

GÊNERO E DIÁSPORA: O DISCURSO FORMATIVO DO HORROR NA CONFIGURAÇÃO DA IMAGEM DA MULHER INDÍGENA NA NOVELA *ÓRFÃOS DO ELDORADO*, DE MILTON HATOUM

Cacio José Ferreira¹
Norival Bottos Junior²

RESUMO: Este trabalho discute o tema do horror causado pelas relações de poder resultantes de questões relacionadas ao gênero e a diáspora impressas, principalmente, na região amazônica, em corpos femininos indígenas, a partir da novela *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum. O objetivo é abordar o modo como o gênero permite observar diferentes instâncias fundadoras de intencionalidades de produção de subjetividades, como as diferentes construções de sujeitos e o modo como essas construções identitárias se exprimem ou se calam para sempre no mundo amazônico e nos confins dos subúrbios de Manaus. A impunidade do feminicídio é reproduzida interminavelmente na região amazônica, neste sentido, falar especificamente do ponto de vista do corpo feminino como território reinventado pela soberania do patriarcalismo significa falar também do horror da colonização de povos indígenas, porque o mundo-aldeia, metaforicamente, pode ser entendido como o lado feminino da história, ao passo que o mundo colonial, articulado em torno da dominação do “outro” que é evidentemente inferior, pode ser percebido pela forma expressiva da dominação masculina e do efeito diaspórico da figura feminina indígena no espaço-aldeia e no espaço urbano. O aporte teórico se baseia nos estudos de autores como Stuart Hall, Maria Rita Segato e Edward Said.

PALAVRAS-CHAVE: Diáspora; Gênero; Milton Hatoum.

GENDER AND DIASPORA: THE FORMATIVE DISCOURSE OF THE HORROR IN CONFIGURATION OF THE IMAGE OF INDIGENOUS WOMEN IN MILTON HATOUM'S SHORT STORIE CALLED *ÓRFAOS DO ELDORADO*

ABSTRACT: Diaspora; Gender; Milton Hatoum.

Várias são as formas de exemplificar o efeito do horror colonial na região amazônica. Porém, tratar a respeito da violência contra as mulheres indígenas nesse espaço significa refletir nevrálgicamente sobre um dos resultados mais cruéis da relação

¹ Professor da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e doutorando em Estudos Literários Comparados (UnB). Possui Graduação em Língua e Literatura Portuguesa e Japonesa pela Universidade de Brasília (2005), Especialização em Linguística Aplicada (2008), Mestrado em Literatura - UnB - (2010).

² Doutor em Literatura e Estudos Comparados pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás, UFG. Mestre em Literatura e Crítica Literária pelo Programa de Mestrado em Letras da PUC GOIÁS. Possui graduação em Letras Português e Inglês pela Universidade Federal de Goiás - CAJ - Jataí. Atuou como professor substituto nas áreas de Literatura brasileira e portuguesa pela Universidade Federal de Goiás, UFG - CAJ- Jataí.

colonizador/colonizado, a saber, o fato de que a mulher indígena geralmente se torna duplamente vítima de uma rede de poderes capazes de elevar a crueldade tanto física quanto psíquica do horror ao paroxismo. E isto ocorre no caso da mulher indígena por duas vias: o poder patriarcal e o poder da colonização. Trata-se, portanto, de uma complexa articulação de relações de biopoderes que afetam a figura da mulher indígena, vítima privilegiada das sucessivas mudanças no estatuto do colonialismo na região.

O que se nota, de início, é que a mulher indígena se torna alvo da violência familiar, muito comum em comunidades indígenas onde os homens índios sofrem o processo de emasculação por conta da presença da figura do colonizador branco. Assim, os casos de feminicídio e diáspora feminina tornam-se práticas recorrentes nas aldeias, em grande medida em resposta à intrusão da figura deste “outro” que é o colonizador. Porém, ser alvo da violência no mundo patriarcal indígena é apenas o início da trajetória de violência e abusos que permeiam o domínio do corpo feminino numa verdadeira gradação da violência e da ausência da noção de crime. Desse modo, o tráfico de meninas indígenas para o trabalho semiescravo em casas de famílias é mais um traço de que o corpo feminino é marca patriarcal. É o que observamos em Milton Hatoum, tanto no tráfico de meninas indígenas para Manaus quanto para outras cidades do interior do Amazonas. Para Maria Rita Segato:

Apesar de ser a colonialidade uma matriz que organiza hierarquicamente o mundo de forma estável, esta matriz tem uma forma interna: existe, por exemplo, não só uma história que instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadores, mas também uma história da raça dentro dessa episteme; existe também uma história das relações de gênero dentro do cristal do patriarcado. Ambas respondem à expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, entrando com suas instituições de um lado e com o mercado do outro: desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam... (SEGATO, 2012, p. 113).

A menina indígena quando abandona a aldeia, usualmente, passa por um processo de catequização e educação disciplinar para os afazeres domésticos, ou seja, torna-se estrangeira em sua própria terra natal e alvo de uma prática institucionalizada como uma força de lei. Em *Órfãos do Eldorado* (2008), interessa-nos pensar como a relação de poder na contemporaneidade pode reservar um novo sentido ao processo de deslocamento das forças do passado, em proveito de novas rearticulações políticas do presente, pois estas articulações estão intimamente ligadas ao questionamento das formas contemporâneas de exclusão. Problematizar questões de gênero em regiões periféricas do mundo ocidental significa apontar para o horizonte em que as simples

categorias binárias de oposição não fazem mais sentido. Essa novela tem como pano de fundo o mito amazônico da cidade encantada, gigantesca cidade perdida na imensidão da floresta amazônica, muito antes da chegada dos colonizadores europeus. Trata-se, portanto, de uma lenda antiquíssima.

É provável que tenha sido justamente essa lenda o principal motivo a atrair a atenção dos navegantes espanhóis para a região, mas a fama da cidade perdida – imensamente rica em ouro – sempre atraía o imaginário dos índios autóctones. A novela de Milton Hatoum, que trata de jornadas vãs em torno de desejos, de ambições e decadência de um mundo civilizado que desmorona em meio à floresta e ao Rio Negro, mantém uma relação irônica entre a fortuna e a decadência, pois a novela segue o processo de ruína da família e da fortuna de Arminto Cordovil, a terceira geração de colonizadores portugueses que fizeram fortuna no interior do Amazonas. Arminto é protagonista e narrador, e seu interlocutor é um estranho a quem ele narra sua história e de sua família, já velho e pobre:

Ninguém quis ouvir essa história. Por isso as pessoas pensam que moro sozinho, eu e minha voz de doido. Aí tu entraste para descansar na sombra do jatobá, pediste água e tiveste paciência para ouvir um velho. Foi um alívio expulsar esse fogo da alma. A gente não respira no que fala? Contar ou cantar não apaga a nossa dor? Quantas palavras eu tentei dizer para Dinaura, quanta coisa ela não pôde ouvir de mim. Espero o macucauá cantar no fim da tarde. Ouve só esse canto. Aí a nossa noite começa. Estás a me olhar como se eu fosse um mentiroso. O mesmo olhar dos outros. Pensas que passaste horas nesta tapera ouvindo lendas? (HATOUM, 2008, p. 102).

Há uma característica que separa a novela *Órfãos do eldorado* (2008) das outras obras de Milton Hatoum: ela traz em sua costura narrativa a marca desterritorializante da diáspora moderna numa relação inversa em comparação aos romances, a narrativa se dá a partir do interior do Amazonas, numa cidadezinha chamada Boa Vida, na margem direita do Rio Uaicurapá, um dos inúmeros braços do Rio Negro.

Nessa obra, o espaço social de Manaus é menos representativo que o círculo colonial do horror que emerge do interior do Amazonas. Nessa novela, o território é dotado de outros meios e ritmos, geralmente ligado aos mitos e lendas indígenas, talvez porque esteja mais próximo do caos da selva amazônica e do habitante indígena numa relação intervalar no processo de colonização branca. No entanto, é desse espaço pouco explorado por Milton Hatoum em seus romances que emergem quase invariavelmente os personagens mais enigmáticos de *Órfãos do eldorado*. Se em outros textos as

meninas indígenas já se encontram, no plano diegético, em Manaus, em *Órfãos do eldorado* (2008), por sua vez, é o processo de desterritorialização a que essas meninas são submetidas.

A infância das meninas indígenas que vão trabalhar como empregadas nas casas das famílias manauaras nos outros textos de Milton Hatoum deixa ver ao leitor um mutismo que intriga e desconcerta desde o início porque, via de regra, já estão cristianizadas, catequizadas. Estão entregues aos afazeres da vida doméstica e seus destinos se encontram, de antemão, traçados – quase sempre na forma de uma semi-escravidão e de abusos sexuais – e tudo se passa no ambiente urbano de Manaus. Mas, em *Órfãos do Eldorado*, a relação inverte-se. Nessa novela, encontramos as duas figuras indígenas femininas mais significativas da narrativa – embora não as únicas, como veremos mais adiante –, Florita e Dinaura, vivendo na *Boa Vida*, uma espécie de feudo da família Cordovil, no interior do Amazonas. Isso significa dizer que, performaticamente, ainda se encontram em vias de desterritorialização.

Longe de Manaus, o misticismo indígena apresenta-se como outra forma de resistência, capaz de embaralhar o discurso logocêntrico do colonizador. No início da história, Arminto Cordovil relembra um episódio marcante em sua infância, o suicídio de uma índia tapuia:

Florita foi atrás de mim e começou a traduzir o que a mulher falava em língua indígena; traduzia umas frases e ficava em silêncio, desconfiada. Duvidava das palavras que traduzia. Ou da voz. Dizia que tinha se afastado do marido porque ele vivia caçando e andando por aí, deixando-a sozinha na aldeia. Até o dia em que foi atraída por um ser encantado. Agora ia morar com o amante, lá no fundo das águas. Queria viver num mundo melhor, sem tanto sofrimento...

De repente a tapuia parou de falar e entrou na água. Os curiosos ficaram parados, num encantamento. E todos viram como ela nadava com calma, na direção da *Ilha das Ciganas*. O corpo foi sumindo no rio iluminado, aí alguém gritou: a doida vai se afogar. Os barqueiros navegaram até a ilha, mas não encontraram a mulher. Desapareceu, nunca mais voltou.

(HATOUM, 2008, p. 12)

Muitos anos depois, Florita conta o que realmente aconteceu naquele fim de tarde, agora ela substitui o discurso mítico pelo discurso do relato. Ela mentira porque não desejava contar a uma criança que a índia cometera suicídio porque o marido e os filhos haviam morrido de febres, e queria se afogar por não conseguir continuar vivendo numa cidade, sem falar a língua portuguesa e sem emprego. A índia anônima não passava de mais uma das personagens que abandonam seus lugares de origem em busca de sobrevivência em cidades como Manaus. Porém, o que encontram geralmente é um cenário caótico, onde suas identidades sociais, suas lembranças pessoais são todas

reduzidas a pó num emaranhado de violência e pobreza extrema. Outro exemplo: quando a misteriosa índia Dinaura, já noiva de Arminto, desaparece sob circunstâncias desconhecidas da Boa Vida, Arminto, desesperado e louco de paixão, contrata cerca de três pescadores ribeirinhos para procurá-la pela região. Todos eles aparecem semanas depois com jovens índias amarradas, violentadas e aterrorizadas pelos próprios pescadores. O primeiro dos pescadores é Denísio Cão:

Denísio esticou o beijo para uma rede no convés. Afastei as abas e vi o rosto assustado de uma menina. Ele não esperou minha pergunta, apagou o cigarro, disse que a cunhantã era a cara da minha noiva. E virgem, nem o boto tinha triscado nela. Era uma menina do Paraná do Caldeira, um povoado abaixo da serra de Parintins. Ela perdeu a mãe, disse o barqueiro. E o pai ofereceu a filha para mim. [...] quanto pagaste por essa criatura? Confessou: tinha dado uns trocados ao pai da menina, e na viagem para Vila Bela abusou da coitada. Quase criança, os olhos fechados de medo e vergonha. Levei-a ao palácio branco e fui avisar a polícia. Quando entrei na cadeia pública, desisti de qualquer justiça. O edifício, uma pocilga; e os carcereiros, uns miseráveis: pareciam mais condenados que os detentos. Contratei um velho prático de confiança e mandei a menina de volta para o Caldeirão. E o pior é que Denísio pulou do barco e saiu rindo por aí, satisfeito, dono de tanta malvadeza. (HATOUM, 2008, p.63)

No vácuo das questões identitárias dessas figuras marginais há uma questão que por si só pode desencadear uma longa série de proposições que ora se tocam, tergiversam e afastam-se indefinidamente. Uma delas, exatamente a que representa o tráfico de meninas indígenas, é a memória da diáspora.

No caso amazônico, vemos todo um complexo sistema de ruínas deixadas pela presença do colonizador. Há, nesse caso, uma soma de passados irrepresentáveis, causados provavelmente por uma série quase infindável de ações predatórias. No entanto, é importante pensar nos efeitos desse neocolonialismo sob a ótica da ação do homem branco sobre o homem indígena e a posterior ação do homem indígena sobre a mulher indígena, causando aquilo que tentaremos definir como o horror do feminicídio.

Arminto Cordovil deixa-se envolver por uma torrente de lembranças capazes de fazer esboroar tudo o que é objetivo. As personagens, material de sua memória, despedaçam-se a sua frente. É impossível para ele manter distância dos destinos dessas garotas vítimas sem nome do feminicídio. Para horror de Arminto Cordovil, logo começaram a aparecer outras meninas sequestradas pelos pescadores:

Joaquin Roso chegou uns dias depois com outro pesadelo: uma menina sem nome, filha de um povoado do Uaicurapá, [...]. A mocinha me deixou zozzo: um anjo triste, o rostinho moreno, cheio de dor e silêncio. Era órfã de mãe, e tinha sido deflorada pelo pai. [...]. Isso me perturbou: era o destino de muitas filhas pobres da Amazônia. Eu me perguntei por que um pai sente esse desejo estranho de possuir sua própria cria. Só pode ser maldade do pensamento,

sanha do demônio. Mandei Florita ao colégio das carmelitas: que pedisse à madre Caminal para cuidar da mocinha. Então esperei Ulisses Tupi, famoso por encontrar saída nos labirintos dos nossos rios. Chegou de surpresa, barba tão crescida que escondia os olhos. Parecia outro. Jurou que Dinaura estava viva, mas não no nosso mundo. Morava na cidade encantada, com regalias de rainha, mas era uma mulher infeliz. [...] Dinaura foi atraída por um ser encantado, diziam. Era cativa de um desses bichos terríveis que atraem mulheres para o fundo das águas. E descreviam o lugar onde ela morava: uma cidade que brilhava de tanto ouro e luz, com ruas e praças bonitas. (Op. cit, pp. 63-64)

Em *Órfãos do eldorado* (2008), há a aparentemente inconfundível escrita linear da História do Amazonas sendo desconstruída. Nessa novela, em particular, o que sobressai é o esboroamento da interação – sempre forçada e desigual – entre os valores nativos e os valores colonialistas. E a violência física e psíquica contra mulheres indígenas é o centro que se desloca incessante nas vidas configuradas e reconfiguradas pela colonização.

De modo análogo, o desmanche dos propósitos exploratórios que se observou no resto do mundo também deixou suas marcas, suas frinchas que se espalham rizomaticamente num universo tão rico quanto miserável em todos os sentidos no mundo amazônico. É importante, a partir do que foi dito por Arminto Cordovil a respeito do destino trágico de meninas indígenas, compreender o que provavelmente seja seu efeito mais devastador, o que Rita Laura Segato chama de “feminicídio”:

A rapinagem sobre o feminino se manifesta tanto sob as formas de destruição corporal sem precedentes, como sob as formas de tráfico e comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer, até ao seu limite. A ocupação depredadora dos corpos femininos ou feminizados se pratica como nunca aqui e, nesta etapa apocalíptica da humanidade, espolia até deixar somente restos. (SEGATO, 2012, p. 108)

A impunidade do feminicídio é reproduzido interminavelmente. Neste sentido, falar especificamente do ponto de vista do corpo feminino como território reinventado pela soberania do patriarcalismo significa falar também do horror da colonização de povos indígenas, porque o mundo-aldeia, metaforicamente, pode ser entendido como o lado feminino da história, ao passo que o mundo colonial, articulado em torno da dominação do “outro” que é evidentemente inferior, pode ser percebido pela forma expressiva da dominação masculina. Mas quais são suas causas? Que resíduos esse processo deixa no território dominado? Acreditamos que o texto de Maria Rita Segato possa nos sugerir o caminho:

Ordem pré-intrusão, dobra fragmentária que convive conseguindo manter algumas características do mundo que antecedeu a intervenção colonial, *mundo-aldeia*: nem palavras temos para falar deste mundo que não devemos

descrever como pré-moderno, para não sugerir que se encontra simplesmente no estágio anterior da modernidade e marcha inevitavelmente em direção a ela. Trata-se de realidades que continuarão caminhando, (...) junto e ao lado do mundo sob intervenção da modernidade colonial. Mas que, de alguma forma, ao serem alcançadas pela influência do processo colonizador, primeiro metropolitano ultramar e depois republicano, foram prejudicadas, particularmente em um aspecto fundamental: exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de *status*, como casta e gênero. (SEGATO, 2012, p.114, grifos do autor).

O horror como resultado dos diversos agenciamentos do corpo da mulher indígena pode ser entendido então como uma pré-intrusão, uma reinvenção do corpo feminino e, como foro interno que emerge desse ato de violência extrema, surge a única forma de subjetivação e reação: a alienação pelo silêncio, o “rastros” possível de insubordinação ou de mimese paródica do discurso do “outro”.

No caso de Arminto Cordovil, a sua própria narrativa dos fatos sugere que seu desejo incontrolável por mulheres indígenas tenha sido não o motivo, mas o caminho para dar cabo da destruição da família e de sua herança erigida, como ele bem sabia, pela colonização e expropriação dos povos da região. A mãe de Arminto morreu durante parto. Essa foi a primeira de uma série de desavenças com o pai. Coube a uma índia amamentá-lo:

Uma tapuia me amamentou. Leite de índia, ou suco leitoso do tronco de amapá. Não me lembro do rosto dessa ama, de nenhum. Tempo de escuridão, sem memória. Até o dia em que Amando entrou no meu quarto com uma moça e disse: Ela vai cuidar de ti. Florita nunca mais arredou o pé de perto de mim. (HATOUM, 2008, p. 16)

Sua iniciação sexual se deu também com uma mulher indígena – uma adolescente, na verdade – sua babá, Florita. O caso foi descoberto pelo pai e Arminto foi mandado para Manaus. O narrador sugere que Florita mantinha relações sexuais tanto com o filho, Arminto, quanto com o pai, Amando Cordovil. Após a morte do pai, Arminto apaixonou-se por Dinaura, uma misteriosa órfã índia. Seu desejo por ela o consome obsessivamente, culminando numa procura desesperada, embora estivessem noivos, ela subitamente desaparece do orfanato.

Na tentativa de reencontrá-la, Arminto perde toda sua fortuna, incluindo o navio cargueiro “Eldorado”. Dinaura foi a grande paixão de Arminto Cordovil. Após seu desaparecimento, ele não hesitou em gastar, não apenas todo o seu tempo, mas principalmente toda sua fortuna tentando encontrá-la. Encantado pelo feitiço da jovem índia, Arminto viu-se mergulhado numa espiral de decadência financeira, entre o fim das fortunas fáceis dos seringais e o crédito inglês, de conflitos familiares e desespero

durante o período que antecede a Segunda Guerra Mundial:

Nossa vida não cansa de dar voltas. Eu não morava nessa tapera feia. O palácio branco dos Cordovil é que era uma casa de verdade. Quando decidi viver com minha amada no palácio, ela sumiu deste mundo. Diziam que morava numa cidade encantada, mas eu não acreditava. Além disso, eu andava enrascado, liso que nem pau de sebo. Sem amor e sem dinheiro, e ainda corria o risco de perder o palácio branco. Eu não tinha a obstinação do meu pai. Nem a esperteza. Amando Cordovil seria capaz de devorar o mundo. [...] joguei fora a fortuna com uma voracidade de um prazer cego. Quis apagar o passado... (HATOUM, 2008, p. 14)

Em torno da busca pelo paradeiro de Dinaura, deparamo-nos com um universo rico de misturas de culturas. Mas a questão da segregação entre a população branca e católica e os índios mostra-se mais evidente e cruel com relação às figuras indígenas femininas. Nos romances e na novela de Milton Hatoum, são recorrentes tanto as relações problemáticas entre pais e filhos quanto a questão da violência, muitas vezes de caráter sexual, praticadas contra meninas de origem indígena.

No caso de Amando e Florita, nada é mencionado, embora seja difícil deixar de supor que ele também tenha exercido sua autoridade de senhor da casa sobre ela. No entanto, em relação a Arminto e Florita, as evidências são razoavelmente claras a partir da descrição que Arminto faz tanto da chegada de Florita à casa da família Cordovil quanto de sua aquiescência na iniciação sexual do menino:

Meu pai levou a moça para o palácio branco, e lhe comprou roupa e sandálias. Em Vila Bela ela estudou e ganhou um nome, com batismo cristão, festejado. Amando dizia que era uma cunhantã de confiança, e que ele respeitava e até ajudava as pessoas de confiança. Essa moça me criou. A primeira mulher na minha memória. Florita. Anos depois, também em Vila Bela, uma tarde em que ela dormia na rede, entrei no quarto e fiquei observando o corpo nu. Tive um susto quando ela se levantou, tirou minha roupa, me levou para dentro da rede. (HATOUM, 2008, p. 69)

Porém, é com relação à outra índia, Dinaura, que o mistério realmente se torna efetivo. Não se sabe de onde ela veio, o certo é que era mais uma órfã que antes de aprender o português só falava em língua indígena, e que somente a contragosto aprendera a rezar com as irmãs carmelitas. O seu destino poderia ter sido o mesmo de várias outras jovens, raptadas de suas aldeias, eram vendidas aos comerciantes de Manaus, passavam pelos diversos orfanatos da região antes de serem entregues às famílias da capital para o trabalho doméstico.

Mas no caso de Dinaura, seu desaparecimento sugeria também que ela seria tanto amante de Amando Cordovil quanto filha. O processo de dominação dá-se pela

linguagem, a obediência de um membro do grupo é relacionada à sua própria consciência, que é uma formação discursiva. É nesse jogo que o espaço de enunciação de narrativas mostra que a consciência é modelada por relações assimétricas, seja em qualquer tipo de comunidade imaginada. Também é um jogo duplo, pois se alguém julga a si mesmo, julga a partir de valores que pertencem ao “outro”.

Mas o processo de dominação não pode ser confundido com o estatuto da violência física. A primeira, quanto maior for o grau de sofisticação, atuará de modo a relegar ao segundo plano a violência física, o constrangimento físico que, apesar de necessário à dominação, é menos eficaz do que a dominação pela violência psíquica, como acontece no caso das figuras femininas analisadas nas duas narrativas. Assim, dominar o “outro” pressupõe que o jogo da influência não se esgote num *continuum* de coerções, mas sim em fazer com que o “outro” se sinta até certo ponto livre para agir e, principalmente, para se deslocar, para se desenraizar. Este, sim, um processo moderno e mais eficiente de dominação.

Partindo da ideia de que o horror praticado contra as mulheres colonizadas é um topos característico da literatura de Milton Hatoum, trata-se então, antes de tudo, de analisar a questão como um problema de gênero, ou seja, as articulações profundas de uma linguagem misógina. É possível perceber, na trajetória dessas jovens índias, como o gênero – e sua desconstrução – permitem observar diferentes instâncias fundadoras de intencionalidades de produção de subjetividades, como o feminicídio e a diáspora feminina. Pode-se afirmar que são estrangeiras defensivas em relação à figura masculina, o verdadeiro e único gênero, como faz supor as tradições mais arcaicas, sejam indígenas ou ocidentais, como a tradição bíblica escolástica³. Há outro detalhe importante, a figura feminina indígena por ser cindida por culturas tão diversas como a autóctone e a ocidental acabam se tornando estrangeiras em sua própria terra natal.

Segundo Gagnebin:

O estatuto do estrangeiro é definido por não pertencer à ordem jurídica: ele não é cidadão nem da metrópole nem da colônia. Sendo estrangeiro, ele deve calar-se por respeito aos usos e costumes de outra nação; mesmo que estes últimos sejam injustos e desumanos, o respeito pela lei local deve falar mais alto (o que implica que leis podem ser injustas e desumanas).
(GAGNEBIN, 2006, p. 129)

³ Segundo Howard Bloch: “Adão, antes de tudo, tem o que os filósofos medievais chamavam de substância. Sua natureza é essencial; ele é imaginado como possuindo Ser-Existência. “Todo bem vem de Deus”, afirma Agostinho, “logo, não há existência natural que não venha de Deus”. Eva, por outro lado, é imaginada adquirindo existência como parte de um corpo mais suficiente em si mesmo, porque criado distante de Deus, e a cuja inteireza ela, como parte, só pode aspirar”.(1993, pp. 34-35. Grifos do autor).

O rastro inicial do feminicídio é, obviamente, a figura masculina mais próxima, a do Pai, o elemento dominador e colonizador por excelência nas mais diversas narrativas que têm como tema o horror, seja físico, psíquico ou uma mistura de ambos, como nos parece o caso dessas regiões intervalares entre o Ocidente e o Oriente. Segundo Seligman-Silva, tratando da figura opressiva do Pai nas obras de Franz Kafka,

Mas esse espaço familiar também é assombrado na obra de Kafka (*A Metamorfose*), sobretudo pela figura do “Pai”, (Carta ao Pai), ou seja, de uma atitude castradora, discípula daquela que nos fez deixar o Exílio, que tolhe a distância. O “eu”, que vai buscar um abrigo fora de casa, defronta-se aí novamente com uma continuidade dessa figura castradora, seja sob a forma de um deus violento [...], de um imperador ou de um porteiro da lei [...] (SELIGMAN-SILVA, 2014, p. 26).

Qualquer experiência humana, individual ou coletiva, qualquer coisa que diga respeito aos negócios são questões públicas. As formas de poder e seu gerenciamento são normativas por natureza, mas só é política porque, se recuarmos mais um pouco em busca de sua natureza mais íntima, encontraremos o problema do gênero como catalisador natural dessas negociações. Para Blasius (1994, p. 10): “A sexualidade é um lugar no qual o poder é exercido e um método pelo qual cada indivíduo constitui a si mesmo como conteúdo político: a sexualidade é política”.

Nos romances de Milton Hatoum, as construções identitárias femininas indígenas, ao contrário das mulheres de origem árabe ou portuguesa, exprimem-se na forma da violência física e psíquica a que são submetidas pela via da diáspora. São personagens que geralmente optam pelo mutismo, passam a ocupar os espaços domésticos – não lugares – que lhes cabem.

Seja a menina que é retirada de sua aldeia para ser vendida como objeto sexual em *Órfãos do eldorado* (2008), ou as inúmeras meninas que crescem nas edículas das casas das famílias de comerciantes ou fazendeiros, como a índia Florita, todas são, ao mesmo tempo, empregadas domésticas e amantes dos patriarcas e dos filhos. De todo modo, são personagens que habitam os espaços de exclusão e que vão dar margem à reflexão de narradores que por sua vez são engendrados nestes entre-lugares construídos a partir da exclusão dessas figuras femininas diaspóricas. O que Rita Laura Segato (2012, p. 123) chama, não sem certa dose de ironia, de “espaço neutro do sujeito republicano, onde supostamente deveria falar o sujeito cidadão universal”.

Tudo o que sobra nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se

dentro dessa grade equalizadora, é considerado o “resto”. Desejamos, com isso, evidenciar o fato de que o capital cultural da história possui um excesso que transborda dos registros acumulados ao longo dos séculos e que não mais pertencem à economia da linguagem daquilo que está sendo narrado em nome do “outro” na História.

Edward Said (2011, p. 36) aborda a relação conflituosa do passado e seus efeitos no presente nos seguintes termos: “... A maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas percepções do presente”. O caso específico da mulher, na condição de um agente político capaz de agenciar sua posição ao longo do percurso histórico, pode transformar-se numa questão tão nebulosa quanto contraditória. Mas, na história recente da humanidade, parece bastante evidente que o gênero feminino responde por dinâmicas que se concentram no modo como conseguem travar o embate pela sobrevivência, geralmente pelo viés cultural, mas também, em alguns casos, por algum tipo de ato de revolta; mas há, sobretudo, a nosso ver, no caso específico de mulheres indígenas, o silêncio, que é a marca do discurso diaspórico.

A noção de diáspora é uma das ideias centrais dos estudos pós-coloniais e não pode ser entendida simplesmente como relação de um não pertencimento aliado ao concomitante desejo de retorno à origem, embora crucial para aquele que se vê entregue à dispersão do mundo moderno. Não é algo que se limite aos problemas de retorno, retorno que, do ponto de vista geográfico, não é realmente difícil. O impossível é o retorno àquilo que poderia se chamar de identidade originária. Stuart Hall (2013, p. 29), partindo de sua própria experiência e de seus compatriotas, comenta que a impossibilidade de retorno é algo definitivo. O fato que se pensou por tanto tempo como inequívoco de que nossas identidades são pré-estabelecidas e mantidas intocadas ao longo de nossas vidas. Para Stuart Hall, é uma questão que necessita ser repensada, sobretudo, do ponto de vista alternativo ao biológico, a alternativa cultural:

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. É impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor (HALL, 2013, pp. 30-31, grifo do autor).

Nosso estranhamento em face de um sistema complexo que não se dispõe a

teorizar sobre o inaudito da experiência da colonização do mundo ocidental pelo mundo oriental, mas antes, que busca dramatizar o trauma das lacunas, das perversões, dos ocultamentos, dos constantes deslocamentos e das ausências que a história contada pelo Ocidente sobre o Oriente acostumou-se a professar; essa surpresa que nos causa o reordenamento recente dessas variantes que, ao se insubordinar em relação ao poder que num passado muito recente ainda exigia um centro fixo e inalterável, revela-nos um espírito novo e rebelde, capaz de se deslocar em direção a fluxos de platôs que rumam cada vez mais incessantes em busca de margens que antes só poderiam ser vistas de longe.

E esse passado problemático que se nos apresentou sempre como cipoal à espera do contato definitivo nunca aconteceu; o “Oriente”, o continente modernamente colonizado é justamente um pensamento em frangalhos, e este pensamento ao qual nos deslocamos em tempos recentes continuaria arbitrário se o observássemos com o distanciamento teórico formal da tradição filosófica ocidental, com o poder centralizador do poder mercantil do passado, com a prepotência das teorias da transcendência de mote cristão. Porém, estas formas conjuntas de agressão em relação à experiência do outro – que um dia deixaremos de chamar de povos orientais – não podem mais acontecer, porque sua lógica interna não é habitual como o pensamento racional do Ocidente necessita.

Abordar a questão do pós-colonialismo significa, então, reconhecer que, apesar do fato de que se está diante de um fato histórico, embora desnorante desde a primeira visagem, e epistemologicamente controverso desde a primeira aproximação teórica, ainda assim, se constitui numa série tão gigantesca de características e associações, tão desnorantes em relação ao passado recente, que o que nos sugere de antemão o tema é delimitar um campo seguro de análise no espaço problemático que separa o oceano do Ocidente do oceano do Oriente:

A Significação mais ampla da condição pós-colonial reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, (...). É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente (...) do além. (BHABHA, 2013, pp. 24-25, grifos do autor).

O silêncio, que é um certo tipo de mecanismo de desterritorialização e

resistência contra o processo de pré-intrusão do mundo-aldeia e do mundo-colonizador, mecanismo que também é existencial, apto a estabelecer algum tipo de revolta contra o sistema opressor do gênero oposto, e que, em geral, se apresenta inicialmente numa figura paterna. De acordo com Maria Izilda S. de Matos, trata-se, sobretudo, de uma questão de gênero, pois:

a influência mais marcante para essa abertura [dos estudos de gênero] parece ser a descoberta do político no âmbito cotidiano, o que levou a um questionamento sobre as transformações da sociedade; o funcionamento da família; o papel da disciplina e das mulheres; o significado dos fatos, lutas e gestos cotidianos. Assim, a expansão dos estudos sobre a mulher vinculou-se a uma redefinição do político, frente ao deslocamento do campo do poder das instituições públicas e do Estado para a esfera do privado e do cotidiano (MATOS, 2000, p. 11, grifo do autor).

A reação contra os agenciamentos pode colocar a perder não só a permanência do indivíduo no grupo, mas, principalmente, o governo de si, como Michel Foucault (2012) observa a respeito do estatuto da loucura na Idade Média até a modernidade. Neste caso, o poder exerce ampla e eficiente forma de coerção. São tecnologias das mais variadas, mas, obviamente, prontas a exercer o controle sobre o “outro”, dominação que atua no desfecho do agenciamento que tem acesso a como a coletividade constitui-se e como ela constitui os seus “indivíduos” a partir do domínio da língua oficial, a partir da noção de que a língua oficial é logocêntrica.

A diáspora, esse deslocamento incessante, cujo processo se efetiva menos por necessidades físicas do que questões de dominações “outras”, como a dominação do espaço do corpo no mundo cultural, por exemplo. Esta diáspora causa diferença, é disjuntiva por excelência. Eis porque Stuart Hall (2013) designa o espaço como não mais sendo o lugar de pertencimento ou de origem, mas de fabricação de um “outro”, uma fabricação incessante.

Em sociedades indígenas, essa formação é seguida, quase sempre, por uma violenta e gradual deformação. As narrativas de Milton Hatoum expõem exatamente o tipo de formação discursiva do sujeito em relação ao processo de interação com os micropoderes que regem tal estatuto, não apenas individualmente, mas coletivamente também. Segundo Márcia Tiburi (2013, p. 22): “Nem sexualidade, nem sexo seriam verdades essenciais, mas apenas construções históricas. Tratar o histórico como natural sempre é uma estratégia de poder”.

Órfãos do eldorado (2008) se insere nessa concepção de mundo plural da pós-modernidade. O exercício do relato de experiências periféricas levado a cabo pelo

narrador não restitui o passado, mas divaga. É um trabalho cuja tessitura nada revela além do fato de que a única possibilidade redentora para a experiência contemporânea é lançar-se rumo ao eterno devir, o vir-a-ser no sentido de que a literatura contemporânea ignora os fatos em nome da perspectiva do inaudito, ou seja, do horror. Quando lançada sobre o real, a perspectiva do incomensurável e do inaudito estabelece novos problemas para a aporia do real e da razão porque essas não são as únicas vias possíveis.

REFERÊNCIAS

- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- BLASIUS, M. *Gay and lesbian politics: sexuality and the emergency of a new ethic*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- BLOCH, R. H. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Editora 34, Rio de Janeiro, 1993.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HATOUM, Milton. *Órfãos do eldorado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MATOS, M. I. S. de. *Por uma história da mulher*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2000.
- SAID, Edward. W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SEGATO, R. L. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. E-Cadernos Ces [Online], 18/ 2012, posto online no dia 01 de Dezembro de 2012. Data de acesso 20 de janeiro de 2016. [Http://eces.revues.org/1533](http://eces.revues.org/1533).
- SELLIGMAN-SILVA, Márcio. A viagem “de deformação”: figuras do horror nas “margens” do Ocidente. *Revista USP*, São Paulo, n°63, pp. 231-236, setembro/novembro, 2004.
- TIBURI, Márcia. Privado: feminicídio. In: *Revista Cult*. Março de 2013, n° 173. <https://revistacult.uol.com.br/home/femicidio/>. Data de acesso: 13/08/2016.

Enviado em: 09/03/2019

Aceito em: 07/04/2019