

A INSCRITA DA MULHER NA LITERATURA INDIANA DE LÍNGUA INGLESA CONTEMPORÂNEA

ANNA BEATRIZ PAULA (FACINTER)

A literatura de autoria feminina sempre representou transgressão, ruptura e afronta a cânones sociais. Desafiando sua condição subalterna, essas mulheres assumem voz e representação, tornando-se sujeitos de sua história pessoal e da história coletiva de suas comunidades. Tal processo revelou-se dramático ao longo do tempo e, se no Ocidente ainda encontra seus entraves e desafios, no Oriente o cenário se mantém tenso e mesclado a outras reivindicações sociais.

Nunca antes houve tamanho reconhecimento das diferenças e da luta por sua representatividade: são negros, homossexuais, mulheres, orientais e uma série infindável de minorias, sempre rotuladas em relação aos cânones, o eurocêntrico, sobretudo, conforme esclarece Hélène Joffe, no seguinte trecho de um de seus artigos, intitulado **Degradação, desejo e o “outro”**:

Eles (as minorias) contestam a onipotência atribuída à ciência e à racionalidade, demonstrando a coexistência de outras crenças e valores. Sua presença mesma se constitui numa ameaça ao *status quo*, provocando medo em relação ao caos que eles podem trazer à ordem existente. Ao mesmo tempo, sua associação com o instinto evoca admiração e inveja com respeito às facetas da experiência humana que, no clima racional da cultura ocidental, são mantidas reprimidas e cercadas de tabu. Emocionalidade, espiritualidade e o lado instintivo (animal), historicamente associado com pessoas de países subdesenvolvidos, e com as mulheres, ameaçam os valores que estão presentes no centro da cultura ocidental. (1)

Como vemos, esses grupos assumem lentamente um espaço que os tira da condição de subalternos e coadjuvantes da Modernidade, para protagonistas no questionamento da mesma. Embora isso não queira definir o fim dos cânones, indica que não há mais um único referencial de identidade no mundo contemporâneo, o que nos leva à percepção de que aquela subjetividade tão enfatizada pelos paradigmas modernos entra em franca derrocada pela fragmentação da subjetividade em muitas: as diferenças. Helena Parente Cunha aborda essa questão com bastante propriedade no seguinte trecho.

O cânone que, em períodos de maior pressão ideológica ou de uniformidade de tendências, teve seus dias de glória na orientação do fazer, do fruir ou do banir discursos literários, foi desfalcado do antigo controle legislador, embora, paradoxalmente, conserve grande parcela de prestígio e do poder. Rei sem coroa mas, sem perder a majestade, impõe sua presença intrusa, querendo ditar normas que não se sustentam e nos confundem as avaliações. Nestes últimos tempos, por mais que os estudos literários se voltem para o descentramento dos critérios tradicionais, ainda não abriram mão da problemática do cânone que atravanca as tentativas para articular algum acordo consensual e capaz de justificar a inclusão desta ou daquela obra no repertório das qualificadas. (2)

Igualmente, cito Manuel Antonio de Castro, quando este questiona:

Como deixar de reconhecer que vivemos numa época onde o pluralismo é referência e não simplesmente tolerância, onde a identidade é mais a identidade da diferença, onde o outro é a característica do eu (narcisismo), onde a totalidade cede seu centro ao fragmento? (3)

Essa situação, verificada no cotidiano das grandes metrópoles por seu universo polifônico, será profundamente trabalhada em obras literárias de diferentes países do Ocidente. Mais ainda: percebo que se trata de uma característica das nações seguidoras do padrão econômico capitalista, incluindo as emergentes dentro dessa nova ordem mundial marcada pela globalização. Assim, em termos literários, posso identificar uma série de transformações em relação à representação, as quais são ocasionadas, basicamente, pela noção de fragmentação das subjetividades.

Num sentido global, como essa multifacetação é percebida? Em princípio, há o deslocamento do centro de produção literária: outras literaturas passam a ser valorizadas fora do eixo canônico, surgindo espaço para as produções sul-americanas, centro-americanas, asiáticas, africanas entre muitas. Numa perspectiva diferente, tem-se a presença cada vez mais evidente das comunidades diaspóricas, com seus falares periféricos surgidos do cerne dos impérios colonizadores, como se pode verificar em Nova Iorque e em Londres, por exemplo, onde são encontrados inúmeros desses artistas sendo premiados. Salman Rushdie, Chitra Divakaruni e Anita Desai são alguns deles. Não esquecendo os intelectuais que também conquistaram seu espaço como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, igualmente ampliando o pensar para além dos limites do ocidente, estando inseridos no mesmo.

No caso das artistas, esse quadro de transgressão é ainda mais intenso. Enquanto mulheres, desafiam o ocidente construído através da perspectiva do homem, para o homem, a quem coubera o papel central na sociedade; enquanto diaspóricas, são híbridas e não se enquadram inteiramente no ocidente e nem na cultura de origem; enquanto locais estabelecem um paradoxo entre o tradicional e o moderno, ao forjarem outra forma de representação para si e para os outros a sua volta.

Tais expressões de transgressão aproximam ficção e realidade quando focalizo a Índia e suas alteridades. Apesar de haver uma diferença significativa entre mulheres de castas diferentes, todas têm em comum um histórico de silenciamento, rompido apenas na esfera do sagrado, quando são respeitadas justamente por reforçarem o silêncio cármico diante de graves injustiças sociais – a dor e o sofrimento são vistos como compensações pelas más ações praticadas em vidas anteriores, sendo superados somente pela resignação somada a práticas religiosas de purificação. Fora isso, mulheres ainda estão subordinadas ao dote e ao casamento arranjado, ainda que estes sejam ilegais perante a Constituição. As famílias podem devolver a recém-casada – mas não seu dote – caso esta não aceite ordens das mulheres da família do marido. É uma prática comum em grupos de baixa renda a devolução ou o assassinato de

esposas que se insubordinam (ou não) como uma forma de sustento – os caçadores – ou ainda para garantir alguém que faça o serviço doméstico sem honorários.

Em círculos mais abastados, a ultra-sonografia gera abortos de fetos do sexo feminino – em algumas comunidades do interior resta-lhes o infanticídio – causando uma desproporcionalidade estatística entre homens e mulheres, agravada pela crescente evasão de mão de obra feminina qualificada para metrópoles como Nova Iorque e Londres. Nas famílias de alto poder aquisitivo, as meninas são incentivadas a estudar, normalmente na Inglaterra ou nos Estados Unidos, e não encontram parceiros com bagagem cultural semelhante, não podendo, no entanto, casarem-se com estrangeiros. Trata-se de um dilema comum até mesmo nas comunidades diaspóricas, onde é usual a requisição de Agências Matrimoniais. Enquanto isso o governo teve de criar uma série de medidas de proteção sexual a trabalhadoras, inclusive a separação de vagões nos trens, para que fossem diminuídos os índices de estupro e abusos sexuais cometidos nas vias públicas.

Para atingir esse nível de discriminação em relação à mulher, séculos de construção desse cânone foram necessários. Um processo marcado por intensas contradições internas – como a presença do shaktismo, uma vertente do hinduísmo que cultua divindades femininas – além da presença britânica, cujo papel colonizatório foi o estopim de luta por representatividade social das minorias, haja vista o movimento liderado por Gandhi, o Mahatma. Ambos os aspectos apontam para duas questões que considero fundamentais ao se analisar a condição da mulher indiana em nosso tempo, quais sejam: a) a condição marginal à que as mulheres daquele país estão ainda submetidas, e b) uma espécie de continuum significativa que é a forte presença do feminino permeando toda a cultura da Índia.

Enquanto através do primeiro acompanha-se o silenciamento exigido por uma história de predomínio do masculino, através do segundo percebe-se a maneira silenciosa e insidiosa com que a mulher indiana preserva sua significação no imaginário social – e, conseqüentemente, poético. São, portanto, duas instâncias enunciativas diferentes nas quais as mulheres indianas estão inscritas e a partir das quais escrevem e são escritas.

Embora os estudos pós-coloniais proponham múltiplos *loci* enunciativos, optei pelo aprofundamento nos dois acima citados, justamente para não me inserir numa polêmica teórica diretamente. Até porque a questão do gênero nas teorias pós-coloniais aponta para uma possível reestruturação epistemológica conforme discute, entre outros, Mignolo e Suleri. Esta última, em seu **Rethoric of English India** (sem tradução para o português), procura desfazer as polarizações características da questão. Senão veja-se:

Se a materialidade da crítica cultural deve agora localizar seu idioma na ausência produtiva da alteridade, ela deve realinhar sua relação com a figura de gênero. O status figurativo do gênero estabelece um discurso acrítico com base nas metáforas da sexualidade, ou ele meramente reafirma o biologismo lamentável que dita os códigos tradicionais do encontro colonial? Desde que a feminilidade do subcontinente colonizado conferiu às narrativas orientalist

seus mais evidenciados tropos parta o exotismo do leste, a leitura contemporânea de tais textos é obrigada a exercer um tato considerável na feminização do seu próprio discurso. Em outras palavras, a simples correlação de gênero entre colonizador e colonizado pode conduzir apenas para a interpretação intransigente de ordem diferente, através da qual uma tentativa de reconhecer a marginalidade leva para uma resposta reafirmativa do distanciamento intransponível entre a margem, e o centro. A tensa ambivalência da cumplicidade colonial, entretanto, demanda uma leitura mais apurada de quanto ambivalentemente os gêneros funcionam nas topologias de ambas as narrativas: coloniais e pós-coloniais. (4)

Dessa forma, não pretendo assumir uma postura acusativa em relação à colonização na medida em que compreendo tal experiência como mais um componente da cultura indiana, o qual reforçou todo o contexto já naturalmente exclusivista em relação à mulher. É propósito deste estudo demonstrar de que maneira o choque da colonização britânica fez aflorar as questões de gênero naquela cultura, não apenas no sentido das diferenças de representação social dos indivíduos, mas também como um signo de poder da semiose social composta de outros signos de igual importância, dentre eles a estratificação por castas e a valoração atribuída às diversas religiões presentes naquele país.

Nosso objetivo, no entanto, não foi destacar o que de absurdo há na Índia, mas mostrar que esse absurdo persiste num país que se moderniza. São absurdos muito semelhantes ao que enfrentamos em nosso país, mas a proporção numérica amplia as questões a patamares paquidérmicos, como sugeriu a reportagem da Veja. Tudo isso somado a experiência de religiosidade muito mais intensa do que a vivenciada no Brasil. A escritora Gita Metha, em *Escadas e serpentes*, traduz isso ao descrever a tentativa de um ocidental em resgatar uma menina dos serviços sexuais que desempenhava para gurus num templo. Ora, ela acreditou que o ocidental a queria, então, só para si. Como se vê, não há como tratar, por exemplo, da exploração sexual infantil na Índia sem considerar inúmeros fatores, até mesmo religiosos. E é aí que entra o olhar ocidental: atônito, descrente, questionador e “redentor”.

Estudar a Índia, portanto, só pode ser uma aventura para a vida inteira. E uma vida inteira não pode ser posta em 200 páginas. O recorte necessário é, por vezes, doloroso. Poderia escrever mais 10 páginas somente a respeito das representações do Shiva Lingam: objeto de adoração diária dos indianos, de muitas regiões do país, que cultuam o falo de Shiva enquanto instrumento de harmonia cósmica, poder e fertilidade da terra e da mulher. Viaja-se por quilômetros, a pé, para esfregar o ventre da esposa que deseja engravidar, ou para garantir o sucesso num determinado empreendimento. *No problem!* - como dizem os indianos, balançando suavemente a cabeça.

Também foram omitidas um sem-número de referências simbólicas - como o tridente e a suástica - nas suas acepções populares. Não posso considerar isso um pecado, mas um mal necessário objetivando o estudo da literatura indiana de língua inglesa. O que exigiu, igualmente, uma delimitação. Não nos privamos, no entanto, de registrar uma breve historiografia das literaturas da Índia, sempre tentando deixar claro que não há UMA literatura, mas várias, correspondentes a cada principal língua - hindi, telugu, canarese, tamil, urdu,

malaiala, etc. (são 14 línguas oficiais) - e aos principais dialetos (chegam a um número aproximado de 124). Vale ressaltar que há consistentes variações de alfabetos, não apenas de escrita ou pronúncia das línguas.

O que sempre me afligiu, particularmente, diz respeito ao uso do inglês na elaboração de um ramo literário. Embora isso seja algo muito corriqueiro aos intelectuais indianos, a situação é bastante emblemática. Como disse um pensador pós-colonial : “escrever na língua do colonizador é escrever de dentro da própria morte”. É uma frase bastante forte se pensarmos que o inglês é a única forma da Índia se unificar. Se pensarmos que, sem as ferrovias, a Índia não seria nada. Se pensarmos que todo o sistema público segue o modelo britânico - por mais esdrúxulo que se tenha tornado. Esse é um fio de navalha em que os indianos se posicionam diariamente. Há os que falam inglês e os que não falam. Há os que escrevem em inglês e os que não escrevem. Enfim, é uma polêmica iniciada pelos escritos de Salman Rushdie que perdurará. Até porque quando se pensa em literatura indiana, aquilo que vem a mente das pessoas são os textos clássicos: o *Mahabaratha* e o *Ramayana*, difundido pelos Hare Krishna, cujas imagens estão nas camisetas da moda.

Mas, quantos leram o *Mahabaratha*? Quantos conhecem a história de Sri Rama? Quantos, como Arjuna que dizimou os primos, pretendem matar seus egos, depois de lerem o Bagavad Gita? É muito claro o desconhecimento da cultura indiana e, conseqüentemente, de sua literatura. Em especial da literatura contemporânea.

Foi com essa visão que não optei pelo clássico. Os ingleses já fizeram e continuam fazendo, brilhantes estudos sobre tais textos. Cabe a nós, estudantes periféricos, procurarmos dar a conhecer, com o devido respeito e cuidado, as literaturas periféricas. Acredito, então, ter feito a melhor escolha: uma escritora. Uma mulher indiana. Uma mulher, escritora que não mora com o marido. Uma mulher, escritora, que não mora com o marido e que cortou os cabelos. Uma transgressora por excelência! Uma romancista de um romance só??? E por que não? Em se tratando de Arundathi Roy, nunca há nada definitivo ou definido. Vencedora do Booker Prize, é absurdamente anti-americana. Uma agitadora cultural que já foi presa por defender os intocáveis e outros membros de castas inferiores cujas moradias foram destruídas pela construção de represas (episódio da represa de Narmada). Ela tem muito o que dizer sobre a Índia para o mundo. E, em seu romance, **O deus das pequenas coisas** (de agora em diante citado com DPC), o disse de uma maneira tão surpreendente que, apesar dos anos passados de seu lançamento, a autora ainda se diz triste.

Lembro-me de uma vez em que uma pessoa me disse: “Ninguém vai à Índia impunemente.” E eu digo: “Ninguém lê Arundhati Roy impunemente”. E acredito que qualquer pessoa que leia o romance se transforme, em maior ou menor grau. É uma obra intensa, agitadora como Roy. No contexto cultural indiano, a história caiu como uma bomba. No estado de Kerala, chegou-se a mover uma ação pública contra Roy pela cena de sexo entre um intocável e uma cristã, cujo detalhismo teria ofendido a moral pública.

O livro é uma história de amor. Do amor de Ammu por seus filhos Estha e Rahel, por Velutha, o deus sem braços, o “intocável”. Seria um enredo comum se não tratasse, primeiro, do cotidiano da Índia - mostrando como as pessoas

lidam com o ocidente internalizado nas instituições todas; segundo, do silêncio tão pleno de significações e marcações da presença da mulher na cultura e na literatura indianas; e terceiro, do amor numa dimensão humana. Eis o começo que a obra fornece: “Que tudo começou quando as Leis do Amor foram promulgadas. As leis que determinam quem deve ser amado, e como. E quanto” (DPC, p. 43) Um casamento para fugir da família e do tédio de uma cidade pequena levou Ammu a uma vida conjugal marcada pelo alcoolismo do marido. Tentando garantir as aparências e o *status* que o casamento lhe proporcionava, Ammu sustentou a relação e suportou até mesmo a sugestão do marido para que ela se tornasse amante do gerente da plantação de chá em que ele trabalhava – isso somente para lhe garantir o emprego ameaçado pelo alcoolismo. A separação aconteceu quando as agressões físicas chegaram aos gêmeos. O retorno à casa paterna só trouxe a Ammu mais consciência do quanto sozinha estava no mundo, e mais, o quanto ela e os dois filhos estavam à mercê de uma estrutura social e familiar que reforçava a exclusão pelo desamor.

Então, o que Roy fez foi construir o olhar da filha que vê a mãe enquanto constrói a si própria como indivíduo. É uma mulher narrando a história de outra mulher, a partir do olhar de uma terceira. Essa rede de mulheres se movimenta pela Índia, sai e retorna, caracterizando a Índia em sua pluralidade, em sua polifonia. No DPC, lembrança e memória se interpenetram a partir do foco narrativo que denota diferentes níveis de manifestação enunciativa de Rahel, quer como criança, quer como adulta. Aliás, o narrador, numa de suas apropriações do tempo, afirma: “Rahel tinha um relógio de brinquedo com as horas pintadas. Dez para as duas. Uma de suas ambições era ter um relógio em que pudesse mudar a hora sempre que quisesse (no seu entender, era só para isso que o Tempo servia)”. (DPC, p. 47)

É a partir de Rahel que todos os eventos são recuperados como lembrança: a história da família, a relação desta com o crescimento de Ayemenem, a inserção da cidade em Kerala, a participação de Velutha na passeata Comunista, a chegada de Sophie Mol e a tragédia que a ela se seguiu, todos eles tratados, também, pelo filtro da memória.

Do marxismo de Kerala, à vida de uma imigrante nos Estados Unidos, a autora retrata as muitas faces da mulheres indianas de hoje. Seus dilemas, seus avanços e suas perdas. Aliás, o livro trata de perdas. Tudo é perdido: a família, o irmão gêmeo, a integridade, o lar, a cidade natal, a mãe, o amor. Só resta o silêncio. O silêncio que permanece quando fomos silenciados. Aquele não-instante/não-movimento que guarda as significações de tudo o que foi vivido e do que se vai viver. O silêncio que precede a palavra e que já a significa. O silêncio que já é a perda, que já é a dor. O silêncio que já é o amanhã. *Naaley!* Esclarecendo melhor a questão, cito seguinte afirmação da pesquisadora Eni Orlandi:

Quando o homem, em sua história, percebeu o silêncio como significação, criou a linguagem para retê-lo.

O ato de falar é o de separar, distinguir e paradoxalmente, vislumbrar o silêncio e evitá-lo. Este gesto disciplina o significar, pois já é um projeto de sedentarização do sentido. A linguagem estabiliza o

movimento dos sentidos. No silêncio, ao contrário, sentido e sujeito se movem largamente.

Em suma: quando o homem individualizou (instituiu) o silêncio como algo significativamente discernível, ele estabeleceu o espaço da linguagem. (5)

Posso estabelecer, portanto, a seguinte sucessão sintagmática, a partir dos signos que o compõem: fala → silenciamento → silêncio. Essa gradação estrutura em DPC uma série paradigmática de tensões entre: natureza e cultura, colonizador e colonizado, brâmane e “intocável”, ordem e transgressão, homem e mulher.

Seguindo os passos da pesquisadora Eni Orlandi, é possível acompanhar as maneiras pelas quais as mulheres indianas vêm sendo silenciadas há milênios: o dote, o suicídio das viúvas (já que seria melhor morrer a viver como viúva), a ausência de direitos, a impossibilidade de divórcio, as surras públicas, o infanticídio, e, contemporaneamente, os “crimes de fogão”. Nada muito diferente do que todas as mulheres do resto do mundo viveram e vivem, de certa forma: a solidão de ser mulher numa sociedade machista.

Assim, no romance DPC há os agentes da história, os silenciadores do fluir das subjetividades. Todos eles ensinaram aos gêmeos Estha e Rahel, e a Ammu e Velutha o peso do poder. Mas não de um único poder. É o que Cancline aponta com a concepção de *poderes oblíquos* que permeiam as sociedades híbridas.

O incremento dos processos de hibridização torna evidente que captamos muito pouco do poder se só registramos os confrontos e as ações verticais. O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por brancos sobre indígenas, por pais sobre filhos, pela mídia sobre os receptores. Porque todas essas relações se *entrelaçam*, umas com as outras, cada uma consegue uma eficácia que sozinha nunca alcançaria. Mas não se trata simplesmente de que, ao se superpor umas formas de dominação sobre as outras, elas se potenciessem. O que lhes dá sua eficácia é a obliquidade que se estabelece na trama. Como discernir onde acaba o poder étnico e onde começa o familiar ou as fronteiras entre o poder político e o econômico? Às vezes é possível, mas o que mais conta é a astúcia com que os fios se mesclam, com que passam ordens secretas e são respondidas afirmativamente. (6)

O poder do Estado – e de seus aparelhos ideológicos – ensinou àqueles personagens que há uma diferença real no tratamento dispensado a pobres e ricos, cristãos e “intocáveis”: Velutha é massacrado, porque não tem representação em seu ambiente social: é um intocável pobre. Na Índia, intocáveis ricos podem ser ofendidos, porém seu poder econômico lhes garante certa respeitabilidade legal.

O poder da História foi ratificado pela *Casa da História*, local onde reside o *Coração das trevas*, os claros resultados da colonização: a desumanização e a violência causadas pela crença no poder do homem sobre outro homem.

O poder do mito presente na concepção das águas, que, ao caírem do céu, trarão destruição à terra: a folha nas costas de Velutha, o aviso da chegada

das monções. E se os cabelos do deus Shiva amparam a água do Ganges, o corpo de Velutha ampara a enxurrada que varrerá a Índia dos excluídos. E se Shiva tem em cada braço um instrumento de poder contra o mal e a injustiça, Velutha é o deus sem braços dos sonhos de Ammu: fadado a fenecer diante do mal e das injustiças.

O poder do sexo, que divide o mundo em homens e mulheres, condenando a existência humana a construções culturais, muitas vezes injustas. Ao expulsar Ammu, Chaco tira dela sua única razão de viver: os filhos.

O poder da linguagem que, através de um “Sim.,” silencia a profusão criativa de vida da linguagem dos gêmeos. O “Sim.” que separou e esfacelou a vida de Estha, Rahel e Ammu. O poder da linguagem de Baby Koshama: estratégica, sedutora, manipuladora e voraz.

O poder do tempo: nascimento, vida e morte. O envelhecimento (uma idade morrível, como pensavam os gêmeos)... a memória – cabide do tempo – que traz tudo de volta.

O poder do silenciamento. O silêncio que não defende. O silêncio que não luta. O silêncio que mantém o silêncio do medo. A mariposa de Papachi que, silenciosamente, movimenta as asas e traz a sensação de desamor e desamparo ao coração de Rahel.

Entrelaçados em teia, obliquamente, esses poderes não permitem que qualquer ação direta seja concretizada. Tudo esbarra e é capturado. Só uma coisa atravessa essa teia: a água. Não há nem mesmo a necessidade de destruir tal construção, basta ultrapassá-la.

E assim, silenciosamente como a água que atravessa uma teia, a vida se mantém na Índia. É nessa atitude silenciosa de resistência e existência que a mulher indiana sustenta seu significado em sua cultura. Sua inscrição no mundo é profunda e verdadeira. Está no terreno das não-palavras: o que não precisa ser dito, porque é. É o silêncio primeiro antes do Verbo que manifesta a palavra.

Ammu continua nas águas dos rios que cortam a Índia, como a deusa Ganga: plena, linda e cheia de vida, descendo dos céus. Ammu está silenciosamente presente no amor que une os seus filhos. Transgressão? Sim. Transgressão da diferença, da separatividade, das próprias leis do amor.

Penso, então, que a escrita de Arundhati Roy é uma escrita transgressora a partir da retomada da raiz indo-européia do verbo: incisão. **O deus das pequenas coisas** é uma incisão na literatura da Índia na medida em que re-escreve a mulher indiana – no sentido de causar uma ferida. Da mesma forma que Ammu, Roy fere porque escreve sua vida, traça seus caminhos. Suas escolhas objetivam prazer e liberdade, numa sociedade em que às mulheres isso é negado há séculos.

Se num primeiro momento, a mulher indiana assumiu o papel da submissão, aceitou o silenciamento a ela imposto por se encontrar “in-scrita”- como que oculta sob uma cicatriz - , neste momento, a mulher indiana está pronta para escrever... marcar com sua fala que é, agora, o Verbo que materializa o novo mundo. Daí uma escrita de força, de transformação e

enfrentamento, que não está restrita ao romance de Roy, mas a todo o conjunto de seus textos.

Arundathi Roy mostra, em seu livro, a profunda relação que existirá - e até já existe - entre homens e mulheres: uma relação desprovida dos jogos de poder e dominação, a relação que vai além do sexo, como a que ocorreu durante 11 dias entre Ammu e Velutha: não havia o que esperar além do próximo encontro quando os dois chegariam ao silêncio do ser humanos, através da vivência plena da diferença que os caracteriza individualmente: a conquista não é solitária. Daí o incesto de Rahel e Estha: na verdade, suas almas sempre foram siamesas, porque não haveria como separar este homem e esta mulher. Ainda que as leis do amor fossem outras. Eles só existiriam um no/para/pelo outro. O livro termina com o *Naaley!* de Ammu, porque essa relação entre homens e mulheres, baseada no amor e na verdade está sendo construída. Ela é viável, ou melhor: é uma utopia viável.

Haverá, então, um amanhã? Arundhati Roy está buscando um novo amanhã. Um novo espaço-tempo em que homens e mulheres possam se relacionar como seres humanos, desprovidos de rótulos de castas, cor, e até de sexo. Um amanhã, onde homens e mulheres possam experimentar a indiferenciação através da vivência do maravilhoso do amar e ser amado, verdadeiramente e em profundidade. Ammu e Velutha são resgatados por Estha e Rahel, porque é preciso transgredir as leis que limitam o amor, que aprisionam os seres lhes depositando “homens roucos no peito”.

Poderia chamar a tudo isso de utopia. Sim, seria aquela “nova utopia” apontada por alguns pensadores contemporâneos. Aquela que aponta para a realização dos ideais pela ação da cidadania. A defesa de um projeto coletivo de sociedade e identidades, como nos mostra Eduardo Portella, em “Mais perdas, menos ganhos na baixa modernidade”:

Tampouco se trata de recorrer à imaginação para inventar a nova utopia: o que seria apenas prosseguir, repetir sem diferir. Trata-se de reconhecer, descrever, talvez avaliar, os desenganos predominantes, os acertos fortuitos, do processo acidentado. A utopia deposita aqui, não como quem depõe as armas, o seu testamento mais ou menos rasurado. E já agora com a incerta esperança, mas em todo caso esperança, de que se venha a construir, ou reconstruir, recolhendo as lições do caminho e do porvir. As possibilidades do amanhã dependem, hoje mais do que nunca, do seu maior ou menos grau de transformação, do seu vigor relacional, da sua capacidade de conviver, criar e recriar. (7)

Pensar um “amanhã” para a Índia envolve recriar subjetividades, mais coerentes à nova paisagem cultural que se delineia no horizonte, bem mais próximo do que os próprios indianos se dão conta. E se Roy não se pretende uma criadora dessa nova representação da subjetividade da Índia e da mulher indiana, é porque ela mesma se desfaz de suas identidades como confortável-representação-de-si-numa-sociedade-estável-e-próspera. Sua opção é pelo conflito e pela dor que há no eterno e constante recriar-se: perdas constantes no desfazer-se e renovar-se. Seus personagens também são assim caracterizados, porque assim ela compreende as subjetividades em seu mundo, pós-moderno e

pós-colonial: deslocadas, desterritorializadas, mas cheias de esperança. Mais uma vez, cito Eduardo Portella, quando ele afirma:

Em certo sentido a perda da identidade termina sendo o achado promissor, porque rompe a clausura do *mesmo*, ou do idêntico a si próprio, e nos coloca face a face com a liberdade, permitindo-nos elaborar novas solidariedades. A identidade como experiência intersubjetiva, implica agilidade e cumplicidade.

Emancipar-se da identidade, na sua forma autocentrada, corresponde a construir a identidade possível. É reconstruir no jogo crispado da vida do mundo, a liberdade identitária, esse lugar concludente onde se entrecruzam múltiplos olhares, razões impuras, percepções advindas das mais longínquas regiões. A partir daí a identidade se emancipa do absoluto identitário, e se sente em condições de inventar novas modalidades de convivência. A identidade nacional jamais se resume à essência intocável, como supuseram os patriotas *full time* e os ideólogos da segurança. É preciso defender a identidade da identidade. Por isso a emancipação da identidade é o fazer-se de cada instante, tenaz e interminável. (8)

NOTAS

1. JOFFE, Helen. (1998), p. 110
2. CUNHA, Helena P. No prelo. p. 2-3
3. CASTRO, Manuel Antonio de. (1994), p. 117
4. SULERI, (1992), p. 111. (Tradução de minha autoria)

If the materiality of cultural criticism must now locate its idiom in the productive absence of alterity, it must realign its relation to the figure of gender. The figurative status of gender poses a somewhat uncritical discourse reliant on metaphors of sexuality, or does it merely reify the sorry biologism that dictates traditional decodings of the colonial encounter? Since the “femininity” of the colonized subcontinent has provided Orientalists narratives with their most prevailing trope for the exoticism of the East, contemporary reading of such text is obliged to exercise considerable cultural tact in the feminization of its own discourse. In other words, a simple correlation of gender with colonizer and colonized can lead only to interpretative intransigence of a different order, through which an attempt to recognize marginality lead to na opposite replication of undercrossable distance between margin and center. The taut ambivalence of colonial complicity, however, demandes a more nuanced reading of how equally ambivalently gender functions in the tropologies of both colonial and postcolonial narratives.

5. ORLANDI, Eni P. (2002), p. 29
6. CANCLINI, Néstor G. (2000), p. 347
7. PORTELLA, Eduardo. (2005a), p. 89
8. PORTELLA, Eduardo. (2005b), p. 110

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA, Angela. (org.) **Representando alteridades**. Petrópolis: ed. Vozes, 1998. 164 p.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 202 p.
- BHABHA, Homi. *Nation and Narration*. Londres, Nova Iorque: Routhledge, 1990.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. - 3

ed. - São Paulo: EdUSP, 2000, - (Ensaio Latino-americanos, 1) 385 páginas

CASTRO, Manuel A. **Tempos de metamorfose**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. 218 páginas.

CUNHA, Helena P. **Cânone – dúvidas e ambigüidades**. No prelo.

DHARVADKER, Vinay [Ed.]. **Cosmopolitan geographies: new locations in literature and culture**. New York and London: Routledge, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**. 5 ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2002.

PAULA, Anna Beatriz da Silveira. **Margens silenciosas: a escritura da mulher na literatura indiana contemporânea**. Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, 2006. 185 fls. mimeo. Tese de Doutorado em Ciência da Literatura - Semiologia.

Revista Tempo Brasileiro, jan.-mar. – nº 160 – 2005 – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro ed. Trimestral.

Revista Tempo Brasileiro, abr.-jun. – nº 161 – 2005 – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro ed. Trimestral.

Roy, Arundhati. **Power Politics**. South End Press, 2001.

_____. **The cost of living**. New York: Modern Library, 1999.

_____. **The God of Small Things**. New York: HarperCollins, 1997.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SULERI, Sara. **The Rethoric of English Índia**. USA: University of Chicago Press, 1992.