da história. O embate de Anjum com o sistema, entretanto, não é suficiente para que consiga superar a invisibilidade social e Saddam a faz recordar disso:

Quando você caiu da beira do abismo como nós caímos, inclusive o nosso Biru”, Anjum disse, “nunca para de cair. E enquanto cai você se agarra em outras pessoas que estão caindo. Quanto mais depressa entender melhor. Este lugar onde a gente mora, onde a gente construiu nosso lar, é lugar de gente caindo. Aqui não tem haqiqat. **Arre, nem nós somos reais. Na verdade, a gente não existe** (ROY, 2017, p. 100, grifo nosso).

Roy entremeia histórias de sujeitos marginalizados e constrói um contundente retrato da Índia pós-partição. Em entrevista ao site português “Observador”²², a autora afirma que cemitérios transformados em moradias não são algo irreal. Como a maioria religiosa é hindu, que cremam seus mortos, os cemitérios estão associados às minorias. Oprimidas, elas transformam o espaço dos mortos em refúgio para os vivos.

Indubitavelmente, o romance denuncia a subalternização das *hijras*, entretanto, revela também que a posição periférica que ocupam está longe de ser desconstruída. O cemitério é uma poderosa metáfora da marginalização.

Na subseção a seguir, abordaremos o modo como a autora ficcionaliza a subalternização da região denominada Caxemira.

2.2.2 A subalternização pós-colonial da Caxemira

A carótida de Deus explodiu na fronteira entre Índia e Paquistão e um milhão de pessoas morreram de ódio. (ROY, p.23, 2017)

A luta de classes foi um tópico pouco abordado na primeira obra de Roy, contudo, em seu segundo romance, o nacionalismo indiano é abordado de maneira crítica. Por meio da personagem BiplabDé, que discorre sobre a violência praticada pelo governo em nome da paz

²² Cf. <https://observador.pt/especiais/arundhati-roy-pode-nao-haver-nenhuma-sociedade-no-mundo-completamente-justa-mas-temos-de-ansiar-por-justica/>

e da ordem, emerge também a crítica em torno da transformação da luta pelo nacionalismo indiano, que inicialmente era vista como uma luta patriota, mas que passou a ser um conflito armado religioso.

Hoje, quando a maré cor de açafraão do Nacionalismo Hindu se ergue em nosso país como a suástica um dia foi brandida em outro, a “tola fé” do discurso escolar de Naga provavelmente lhe valeria uma expulsão, senão da parte das autoridades, certamente de algum tipo de campanha dos pais. De fato, no clima atual, seria uma sorte a mera expulsão. Pessoas são linchadas por bem menos. Nem mesmo meus colegas do Departamento parecem capazes de ver a diferença entre fé religiosa e patriotismo. Parecem querer uma espécie de Paquistão hindu. (ROY, 2017, p. 187)

A subalternização da Caxemira é resultado da colonização europeia, que gerou um conflito social não apenas devido à partição violenta entre a Índia hindu e a muçulmana, mas também à ruptura da identidade de um povo que, repentinamente, se encontrou segregado e alvo de preconceito e violência devido à diversidade religiosa.

Em entrevistas, Roy frequentemente se refere à importância da Caxemira em sua ficção e em seus ensaios. Ao ser entrevistada por P. G. Rasool, em 2008, ela reiterou essa posição ao afirmar que a Caxemira é central em seu entendimento da condição humana, pois lhe deu a dimensão da brutalidade do Estado indiano e da impotência dos que vivem naquela região e, por isso, o território estaria sempre presente na sua literatura.

Se na Índia pré-partição os colonizadores eram os “senhores” e os indianos como um todo eram considerados subalternos, após a partição, uma nova classe de senhores emergiu, composta de hindus do sexo masculino pertencentes às castas mais altas, enquanto a condição de subalternidade coube às mulheres, às castas mais baixas e às minorias étnicas e religiosas (NAYAR, 2008).

Nas palavras de Fábio Luís Barbosa dos Santos (2021),

A história da Caxemira desde a independência é complexa, violenta e controversa. Território de maioria muçulmana, mas governado por um hindu na época da partilha que deu origem ao Paquistão, sua incorporação parcial à Índia envolveu manobras escusas comandadas por Nehru, que nutria uma fascinação pela região (ANDERSON, 2012). Além da divisão entre Índia e Paquistão, parte do território é administrado pela China desde a vitória militar deste país no conflito fronteiriço, em 1962. No final dos anos 1980, um prolongado descontentamento com as políticas do Estado indiano ganhou a forma de uma insurgência armada, respondida com a ocupação militar da região. Desde então, a situação só se agravou. Espremida entre o fundamentalismo islâmico cultivado no Paquistão desde a guerra do Afeganistão (1979-1989) e a ascensão do fundamentalismo hindu que lhes reprime e discrimina, muitos caxemiris, se tivessem escolha, se inclinariam pela independência. No entanto, esta nunca foi uma opção para o Estado indiano, que progressivamente transformou a Caxemira, na sua Palestina (SANTOS, 2021, p. 58).

Esta subseção parte da concepção de subalternização pós-colonial de Pramod K. Nayar (2008) para analisar o modo como Roy aborda ficcionalmente a questão da instabilidade política na Caxemira, gerada pela contínua opressão imposta aos seus habitantes.

Em *O ministério da felicidade absoluta*, Roy vale-se de alguns artifícios para promover o entrelaçamento da ficção com a história da Índia ao longo do período entre 1950 e 2010. Vejamos a passagem a seguir, do capítulo intitulado “Natividade”, quando ela narra a destruição de moradias na periferia da cidade, no intuito de banir os pobres, e o consequente aumento do número de pessoas sem-teto:

Além da polícia regular, vários batalhões da Força de Ação Rápida, com estranhas fardas de camuflagem azul-céu (para confundir os pássaros, talvez) eram deslocados para os bairros mais pobres[...]. Nas favelas e nos assentamentos, em colônias de reassentamento e colônias “não autorizadas”, as pessoas reagiam. Cavavam as ruas que conduziam a suas casas e as bloqueavam com pedras e coisas quebradas. Jovens, velhos, crianças, mães e avós armados com paus e pedras patrulhavam as entradas de seus assentamentos [...]. Eles eram muitos para serem mortos simplesmente. Em vez disso, suas casas, suas portas e janelas, telhados improvisados, panelas e tigelas, pratos, colheres, diplomas escolares, cartões de racionamento, certidões de casamento, escolas dos filhos, trabalho de vida inteira, a expressão de seus olhos, eram arrasados com escavadeiras amarelas importadas da Austrália (ROY, 2017, p. 117)

Nos corredores industriais da cidade, nos quilômetros de pântanos brilhantes compactamente cobertos de lixo e sacos plásticos coloridos, onde os removidos tinham sido “reinstalados”, o ar era químico e a água, venenosa. Nuvens de mosquitos subiam das poças verdes pastosas. Mães excedentes se empoleiravam como pardais no entulho do que tinha sido suas casas e cantavam para fazer dormir seus filhos excedentes (ROY, 2017, p. 118).

Os trechos acima ilustram a política governamental de saneamento social adotada pela Índia a fim de vender para o mundo uma imagem positiva, capaz de atrair investidores e turistas. Roy, pela voz do narrador, compara a Índia a uma mulher idosa que tenta ocultar seus problemas de saúde.

A partir desse capítulo, a narrativa se desloca para outros personagens, um dos quais, inclusive, assume eventualmente a voz narrativa. Biplab Dasgupta, que narra os capítulos 7 e 11, ambos intitulados “O locador”, é funcionário do Departamento de Inteligência e entra em cena conjuntamente à personagem Tilo, uma mulher por quem é apaixonado desde a juventude. Biplab jamais conseguiu concretizar seu desejo de casar-se com ela devido ao fato de pertencerem a castas diferentes. Eles se conheceram na faculdade em Delhi, quando ele cursava o mestrado em História e ela, a graduação em Arquitetura:

A primeira vez que a vi foi há quase trinta anos, em 1984 (quem em Delhi consegue esquecer 1984?), no ensaio de uma peça de teatro da faculdade em que eu atuava,

chamada Norman, é você?. Infelizmente, depois de ensaiar dois meses, nunca apresentamos a peça. Uma semana antes da estreia, a sra. G — Indira Gandhi — foi assassinada por seus guarda-costas siques. Durante alguns dias depois do assassinato, bandos liderados por seus apoiadores e acólitos mataram milhares de siques em Delhi. Residências, lojas, pontos de táxi com motoristas siques, localidades inteiras onde viviam siques foram incendiadas. Plumas de fumaça negra subiram ao céu em incêndios por toda a cidade. De meu lugar à janela de um ônibus, num dia claro e bonito, vi uma multidão linchar um velho cavalheiro sique. Arrancaram seu turbante, puxaram sua barba e, ao estilo da África do Sul, puseram-lhe como colar um pneu em chamas enquanto as pessoas em torno uivavam incentivos. Corri para casa e fiquei à espera do choque pelo que tinha visto cair sobre mim. Estranhamente, não caiu nunca. O único choque que senti foi o de minha própria equanimidade. Desagradava-me a estupidez, a inutilidade daquilo tudo, mas por algum motivo eu não estava chocado. Foi como se a Aparição, de cuja presença nós na Índia estamos constante e agudamente conscientes, tivesse de repente emergido, rosnando, das profundezas e se comportado exatamente como esperávamos que se comportasse. Uma vez saciado seu apetite, voltou a seu antro subterrâneo, e a normalidade se fechou sobre ela. Assassinos enlouquecidos recolheram as garras, voltaram a suas atividades diárias — como funcionários, alfaiates, encanadores, carpinteiros, balconistas —, e a vida continuou como antes. (ROY, 2017, p. 171)

Além de estabelecer um elo entre os personagens, a passagem acima se reporta a um acontecimento histórico que serve ao propósito da autora de narrar o modo como a violência se introjeta no cotidiano.

Na época da faculdade, o passado de Tilo era um mistério e alvo de diversos boatos, até que um jovem da cidade em que ela nasceu revelou a verdadeira história:

Acontecera um escândalo, um caso amoroso numa cidade pequena. O homem, que era da casta dos “intocáveis” (um “pária”, Mammen P. Mammen sussurrou, como se apenas dizer aquilo em voz alta pudesse contaminá-lo), havia sido afastado da maneira como as famílias de alta casta na Índia — neste caso cristãos sírios de Kerala — tradicionalmente afastavam inconveniências desse tipo. A mãe de Tilo foi mandada para longe até a bebê nascer e ser colocada em um orfanato cristão. Poucos meses depois, ela voltou ao orfanato e adotou a própria filha. A família a deserdou. Ela continuou solteira. Para se sustentar, começou um pequeno jardim da infância que, ao longo dos anos, cresceu até ser uma bem-sucedida escola secundária. (ROY, 2017, p. 176).

Observa-se, assim, que, ainda que indiretamente, a questão da diferença de castas continua a ser um tema importante na obra da autora. O romance deixa entrever que Tilo se tornara uma mulher independente muito cedo:

Tilottama nunca ia para casa nas férias. Nunca dizia por quê. Ninguém vinha procurá-la. Ela pagava as mensalidades trabalhando em escritórios de arquitetura como desenhista depois das aulas da faculdade e em fins de semana e feriados. Não morava no alojamento — dizia que não podia pagar. Em vez disso, morava num barraco numa favela próxima que beirava os muros externos de uma velha ruína. Nenhum de nós era convidado a visitá-la. (ROY, 2017, p. 176).

Com o passar do tempo, perderam-se de vista. Anos depois, Tilo buscou seu auxílio. Ela havia se tornado amante de Musa, líder de uma rebelião na Caxemira, que, segundo lhe disseram, fora assassinado, e ela estava presa. Impossibilitado de envolver-se devido ao seu cargo, Biplab enviou outra pessoa para resgatá-la, um colega dos tempos de juventude chamado Naga, que havia se tornado jornalista e estava de serviço na Caxemira no momento. Esse personagem, mais tarde, se casa com Tilo.

Ao entrelaçar as histórias pessoais de Biplab, Tilo, Naga e Musa, Roy cria um contexto sociopolítico propício à ficcionalização da subalternidade pós-colonial dos caxemirenses (NAYAR, 2008). Segundo Walter (2017), em sua revisão ao romance, Roy tece um mosaico de vozes suprimidas: muçulmanos, transgêneros, membros da etnia *sikh*, caxemirenses e *dálits*, todos em posições subalternas, acossados pela maioria de conservadores hindus. Todas essas narrativas tecidas juntas na ficção desvendam a verdadeira face da Índia, onde a cultura dominante, avalizada pelo partido de direita Bhartiya Janta Party, outremizou setores impotentes da sociedade.

Musa Yeswi passara à militância após o assassinato de sua esposa e filha pelas forças de segurança do governo, da qual se tornou o principal alvo. Biplab via nisso uma escolha absurda e suicida, conforme demonstra a seguinte passagem do texto:

Diante do que eu sabia dele, jamais entendi como aquela tempestade de surda e desorientada vaidade — a noção absurda de que a Caxemira devia ter “liberdade” — o arrebatou, como arrebatara toda uma geração de rapazes caxemíris. É verdade que ele sofreu o tipo de tragédia que ninguém deveria sofrer — mas a Caxemira era uma zona de guerra na época. Posso pôr a mão no coração e jurar que, fosse qual fosse a provocação, jamais pensaria em fazer o que ele fez. Mas ele não era eu, e eu não era ele. Ele fez o que fez. E pagou o preço. Colhemos o que plantamos. Semanas depois da morte de Musa, Tilo se casou com Naga. (ROY, 2017, p. 182)

O envolvimento afetivo de Musa com Tilo não se tornou um obstáculo à sua luta pela liberdade da Caxemira, mas fez com que a jovem também passasse a ser marginalizada e oprimida. O romance mostra, assim, que até mesmo os que pertencem a castas mais elevadas podem ser estigmatizados e perseguidos ao se envolverem no conflito.

O Major Amrik Singh é o símbolo da opressão estatal na Caxemira na década de 1990. Juntamente com ACP Pinky, outra representante do Estado, tortura e condena à morte os caxemirenses revoltosos. Responsável pela prisão de Musa e incapaz de pôr fim aos movimentos libertários, Singh adota a tática dos governos fascistas para conter e esmagar as pessoas de tal forma que cada segmento do vale da Caxemira se torne cada vez mais pobre. Sua violência é bem delineada no trecho a seguir narrado por Biplab Dasgupta:

O major Amrik Singh era uma maçã estragada. Não, me permita colocar de outro jeito — ele era uma maçã pútrida e, na época desse telefonema à meia-noite, estava no centro de uma tempestade das mais pútridas. Dois meses depois de minha chegada a Srinagar, que foi em janeiro de 1995, Amrik Singh havia, muito provavelmente cumprindo ordens, apreendido num posto de controle um conhecido advogado e ativista de direitos civis, Jalib Qadri [...]. Amrik Singh prendeu Qadri em público, na presença da esposa do homem, mas a prisão não foi registrada formalmente, o que não era raro. Houve um protesto contra a “abdução” de Qadri, muito maior do que esperávamos, e poucos dias depois achamos prudente soltá-lo. Mas ele não pôde ser encontrado em parte alguma. Ergueu-se um grande clamor por justiça. Formamos um comitê de busca e tentamos acalmar os nervos. Poucos dias depois, o corpo de Jalib Qadri apareceu dentro de um saco, flutuando no Jhelum. Estava em péssimo estado — o crânio esmagado, os olhos arrancados etc. Mesmo para os padrões da Caxemira, aquilo era um tanto excessivo (ROY, 2017, p, 198).

Sob o comando de Singh, o número de desaparecidos aumentava vertiginosamente, assim como o número de mortos. Quando Tilo é presa e Singh a entrega a ACP Pinky para ser interrogada, a personagem descreve o local:

Embora a placa na porta dissesse Centro de Interrogatório, era na verdade um centro de tortura. Na Caxemira, “interrogatório” não era uma categoria real. Havia o “inquérito”, que consistia de tapas e chutes, e o “interrogatório”, que significava tortura [...] À primeira vista, parecia um rudimentar barracão de ferramentas, equipado com duas bancadas de carpinteiro, martelos, chaves de fenda, alicates, cordas, coisas que pareciam pilares reduzidos de pedra ou concreto, canos, uma banheira de água imunda, latões de gasolina, funis de metal, fios elétricos, placas de extensão elétrica, rolos de fios, bastões de todos os tamanhos, duas pás, pés de cabra. Numa prateleira, havia um frasco de pimenta chili em pó. O chão estava coberto de pontas de cigarro. Tilo havia aprendido o suficiente ao longo dos últimos dez dias para saber que aquelas coisas comuns podiam ser usadas para fins incomuns. Sabia que os pilares eram os instrumentos da forma favorita de tortura na Caxemira. Eram usados como “rolos” sobre prisioneiros amarrados, enquanto dois homens rolavam os pilares em cima deles, literalmente esmagando seus músculos. No mais das vezes, o “tratamento com rolo” resultava em falência renal aguda. A banheira era para afogamento, o alicate para extrair unhas, os fios para aplicar choques elétricos a genitais de homens, a pimenta em pó para ser aplicada em bastões que eram inseridos no ânus de prisioneiros ou misturada com água e despejada em suas gargantas. (ROY, 2017, p. 299).

À medida que o romance avança, o leitor toma ciência de que o cadáver apresentado como sendo de Musa não era dele de fato. Apenas Tilo sabia disso, e essa revelação ocorre quando ela, anos depois e já separada de Naga, está prestes a deixar o apartamento em que vive, cujo proprietário é Biplab Dasgupta.

Há algum tempo, Tilo levava para casa uma criança negra que fora abandonada durante as festividades do Jantar Mantar em Delhi. Muito embora as identidades da criança e da sua mãe fossem desconhecidas, o desaparecimento havia sido registrado como sequestro e divulgado na mídia. Ciente do perigo que corria, Tilo pediu auxílio ao Dr. Azad Bhartiya, que a aconselhou a esconder-se com a criança na Hospedaria e Serviço Funerário Jannat. O nome

do local não lhe pareceu estranho e logo ela se recordou de que, no dia em que levava a criança, um homem a seguiu e deixou um cartão de visitas na sua caixa de correio. Esse homem era Saddam Hussein, que, juntamente com Anjum, esteve em Delhi durante as festividades. Anjum, inclusive, se envolveu em uma discussão por causa do bebê, a quem estava disposta a acolher, contrariando a opinião de outras pessoas presentes no local.

Enquanto arrumava seus objetos para deixar o apartamento, Tilo avaliou a segurança de deixar ali as provas de que Musa estava vivo:

Sabia que não era nada menos que um milagre Musa ainda estar vivo. Nos dezoito anos que haviam se passado desde 1996, ele tinha vivido uma vida em que cada noite era potencialmente a noite das longas facas. “Como podem me matar de novo?”, ele dizia ao sentir preocupação da parte de Tilo. “Você já esteve no meu funeral. Já pôs flores no meu túmulo. O que mais eles podem fazer comigo? Sou uma sombra ao meio-dia. Eu não existo.” Mas da última vez que o encontrou ele dissera algo, casualmente, brincando, mas com o coração partido nos olhos. Fez gelar o sangue dela. “Hoje em dia, na Caxemira, você pode ser morto por sobreviver” (ROY, 2017, p. 299)

O romance apresenta uma característica digna de nota: todos os personagens subalternos têm um traço transgressor que se concretiza na busca pela liberdade; característica presente também em Ammu e Velutha em *O deus das pequenas coisas*, o que ilustra a estratégia adotada pela autora de denunciar o processo de subalternização e simultaneamente invocar o ímpeto de resistência.

Embora não fosse da região da Caxemira, Tilo se deixara impregnar pelo espírito de rebelião de Musa e aprendera a respeitar aqueles para quem morrer se tornou um outro modo de viver. Mesmo após a sua libertação, ela não conseguiu se desvencilhar da Caxemira, que continuava a ser palco de opressão e violência:

Quando voltou a Delhi e se casou com Naga, ela viajava de volta à Caxemira obsessivamente, mês após mês, ano após ano, como estivesse procurando algo que tivesse deixado para trás. Ela e Musa quase nunca se encontravam nessas viagens (quando se encontravam, era principalmente em Delhi). Mas, enquanto ela estava na Caxemira, de seu esconderijo ele a mantinha sob vigilância [...] Cemitérios brotaram em parques e prados, ao lado de riachos e rios, em campos e clareiras de florestas. Cresciam lápides do chão como dentes em crianças novas. Cada aldeia, cada localidade, tinha seu próprio cemitério. As que não ficavam ansiosas por serem vistas como colaboradoras. Nas áreas remotas de fronteira, perto da Linha de Controle, a velocidade e regularidade com que os corpos apareciam, e as condições de alguns deles, não eram coisa fácil de lidar (ROY, 2017, p. 301).

A imagem do cemitério é recorrente no romance e na passagem citada está associada ao massacre de muçulmanos, mas, segundo a autora, ela aponta também para o esbatimento

de fronteiras que vai sendo delineado na obra: entre gêneros, castas, operando “como uma membrana osmótica entre a imaginação e o que parece ser real”²³.

Roy ficcionaliza o modo como a população é guiada pelo discurso do dominador ao criar o personagem de Gurajat ka Lalla, o Primeiro Ministro recém-eleito, que, por meio de um discurso melodramático, se dirige à nação semanalmente em uma transmissão de rádio disseminando uma mensagem de limpeza, pureza e sacrifício pela nação: “Logo o domínio muçulmano de séculos seria privado de poesia, música e arquitetura e despencaria para o som de choque de espadas e gritos de guerra de gelar o sangue” (ROY, 2017, p. 439). O personagem é a versão ficcional do Primeiro Ministro Narendra Modi, cuja cumplicidade nas *pogroms* contra os muçulmanos em 2002 é amplamente conhecida (MAURYA; KUMAR, 2019).

Como Velutha, Musa se torna vítima do opressor. Assim o romance informa a sua morte:

Ele ia partir para a Caxemira na manhã seguinte, para voltar a uma nova fase de uma velha guerra da qual, dessa vez, não retornaria. Ia morrer no dia que quisesse, com sua Asal but nos pés. Seria enterrado do jeito que queria — um homem sem rosto num túmulo sem nome. Os homens mais jovens que assumissem seu lugar seriam mais duros, mais restritos e menos tolerantes. Seria mais provável que vencessem qualquer guerra que lutassem, porque pertenciam a uma geração que não conhecera nada além da guerra. Tilo receberia uma mensagem de Khadija — uma fotografia de um Musa jovem e sorridente e de Gul-kak. Nas costas, Khadija teria escrito comandante Gulrez e Gulrez agora estão juntos. Tilo lamentaria profundamente o falecimento de Musa, mas não se desmancharia em sua dor porque era capaz de escrever para ele regularmente e visitá-lo com frequência pela fresta na porta que os anjos surrados do cemitério mantinham aberta (ilegalmente) para ela (ROY, 2017, p. 476).

Anos antes, Tilo tinha sido presa na companhia de Gul-kak, guerrilheiro morto por ser confundido com Musa, a quem chamavam de comandante Gulrez. Pouco mais tarde, a jovem recebeu uma foto sinalizando a morte do companheiro. Para aqueles que estão engajados na luta, o envio do retrato equivale a um sepultamento simbólico.

O romance termina com Anjum passeando à noite pelo cemitério com a criança que Tilo adotara, nomeada Udaya Jebeen. Ao retornar, todos estão dormindo, exceto um escaravelho: “Ele estava bem acordado e trabalhando, deitado de costas com as pernas no ar para salvar o mundo no caso de o céu despencar. Mas até mesmo ele sabia que as coisas iam acabar dando certo no fim. Dariam certo, porque tinham de dar”. (ROY, 201, p.477). O fato de essa passagem ser contada da perspectiva de um besouro de esterco é simbólico, já que eles

²³ Cf. <https://economictimes.indiatimes.com/opinion/interviews/fiction-not-being-real-undermines-fiction-arundhati-roy/articleshow/58968051.cms>

sustentam suas próprias vidas alimentando-se dos dejetos de outros animais. Eles representam a passagem de um ciclo para outro.

Roy deixa claro que a criança simboliza esperança e sobrevivência, apesar das ameaças de violência. Ao fazê-lo, a autora chama a atenção dos leitores para a importância da resiliência dos personagens ao longo do romance, dando a entender que a sua força e a resistência contínua permitirão um futuro diferente.

Por fim, é no cemitério que Anjum e os demais obtêm a “felicidade absoluta”. Como seres marginalizados, eles não conseguem criar espaços para si próprios na esfera doméstica ou social. A felicidade, para eles, está condicionada a uma existência nesse terceiro espaço, do cemitério.

2.3 Poder e resistência: o olhar de Roy vinte anos depois

Quando os *Subaltern Studies* surgiram, os pesquisadores se concentraram principalmente nos camponeses e na ascensão tribal para examinar a relação entre as comunidades agrárias e a ascensão do estado-nação na Índia. Eles adotaram duas agendas específicas: primeiro, eles rejeitaram a historiografia elitista ao expor os vieses nas narrativas do passado; e, em segundo lugar, estabeleceram os subalternos como “sujeitos” na história, dando-lhes “agência” própria para subverter a hegemonia do bloco de poder.

A leitura dos romances de Roy revela que há uma aproximação entre a ótica da autora e as agendas dos Estudos Subalternos. Arundhati Roy é uma autora que, desde seu primeiro romance, é perseguida politicamente por sua escrita abordar a condição do oprimido, daqueles que são esquecidos na sociedade indiana e que, muitas vezes, são estigmatizados ao tentarem modificar sua realidade.

Segundo Saba Naqvi, no editorial de 03 de fevereiro de 2022²⁴, no site *Outlook India*, os indianos têm uma relação de amor e ódio com a escritora, que, segundo ele, revela “camadas de preconceito”:

Primeiro, há a resposta machista a uma mulher que não é apenas brilhante e bonita, mas também abençoada com o talento de produzir uma prosa poderosa. Roy seria adorada pelo homem indiano se ela se contentasse em sentar-se lindamente em um pedestal. Em vez disso, ela repetidamente procurou problemas ao desafiar os

²⁴ Cf. <https://www.outlookindia.com/website/story/why-we-love-to-hate-ms-roy/233522>

meninos grandes quando eles estavam brincando com seus brinquedos favoritos (NAQVI, 2022)²⁵.

Ainda segundo Naqvi, os indianos provavelmente gostariam mais de Roy se, a exemplo de VS Naipaul e Salman Rushdie, Roy fizesse declarações sobre o islã ou a civilização indiana em fóruns de escritores e depois rapidamente se retirasse do palco público. Ao contrário dos escritores citados, que vivem no Ocidente, Roy permanece na Índia e suscita respostas furiosas a cada manifestação sua.

O espírito transgressor de Roy já havia se mostrado em *O deus das pequenas coisas*, na medida em que a autora focalizava a condição de silenciamento imposta à mulher indiana e os males derivados do sistema de castas. A descrição de uma cena de sexo entre Ammu e Velutha foi, inclusive, responsável por uma série de processos contra Roy na Índia, apesar do estrondoso sucesso do livro e do prêmio que ele obteve. Ainda assim, havia uma espécie de acordo tácito no sentido de exibir o orgulho de uma indiana ter vencido o Booker Prize. A própria autora, de certo modo, desvendou a razão do súbito sucesso ao afirmar que o livro não era sobre a Índia, mas sobre a natureza humana²⁶.

Contudo, a percepção de mérito da população indiana parte de um viés que a incomoda. Em seu ensaio *The end of imagination* (1998), a autora ressalta que ao ser reconhecida na rua pelo povo indiano, ela é mencionada como a pessoa que fez a Índia se sentir orgulhosa pelo prêmio de visibilidade internacional que ganhou, mas não pelo contexto político e crítico de seu livro e relata que: “No ano passado, fui um dos itens desfilados na Parada do Orgulho Nacional de fim de ano da mídia. Dentre os outros, para minha mortificação, era um fabricante de bombas e uma rainha da beleza internacional” (ROY, 1998, p. 6).

Na realidade, a admiração dos indianos por Roy foi seriamente comprometida a partir da publicação desse ensaio. A gota d’água foi a dura crítica da autora aos testes nucleares promovidos pelo governo de direita do partido Bharatiya Janata, contrariando a ótica dos indianos, em sua maioria pertencentes a uma classe média ascendente, que aplaudiam os testes como uma expressão do nacionalismo. Entretanto, muito da sua verve questionadora e transgressora já estava presente em seu primeiro romance, *O deus das pequenas coisas*, em

²⁵ Texto no original em inglês: “First, there is the macho male response to a woman who is not just brilliant and beautiful, but is also blessed with a talent for turning out powerful prose. Roy would be adored by the Indian male if she had been content to sit prettily on a pedestal. Instead, she has repeatedly asked for trouble challenging the big boys when they are playing with their favourite toys [...]”.

²⁶ Cf. <https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/an-interview-with-arundhati-roy-the-author-of-the-god-of-small-things.pdf>

que ela retrata a ação de manifestantes antigoverno, a agressividade policial em resposta às manifestações e o abuso de autoridade, bem como a repressão dos considerados socialmente inferiores.

O Partido Comunista ganhou força na Índia depois que o país se tornou independente em 1947. Ele exigia igualdade social para as mulheres, sufrágio para todos os adultos, nacionalização de empresas privadas, reformas agrárias, justiça social para as castas inferiores (incluindo aquelas anteriormente chamadas de intocáveis) e o direito de protestar por meio de manifestações e greves. Essas reivindicações aumentaram a popularidade do partido (JOSEPH, 2010).

Quando o Partido Comunista da Índia assumiu o poder em Kerala, em 1957, estava sob a garantia de que não iria perturbar o estado de coisas por meio de ações drásticas (JOSEPH, 2010). No romance, Roy dá ênfase à ação do partido, mas, ao mesmo tempo, chama a atenção para um aspecto cuja relevância é essencial para o desfecho da história: a ideologia comunista fracassou na Índia ao não desafiar as desigualdades de casta. Essa questão é claramente exemplificada quando Pillai abandona Velutha à própria sorte. Pillai, intimamente, sabia que o povo de Kerala não estava pronto a aceitar uma sociedade verdadeiramente igualitária, assim, a estratégia do partido era veicular seus *slogans* de modo a satisfazer os anseios populares sem promover mudanças radicais no tecido social.

Para Roy, o Partido Comunista de Kerala reproduziu o sistema de castas em sua hierarquia interna. Em *O deus das pequenas coisas*, ela chama EMS Namboodiripad, o lendário líder do partido, de “o extravagante sumo sacerdote brâmane do marxismo em Kerala”. Seu partido, ela escreve,

[...] nunca questionou abertamente os valores tradicionais de uma comunidade extremamente tradicional e dominada por castas. Os marxistas trabalharam dentro das divisões comunais, nunca as desafiando, nunca parecendo não fazê-lo. Eles ofereceram um coquetel revolucionário. Uma mistura inebriante do marxismo oriental e do hinduísmo ortodoxo, temperado com uma dose de democracia. (ROY, 2008, p. 75).

J. A. Kearney (2009), em um ensaio sobre o romance, afirma que Roy cria situações em que o preconceito histórico de classe e casta parece ter uma força inexorável e determinista, todavia, ela constrói uma variedade de formas individuais de agência, que, embora não sejam bem-sucedidas no universo ficcional, provocam tensões que endossam o seu ativismo político. Ao escrever sobre a desigualdade e a injustiça social, ela confere ao leitor a possibilidade de refletir sobre o assunto e fazer seu próprio juízo de valor. Ao expor as

mazelas da família de Ammu e a violência praticada contra Velutha, Roy coloca tanto cristãos quanto marxistas sob escrutínio por sua convivência com o sistema de castas.

Os vinte anos entre a publicação do primeiro e do segundo romance de Roy foram permeados pela publicação de artigos e ensaios em que a autora não se furtou a assumir posições políticas dissonantes, passando de autora revelação à ativista política. Seus textos contra o armamentismo, a globalização, a explosão nuclear realizada pela Índia em 1998, bem como a política americana em relação ao Afeganistão, causaram controvérsias, mas aparentemente a gota d'água foram as publicações acerca da questão da Caxemira. Sobre isso, a autora argumenta:

[...] eu tenho me perguntado por que a pessoa que escreveu *O deus das pequenas coisas* é chamada de escritora, e a pessoa que escreveu os ensaios políticos é chamada de ativista. É verdade que *O deus das pequenas coisas* é uma obra de ficção, mas não é menos político do que qualquer um dos meus ensaios. (ROY, 2001, p. 11).²⁷

Samanth Subranian (2019), em uma coluna do *New York Times*, afirma que o segundo romance de Roy está repleto de personagens que personificam suas causas, como a dura crítica que ela faz aos supremacistas hindus, que provocaram *pogroms*²⁸, dividiram comunidades e fortaleceram seu domínio do poder; e a sua simpatia para com os maoístas, insurgentes militantes na Índia central que estão lutando contra um Estado que está saqueando a terra de minério e carvão.

O ministério da felicidade absoluta é uma obra concebida de um modo substancialmente diferente de *O deus das pequenas coisas*, no qual as histórias das personagens estavam estreitamente interligadas e vinculadas aos princípios e valores de uma família em particular. No romance mais recente, são múltiplas as histórias narradas: a da transgênero Anjum; a de Saddam, o jovem advindo da casta de intocáveis que se passa por muçulmano; a de um oficial do governo que perde seu posto em Kabul; a de Musa, membro da resistência na Caxemira; a de Tilo, que se engaja na rebelião maoísta em Bastar; a de uma rebelde que sequestra e abandona uma criança, e muitas outras mais. Todas essas histórias surgem fragmentadas, intercaladas umas às outras, muitas são descontinuadas para serem

²⁷ Texto original em inglês: "Now, I've been wondering why it should be that the person who wrote *The God of Small Things* is called a writer, and the person who wrote the political essays is called an activist? True, *The God of Small Things* is a work of fiction, but it's no less political than any of my essays".

²⁸ Palavra russa que significa "causar estragos, destruir violentamente" e está frequentemente atribuída à perseguição deliberada de um grupo étnico ou religioso.

retomadas mais adiante. O fio condutor das histórias, entretanto, é sempre uma forma de transgressão, de resistência por parte dos sujeitos oprimidos.

Em *Power politics*, Roy (2001, p. 33) defende que o que cabe aos ativistas como ela, não é uma política de governança, mas “a política de resistência. A política da oposição. A política de forçar responsabilidade”. Nessa mesma obra, a autora afirma que a Índia continua em luta com o legado do colonialismo. Roy compara a visão das elites nacionais e governantes àquela do poder colonial, na medida em que reproduz os binarismos que caracterizaram o colonialismo. O poder colonial reificava os camponeses, a classe trabalhadora e as minorias, negando-lhes a oportunidade de agenciamento. De acordo com Nayar (2008), a Índia pós-colonial criou os seus subalternos, pois as castas mais baixas, as mulheres e as minorias étnicas foram rapidamente transformadas em “outros” e, assim como os colonizadores, a nova elite hindu é opressora e excludente.

Em *Capitalism: a Ghost Story*, Roy (2014) afirma que na Índia pós-independência todos os movimentos visavam à redistribuição da terra, porém hodiernamente qualquer fala nesse sentido é considerada absurda e os milhões de sem-terra, em sua maioria *dálits* e *adivasis* que vivem em favelas e barracos de madeira, sequer fazem parte dos discursos mais radicais. No mesmo ensaio, Roy expõe como a população muitas vezes acaba sendo vítima do governo pelo simples fato de não se situar politicamente: “Centenas de pessoas foram presas, acusadas de serem maoístas sob leis draconianas e antidemocráticas. As prisões estão lotadas de Adivasis, muitos dos quais não têm ideia de qual é o seu crime²⁹” (ROY, 2014, p. 14, tradução nossa). O mesmo ocorre em relação às torturas e crueldades as quais a população está sujeita. Na passagem a seguir, a autora detalha como uma professora se tornou refém do governo e foi exposta à crueldade de seus algozes. Mesmo diante das manifestações públicas, ela foi condenada e seu torturador foi premiado, como mostra o excerto abaixo:

Recentemente, Soni Sori, uma professora Adivasi de Bastar, foi presa e torturada sob custódia policial. Pedras foram enfiadas em sua vagina para fazê-la “confessar” que era uma mensageira maoísta. As pedras foram removidas de seu corpo em um hospital em Calcutá, onde, após protestos públicos, ela foi encaminhada para um exame médico. Em uma recente audiência na Suprema Corte, ativistas presentearam os juízes com as pedras em um saco plástico. O único resultado de seus esforços foi que Soni Sori permanece na prisão, enquanto Ankit Garg, o superintendente de polícia que conduziu o interrogatório, recebeu a Medalha do Presidente da Polícia por Bravura no Dia da República” (ROY, 2014, p.15, Tradução nossa).³⁰

²⁹ O texto no idioma original é: “Hundreds of people have been jailed, charged with being Maoists under draconian, undemocratic laws. Prisons are crowded with Adivasi people, many of whom have no idea of what their crime is”.

³⁰ O texto no idioma original é: Recently, Soni Sori, an Adivasi schoolteacher of Bastar, was arrested and tortured in police custody. Stones were pushed up her vagina to get her to “confess” that she was a Maoist courier. The

Esse relato da autora encontra eco em *O ministério da felicidade absoluta* por intermédio da tortura cruel e o abuso sexual sofrido por Revathy Maase, que ao ser socorrida por seus camaradas, é tratada com frieza e sem empatia. Eles consideram que a criação de um comitê em nome da mulher abusada é reparação suficiente e ainda lhe atribuem a incumbência de organizar uma manifestação em prol da instalação de bombas de água em uma favela:

O líder principal, camarada P.K., me perguntou o que aconteceu. Ele não existe mais agora. Também mataram num encontro. Na época, contei para eles, mas estava chorando e ele não entendeu nada. “Primeiro achou que eu estava reclamando de um camarada do Partido. O camarada P.K. falou: “Não entendo essa bobagem sentimental. Nós somos soldados. Me faça um relatório sem emoções”. Então contei para ele no relatório. Mas sem eu saber meus olhos estavam chorando. Mostrei meus ferimentos para inspeção de camaradas mulheres. Depois disso, levaram dois dias pensando no que fazer. Então o comitê me chamou de novo e disse para ir fora e formar um “Comitê Revathy Atyachar Vedirekh” — Comitê Contra o Estupro de Revathy. Além disso, me deram responsabilidade por outro programa numa favela com 2 mil pessoas e só duas bombas de água. Eu tão doente e tenho de organizar manifestação do povo para mais bombas de água. Eu não podia acreditar. Mas disseram que eu tinha de fazer um esforço. Mas eu não podia sair porque não conseguia andar. Não parava de sangrar. Tinha crises. As feridas infeccionaram. Eu não podia sair. Não podia marchar com os manifestantes. De novo me deixaram numa aldeia da floresta (ROY, 2017, p. 462).

Em 2008, a autora esteve na Caxemira durante o período do verão e relatou o que vivenciou através do livro *Kashmir: the case for freedom*, em que, junto a outros autores indianos e paquistaneses, registrou a perspectiva oriental sobre a realidade da guerra. Novamente, a autora criticou a conduta governamental acerca da Caxemira: “Por todos esses anos, o estado indiano, conhecido entre os conhecedores como Estado Profundo, fez tudo o que pôde para subverter, suprimir, representar, deturpar, desacreditar, interpretar, intimidar, comprar e simplesmente extinguir a voz do povo da Caxemira.³¹” (ROY, 2011, p. 33, tradução nossa).

Enquanto militares e civis guerreiam em nome do *Azadi*³², a população se torna refém dos conflitos, sobretudo, a população marginalizada que, em muitos casos, se torna vítima dos ataques sangrentos, enquanto os líderes da luta civil não sabem exatamente pelo que estão

stones were removed from her body at a hospital in Calcutta, where, after a public outcry, she was sent for a medical checkup. At a recent Supreme Court hearing, activists presented the jury with the stones in a plastic bag. The only outcomes of their efforts has been that Soni Sory remains in jail while Ankit Garg, the superintendent of police who conducted the interrogation, was conferred the President’s Police Medal for Gallantry on Republic Day”.

³¹ O texto no idioma original é: “For all those years, the Indian state, known amongst the knowing as the Deep State, had done everything it could to subvert, suppress, represent, misrepresent, discredit, interpret, intimidate, purchase, and simply snuff out the voice of the Kashmiri people.

³² Liberdade em Híndi.

lutando, nem elucidam os subalternos em seu discurso, e, com isso, passam a ser vistos como terroristas no ponto de vista ocidental.

Em *Azadi the only things Kashmiris want*, Roy descreve como a passagem de peregrinos hindus estimulou um crescente deslocamento de pessoas para o local, resultando em tragédia:

Em uma reviravolta repentina do destino, um movimento mal concebido sobre a transferência de cem acres de floresta estadual para o Amarnath Shrine Board (que administra a peregrinação hindu anual a uma caverna nas profundezas do Himalaia da Caxemira) tornou-se o equivalente a um fósforo aceso jogado em um barril de gasolina. Até 1989, a peregrinação de Amarnath atraiu cerca de 20.000 pessoas, que viajaram para a caverna de Amarnath por um período de cerca de duas semanas. Em 1990, quando o levante militante abertamente islâmico no Vale da Caxemira coincidiu com a disseminação do virulento Hindutva (nacionalismo hindu) nas planícies indianas, o número de peregrinos começou a aumentar exponencialmente. Em 2008, mais de 500.000 peregrinos visitavam a caverna de Amarnath anualmente, viajando em grandes grupos, sua passagem frequentemente patrocinada por empresas indianas. Dias de protestos maciços forçaram o vale a fechar completamente. Em poucas horas, os protestos se espalharam das cidades para as aldeias. Jovens atiradores de pedras saíram às ruas e enfrentaram policiais armados, que atiraram direto contra eles, matando vários. Para o povo da Caxemira, bem como para o governo indiano, esse levante ressuscitou memórias do levante no início dos anos 1990. Ao longo das semanas de protestos, hartal (greves gerais) e violência policial, a máquina de publicidade Hindutva acusou os caxemires de cometer todo tipo de excesso comunitário, enquanto os 500.000 peregrinos de Amarnath completaram sua peregrinação não apenas ilesos, mas também tocados pela hospitalidade que receberam mostrado pela população local. (ROY, 2011, p. 37)³³.

Em *O ministério da felicidade absoluta*, o discurso em que Biplab descreve seus companheiros do departamento de inteligência do governo ecoa a função dos militares na guerra da Caxemira:

³³ O texto no idioma original é: “In a sudden twist of fate, an ill-conceived move over the transfer of a hundred acres of state forest-land to the Amarnath Shrine Board (which manages the annual Hindu pilgrimage to a cave deep in the Kashmir Himalayas) became the equivalent of a lit match tossed into a barrel of petrol. Until 1989, the Amarnath pilgrimage attracted about 20,000 people, who travelled to the Amarnath cave over a period of about two weeks. In 1990, when the overtly Islamic militant uprising in the Kashmir Valley coincided with the spread of virulent Hindutva (Hindu nationalism) in the Indian plains, the number of pilgrims began to increase exponentially. By 2008, more than 500,000 pilgrims were visiting the Amarnath cave annually, travelling in large groups, their passage often sponsored by Indian business houses. To many people in the valley, this dramatic increase in numbers was seen as an aggressive political statement by an increasingly Hindu-fundamentalist Indian state. Rightly or wrongly, the land transfer was viewed as the thin edge of the wedge. It triggered an anxiety: that this was the beginning of an elaborate plan to build Israeli-style settlements and change the demographics of the valley. Days of massive protest forced the valley to shut down completely. Within hours, the protests spread from the cities to villages. Young stone-throwers took to the streets and faced armed police, who fired straight at them, killing several. For the Kashmiri people as well as the Indian government, this uprising resurrected memories of the uprising in the early 1990s. Throughout the weeks of protest, hartal (general strikes) and police violence, the Hindutva publicity machine charged Kashmiris with committing every kind of communal excess, while the 500,000 Amarnath pilgrims completed their pilgrimage not only unhurt, but also touched by the hospitality they had been shown by local people”.

A maioria é conservadora, brâmanes enrustidos que usam seus fios sagrados por baixo das roupas safári e seus rabos de cavalo sagrados por dentro dos crânios vegetarianos. Eles me toleram apenas porque eu também sou um renascido (na verdade, a casta a que pertença é baidya, mas nos consideramos brâmanes). Mesmo assim, sou reservado com minhas opiniões. Naga, por outro lado, bandeou para seu novo papel através de uma suave escorregada. A velha irreverência desapareceu sem deixar vestígio. Em seu atual avatar, ele usa blazer de tweed e fuma charutos. Não encontro com ele há anos, mas o vejo fazendo o papel de perito em Segurança Nacional naqueles animados programas de televisão — ele não parece nem se dar conta de que não é muito mais que um boneco de ventríloquo vivo (ROY, 2017, p. 188).

No ponto de vista da autora, os militares são usados como marionetes de uma classe dominante que não visa o término da guerra simplesmente por uma questão econômica, pois a guerra é lucrativa para o Estado: “a quantidade inimaginável de dinheiro público necessária para manter a ocupação militar da Caxemira é dinheiro que deveria ser gasto em escolas, hospitais e alimentos para uma população empobrecida e subnutrida da Índia³⁴” (ROY, 2011, p. 43). Entretanto, está enriquecendo produtores armamentistas e permitindo que hindus chauvinistas vilanizem e vitimizem mulçumanos pela liberdade negada da Caxemira.

Roy traz para o âmbito do romance a total indiferença das autoridades ante a carnificina constante na região da Caxemira:

Devia ser bem depois da meia-noite quando veio o telefonema na linha privada do governador na Casa de Hóspedes da Floresta no Parque Nacional Dachigam, a cerca de vinte quilômetros de Srinagar. Eu estava lá como parte da comitiva de Sua Excelência. (Estávamos bem no meio dos Distúrbios na época. O governo civil tinha sido desfeito; era 1996, sexto ano contínuo da Norma Governamental no Estado.) Sua Excelência, um ex-chefe do Exército Indiano, gostava de se afastar da sangria da cidade sempre que podia. Passava os fins de semana em Dachigam, passeando ao longo de um riacho murmurante de montanha com a família e os amigos, enquanto as crianças do grupo, cada uma à sombra de um segurança todo tenso e fortemente armado, eliminavam militantes imaginários (que gritavam Allah-hu-Akbar! ao morrer) e perseguiam marmotas de rabo comprido até suas tocas. Geralmente almoçavam em piquenique, mas o jantar era sempre na casa de hóspedes — arroz e curry de truta do pescador próximo. Os tanques da incubadora tinham tantos peixes que dava para mergulhar a mão — se você aguentasse a temperatura quase congelante — e pegar sua própria truta arco-íris a se debater. (ROY, 2017, p. 189)

A fartura e o bem-estar do governador e seus familiares contrasta com a miséria do povo e espelha a contestação da autora em relação ao conflito na região da Caxemira, que proporciona lucro aos governantes enquanto o cidadão comum perece. Na seguinte passagem é utilizado o termo “exterminar” para dar ênfase ao modo como os soldados indianos eram instruídos a agir:

³⁴ O texto no idioma original é: “The unimaginable amount of public money that are needed to keep the military occupation of Kashmir going is money that ought by right to be spent on schools and hospitals and food for an impoverished, malnourished population in India”.

O problema de estar em Dachigam era que exercia o efeito de abalar a determinação da pessoa. Sublinhava a futilidade de tudo. Fazia a pessoa sentir que a Caxemira realmente pertencia àquelas criaturas. Que nenhum de nós que brigávamos por ela — caxemíris, indianos, paquistaneses, chineses (eles têm uma parte dela também; Aksai Chin costumava fazer parte do velho Reino de Jammu e Caxemira); ou mesmo os pahadis, gujjares, dogras, pashtuns, shins, ladakhis, baltis, gilgitis, purikis, wakhis, yashkuns, tibetanos, mongóis, tártaros, mons, khowares —, nenhum de nós, nem santo nem soldado, tinha o direito de pleitear para nós a beleza verdadeiramente celestial daquele lugar. Uma vez, fui levado a dizer isso, muito casualmente, a Imran, um jovem policial caxemíri que fizera um trabalho secreto exemplar para nós. A resposta dele foi: “É um grande pensamento, sir. Eu tenho o mesmo amor pelos animais que o senhor. Até nas minhas viagens na Índia sinto exatamente a mesma coisa — que a Índia pertence não aos punjabis, biharis, guzerates, madrasis, muçulmanos, siques, hindus, cristãos, mas àquelas belas criaturas: pavões, elefantes, tigres, ursos...”. Ele era educado a ponto de ser obsequioso, mas eu sabia onde queria chegar. Era incrível; não se podia — ainda não se pode — confiar nem mesmo naqueles que pensamos estar do nosso lado. Nem mesmo na maldita polícia. Já tinha nevado nas montanhas altas, mas as passagens da fronteira ainda estavam transitáveis, e pequenas delegações de combatentes — ingênuos jovens caxemíris e paquistaneses, afegãos assassinos, até alguns sudaneses — que pertenciam aos trinta e poucos grupos terroristas remanescentes (dos quase cem antes existentes) ainda faziam a perigosa jornada pela Linha de Controle, morrendo às dezenas pelo caminho. Morrendo. Talvez seja uma descrição inadequada. Como era a grande frase de *Apocalypse Now*? “Exterminar sumariamente.” As instruções aos nossos soldados na Linha de Controle eram semelhantes em termos gerais. (ROY, 2017, p. 190)

Em uma conversa entre as personagens Naga e Ashfaq Mir, este último afirma que a sua experiência no derramamento de sangue nos anos 90 fez com que ele compreendesse como a busca por *azadi* tinha sido deturpada e ganhado um novo rumo, razão de ele ter se filiado à polícia para restaurar o que ele chama de “norma da lei”:

Sem esperar uma reação, ele mudou do tom declamatório para conspiratório: “E depois da Azadi? Alguém pensou? O que a maioria fará com a minoria? Os pandits caxemíris já foram. Só restamos nós, muçulmanos. O que vamos fazer para ensinar uns aos outros? O que os salafis vão fazer com os barelvis? O que os sunitas vão fazer com os xiitas? Eles dizem que é mais certeza irem para o jannat por matar um xiita do que por matar um hindu. Qual será o destino dos budistas ladakhianos? Hindus de Jammu? J&C não é só a Caxemira. É Jammu, Caxemira e Ladakh. Algum separatista pensou nisso? A resposta eu posso dar: é um grande ‘Não’.” Naga concordava com o que Ashfaq Mir dizia e sabia o cuidado com que a semente dessa autodúvida tinha sido semeada por uma administração que cavara o seu caminho de volta ao controle a partir do limiar do caos absoluto. Ouvir Ashfaq Mir era como observar a estação mudar e a colheita amadurecer. Naga sentiu um ardor momentâneo, uma sensação de culto onisciente. Mas não queria fazer nada que pudesse prolongar a reunião. (ROY, 2017, p. 250).

O ministério da felicidade absoluta é, indubitavelmente, uma obra em que os problemas sociais e políticos da Índia são abordados com objetividade. O ativismo político de Roy adensou-se no longo período entre a escrita dos dois romances, tornando-a *persona non grata* para muitos. Como a própria autora relatou a Siddhartha Deb, ela sempre se sentiu mais à vontade entre pessoas das castas mais baixas e se identificou com os problemas que afetam a população menos favorecida. Ao longo dos vinte anos entre as duas obras, ela partiu da

crítica aos testes nucleares, enveredou-se pelo protesto contra a construção das barragens de Gujarat e Madhya Pradesh, o massacre Gujarat de 2002, os ataques paramilitares na Índia central e a defesa da causa da Caxemira.

Se em *O deus das pequenas coisas* as questões político-sociais estão associadas a uma história familiar que é narrada em primeiro plano, em *O ministério da felicidade absoluta* percebe-se claramente o salto da esfera particular, centrada na narrativa sobre Anjum, para a da esfera pública, quando, na segunda parte, Roy aborda a violência utilizada para subordinar os caxemirenses.

A escrita de Roy apresenta, assim, a oposição entre poder e resistência. Mesmo os personagens subalternos, a quem é negado o agenciamento, apresentam algum grau de transgressão. Entre o poder disciplinar que derrota Velutha e Ammu e a criação de um mundo paralelo no espaço do cemitério, onde vivos e mortos coexistem e os oprimidos resistem à violência, há a sugestão implícita de que a esperança é a fonte mais importante de empoderamento para aqueles que enfrentam a opressão, embora os personagens possam não ver os efeitos imediatos de sua resistência ou resiliência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito desta dissertação foi analisar a representação da subalternidade em *O deus das pequenas coisas* (2002) e *O ministério da felicidade absoluta* (2017), de Arundhati Roy, em seus diversos aspectos: em relação ao ex-colonizador e quanto à relação de gênero e de casta. Esses dois romances, escritos com um intervalo de vinte anos, ensejam reflexões sobre a Índia pós-independência e o legado do colonialismo.

De modo a definir de forma precisa o escopo de nossa análise, partimos dos conceitos de subalternidade e exclusão, demonstrando primeiramente como surgiram os *Subaltern Studies* e o modo como eles se apropriaram do termo subalterno, cuja primazia de uso foi atribuída a Gramsci, utilizando-o para refletir sobre o contexto histórico-social-cultural da Índia, o nacionalismo e as revoltas populares, com destaque para os movimentos camponeses. Abordamos também como os *Subaltern Studies* deixaram, aos poucos, os estudos centrados em revoluções e “lutas de classes” para focalizar em análises de resistências pontuais em relação ao poder das elites e dos Estados, configurando-se, assim, como uma linha auxiliar do campo de estudos pós-coloniais.

Abordamos também a perspectiva de Gayatri Spivak ao tratar da condição do subalterno e da questão da dupla subalternidade feminina no seu ensaio seminal *Pode o subalterno falar?*. Ao discorrer sobre os diferentes vieses pelos quais o ritual de autoimolação das viúvas *satis* era visto, a autora chama atenção também para a colaboração sutil entre os colonizadores britânicos e as elites nativas. Os primeiros, revestidos de sua missão civilizatória, e as segundas, guiadas pela tradição e pelo patriarcado.

Na sequência, focalizamos o conceito de exclusão tendo em vista a relação entre discurso e poder, buscando, com o apoio da teoria e da crítica pós-coloniais, demonstrar que o processo que levou à independência da Índia não foi suficiente para garantir que os mecanismos de exclusão continuassem operando na sociedade indiana. A partição resultou em conflitos políticos e sociais graves derivados do fato de a população ter sido dividida e segregada conforme a sua orientação religiosa: hindus, que permaneceram na Índia, e muçulmanos, que formaram o Paquistão. A par disso, a região da Caxemira tornou-se palco de guerrilhas e enfrentamentos constantes desde a partição.

Ainda nesse capítulo, focalizamos a imobilidade social que continua existindo na Índia, apesar da proibição legal. O sistema de castas tem suas bases na religião hindu e foi impulsionado no período pós-colonial, tornando-se mais resistente.

Finalizando o capítulo, reportamo-nos brevemente às relações entre gêneros no subcontinente indiano, baseadas em concepções apoiadas na diferença biológica, cristalizadora da desigualdade social, que reduzem o papel das mulheres à esfera do lar, objetificando-as e excluindo-as das promessas de progresso, modernização e desenvolvimento.

Em seus romances, Roy expõe as mazelas de seu país, revelando, de certo modo, a sua ótica pessoal. Ao criar sua ficção, a autora se baseia nas vivências daqueles a quem ela acompanhou desde sua juventude, a população subalterna da Índia. Ainda que, seja de família brâmane, a autora utiliza de sua representatividade e reconhecimento para trazer à baila questões que ainda afetam a população indiana, o que tem causado controvérsias e reação por parte dos que apoiam a política governamental da situação. A ousadia de Roy faz com que ela seja duramente perseguida.

Retornando à perspectiva de Spivak acerca da impossibilidade de fala do subalterno, é importante ressaltar que em uma sociedade que ainda cultiva o sistema de castas, com raras exceções, é difícil que o indivíduo pertencente às castas mais baixas ou aos grupos sem castas, como os intocáveis, obtenham algum tipo de escuta. Sem ter a pretensão de falar pelo subalterno, Roy cria personagens periféricos, cujas vozes se tornam audíveis por meio da ficção. Assim, a literatura se torna o meio para expor a situação de opressão a que a população invisibilizada e emudecida é submetida e assim possa ser representada.

No segundo capítulo, procedemos à análise dos dois romances de Arundhati Roy. Em *O deus das pequenas coisas*, procuramos demonstrar que a abordagem da subalternidade ocorre em três níveis: no âmbito do gênero, da classe (casta) e da cultura. No que diz respeito à subalternidade de gênero, é possível observar que Roy cria personagens que sofrem um apagamento de suas personalidades em detrimento de visões estereotipadas que alimentam o ponto de vista do patriarcado. As raras tentativas de subversão encetadas por personagens femininas falham e levam a uma trajetória de vida amargurada e sem esperanças: Mammachi, que suportou anos de agressão física por parte do marido e, ao invés de dar apoio a Ammu – que passa humilhações em seu casamento e opta pelo divórcio — prefere manter os mesmos princípios que foram a causa do seu sofrimento pessoal; Baby Kochamma, frustrada em sua tentativa de manter uma relação amorosa com o Padre Mulligan, agarra-se às convenções e se torna uma inimiga feroz da felicidade alheia; e Ammu, objetificada pelo marido alcoólatra e tratada como motivo de vergonha pelos familiares, busca em Velutha, tão subalternizado quanto ela, um resquício de felicidade, que lhe é negado e a leva à morte na solidão e no abandono.

A subalternidade de classe foi explorada no âmbito da divisão em castas da sociedade indiana, que, apesar de proibida legalmente, sobrevive no imaginário coletivo. No capítulo introdutório discorremos sobre a marginalização dos *dálits*, ou intocáveis, grupo social a que Velutha e seu pai pertencem. A centelha transgressora que leva o personagem a militar com o partido comunista e a se envolver amorosamente com Ammu é apagada diante da força coercitiva do poder instituído e até mesmo seus camaradas de militância o abandonam ao final, pois Velutha é morto em consequência do ódio e do preconceito de Baby Kochamma.

A relação entre os Ipe e o pai de Velutha apresenta-se também com um duplo viés de interpretação. Ao mesmo tempo em que ele é inferiorizado por ser um intocável, há também a reprodução das relações entre colonizador e colonizado, em que este é convencido da sua posição de inferioridade, aceitando-a e colaborando, assim, para a sua permanência. O fato de ser ele a denunciar o próprio filho em nome de um sentimento de lealdade aos Kochamma reforça essa relação de dependência.

A subalternidade cultural foi principalmente abordada na perspectiva de dois personagens para quem a herança colonial inglesa ainda tem um forte peso, Pappachi e Chacko, cujas ações são perpassadas pela supervalorização das convenções e a idealização da Inglaterra como local de formação e de realização profissional.

Ao apontar as formas de subalternidade que ainda persistem no tecido social indiano, Roy contesta uma colonização cultural que ainda persiste na ótica das elites. A diversidade cultural histórica da nação provou ser um obstáculo à homogeneização pretendida pelo colonizador e resiste ainda à pretensão de uma identidade nacional coesa, expressa politicamente durante a partição.

Em *O ministério da felicidade absoluta*, a autora aborda a subalternidade por dois vieses distintos: a subalternidade de gênero, no âmbito individual, e a subalternização pós-colonial da Caxemira, em uma esfera político-social. Na dissertação, buscamos demonstrar o papel social das *hijras*, cuja origem remonta aos primeiros registros do hinduísmo. No período da colonização britânica, elas foram inferiorizadas por não se adequarem ao padrão binário de gênero dos colonizadores. Denominadas de “terceiro sexo”, essas transgêneros foram também marginalizadas socialmente com o passar do tempo, só obtendo algum respeito nas áreas onde a tradição ainda tem representatividade, uma vez que são até hoje vistas como capazes de lançar maldições àqueles que as destratem.

Centrando a primeira parte do romance na transgênero Anjum e na sua capacidade de resiliência, apesar de ser alvo de discriminação e violência, ao contrário do que ocorre no

primeiro romance, Roy aponta para uma possibilidade futura de reversão da condição periférica dos sujeitos subalternizados.

Na segunda parte, o foco desvia-se para um conjunto de personagens engajados na luta pela libertação da Caxemira. Musa e seus companheiros são derrotados e mortos, mas é na persistência do movimento que reside a esperança de outros personagens, como Tilo, de que algum dia a tão almejada liberdade possa ser alcançada. Ao trazer à baila, no âmbito da ficção, questões como a ocupação ilegal da Caxemira pela Índia contra a vontade da população que lá vive, privando-os dos seus direitos fundamentais e democráticos, perseguindo-os e assassinando-os em nome da infiltração do Paquistão, Roy insere no universo ficcional o seu ativismo político.

Ao finalizar a dissertação com uma seção que aborda a relação entre poder e resistência na obra de Roy, buscamos demonstrar que, vinte anos depois de seu primeiro romance, ela maneja com firmeza e veemência a arte da escrita em favor da ideologia. Como um produto cultural, a obra literária ultrapassa sua finalidade autotélica, e Arundhati Roy demonstra crer na força da palavra para promover reflexões que levem ao engajamento social.

REFERÊNCIAS

ALVES, Mariana Fayad Batista. *Predicados da violência*. Tumultos coletivos na Índia pós-colonial. 2019. 274 f. Tese (Doutorado em Sociologia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Unicamp. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/332206/1/Alves_MarianaFaiadBatista_D.pdf. Acesso em: 25 jan. 2019.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen. *The Empire Writes Back* - Theory and Practice in Post-Colonial Studies. Londres, Nova York: Routledge, 1989.

_____. (Ed.). *The post-colonial studies reader*. 2a. ed. London: Routledge, 2008.

AUAD, Pedro Trindade. E quando o subalterno fala? Ideologia, tradução e ética. *Revista Criação & Crítica*, v.24, p. 115-130, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.v1i24p115-130>. Acesso em: 12 jun. 2020.

BELÉM, Eleide Moreira Araújo. *Uma leitura crítica de O deus das pequenas coisas*: as memórias de Rahel. 2017. 144f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Tocantins, Campus de Porto Nacional, Porto Nacional, 2017. Disponível em: <https://repositorio.uft.edu.br/handle/11612/2224>. Acesso em: 12 dez. 2021.

BHABHA, Homi. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo.

In: _____. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 105-138.

BONNICI, Thomas. *Teoria e crítica literária feminista*: conceitos e tendências. Maringá: EDUEM, 2007.

_____. Teoria e Crítica Pós-colonialistas. In: _____. ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.) *Teoria Literária*: abordagens históricas e tendências contemporâneas. Maringá: EDUEM, 2009.

_____. ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria Literária*: abordagens históricas e tendências contemporâneas. Maringá: EDUEM, 2009.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CAMARGO, Luciana C. *Índia*: o universo do deus das pequenas coisas e sua literatura. *Revista do SELL*, v.1, n.1, 2008.

_____. *The God of Small Things*: uma voz poética entre o Oriente e o Ocidente. 2006, 215 f. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2006.

CARREIRA, Shirley de S. G. A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, v. 2(6), UNIGRANRIO, 2003. Disponível em: <http://www.unigranrio.com.br/letrasevista/index.html>. Acesso em: 15 out. 2020.

_____. Figurações do feminino na literatura indiana contemporânea. *Terra roxa e outras terras*, v.9, p. 1-10, 2007. Disponível em: http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol9/9_1.pdf. Acesso em: 3 nov. 2017.

_____. MAIA, Ana Carolina T. Quando o subalterno fala — construções sociais da subalternidade na literatura indiana contemporânea. In: CARREIRA, Shirley et al. *Travessias: estudos de literatura e imigração*. Belford Roxo: UNIABEU, 2015.

CHARLEAUX, J. Quais as razões dos protestos dos dalits, a casta mais baixa da Índia. *Jornal Nexo*, 06 abr. 2018. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2018/04/06>. Acesso em: 20 jun. 2020.

CHOWDHURY, Arnab Roy. Subaltern Studies. In: RAY, Sangeeta; SCHWARZ, Henry; BERLANGA, José Luis Villacañas; MOREIRAS, Alberto; SHEMAK, April (Eds.). *The Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Blackwell Publishing, 2016. Blackwell Reference Online. Disponível em: <http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?> Acesso em: 24 out. 2021.

CIPRIANO, Rita. Arundhati Roy: "Pode não haver nenhuma sociedade no mundo completamente justa, mas temos de ansiar por justiça". *Jornal Observador*, 04 set. 2017. Disponível em: <https://observador.pt/especiais/arundhati-roy-pode-nao-haver-nenhuma-sociedade-no-mundo-completamente-justa-mas-temos-de-ansiar-por-justica/>. Acesso em: 18 jun. 2018.

CLARK, Alex. The idea that the personal is political and vice versa informs its every sentence, but it also interrogates that assumption, examining its contours and consequences. *The Guardian*. Sun 11 Jun. 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2017/jun/11/ministry-utmost-happiness-arundhati-roy-review>. Acesso em: 03 mar. 2020.

CORREIA, Otávio Amaral da Silva. A Transexualidade como Terceiro Sexo e a Divindade às hijras: religião, violência e Estado. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*. v.3, n.10, p. 276-294, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/10704>. Acesso em: 12 jun. 2022.

COSTA, Florência. *Os indianos*. São Paulo: Contexto, 2012.

DALRYMPLE, W. *The Great Divide: The Violent Legacy of Indian Partition*. New Yorker, 29 jun. 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/29/the-great-divide-books-dalrymple>. Acesso em: 29 jun. 2020.

DEB, Siddhartha; Arundhati Roy: A renegada. In: *The New York Times*. Mar. 2014. Disponível em: <https://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/a-renegada-1629655>. Acesso em: 15 mai. 2021.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. Tradução de Carlos Alberto da Fonseca. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

ESCOREL, Sarah. Exclusão social: em busca de uma categoria. In: _____. *Vidas ao léu*: trajetórias de exclusão social [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999. p. 23-81.

GANAI, Altaf Ahmad & CHAURAN, R. S. Arundhati Roy's The God of Small Things: A Feminist Perspective. *The Criterion*. An International Journal in English. Vol. 5, Issue-I (February 2014). Disponível em: <https://www.the-criterion.com/V5/n1/Altaf.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2021.

GIOVANAZ, Daniel. Como vivem as pessoas trans na Índia, onde o “terceiro gênero” é reconhecido por lei. *Brasil de Fato* 20anos. 28 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/28/como-vivem-as-pessoas-trans-na-india-onde-o-terceiro-genero-e-reconhecido-por-lei>. Acesso em: 13 mar. 2021.

GÓES, Camila. Repensando a subalternidade: de Antonio Gramsci à teoria pós-colonial. *Revista Outubro*, n. 26, p.1-23, julho, 2016.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GOLDBERG, David Theo. *Introduction: Multicultural conditions*. In _____. *Multiculturalism- a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1997.

GRAMSCI, A. O Risorgimento, notas sobre a Itália. v.5, *Cadernos do cárcere*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GUHA, Ranajit. *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org. trad.). *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

IYER, Nalini. Narrating a fragmented nation: Arundhati Roy's Ministry of Utmost Happiness. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 76. pp. 163-173, April 2018. Disponível em: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/7564/RCEI_76_%28%202018%29_12.pdf?sequence=11&isAllowed=y> Acesso em: 12 dez. 2021.

JACK, Ian Arundhati Roy: India's bold and brilliant daughter. In: *The Guardian*, 29 jan.2011. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/theguardian/2011/jan/29/arundhati-roy-interview-india-activism-novel>> Acesso em: 19 jun. de 2020.

JAGGAR, Alison. *Feminist politics and human nature*. Totowa, New Jersey, USA; Rowsman & Allanheld. Brighton, UK: Harvest Press, 1983.

JOHN, Mary E. Gender, Development and the Women's Movement: Problems for a History of the Present. In: RAJAN, Rajeswari Sunder. *Signposts*. Gender Issues in Post-Independence India. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2001.

JOHNSON, Pamela S; JOHNSON, Jennifer A. The oppression of women in India. *Violence Against Women*, vol. 7, nº 9, p. 1051-1068, 2001. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/10778010122182893?journalCode=vawa>. Acesso em: 12 mai. 2020.

JOSEPH, Tomy. *Empowerment of Dalits and the role of Dalit movements in Kerala: a study of Kottayam District*. 2010. 358p. Tese (Doutorado em Social Sciences) - Mahatma Gandhi University. Kerala. 2010.

KEARNEY, J.A., Glimpses of agency in Arundhati Roy's *The god of small things*, *Kunapipi*, 31(1), p. 116-131, 2009. Disponível em: <https://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol31/iss1/10> Acesso em: 15 mar. 2020.

KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dietmar. *A History of India*. 4th ed. London, New York: 2004.

LAURETIS, Teresa d. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, B.H. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LENOIR, René. *Les exclus: un français sur dix*. Paris: Seuil, 1974.

LUDDEN, David. *Reading Subaltern Studies: Critical Histories, Contested Meanings, and the Globalization of South Asia*. London: Anthem Press, 2002.

MAURYA, Prashant; KUMAR, Nagendra. Political overtones and Allusions in Arundhati Roy's *The Ministry of Utmost Happiness*. *Research Journal of Humanities and Social Sciences*. 10(3), p. 829-839, July- September, 2019. Disponível em: https://rjhssonline.com/ShowPDF_Paper.aspx. Acesso em: 11 fev. 2021.

MÉDES, Marcelo Augusto N. Identidades de gênero em *O deus das pequenas coisas*, de Arundhati Roy. *Aletria: revista de Estudos de Literatura*, V.21, n.2, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/2211/2146> Acesso em: 15 nov.2017.

MIO, Minoru; DASGUPTA, Abhijit. *Rethinking Social Exclusion in India- Castes, Communities and the State*. New York: Routledge, 2018.

MOHANTY, Chandra T. *Sob os olhos ocidentais*. Tradução de Ana Bernstein. Copenhagen, Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

MOURA, Taís Leite de. *Transgressões em O Deus das pequenas coisas de Arundhati Roy: níveis e motivações em contraponto*. 2018. 111f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-03102018-134348/publico/2018_TaisLeiteDeMoura_VCorr.pdf. Acesso em: 15 jan. 2022.

NAMBIAR, Sridevi. *A Brief History of Hijra, India's Third Gender*. 2017. Disponível em: <https://theculturetrip.com/asia/india/articles/a-brief-history-of-hijra-indias-third-gender/>. Acesso em: 18 fev. 2019.

NANDA, Serena. *Hijra and Sadhin: Constructing Sexualities*. New Jersey: La Font, 2003.

_____. Hijras: an alternative sex and gender role in India. In: HERDT, Gilbert. *Third Sex Third Gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books, 1996. p. 373-417.

NAYAR, Pramod K. *Postcolonial Literature: An Introduction*. New Delhi: Pearson Education, Ltd., 2008.

NUSSBAUM, Martha Craven. *Women and Human Development. The Capability of a Cultural Crime*. New York: Oxford University Press, 2004.

OLDENBURG, Veena Talwar. *Dowry murder: the imperial origins of a cultural crime*: Oxford; New York: Oxford University Press, 2002

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 395-418, Jul. – Dez., 2012.

PRASHANT, Maurya; KUMAR, Nagendra. Political overtones and Allusions in Arundhati Roy's *The Ministry of Utmost Happiness*. *Research Journal of Humanities and Social Sciences*. 10(3), p. 829-839, July- September, 2019.

RAMAN, Sita Anantha. *Women in India A Social and Cultural History*. Volume 2. Santa Barbara, CA; Denver, CO; Oxford, UK: ABC Clio, 2009.

RAMANI, Pramila. Women Empowerment in India from Prehistoric to Present. *2nd International Conference on Multidisciplinary Research & Practice*. IJRSI, Volume III Issue I. p. 197-201, 2015. Disponível em: <https://www.rsisinternational.org/2ICMRP2015/197-201.pdf> Acesso em: 30 May 2021.

RASOOL, P. G. I Hope Kashmir will be in all the Books I Write. In: ROY, Arundhati. *The Shape of the Beast: Conversations with Arundhati Roy*. New Delhi, Viking, 2008. p. 199-206.

ROY, Arundhati. *O deus das pequenas coisas*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O ministério da felicidade absoluta*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ROY, Arundhati. *A Ghost Story*. Haymaker Books, 2014.

_____. *Azadi: The Only Thing Kashmiris Want*. In: _____. *Kashmir: The case for Freedom*. Verso, 2011. p. 37-44.

_____. *The End of Imagination*. Haymaker Books, 2016.

_____. *Power Politics*. Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2001.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A.O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.) *Uma questão de gênero*. São Paulo; Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Fábio Luiz B. dos. O nacionalismo hindu de Modi: autoritarismo e neoliberalismo na Índia. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 53-65, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/fFchhdmksr8XBwzfhTzZcRj/?lang=pt#>. Acesso em: 07 dez. 2022.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

_____. *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York, Oxon: Routledge, 1996.

_____. *Ethics and politics in Tagores, Coetzee, and certain scenes of teaching*. New Delhi, India: Oxford University Press, 2012.

SUNALINI, Kondapally Krishna. Velutha the Paravan God of Ammu in Arundhati Roy's *The God of Small Things*. In: GUPTA, Ashish; WAMANKUMAR, Wani (ed.) *Rethinking Literature: An Anthology of Critical Essays*. Parbhani: New Man Publications, 2015. p. 158-171.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In T. T. Silva (Ed.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.

VEEMARAJA, N. Impact of Caste System in Indian Democracy. *International Journal of Management Research and Social Science*. Volume 2, Issue 3, p. 90-94, July – September 2015. Disponível em: https://irdp.info/journals/j2/volume2/IJMRSS_218.pdf Acesso em: 03 jan. 2021.

WALTER, Natasha. The Ministry of Utmost Happiness by Arundhati Roy review – a bright mosaic. *The Guardian*. Fri. 2 Jun. 2017. Available in: <https://www.theguardian.com/books/2017/jun/02/ministry-utmost-happiness-arundhati-roy-review>. Access on: 13 jul. 2021.

WEBER, Max. Classe, status, partido. IN: VELHO, Octávio (org). et. al. *Estrutura de classe e estratificação social*. 9 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 61-83.

_____. O conceito de casta. In: IANNI, Octávio (Org.). *Teorias da estratificação social: leituras de sociologia*. São Paulo: Editora Nacional, 1972. p. 136-163.