



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Nathalia Baptista Fernandes

**Subalternidade e gênero em *A distância entre nós* e *O segredo entre nós*, de
Thrity Umrigar**

São Gonçalo

2023

Nathalia Baptista Fernandes

**Subalternidade e gênero em *A distância entre nós* e *O segredo entre nós*, de Thrity
Umrigar**



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

F363 Fernandes, Nathalia Baptista.
TESE Subalternidade e gênero em *A distância entre nós e O segredo entre nós*,
de Thrity Umrigar / Nathalia Baptista Fernandes. – 2023.
107f.

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. Umrigar, Thrity N., 1961 – Crítica e interpretação – Teses. 2. Literatura
indiana – História e crítica – Teses. 3. Discriminação de sexo contra as
mulheres – Índia – Teses. 4. Identidade – Teses. I. Carreira, Shirley de Souza
Gomes. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de
Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 - 4994

CDU 891.4-95

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

Assinatura

Data

Nathalia Baptista Fernandes

**Subalternidade e gênero em *A distância entre nós* e *O segredo entre nós*, de Thrity
Umrigar**

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 15 de dezembro de 2023.

Banca Examinadora:

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

Prof. Dr. Luiz Manoel da Silva Oliveira
Universidade Federal de São João Del-Rei

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

São Gonçalo

2023

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as mulheres mundo afora que lutam diariamente para uma sociedade mais justa para todas nós.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter tido a oportunidade de continuar meus estudos na UERJ com esta pesquisa, que é tão importante para mim.

À minha querida orientadora, Prof.^a. Dra. Shirley de Souza Gomes Carreira, que esteve comigo durante todo este processo, sempre me orientando e apoiando, e cuja incrível dedicação foi essencial para o término deste trabalho.

À banca examinadora composta pelos professores Dr. Luiz Manoel e Dr. Paulo César, cujas sugestões no exame de qualificação foram fundamentais para o andamento do meu trabalho, guiando-me até aqui.

Aos meus pais, Vânia e Jorge, e minha irmã, Mariana, que são minha família, minha base e a minha maior motivação para tudo na vida. Obrigada por sempre acreditarem no meu potencial e me incentivarem. Todo o meu esforço é para que sintam orgulho de mim.

Gostaria de expressar minha gratidão aos meus amigos Fernanda, Paulo, Jaqueline e Thainá, cuja rede de apoio foi extremamente importante durante este processo.

A gente luta por uma sociedade em que as mulheres possam ser consideradas pessoas.

Djamila Ribeiro

RESUMO

FERNANDES, Nathalia Baptista. *Subalternidade e gênero em A distância entre nós e O segredo entre nós, de Thrity Umrigar*. 2023. 107 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

O objetivo desta dissertação é analisar comparativamente dois romances de Thrity Umrigar, *A distância entre nós* (2006) e *O segredo entre nós* (2018a), a fim de verificar como eles ficcionalizam a subalternidade feminina na Índia contemporânea. Para tal, traçamos um percurso metodológico que, partindo da Teoria Pós-Colonial, dos Estudos Subalternos e da perspectiva decolonial, nos permitiu refletir sobre os efeitos da colonização inglesa na sociedade indiana pós-independência, bem como sobre a complexidade das questões identitárias dentro do contexto de pluralidade étnico-religiosa e linguística da Índia. Tendo em vista que os romances são protagonizados por personagens femininas, é fundamental uma breve retrospectiva teórica do Movimento Feminista e sua repercussão no subcontinente indiano, bem como uma reflexão sobre a condição social da mulher indiana. Em relação à questão da subalternidade e da identidade feminina, a pesquisa está fundamentada, em particular, em textos teóricos de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1989), Gayatri Spivak (2010), Homi Bhabha (2019), Thomas Bonnici (2009), Luciana Ballestrin (2013) e Denys Cuhe (1999), entre outros. A questão do gênero tem como suporte teórico prioritário textos de Elaine Showalter (1985), Sita Raman (2009), Rekha Pande (2018) e Lucia Zolin (2009).

Palavras-chave: subalternidade; gênero; identidade; Thrity Umrigar.

ABSTRACT

FERNANDES, Nathalia Baptista. *Subalternity and gender in The space between us and The secrets between us, by Thrity Umrigar*. 2023. 107 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2023.

The aim of this dissertation is to comparatively analyze two novels by Thrity Umrigar, *The distance between us* (2006) and *The secret between us* (2018a), in order to verify how they fictionalize female subalternity in contemporary India. To this end, we traced a methodological path that, starting from Post-Colonial Theory, Subaltern Studies and the decolonial perspective, allowed us to reflect on the effects of English colonization on post-independence Indian society, as well as on the complexity of identity issues within the context of ethnic-religious and linguistic plurality in India. Bearing in mind that the novels are led by female characters, a brief theoretical retrospective of the Feminist Movement and its repercussions on the Indian subcontinent are essential, as well as a reflection on the social condition of Indian women. Regarding the issue of subalternity and female identity, the research is based, in particular, on theoretical texts by Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1989), Gayatri Spivak (2010), Homi Bhabha (2019), Thomas Bonnici (2009), Luciana Ballestrin (2013) and Denys Cuche (1999), among others. The issue of gender has as a priority theoretical support texts by Elaine Showalter (1985), Sita Raman (2009), Rekha Pande (2018) and Lucia Zolin (2009).

Keywords: subalternity; gender; identity; Thrity Umrigar.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A TEORIA PÓS-COLONIAL E OS ESTUDOS SUBALTERNOS	13
1.1	A teoria pós-colonial	14
1.2	Estudos subalternos	17
1.3	A perspectiva decolonial	21
1.4	Breve reflexão sobre questões de identidade	23
1.5	O impacto da estratificação social indiana sobre as identidades	26
2	QUESTÕES DE GÊNERO	31
2.1	Breve retrospectiva do movimento feminista	31
2.2	Pode-se falar em um feminismo indiano?	41
2.2.1	<u>A condição da mulher na sociedade indiana pós-colonial</u>	43
2.3	Para além do feminismo: performatividade e interseccionalidade	46
3	SUBALTERNIDADE E GÊNERO EM <i>A DISTÂNCIA ENTRE NÓS E O SEGREDO ENTRE NÓS</i>	49
3.1	A Índia revisitada por meio do olhar de Thrity Umrigar	49
3.2	Subalternidade e gênero em <i>A distância entre nós</i>	53
3.3	Subalternidade e gênero em <i>O segredo entre nós</i>	69
3.4	Da distância ao segredo: estratégias de resistência	88
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
	REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

A Índia é um país de contrastes, em que cerca de 70% da população habita as zonas rurais e vive de modo precário, enquanto uma minoria tem acesso aos grandes centros acadêmicos indianos, que produzem e exportam tecnologia de ponta e profissionais de alto nível (KULKE; ROTHERMUND, 2004). A diversidade étnica, cultural e religiosa causa grande impacto no tecido social, já profundamente afetado por fatores políticos e econômicos, assim como os resquícios de tradições que continuam arraigadas, como, por exemplo, o sistema de castas, que, embora abolido em 1950, ainda interfere diretamente na qualidade de vida da população.

Após cerca de quase dois séculos de colonização britânica (1757- 1947), o país passou por um período de efervescência política e intelectual que propiciou o surgimento de uma literatura no idioma do colonizador, cuja visibilidade foi plenamente atingida com o sucesso internacional alcançado por Salman Rushdie na penúltima década do século XX, mais especificamente, após a publicação de *Midnight's Children* (1981). A opção do uso da língua do silenciador pelo silenciado visava a uma tentativa de desconstruir a partir de dentro o estigma do “outro”. No caso de escritores que vivem fora de sua terra natal, como Shirley de Souza Gomes Carreira (2003, p.2) sinaliza, “adotar o idioma do colonizador não significa aceitar o papel de colonizado, uma vez que, ao reinterpretar a cultura de seu país de origem nesse idioma, o escritor migrante inicia um processo de tradução cultural”.

Muitos autores indianos que escrevem em inglês não se furtam ao exame dos problemas políticos e socioculturais de sua terra natal. Esse olhar crítico custou a Rushdie viver dez anos sob a escolta da *Scotland Yard*, devido à *fatwa* lançada contra ele, em 14 de fevereiro de 1989, pelo Aiatolá Khomeini, líder supremo da Revolução Islâmica do Irã, e recentemente, em 2022, foi alvo de um atentado que lhe causou deficiências físicas irreversíveis. Há também autores que, embora não tenham deixado a Índia, caso de Arundhati Roy, publicam em inglês para dar visibilidade à sua escrita. Roy é uma conhecida romancista e ativista política e, assim como Rushdie, vencedora do prestigioso prêmio *Man Booker Prize*.

A emergência dos Estudos Culturais (HALL, 2006; MEHTA, 1998), dos Estudos Subalternos (CHATTERJEE, 2004; SPIVAK, 2010) e Pós-Coloniais (BHABHA, 2019; ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 1989; SHOHAT, 1992), na segunda metade do século XX, propiciou o escrutínio de um vasto *corpus* literário produzido por autores de países

outrora colonizados e o reconhecimento do impacto dessas vozes, por tanto tempo silenciadas pelo poder hegemônico, no processo de descolonização cultural.

No panorama da literatura contemporânea em língua inglesa, há inúmeras obras escritas por autores migrantes, como Salman Rusdhie, Jhumpa Lahiri e, dentre eles, a escritora indiana Thrity Umrigar, radicada nos Estados Unidos, cujos romances têm obtido sucesso de crítica e de público. Muito embora suas primeiras narrativas girem em torno do choque entre culturas e o processo de aculturação do imigrante, Umrigar também tem privilegiado outros temas que constituem questões ainda muito presentes na Índia contemporânea, como o papel social da mulher e as assimetrias sociais decorrentes do sistema de castas e de classe.

Em vista disso, o objetivo desta dissertação é analisar comparativamente dois romances de Thrity Umrigar: *A distância entre nós*, de 2006, e *O segredo entre nós*, publicado em 2018, a fim de se verificar como eles ficcionalizam a subalternidade e as configurações de gênero. Essa investigação, que aprofunda e amplia a pesquisa que realizamos na graduação, envolve, conseqüentemente, os modos de figuração da identidade no contexto sociocultural dos romances. Na medida em que traz à baila personagens que, em meio a um sistema social, político e econômico opressor, catalisam formas de luta e resistência, a autora enseja reflexões mais amplas sobre uma nação que ainda hoje lida com o legado do colonialismo.

A personagem central dos dois romances é a doméstica Bhima e os enredos abordam sua luta pela sobrevivência em uma condição subalterna decorrente das diferenças de classe e de gênero, o que permite a leitura das obras por um viés feminista. Entretanto, a especificidade da luta por igualdade das mulheres na Índia tem nuances próprias, ligadas ao contexto histórico-cultural-social do país e à complexidade do seu tecido social, com sua multiplicidade de culturas, línguas e identidades, o que demanda uma análise que dialogue com os diferentes aspectos desse contexto.

De modo a atingir o objetivo proposto, este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “A teoria pós-colonial e os estudos subalternos”, buscamos percorrer o trajeto teórico que nos possibilitará realizar a análise dos romances, partindo-se de uma reflexão sobre os estudos pós-coloniais e seu impacto nos modos de abordagem do texto literário.

Ao dar relevo aos Estudos Subalternos, reportamo-nos ao sentido primeiro do termo, conforme compreendido por Antonio Gramsci, e ao modo como os pesquisadores dos *Subaltern Studies* dele se apropriaram de modo a rever a história da Índia em uma perspectiva

diferente da história oficial, a partir da ótica dos movimentos campestres. Abordamos, ainda, a correlação, feita por Gayatri Spivak, entre a supressão da voz e a condição de subalternidade.

Nesse capítulo, abordamos também a importância da perspectiva decolonial para reflexões sobre a subalternidade no contexto indiano, pois, a par de ser uma teoria voltada mais especificamente à América Latina, ela encontra eco nas respostas culturais contidas na literatura escrita por autores indianos ao legado do imperialismo ocidental.

Por fim, focalizamos questões inerentes à concepção de identidade, o contexto histórico-político-social da Índia e o princípio da imobilidade que norteia a estratificação social da sociedade indiana. Discorrer sobre perspectivas teóricas da identidade, ainda que brevemente, torna-se necessário ante a singularidade da Índia, onde há uma multiplicidade de grupos étnicos, com línguas, crenças e práticas sociais distintas. A diversidade, entretanto, não implica igualdade em termos de direitos e, ainda hoje, apesar de proibido, o sistema de castas influencia as relações sociais no país, razão pela qual o abordamos ao fim do primeiro capítulo.

O segundo capítulo focaliza questões de gênero, perpassando as fases do movimento feminista no Ocidente e culminando com uma reflexão sobre a existência de um feminismo indiano e a condição da mulher na sociedade indiana pós-colonial.

O último capítulo situa a autora no panorama literário contemporâneo e analisa detalhadamente as questões de subalternidade e gênero nos dois romances, buscando evidenciar que, em *A distância entre nós*, há uma predominância de enfoque na diferença de classe e na discriminação social, enquanto em *O segredo entre nós* a questão central é a tentativa de superação da condição de subalternidade.

Em *A distância entre nós*, significativamente, a autora dedica o romance à Bhima real, que trabalhou para a sua família quando vivia em Bombaim, e a todos os que exercem a mesma função. Embora faça questão de sinalizar que a obra é inteiramente ficcional, em suas entrevistas, ela enfatiza que, desde criança, sempre teve consciência de como era complicado e emocionalmente carregado o relacionamento entre a dona da casa e a empregada doméstica. Ao mesmo tempo em que havia certo distanciamento, estabelecia-se um tipo de vínculo que a autora considerou um território literário rico a ser explorado.

Ainda que Umrigar não se declare explicitamente engajada em questões políticas e sociais, como, por exemplo, Arundhati Roy o faz, e seu lugar de fala possa ser contestado pelo fato de ela viver nos Estados Unidos desde os vinte e um anos, os romances que analisamos cobram do leitor um posicionamento crítico.

Sem a pretensão de assumir a voz do subalterno, a autora o representa ficcionalmente em uma tessitura que mescla suas ações e pensamentos ao de personagens que estão em posição social privilegiada. Em entrevista ao site *Bookbrowse.com* (2006), Umrigar afirmou que sua condição de *insider/outsider* lhe permite abordar criticamente questões inerentes ao seu país natal, como o modo como as identidades são afetadas pela classe social e o gênero. Seu interesse principal é o exame das dinâmicas de poder, conforme explicita em entrevista concedida à Donica Bettanin:

Se eu abordar meus personagens com humildade e integridade, então poderei e escreverei sobre outros seres humanos que são aparentemente diferentes de mim. Porque o que mais me interessa é examinar os sistemas e as forças que criam divisões entre as pessoas, aquelas dinâmicas de poder que nos separam. Quero escrever sobre a vida interior das pessoas, não sobre suas características superficiais [...]. Eu chamo isso de respeito (UMRIGAR, 2023).

Enquanto leitores somos desafiados a ler criticamente os romances, identificando as forças que criam e ratificam a condição de subalternidade, bem como a construção de estratégias de superação por parte dos personagens marginalizados.

1 A TEORIA PÓS-COLONIAL E OS ESTUDOS SUBALTERNOS

O panorama sócio-político-cultural do início do século XX não era dos mais favoráveis. Dezenas de povos e nações estavam sob o jugo colonial; a escravidão havia deixado como legado milhões de negros discriminados em seus direitos fundamentais; a situação da mulher ainda era complexa, pois o contexto patriarcal ainda prevalecia, e, principalmente, o poder político e econômico ainda estava nas mãos de sujeitos brancos, cristãos, com alto poder aquisitivo, oriundos de países industrializados (BONNICI, 2009, p. 260).

Essa conjuntura, entretanto, foi solo fértil para o surgimento de importantes movimentos, frutos da consciência da subjetividade político-cultural e da resistência a qualquer forma de subjugação, como, por exemplo, o Renascimento do Harlem (1920-1930), nos Estados Unidos, e o *Négritude* (1930), em vários países africanos. Os movimentos pró-independência se acirraram e, como afirma Bonnici (2009, p.261), após a Segunda Guerra Mundial, houve “o surgimento da terceira onda de independência política especialmente nas nações caribenhas, africanas e asiáticas e, ao mesmo tempo, de uma literatura escrita pelos nativos, não sem problematização, nas línguas dos ex-colonizadores”.

Conforme sinalizam Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1989) apud Bonnici (2009), as colônias podem ser sistematizadas em (1) colônias de povoadores, (2) colônias de sociedades invadidas e (3) colônias de sociedades duplamente invadidas. Nas colônias de colonizadores – caso da América espanhola, Brasil, Estados Unidos da América, Canadá, Austrália, Nova Zelândia etc.— a ocupação da terra por colonos europeus causou o deslocamento e, em alguns casos, a dizimação das populações autóctones, e os descendentes europeus mantiveram a língua do colonizador mesmo após a independência política. Realidade diferente, por exemplo, das colônias de sociedades invadidas (A Índia e o continente africano, com suas civilizações em vários estágios de desenvolvimento), onde o idioma europeu raramente substituiu o idioma nativo. Nas colônias das sociedades duplamente invadidas, espaço ocupado pelas sociedades primordiais dos indígenas das ilhas do Caribe, os autóctones foram completamente exterminados nos primeiros cem anos do descobrimento, promovendo-se o deslocamento de populações da África, Índia, Ásia, Oriente Médio e Europa para a região.

As diferentes condições de colonização foram responsáveis pela diversidade no que diz respeito à evolução de uma literatura local nas ex-colônias. Na Índia, por exemplo, além de uma cultura milenar, havia toda uma produção literária, originalmente de tradição védica,

desde o século V. (KULKE; ROTHMUND, 2004). As ex-colônias buscaram, cada uma a seu modo, imprimir à produção literária pós-colonial um caráter de literatura nacional.

A expressão literária em língua inglesa, oriunda das ex-colônias britânicas, a princípio, foi denominada *Commonwealth Literature* (literatura da comunidade das ex-colônias britânicas), termo posteriormente rejeitado e substituído por “literaturas em inglês”. Entretanto, logo surgiu o questionamento acerca de como as obras de escritores que, escrevendo nas línguas europeias, são etnicamente não europeus, deveriam ser lidas. A categorização dessas obras como pós-coloniais foi a resposta ao questionamento.

1.1 A teoria pós-colonial

Surgidos na segunda metade do século XX, os Estudos Pós-coloniais focalizam as manifestações culturais, entre elas a expressão literária, das nações que conquistaram sua independência após um longo período de dominação política e cultural. O termo pós-colonial passou também a ser utilizado para designar a literatura que vinha sendo produzida por autores das ex-colônias. É importante ressaltar que, apesar do prefixo “pós” indicar posterioridade, a teoria pós-colonial inclui também a produção literária do período colonial e envolve o legado do colonialismo nas ex-colônias. Conforme Shirley de Souza Gomes Carreira sinaliza, no artigo “A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária”, tomando por base as reflexões do comparatista Armando Gnisci,

Admitir um estado pós-colonial é, conseqüentemente, pressupor que o colonialismo teve um fim. Se examinarmos detalhadamente a história recente dos países que sofreram o processo de colonização, com certeza chegaremos à conclusão de que, em muitos deles, a colonização ainda não terminou. Pelo contrário, ela continua e não só nesses países, mas persiste também na proposta de globalização, cuja forma de domínio se esconde sob a ideia de uma aparente igualdade. Escritores e críticos de projeção internacional têm sumariamente rejeitado a adoção do prefixo “pós”, por interpretarem-no como uma perpetuação de uma visão segregacionista, que cria, com o rótulo, uma espécie de gueto cultural, onde ficaria alocada a produção crítica e literária oriunda dessas culturas. (CARREIRA, 2003, p.1).

Para alguns teóricos, como Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (1989), a literatura pós-colonial não se inicia após o colonialismo, mas sim durante o colonialismo, com

os autores engajados no movimento anticolonial, em cujas obras há a intenção de subverter o discurso colonialista:

Nós usamos o termo pós-colonial para incluir todas as culturas afetadas pelo processo imperial a partir do momento do contato com a colonização até os dias atuais. Isso por que existe uma continuidade de preocupações ao longo do processo iniciado pela agressão imperial europeia (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN., 1989, p. 1. Tradução nossa.)¹.

Para outros, entretanto, como Elleke Boehmer (2005, p. 184), por exemplo, as “iniciativas que hoje denominamos pós-coloniais começaram primeiramente a surgir antes do tempo da independência formal e, portanto, fazem parte da literatura colonial”².

Ao analisar os efeitos políticos, filosóficos, artísticos e literários deixados pelo colonialismo tanto nos países colonizados quanto nos dos colonizadores, os Estudos Pós-Coloniais investigam as relações de poder entre os assim denominados “primeiro” e “terceiro” mundos³, entre Ocidente e Oriente, bem como a construção da subalternidade pelo discurso colonial.

Para Thomas Bonnici, forças políticas, econômicas e sociais utilizam seu poder para criar um discurso em que haja o favorecimento de suas “verdades” em detrimento do que realmente é real. Exemplo disso é o fato de que

Gerações de europeus se convenciam de sua superioridade cultural e intelectual diante da “nudez” dos ameríndios; gerações de homens, praticamente de qualquer origem, tomavam como fato indiscutível a inferioridade das mulheres. Nesses casos, estabeleceu-se uma relação de poder entre o “sujeito” e o “objeto”, a qual não reflete a verdade. (BONNICI, 2009, p.257)

Bonnici afirma que, de acordo com Friedrich W. Nietzsche, os “indivíduos primeiro decidem o que desejam e depois encaixam os fatos em seus objetivos” (BONNICI, 2009, p.257). Sendo assim, os colonizadores, a fim de promover e perpetuar sua “superioridade”, valiam-se de discursos que pregavam a inferioridade do outro colonizado. Esses discursos

¹ Todas as traduções neste trabalho são de nossa autoria

O texto no idioma original é: “*We use the term ‘post-colonial’, however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day. This is because there is a continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European imperial aggression*”.

² O texto no idioma original é: “*initiatives which we now call postcolonial first began to emerge before the time of formal independence, and therefore formed part of colonial literature*”.

³ Os países do terceiro mundo são chamados hoje de países em desenvolvimento, termo que ainda é fruto de uma polarização econômica.

produzidos pelo poder acabaram por ser internalizados de forma inconsciente pelos povos colonizados.

Edward Said, em sua obra *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente* (1978), desconstrói diversos estereótipos e visões que o Ocidente tem do Oriente; visões essas que foram criadas a partir de estudiosos que o autor chama de “orientalistas”. Segundo Said “Quase sem exceção, todo orientalista começou a carreira como filólogo [...] (SAID, 1990, p.107), e

Desde o início, portanto, o orientalismo trazia dois traços: (1) uma autoconsciência científica recentemente encontrada, baseada na importância linguística do Oriente para a Europa, e (2) uma inclinação a dividir, subdividir e redividir o seu tema sem nunca mudar de opinião sobre o Oriente como algo que é sempre o mesmo objeto, imutável, uniforme e radicalmente peculiar. (SAID, 1990, p. 107).

Quando um orientalista visitava o país de sua pesquisa, não fazia parte de seu interesse buscar de fato conhecer e escutar os colonos, mas sim provar suas teorias as quais consideravam como máximas definitivas. Por meio desses estudiosos, pessoas estrangeiras e distantes daquelas culturas, é que a percepção do Oriente foi construída pelo Ocidente. Dessa forma, nesses textos

Percebe-se, de fato, um discurso etnocêntrico repressivo que legitima o controle europeu sobre o Oriente através do estabelecimento de um *constructo* negativo. A esperteza, o ócio, a irracionalidade, a rudeza, a sensibilidade, a crueldade, entre outros, formam esse *constructo*, em oposição a outro *constructo*, positivo e superior (racional, democrático, progressivo, civilizado etc.), defendido e difundido pela cultura ocidental. Encontra-se nesse ponto a *hegemonia* do discurso ocidental (BONNICI, 2009, p.259).

Said percebeu que o outro é representado como objeto de um discurso que constrói um mundo, em vez de expressá-lo. Seus estudos e teorias foram ponto de partida para reflexões de outros teóricos, como, por exemplo, Homi Bhabha, que nasceu na Índia e lecionou na Inglaterra e nos Estados Unidos. Em sua obra *O local da cultura* (2019), Bhabha contribuiu muito para o debate contemporâneo sobre as identidades, os Estudos Culturais e também para a crítica literária.

Ao defender que nos Estudos Pós-Coloniais as vozes dos ex-colonos se fazem presentes, Bhabha afirma o seguinte:

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações “neocoloniais”, remanescentes no interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho

multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência. (BHABHA, 2019, p.27).

Sendo assim, de acordo com Bhabha, os Estudos Pós-Coloniais funcionam como um contradiscurso. O predomínio da Europa e EUA sobre a Ásia, a África e a América promoveu relações binárias, como, por exemplo, Ocidente-Oriente, porém o autor salienta que, no mundo contemporâneo, essas relações já não são mais pensadas como um binarismo, mas sim como algo mais complexo que ele nomeia de *hibridismo*. Para Bhabha, não existe mais a oposição eu/outro, mas sistemas culturais híbridos em que vários elementos interagem. Até mesmo formas tradicionais se mesclam com outras formas, gerando novas identidades e novos meios de fazer cultura. Esse argumento subverte o discurso colonial de que a cultura e a identidade do colonizador são sempre puras e imutáveis. E é a partir desse argumento que a afirmação de superioridade do colonizador é desconstruída, como salienta Bhabha:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender por que as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (BHABHA, 2019, p.74).

Essa desconstrução traz à baila um outro conceito de extrema relevância no contexto das nações outrora colonizadas: a subalternidade, que abordaremos a seguir.

1.2 Estudos subalternos

Nós não temos palavras para falar sobre nossa opressão, nossa angústia, nossa amargura e nossa revolta contra o esgotamento, a estupidez, a monotonia, a falta de sentido de nosso trabalho e de nossa vida [...]. E nós não temos palavras para dizer tudo isso porque a classe dominante monopolizou não apenas o poder da tomada de decisões e da riqueza material; eles também monopolizaram a cultura e a linguagem.

André Gorz

O termo “subalterno”, do latim *subalternus*, significa ‘aquele que depende de outrem: pessoa subordinada a outra’. Ao longo do tempo, o termo “subalterno” evoluiu semanticamente. Inicialmente era utilizado para referir-se a vassalos ou camponeses, também

foi empregado a fim de denotar escalões inferiores no militarismo, porém foi com Antonio Gramsci (2002), a quem se atribui a primazia de uso, que o termo foi relacionado ao proletariado pela primeira vez. Escrita quando Gramsci estava na prisão, a obra *Cadernos do Cárcere* (2002) apresenta o pensamento do autor, que julgava ser necessário conscientizar as massas da sua posição subalterna, alertando para o papel preponderante da cultura e dos intelectuais nos processos de transformação histórica. A hegemonia das classes dominantes não se sustenta apenas com o controle jurídico, político e policial da sociedade, mas principalmente por meio da internalização de valores e ideias que são mantidos pelos dominados até mesmo quando em luta contra a dominação (CHAUÍ, 2008, p.99). Assim, a conscientização do modo como o poder hegemônico opera na sociedade é a principal arma para o enfrentamento.

Foi a partir da influência de Gramsci, que o termo começou a ser utilizado na década de 1970, na Índia, para fazer referência aos povos colonizados do subcontinente sul-asiático. Em 1982, os Estudos Subalternos surgiram como campo de investigação no Centro de Estudos de Ciências Sociais (CSSC) de Calcutá, com a finalidade de reescrever a historiografia da Índia na perspectiva de movimentos camponeses na Índia colonial (CHOWDHURY, 2016, p.1), que, apesar de terem feito parte ativamente da construção da história da Índia, não foram por ela contemplados, pois a historiografia indiana foi escrita numa ótica colonialista e elitista.

Segundo Subrahmanyam citado por Camila Goés (2016, p. 91):

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 Mongol 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.

A subalternidade é, em geral, um atributo relacionado à subordinação em termos de classe, casta, idade, gênero e trabalho. No caso específico dos Estudos Subalternos, o propósito de seus fundadores, conforme sinaliza Carlos Vinícius da Silva Figueiredo (2010, p.

85), era escrever “uma história alternativa da Índia com relação ao discurso oficial dos historiadores que se inscrevem na ideologia de suas alianças políticas com a *raj inglesa*”.

A forma como a elite nacionalista indiana procurou mobilizar as classes subalternas “demonstra o domínio político no qual as linguagens seculares da lei e as estruturas constitucionais herdadas dos britânicos coexistiram e permaneceram como estratégias de dominação e subordinação” (CHAKRABARTY apud JUNIOR et al, 2015, p. 67).

Alguns pensadores, como Ranajit Guha e Gayatri Spivak, utilizam o termo “subalterno” para se referir a minorias, grupos marginalizados que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seu *status* social. “A condição de subalternidade é a condição do silêncio” (FIGUEIREDO, 2010, p. 85), uma afasia imposta não pela deficiência de fala, mas principalmente pela ausência de escuta.

Gayatri Spivak discute o silenciamento dos grupos marginalizados em *Pode o Subalterno Falar?* (2010), onde caracteriza o sujeito subalterno não apenas como o oprimido, mas como aquele que, pertencendo às camadas mais inferiores da sociedade, não tem lugar em um contexto globalizante, capitalista e excludente, no qual o “subalterno é sempre aquele que não pode falar, pois, se o fizer, já não o é”. Assim, ela equipara a conquista do lugar de fala à superação da subalternidade.

Uma das mais contundentes críticas contidas na obra é direcionada aos intelectuais pós-coloniais — e a autora se inclui nesse grupo —, pois, a pretensão de representar os sujeitos subalternos, de “falar por” (*Vertretung*) eles, é considerada um ato hegemônico. Ao fazê-lo, eles partem do ponto de vista de uma classe privilegiada, o que compromete a representação da realidade. Assim, o subalterno tem sua existência minimizada e sua representatividade torna-se uma rerepresentação, ou seja, uma encenação (*Darstellung*). Nesse ensaio, Spivak questiona principalmente o “agenciamento” como uma forma de ação validada institucionalmente que torna impossível articular um discurso de resistência que esteja fora dos discursos hegemônicos. O correto seria criar mecanismos para que o subalterno possa falar, pois só ele conhece de fato a sua realidade.

Além de Spivak discutir a questão do subalterno, ela também focaliza a situação da mulher, afirmando que:

É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (SPIVAK, 2010, P. 66/67).

A colonização deixou rastros que podem ser nitidamente observados na sociedade indiana pós-colonial. E, como apontado por Spivak, a dupla subalternidade feminina coloca a mulher em uma posição ainda mais periférica devido às questões de gênero, já que a sociedade indiana é patriarcal e profundamente marcada pelo colonialismo, abrigando “uma classe de pessoas, indianas de sangue e cor, mas inglesas no gosto, nas opiniões, na moral e no intelecto” (SPIVAK, 2010, p. 61).

Em uma obra de 2012, *An aesthetic education in the era of globalization*, Spivak retoma sua teorização do subalterno a propósito da sua reflexão sobre uma personagem subalterna no romance *Desonra*, de John Maxwell Coetzee:

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).

Em *An aesthetic education in the era of globalization*, Spivak (2012) argumenta ainda que para que o subalterno fale é necessário, também, que haja um grupo de pessoas que além de escutá-lo, contra-assinem o seu discurso, bem como agentes que façam parte da esfera pública que compartilhem as maneiras do subalterno.

A propósito desse texto, Pedro Auad (2019, p.24) afirma que, em *Desonra*, o subalterno fala “porque os procedimentos adotados pelo autor do texto, ou seja, a contrafocalização, colocam em crise certa ideologia que tende a ter como natural que não se escute o outro que fala”, ou seja, “o subalterno fala quando se mostra o porquê de ele não falar”. Essa reflexão de Auad é de suma importância, pois mostra que, pela via da literatura, é possível “conceder voz” ao subalterno, questão que é crucial para o desenvolvimento desta dissertação.

Se o fato de ter migrado para os Estados Unidos aos vinte um anos e obtido uma posição privilegiada, primeiramente como professora universitária e, em seguida como escritora, não qualifica Thrity Umrigar para falar pelo subalterno, com certeza a exposição da condição de subalternidade de sua protagonista e da sua conseqüente impossibilidade de fala funciona como um contradiscurso que rompe a barreira erguida pelo poder hegemônico. Sandra dos Santos em sua tese de doutorado intitulada *Romances Indianos Contemporâneos: vozes combatentes em chão de insurgência*, afirma que as estratégias narrativas de Umrigar

[...] produzem ficções de resistência na Índia atual; pode-se pensar, também, que os romances pós-coloniais indianos em língua inglesa podem mobilizar a reflexão no que se refere à desarmonia sócio-histórica de uma nação, vítima da máquina colonial; como também, é pertinente inferir que muitas vozes, outrora marginalizadas, emergem em luta e resistência no cenário híbrido e globalizado da Índia independente (SANTOS, 2021, p. 13).

1.3 A perspectiva decolonial

Inspirados principalmente nos *Subaltern Studies*, um grupo de pesquisadores latino-americanos formou o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. O conjunto das várias mudanças ocorridas na América Latina nos âmbitos cultural e político, como os processos de democratização, “[...] levou vários intelectuais da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 94).

No manifesto inaugural do grupo, que foi publicado em 1993, os teóricos demonstram a clara influência de Ranajit Guha, e, conseqüentemente, dos temas trabalhados pelo indiano no Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, mas estabelecem como objetivo reconstruir a história da América Latina das duas últimas décadas com um enfoque em categorias de ordem política como “gênero” e “classe”, a fim de fazer um contraponto com os Estudos Culturais, no qual estas categorias apareciam de forma meramente descritiva (BALLESTRIN, 2013, p. 95).

Muito embora o manifesto reconhecesse a influência do grupo de estudos sul-asiático, houve uma crítica severa aos *Subaltern Studies*. Na visão do semiólogo argentino Walter Mignolo, não fazia sentido pensar as questões relativas à América Latina a partir das teses dos teóricos indianos, como Ranajit Guha, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, porque as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico, já que não fizeram a ruptura adequada com os autores eurocêntricos (MIGNOLO, 1998). O que Mignolo defendia era que eles produzissem teorias cuja enunciação se localizasse na América Latina. (BALLESTRIN, 2013, p. 95). Além disso, a teoria pós-colonialista refere-se à crítica do domínio imperialista britânico no início do século XX, sendo assim deixa de fora o extenso período de colonização a que as Américas foram submetidas.

Após essas divergências, o grupo foi desfeito em 1998 e, paulatinamente, depois de muitos encontros, seminários e publicações, o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) foi formado. Ainda em 1998, houve um encontro que contou com Walter Mignolo e Aníbal

Quijano. Este encontro rendeu uma das publicações coletivas mais importantes intitulada *A colonialidade do saber: eurocentrismos e ciências sociais*, publicada em 2000. Mignolo (2005, p. 37-38) afirma que a ideia de mundo moderno/colonial se formou a partir “da complexa articulação de forças, de vozes escutadas ou apagadas, de memórias compactas ou fraturadas, de histórias contadas de um só lado, que suprimiram outras memórias”. A decolonialidade, portanto, tem por objetivo uma emancipação em relação aos ideais colonialistas da subjetividade através da formação de um novo pensamento com saberes locais (MIGNOLO, 2010).

O Grupo Modernidade/Colonialidade é formado por estudiosos de diferentes áreas do conhecimento e nacionalidade. Ballestrin enfatiza que muitos desses pesquisadores já tinham desenvolvido teorias próprias que acabaram sendo herdadas pelo Grupo M/C. Uma delas é a colonialidade do poder desenvolvida por Aníbal Quijano em 1989. Este conceito discute que mesmo após o fim da administração colonial, as ex-colônias ainda estão sujeitas à dominação “[...] produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008 apud BALLESTRIN, 2013, p. 100).

Apoiadas na ideia da superioridade do conhecimento, as potências colonizadoras, impuseram seus saberes, influenciando os seres externos a elas e determinando a valorização de certos conhecimentos em detrimento de outros.

Para Maldonado-Torres (2007), a colonialidade do poder corresponde à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação; já a colonialidade do saber relaciona-se ao modo como o conjunto das epistemologias e da produção de conhecimento na tradição europeia reproduzem os regimes de pensamento colonial; por fim, a colonialidade do ser se refere à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem e na construção da subjetividade. Na perspectiva de Maldonado-Torres, a colonialidade do saber provém da colonialidade do poder.

Para Castro-Gómez (2012), entretanto, as três dimensões da colonialidade precisam ser analisadas distintamente. Se a colonialidade do poder apresenta a dimensão econômica-política das heranças coloniais, a colonialidade do saber faz referência à dimensão epistêmica da mesma e a colonialidade do ser, à dimensão ontológica. Ele argumenta que a análise não deve ser arborescente, partindo da colonialidade do poder para entender todas as relações na América Latina, e sim rizomática.

Ao abordar a decolonialidade epistêmica, Mignolo (2010) identifica cinco tipos de colonialidade do poder: o controle da economia; o controle da autoridade; o controle do gênero e da sexualidade; o controle da subjetividade e do conhecimento; e o último,

acrescentado por Edgardo Lander, o controle da natureza e dos recursos naturais. Neste trabalho, interessam-nos em particular os desdobramentos da colonialidade do poder e o modo como a ótica decolonial pode iluminar nossa interpretação do contexto social ficcionalizado por Umrigar em seus romances – a despeito de ser uma obra que não trata do contexto latino-americano – uma vez que a autora faz com que seus personagens transitem em um universo ficcional que busca reproduzir a divisão em classes alimentada pelo colonialismo britânico e reforçada pela desigualdade econômica.

A Distância entre nós e *O Segredo entre nós*, os dois romances de Thrity Umrigar que compõem o *corpus* ficcional desta dissertação, são ambientados na Índia, na cidade de Bombaim. As obras focalizam o papel social da mulher na sociedade indiana, tratando das dificuldades enfrentadas pelas personagens devido ao gênero e classe social.

É importante ressaltar que ainda hoje a Índia mantém o sistema de castas, apesar de ele ter sido abolido constitucionalmente em 1947, após a conquista da independência. Assim, ainda há uma estratificação social rígida, que separa e marginaliza indivíduos de classe baixa.

Umrigar retrata esse contexto em *A distância entre nós* por meio das personagens Bhima e Sera que, numa relação de empregada e patroa, compartilham as desventuras de ser mulher numa sociedade patriarcal, porém há certa distância entre as duas. Distância essa que diz respeito às classes sociais distintas. A autora focaliza a situação da mulher pertencente a castas inferiores na sociedade indiana por meio de Bhima, que, mesmo trabalhando bastante para poder dar uma vida melhor à sua neta Maya, não consegue melhorar sua condição ou mudar a forma como é vista e tratada pelos membros de classes superiores.

1.4 Breve reflexão sobre questões de identidade

[...] toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugerem que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradoras de vida e pensamento. (BHABHA, 2019, p. 240)

A pluralidade étnico-religiosa e linguística da Índia faz dela uma nação singular. As duas línguas oficiais da administração federal são o hindi, falado por cerca de 50% da população do país, e o inglês. Além disso, a constituição da Índia reconhece vinte e duas línguas como línguas oficiais que correspondem quase sempre aos limites do Estado e são:

assamese, bengali, bodo, dogri, gujarati, hindi, kannada, kashmiri, konkani, maithili, malyalam, manipuri, marathi, nepali, oriya, punjabi, sânscrito, santhali, sindhi, tâmil telugu, e urdu. Cada uma destas línguas tem uma escrita distinta e cada uma tem muitos milhões dos falantes nativos. Além disso, há mais de 800 dialetos. A par disso, a religião tem sido uma parte importante da cultura do país e foi a razão principal para a cisão da Índia após a independência. Como, então, pensar a identidade nesse contexto?

De acordo com Tomaz Tadeu Silva (2000), a identidade está diretamente ligada à diferença, já que a partir do momento em que o indivíduo se identifica com uma ideia, ele diretamente nega todas as outras. Além disso, uma vez que a identidade é produto da interação social, ela também está sujeita às relações de poder presentes na sociedade. A identidade e diferença são impostas e disputadas, conforme sinaliza o autor:

A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2000, p.3).

Silva ainda diz que “o processo de classificação é central na vida social” (SILVA, 2009, p.3). Sendo assim, é comum que haja divisões de grupos e classes na sociedade, e essa classificação é sempre feita a partir da identidade. Porém, classificar também indica hierarquizar, e essa divisão não é feita de forma simétrica, mas sim pelos grupos que detêm o poder.

Assim como os demais povos e nações submetidos ao colonialismo europeu, a Índia lutou contra a imposição cultural do colonialismo britânico e buscou construir uma identidade cultural própria, de modo a conquistar seu espaço no cenário mundial. Entretanto, a heterogeneidade étnica, religiosa e cultural indiana, que havia ficado em segundo plano no embate contra o jugo colonial, foi motivo de disputas internas que se acirraram desde a conquista da independência, visto que nesse mesmo dia a nação se dividiu em duas: Índia e Paquistão.

O que torna a questão identitária complexa na sociedade indiana são as formas de categorização internas, que a tornam distinta dos padrões de nação formulados no Ocidente. Ao idealizar um modelo de nação em seu livro *Hind Swaraj*, Mahatma Gandhi (1909) expressava o desejo de que a nação indiana fosse concebida como uma comunidade inerentemente heterogênea, em que progresso econômico não estivesse dissociado do

progresso espiritual, visão oposta ao conceito homogêneo de nação ocidental introduzido pelo colonizador. Contrastivamente, Jawaharlal Nehru defendia um modelo de nação “baseado em um sistema econômico que oferecesse iguais oportunidades para todos e não reconhecesse distinções de castas, de crença ou de qualquer outro tipo de discriminação” (FESTINO, 2007, p. 61). Foi Gandhi quem conseguiu conciliar as diferenças, permitindo à Índia conceber uma identidade cultural própria e livrar-se do domínio inglês.

A fim de compreendermos a complexidade da questão identitária na sociedade indiana, buscaremos refletir sobre as concepções de identidade e sua estreita relação com a cultura. A identidade cultural é um dos componentes da identidade social, que é caracterizada por um conjunto de vinculações do sujeito em um sistema social. A esse respeito, Denys Cuche (1999) nos informa que, a princípio havia duas concepções opostas em relação à identidade cultural: a objetivista e a subjetivista. Para os defensores da perspectiva objetivista, a identidade é inerente ao sujeito e nasce com ele, sendo definida pelas características e elementos do grupo ao qual ele pertence. Assim, “o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos até o ponto de se identificar com o grupo de origem” (CUCHE, 1999, p. 179). A perspectiva subjetivista, entretanto, concebe a identidade cultural com um sentimento de pertencimento ou vinculação a uma “coletividade imaginária em maior ou menor grau” (CUCHE, 1999, p.181). Entretanto, se a concepção objetivista é criticada por não levar em conta os aspectos variáveis e mutáveis da identidade, atribuindo-lhe fixidez; a concepção subjetivista pode, em contrapartida, levar o sujeito a pensar que é livre para escolher suas identificações. A síntese dessas duas visões deu-se a partir de uma concepção relacional que ultrapassa o antagonismo entre elas. Nessa concepção a identidade cultural “é uma construção que se elabora em uma relação em que um grupo se opõe aos outros grupos com os quais está em contato” (CUCHE, 1999, p. 182).

A partir dessa breve exposição sobre as três concepções de identidade, podemos depreender que nas sociedades tradicionais o modelo que imperava era objetivista, na medida em que todos os traços identitários eram predeterminados e socialmente definidos, sem a menor possibilidade de mudança. Esse modelo é, indubitavelmente, o que corresponde à fixidez do sistema de castas na Índia, um modelo de organização da sociedade em divisão de classes baseado em preceitos religiosos, do qual trataremos mais adiante.

A concepção objetivista está também associada ao que Stuart Hall (2006) denominou sujeito do Iluminismo em sua obra seminal *A identidade cultural na pós-modernidade*. Na perspectiva de Hall, há ainda a configuração identitária do sujeito sociológico, que apesar de ainda ter uma essência inerente, é “formado e modificado num diálogo contínuo com os

mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2006, p.11). Por último, Hall argumenta que a pós-modernidade deu origem a uma identidade fragmentada composta “não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2006, p.12). Para ele, o sentimento de se ter uma identidade unificada ao longo da vida é apenas algo ilusório, pois

[...] à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p.13).

Os romances que são objetos desta pesquisa trazem em seu bojo questões intimamente ligadas à identidade, ao modo como os sujeitos desenvolvem uma percepção de si, ou seja, de suas autoidentidades, e à maneira como são percebidos pela sociedade em que vivem, ou seja, as heteroidentidades que lhes são atribuídas. A negociação entre essas duas identidades resulta na formação da identidade individual. A falha nessa negociação dá origem a uma identidade negativa, que é permeada por estereótipos e promove a marginalização do indivíduo (CUCHE, 1999; WOODWARD, 2000).

Importa lembrar que, no caso da Índia, a estereotipia e a marginalização ocorrem devido às diferenças de classe, etnia, religião e gênero. Ao eleger como protagonista uma personagem que pertence à classe trabalhadora e a uma casta inferior, Umrigar enseja reflexões acerca da construção de estereótipos e do modo como aqueles que estão em uma posição marginalizada acabam introjetando a ideia de inferioridade.

1.5 O impacto da estratificação social indiana sobre as identidades

As classes altas, isoladas dos efeitos da discriminação baseada em castas, tendem a acreditar que o sistema de castas é parte do passado antiquado da Índia, um sistema antigo que não tem mais relevância. A invisibilidade da casta é uma falácia. O sistema de castas faz parte da sociedade e da política indiana moderna.⁴ Neelima Yadav

O sistema de castas na Índia é parte da antiga tradição do Hinduísmo, datada em 1200 a.C. Apesar de haver outros lugares no mundo com praticantes dessa religião, a maior parte

⁴ O texto original é: “*The upper classes, insulated from the effects of caste-based discrimination, tend to believe that the caste system is a part of India's antiquated past, an age-old system that no longer has relevance. Invisibility of caste is a fallacy. The caste system is very much a part of modern Indian society and politics*”.

está concentrada na Índia. Segundo N. Veemaraja (2015, p.1), esse sistema tornou-se fixo e hereditário devido à crença hinduísta no renascimento e na contaminação: “As leis de Manu (*Manusmitri*) referem-se à impureza e servilismo dos párias, ao mesmo tempo em que afirmam o domínio e total impunidade das castas superiores”.⁵

O sistema de castas não permite mobilidade ascendente em sociedade. Se a família de uma pessoa é de uma casta inferior, ela tem de permanecer dentro desse nível restrito. Essa rigidez afeta a sociedade como um todo, tornando as pessoas mais expostas a preconceitos, estereótipos etc. O *Manusmitri*⁶, o texto mais importante da religião Hindu, é, portanto, responsável pela legitimação da desigualdade social e da exclusão como um princípio norteador das relações sociais.

As quatro castas principais são: os Brâmanes (sacerdotes e letrados), os Xátrias (guerreiros e governantes), os Vaixás (comerciantes) e os Sudras (servos). À margem desse sistema social estão os Intocáveis, os quais são considerados impuros, e ficam a cargo dos trabalhos envolvendo lixo e dejetos. Sendo assim, membros das outras castas não podem tocá-los, nem compartilhar qualquer tipo de objeto com eles. Por mais que Gandhi tivesse tentado aumentar o *status* dos Intocáveis, muitos optavam por mudar sua religião para tentar fugir do destino.

Figura 1 - O sistema de castas



Fonte: Disponível em: <https://www.significados.com.br/casta/>

⁵ O texto original é: “*The Laws of Manu (Manusmitri), refer to the impurity and servility of the outcastes, while affirming the dominance and total impunity of upper castes*”.

⁶ Também conhecido como o Código de Manu. Estima-se que tenha surgido entre os anos de 1300 e 800 a.C.

Determinadas pelo nascimento e hereditariedade, as castas não só definem as ocupações, mas também os alimentos que podem ser consumidos por seus membros e os tipos de interação possíveis com membros de outra casta. Até os casamentos, em tese, são realizados entre membros de uma mesma casta; logo, as chances de um indivíduo passar de uma casta a outra são praticamente inexistentes.

Na Índia moderna, a divisão em quatro castas não correspondia às demandas sociais e, assim, com o passar do tempo, várias subcastas foram se formando e estabelecendo relações de rivalidade entre si. As castas principais foram divididas em cerca de 3 mil castas e 25 mil subcastas, cada uma com base em sua ocupação específica.

Na sociedade indiana o grupo vem em primeiro lugar, ao contrário do que ocorre em outras sociedades que dão maior importância aos seus membros individualmente. Na Índia, depois da família, é a casta que comanda o vínculo de lealdade de um indivíduo. Os indianos ainda se identificam com frequência pela comunidade a que pertencem e a casta ainda é um fator relevante na seleção do casamento. Além disso, as castas permitiram que inúmeros grupos que migraram para a Índia encontrassem um lugar e desempenhassem um papel importante.

O sistema de castas, como realmente funciona na Índia atualmente, é chamado de *jati*. Esse termo aparece em quase todas as línguas e dialetos indianos e está relacionado à ideia de linhagem ou grupo de parentesco.

A Constituição indiana proibiu a prática da intocabilidade e o governo indiano estabeleceu cotas especiais nas escolas e no Parlamento para ajudar os *jatis* mais baixos. A discriminação de casta não é permitida na obtenção de emprego e acesso a oportunidades educacionais e outras. Porém, isso não significa que a casta seja ilegal ou tenha desaparecido. Grupos de castas, como grupos de pressão política, funcionam muito bem em um sistema democrático.

Muitos estudos encontraram uma forte ligação entre casta e *status* econômico (DESHPANDE, 2000; THORAT; NEWMAN, 2009) postulada como uma função da exclusão do acesso a recursos produtivos, como terra e educação, bem como discriminação no mercado de trabalho. Dois aspectos das desigualdades de casta merecem atenção: desigualdade de oportunidades e desigualdade de resultados. Séculos de organização social baseada em castas deixaram um legado de desigualdade no acesso à terra, educação, propriedade de negócios e ocupação. Esses processos levam a um acesso desigual aos recursos produtivos e, portanto, levam a desvantagens materiais. No entanto, as desigualdades baseadas em castas não se limitam simplesmente à desigualdade de oportunidades. Também foi argumentado que

mesmo membros altamente qualificados de casta inferior enfrentam discriminação social e econômica, resultando em desigualdade de resultados (THORAT; NEWMAN, 2009). A distinção entre desigualdade de oportunidade e de resultado não é direta; a desigualdade de resultados em uma geração pode levar à desigualdade de oportunidades na geração seguinte, mas essa distinção continua sendo importante do ponto de vista das políticas públicas.

Uma importante associação do sistema de castas à lógica colonial aponta para o fato de que, segundo alguns teóricos, como Nicholas Dirks (2001), a manutenção do posicionamento dos brâmanes no topo da estratificação deveu-se ao interesse dos colonizadores em uma ordem social que pudesse ser explorada convenientemente por eles, sugerindo que a suposta superioridade brãmãne é uma criação de um discurso orientalista que privilegiou os brâmanes em detrimento de outros grupos:

O colonialismo produziu na Índia novas formas de sociedade que têm sido vistas como tradicionais; a própria casta como a conhecemos hoje não é uma sobrevivência residual de uma Índia antiga, mas uma forma especificamente colonial (i.e., um substituto) da sociedade civil que tanto justificou quanto deu suporte a uma visão orientalista (DIRKS, 2001, p. 60)⁷

Nessa ótica, as castas são uma construção da imaginação dos antropólogos de gabinete da administração colonial e tem implicações interessantes para o discurso moderno sobre o tema, pois sugere que é a própria atenção às castas como um princípio organizador da sociedade indiana que leva à mobilização das castas e polarização, de modo que, sem essa atenção contínua, o sistema já estaria desfeito.

A manutenção do sistema passa também pelo aspecto relacional da identidade, visto que “a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas” (CUCHE, 1999, p.182). Assim, o sistema de castas está intimamente ligado à identidade social.

A construção da identidade é, portanto, simbólica e social; “é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (WOODWARD, 2000, p. 19). Por ser um motivo de lutas sociais de classificação, que buscam a reprodução ou a reviravolta das relações de dominação, a identidade é construída por meio das estratégias desenvolvidas pelos atores sociais (CUCHE, 1999, p.196).

⁷ O texto no idioma original é: “*Colonialism in India produced new forms of society that have been taken to be traditional; caste itself as we now know it is not a residual survival of ancient India but a specifically colonial form of (that is, substitute for) civil society that both justified and maintained an Orientalist vision*”.

Muito embora a maior parte da população da Índia tenha o Hinduísmo como religião, ainda há outras comunidades com religião, cultura e tradições diferentes e, portanto, não vinculadas ao sistema de castas. Dentre elas, uma comunidade que é muito importante para a nossa análise das obras: os Parses, um grupo étnico e religioso que habita principalmente a Índia e o Paquistão. Sua história remonta aos antigos persas, que se estabeleceram na região da atual Irã por volta do século VI a.C. Os seguidores dessa religião são conhecidos como zoroastristas, uma das mais antigas religiões monoteístas do mundo, e têm seus próprios rituais religiosos, incluindo o uso de fogo sagrado em seus templos.

Os Parses migraram para a Índia no século VIII d.C. para escapar da perseguição religiosa em sua terra natal (CARRIÈRE, 2002). Eles se estabeleceram principalmente em Bombaim e outras partes do estado de Maharashtra, onde formaram uma próspera comunidade empresarial e cultural e contribuíram significativamente para o desenvolvimento econômico e cultural da Índia. Eles são conhecidos por suas habilidades comerciais e empresariais e muitos foram bem-sucedidos como empresários, banqueiros e industriais.

É uma comunidade relativamente pequena e que está enfrentando desafios referentes à taxa de natalidade, conforme sinaliza “Os parses são um grupo humano culto e simpático. Dizem que sua quantidade está diminuindo, apesar de seu poder aquisitivo (ou por causa dele) [...] Às vezes, parecem temer pelo futuro de sua fé e pela homogeneidade de seu grupo” (CARRIÈRE, 2002, p. 344).

Pertencendo a esse grupo étnico, Thrity Umrigar, autora dos romances que fazem parte do *corpus* ficcional desta dissertação, traz à baila a preocupação com a extinção da comunidade parse em *A distância entre nós*. Com o declínio da taxa de natalidade, há uma pressão para que os parses se casem apenas dentro da sua própria comunidade, e, no romance, um dos personagens afirma:

– É, mas o que vem ao caso, afinal? Dizem que existem menos de cem mil de nós. E todos estaremos extintos em algumas gerações. E pronto!
Há um silêncio repentino e incômodo na sala. A mensagem não dita e que paira no ar é: “Rapazes como você que se casam fora da comunidade apressam o dia da extinção dos parses” (UMRIGAR, 2006, p. 180).

É relevante sinalizar que nos dois romances de Umrigar que analisaremos, as patroas de Bhima são de origem parse.

2 QUESTÕES DE GÊNERO

A palavra *gênero*, dentre os seus muitos significados, era usada como forma de se referir ao sexo biológico de alguém, porém, a partir de 1970 passou a ter outros significados a partir de debates feitos por feministas que buscavam elucidar a assimetria das relações entre homens e mulheres.

De acordo com várias vertentes de movimentos feministas, o gênero é visto como as capacidades e papéis que são atribuídos aos homens e às mulheres culturalmente. Sendo assim, é algo socialmente construído, de acordo com cada comunidade e seus costumes, como aponta Heleieth I.B. Saffioti:

A identidade social da mulher, assim como a do homem, é construída através da atribuição de distintos papéis, que a sociedade espera ver cumpridos pelas diferentes categorias de sexo. A sociedade delimita, com bastante precisão, os campos em que pode operar a mulher, da mesma forma como escolhe os terrenos em que pode atuar o homem. (SAFFIOTI, 1987, p.8).

Assim, as desigualdades entre homens e mulheres não são consequências fundamentadas apenas em questões biológicas, mas sim resultado de construções sociais e culturais. Essa atribuição de papéis é responsável também pela criação e cristalização de estereótipos, bem como de padrões de comportamento associados ao gênero constituídos segundo a ótica patriarcal, evidenciando a relação de poder existente entre homens e mulheres. Posto isso, é possível refletir sobre a célebre frase de Simone de Beauvoir (1980): “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”.

2.1 Breve retrospectiva do movimento feminista

A opressão feminina existe desde tempos imemoriais, entretanto foi fomentada a partir de discursos cujo intuito era legitimar a desigualdade entre homens e mulheres, como, por exemplo, a mitologia e as religiões. Conforme Cristina Garcia afirma, “na Grécia Clássica e na tradição judaico-cristã, Pandora e Eva respectivamente desempenham o mesmo papel: o de demonstrar que a curiosidade feminina é a causa das desgraças humanas e da expulsão dos homens do Paraíso” (GARCIA, 2011, p. 12).

O feminismo pode ser definido como um movimento filosófico, social e político que luta pelos direitos da mulher e também sua emancipação na sociedade. Salienta-se que esse movimento produz sua própria reflexão crítica, sua teoria em diversas áreas do conhecimento como a História, a Psicanálise e, principalmente, a Crítica Literária.

Apesar de ser um movimento organizado, não há uma regra geral, pois, o intuito está em promover a igualdade entre homens e mulheres em várias esferas da sociedade. Dessa forma, segundo Branca Alves e Jaqueline Pitanguy:

o movimento feminista não se organiza de uma forma centralizada, e recusa uma disciplina única, imposta a todas as militantes. Caracteriza-se pela auto-organização das mulheres em suas múltiplas frentes, assim como em grupos pequenos, onde se expressam as vivências próprias de cada mulher e onde se fortalece a solidariedade. (ALVES; PITANGUY, 2003, p. 8-9).

Sendo assim, ao mesmo tempo em que há uma luta coletiva, também cabe a cada mulher buscar “[...] recriar as relações interpessoais sob um prisma onde o feminismo não seja o menos, o desvalorizado” (ALVES; PITANGUY, 2003, p. 9).

Segundo Garcia, o termo feminismo foi primeiro utilizado nos Estados Unidos, por volta de 1911,

[...] quando escritores, homens e mulheres, começaram a usá-lo no lugar das expressões utilizadas no século XIX tais como *movimento das mulheres* e *problemas das mulheres*, para descrever *um novo movimento na longa história das lutas pelos direitos e liberdades das mulheres* (GARCIA, 2011, p. 12, grifos da autora).

Como essa luta se instaurou paulatinamente, os períodos de mobilização foram denominados “ondas do feminismo”, que são três. A primeira onda foi caracterizada por altos e baixos, com origem na Revolução Francesa. Em 1673, Poulin de la Barre escreveu um texto intitulado *Sobre a igualdade entre os sexos*. Garcia afirma que esta foi a primeira obra considerada feminista que tem como cerne fundamental o debate da igualdade sexual. O filósofo era a favor do acesso ao saber às mulheres a fim de combater a desigualdade. “Sua intenção era mostrar como se pode combater a desigualdade sexual por meio da educação e quis desmontar racionalmente as argumentações daqueles que defendiam a inferioridade das mulheres.” (GARCIA, 2011, p. 38-39)

No final do século XVIII, durante a transição da Idade Moderna para a Contemporânea, ocorreram mudanças significativas impulsionadas pelo desenvolvimento científico e técnico. As revoluções políticas, como a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão na França (1789), foram alimentadas por ideias de igualdade e cidadania.

Apesar das ideias iluministas preconizarem a igualdade, alguns filósofos, como Rousseau, influenciaram a visão da época, defendendo a subjugação das mulheres. Mesmo assim, as transformações políticas, especialmente a Revolução Francesa, deram origem ao feminismo, embora tenha enfrentado rejeição e repressão.

A misoginia presente nos pensadores da época não impediu o nascimento do feminismo como um movimento coerente de reivindicações e projeto político. Na Revolução Francesa, as mulheres não apenas desempenharam papel proeminente, mas também apresentaram demandas robustas por igualdade de gênero.

Garcia enfatiza que um dos momentos mais importantes na conscientização feminista do século XVIII está na *Declaração dos Direitos das Mulheres e das Cidadãs* escrito em 1791 por Olympe de Gouges e em *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*, de Mary Wollstonecraft, de 1793. Wollstonecraft:

advoga pelo igualitarismo entre homens e mulheres, a independência econômica e a necessidade da participação política e da representação parlamentar. A autora via a educação como um caminho para as mulheres conquistarem um melhor “status” econômico, político e social. Defendia não apenas que elas tinham direito à educação como afirmava que da igualdade na formação de ambos os sexos dependia o progresso da sociedade como um todo. (GARCIA, 2011, p. 46-47)

Ao longo da história, muitas mulheres revolucionárias conscientizaram-se de sua subalternidade e rebelaram-se contra a situação de opressão. Após um declínio nas primeiras décadas do século XIX, o movimento feminista conquistou uma maior potência nas últimas décadas deste mesmo século, quando as mulheres se estruturaram e tornaram a luta coletiva.

As reivindicações dessa primeira onda eram relacionadas ao direito ao voto e a diferenças como o fato de a mulher não poder ter propriedades, por ser o homem a se encarregar do patrimônio da família. Essas mulheres que reivindicavam o direito ao voto eram conhecidas como *suffragettes*. Lúcia Zolin destaca que:

Como consequência dessa primeira onda do feminismo, muitas mulheres tornaram-se escritoras, profissão, até então, eminentemente masculina; mesmo que para isso tenham tido que se valer por pseudônimos masculinos para escapar às prováveis retaliações a seus romances, motivadas por esse “detalhe” referente à autoria (ZOLIN, 2009, p.165).

Entre 1930 e 1940 muitas das reivindicações das feministas tinham sido atendidas, como o direito ao voto. E com a Segunda Guerra Mundial à caminho, a força de trabalho feminina foi importante para liberar a mão-de-obra masculina para as frentes de batalha. Porém, com o fim da guerra e o retorno da força de trabalho masculina, “[...] a ideologia que

valoriza a diferenciação de papéis por sexo, atribuindo à condição feminina o espaço doméstico, é fortemente reativada, no sentido de retirar a mulher do mercado de trabalho para que ceda seu lugar aos homens.” (ALVES; PITANGUY, 2003, p.50).

É nesse contexto que Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo*, obra que é um marco para o início da Segunda Onda. A autora argumenta que as diferenças de gênero não são inatas, mas sim construções sociais que relegam as mulheres a uma posição de "outro" em relação aos homens. Beauvoir examina a infância e a socialização, criticando a internalização de normas de gênero desde cedo, e destaca a importância da liberdade das mulheres para fazerem escolhas autônomas em todas as áreas de suas vidas. Além disso, ela desafia concepções biológicas sobre a maternidade, explora as complexidades da sexualidade feminina e encoraja o engajamento político das mulheres como uma via para sua emancipação, argumentando que a liberdade individual está intrinsecamente ligada à transformação da sociedade como um todo.

Simone de Beauvoir estuda a fundo o desenvolvimento psicológico da mulher e os condicionamentos que ela sofre durante o período de sua socialização, condicionamentos que, ao invés de integrá-la a seu sexo, tornam-na alienada, posto que é treinada para ser mero apêndice do homem. (ALVES; PITANGUY, 2003, p. 52)

A Segunda onda foi marcada por uma luta pelos dos direitos reprodutivos e a sexualidade da mulher. Nesse período, teve início a discussão acerca da diferença entre gênero e sexo, e as mulheres passaram a pensar a origem da condição feminina, concluindo que ela estava diretamente ligada à sua função reprodutiva na sociedade.

A Terceira Onda teve início a partir da década de 1990 e foi extremamente marcada por uma visão pós-estruturalista. Com o crescimento do movimento, a questão identitária passou a ter vulto, assim como a percepção de que existem diversas diferenças na condição e experiências das mulheres devido a vários outros fatores, como raça, classe e sexualidade, e que não havia como padronizar o movimento. Sendo assim, houve muitos questionamentos internos no que diz respeito à luta dos direitos de outras mulheres que não fossem brancas de classe média alta, a fim de englobar experiências vividas por mulheres de diferentes condições étnicas e sociais.

Como Garcia enfatiza, não há apenas um tipo de feminismo, mas vários, “pois são muitas as correntes de pensamento que o compõem, isto porque uma das características que diferencia o feminismo de outras correntes de pensamento político é que está constituído pelo fazer e pensar de milhares de mulheres pelo mundo todo” (GARCIA, 2011, p. 13).

É evidente que diversas produções e trabalhos de mulheres foram silenciados e esquecidos ao longo da história por conta da sociedade patriarcal, porém, o movimento feminista tem feito esse trabalho de rastrear textos e contribuições de mulheres em diversas áreas.

Também no âmbito da Literatura, a escrita de autoria feminina vem se tornando objeto de estudo, para analisar os papéis de mulheres em obras masculinas como em obras literárias de autoria feminina. Esse trabalho é feito a partir da Crítica Feminista, a qual teve origem em 1970, após Kate Millett (2000) publicar sua tese de doutorado *Sexual Politics*. De acordo com Zolin,

essa vertente da crítica literária tem assumido o papel de questionadora da prática acadêmica patriarcal. A constatação de que a experiência da mulher como leitora e escritora é diferente da masculina implicou significativas mudanças no campo intelectual, marcadas pela quebra de paradigmas e pela descoberta de novos horizontes de expectativas. (ZOLIN, 2009, p.161)

Millett discute as relações de poder entre os sexos e defende que os papéis atribuídos às mulheres não são próprios da natureza feminina, mas sim convenções impostas culturalmente. Ela destaca que esses estereótipos estão presentes na literatura “na medida em que os valores literários têm sido moldados pelo homem” (ZOLIN, 2009, p.169). Sendo assim, é possível identificar várias dessas convenções nas representações femininas de obras consideradas canônicas de autoria masculina.

A partir de Millet, as teóricas feministas, ao lerem uma obra literária, tomam a mulher como leitora e tentam identificar quais as representações das personagens femininas e os temas a elas associados. Nesse sentido,

as(os) crítica(os) feministas mostram como é recorrente o fato de as obras literárias canônicas representarem a mulher a partir de repetições de estereótipos culturais, como, por exemplo, o da mulher sedutora, perigosa e imoral, o da mulher megera, da mulher indefesa e incapaz e, entre outros, o da mulher como anjo capaz de se sacrificar pelos que a cercam. Sendo que à representação da mulher como incapaz e impotente subjaz uma conotação positiva; a independência feminina vislumbrada na megera e na adúltera remete à rejeição e à antipatia (ZOLIN, 2009, p.170).

Essa primeira vertente da crítica feminista foi marcada por análises e discussões acerca dos papéis femininos dentro de narrativas escritas por homens, sempre por uma ótica da mulher como leitora e suas implicações. Para isso, as teóricas utilizavam os conceitos operatórios da crítica feminista como Gênero, Falocentrismo, Patriarcalismo etc:

O exame cuidadoso das relações de gênero na representação de personagens femininas, tarefa dessa primeira vertente da crítica feminista aponta claramente para as construções sociais padrão, edificadas, não necessariamente por seus autores, mas pela cultura a que eles pertencem, para servir ao propósito da dominação social e cultural masculina (ZOLIN, 2009, p.170).

Em seguida, o foco se deslocou das obras masculinas para obras de autoria feminina, a fim de focalizar a mulher escritora. Para tanto, foram utilizados quatro enfoques predominantes, o biológico, o linguístico, o psicanalítico e o político-cultural, os quais são “constituídos a partir da ideia básica do pensamento feminista: desnudar os fundamentos culturais das construções de gênero [...] e promover a derrocada das bases da dominação de um gênero sobre outro” (ZOLIN, 2009, p.171).

Elaine Showalter, que é uma importante teórica da crítica feminista anglo-estadunidense chama essa segunda fase de “ginocrítica” e ressalta a relevância de mapear e analisar obras de autoria feminina para que se possam investigar os temas, estilos, linguagem e padrões recorrentes nas narrativas.

Para Showalter (1985), dos quatro enfoques utilizados, ela considera o político-cultural como o mais completo, pois ele não só analisa questões ligadas à linguagem, psique e o corpo da mulher, mas também as compreende em diferentes contextos sociais. Dessa forma, é possível respeitar as vivências e experiências de cada mulher, como questões de raça, classe e nacionalidade, as quais variam de escritora para escritora e fazem uma grande diferença na compreensão das obras literárias.

A partir dessa nova vertente da crítica feminista, com foco na mulher escritora, muitas teóricas começaram a recuperar e reinterpretar obras de literatura de autoria feminina que tinham sido relegadas ao esquecimento. Como o cânone literário sempre foi dominado pelo homem, as obras de escritoras femininas não eram consideradas, por serem julgadas inferiores. Porém,

O que se observa, na verdade, é uma reação impulsionada pela descoberta de que o valor estético da literatura canônica não reside apenas no próprio texto, mas em fatores como os acima arrolados, construídos em consonância com os valores da ideologia patriarcal. A intenção é promover a visibilidade da mulher como produtora de um discurso que se quer novo, um discurso dissonante em relação àquele arraigado milenarmente na consciência e no inconsciente coletivos, inserindo-a na historiografia literária (ZOLIN, 2009, p.254).

Um projeto desenvolvido por pesquisadoras e publicado na editora Mulheres, em 1999, a “Antologia Escritoras brasileiras do século XIX”, organizada pela professora Zahidé Lupinacci Muzart” (ZOLIN, 2009, p. 255), evidenciou que o esquecimento das obras femininas não era uma questão de baixo nível estético, mas sim de perpetuar a prática

patriarcal dentro da literatura, já que “As mais de 900 páginas dessa antologia revelam uma produção literária e jornalística de 52 autoras, marcada por um vigor estético e por uma atualidade surpreendentes, que, apesar disso, foi esquecida por todo um século” (ZOLIN, 2009, p. 255).

Elaine Showalter (1985) analisou diversas obras em diversos contextos históricos e argumentou que, por terem sido excluídas do cânone, as mulheres acabaram por criar sua própria tradição literária, uma espécie de subcultura dentro da sociedade dominada pelo patriarcado. Segundo Zolin, “o objetivo de Showalter (1985), nesse sentido, é investigar as maneiras pelas quais a autoconsciência da mulher traduziu-se na literatura por ela produzida num tempo e espaço determinados e como ela se desenvolveu” (ZOLIN, 2009, p.256).

Dessa forma, após uma longa análise das obras de autoria feminina, Showalter identificou três grandes fases, às quais denomina *feminine*, *feminist* e *female*. A fase *feminine* ou feminina é caracterizada por obras que imitam e repetem padrões patriarcais vigentes; a fase *feminist* ou feminista é destacada pelo protesto contra os valores recorrentes e pela defesa dos direitos da mulher; já a fase *female* ou fêmea é marcada por um processo de autodescoberta e pela busca da identidade própria. É importante destacar que essas categorias não são rígidas, sendo possível encontrar todas elas numa mesma obra.

Além de Showalter, que é destaque na crítica feminista anglo-estadunidense, Hélène Cixous e Julia Kristeva destacaram-se na crítica feminista francesa. Elas não se limitaram apenas à literatura, explorando os campos da Semiótica, Psicanálise e Linguística. Zolin chama a atenção para o fato de que “essa facção do feminismo, cujas bases são constituídas a partir do pensamento pós-estruturalista de Derrida e Lacan, trabalha basicamente com os conceitos de *différance* e de *imaginário*” (ZOLIN, 2009, p.175). Ela busca, portanto, identificar uma linguagem essencialmente feminina.

Apesar da grande contribuição dessas vertentes, certas teorias são consideradas contraditórias. Essas contradições resultam de algumas oposições binárias (homem-mulher) ou dimórficas, isto é, construindo o feminino em contraste ao masculino, as quais acabam tendo um efeito contrário ao proposto, reiterando e legitimando a supremacia masculina. Ademais, outro problema está relacionando à falta de multiplicidade e heterogeneidade, já que essas vertentes não abrangiam os estudos relacionados às mulheres periféricas, reverberando um discurso colonialista e imperialista. Se os estudos pós-coloniais se fizeram necessários para que fosse possível entender de forma mais completa as diferenças de mulheres em circunstâncias e contextos diversos, o pensamento decolonial, por sua vez, demanda

investigações acerca do entrelaçamento de raça, gênero e classe para que se possa efetivamente superar a colonialidade do poder.

Avtar Brah – socióloga que nasceu na Índia, cresceu em Uganda e, após ter estudado alguns anos nos Estados Unidos, se estabeleceu na Inglaterra – é conhecida por sua análise crítica sobre o feminismo e suas relações com a diversidade étnica e racial. Brah argumenta que as teorias feministas precisam levar em conta as experiências das mulheres pertencentes a diferentes grupos étnicos e raciais, evitando generalizações que possam excluir as vozes das mulheres marginalizadas.

Em seu artigo “Diferença, diversidade, diferenciação”, Brah (1996) argumenta que o principal objetivo do feminismo é alterar as relações de poder ligadas ao gênero, combatendo a subordinação das mulheres em instituições estatais e na sociedade civil. Ele desafia teorias biologicamente deterministas que explicam as desigualdades de gênero, defendendo que as disparidades não são inatas, mas construídas socialmente. As feministas não negam a biologia feminina, mas questionam ideologias que perpetuam a subordinação com base em supostas capacidades biológicas.

Brah enfatiza que o tratamento de questões biológicas varia muito nos diferentes feminismos, além disso, ela diz que é complicado estabelecer fronteiras entre os feminismos, porém, ela cita diferenças entre o feminismo “radical” e o feminismo “socialista”. Para a socióloga, críticas feministas radicais têm a tendência de apontar a subordinação das mulheres baseada em aspectos biológicos como o cerne da desigualdade de gênero. Elas enxergam as relações de poder entre homens e mulheres como o principal mecanismo de opressão feminina, ocasionalmente relegando outros fatores, como classe social e racismo, a um papel secundário ou até excluindo-os. Por outro lado, o feminismo “socialista”, fundamenta-se na ideia de que

[...] a natureza humana não é essencial, mas socialmente produzida. O significado de ser mulher – biológica, social, cultural e psiquicamente – é considerado uma variável histórica. O feminismo “socialista” montou uma poderosa crítica daquelas perspectivas materialistas que priorizam a classe, negligenciam as consequências sociais da divisão sexual do trabalho, privilegiam as heterossexualidades e dedicam escassa atenção aos mecanismos sociais que impedem as mulheres de atingir igualdade econômica, política e social (BRAH, 1996, p. 343).

Na década de 1970, as principais correntes acadêmicas raramente se envolveram de maneira profunda e contínua em temas como a exploração de gênero no cenário de trabalho pós-colonial britânico, o racismo nas políticas governamentais e nas práticas culturais, a radicalização das identidades negras e brancas após a perda do império e as formas

específicas de opressão enfrentadas pelas mulheres negras no contexto teórico e prático do feminismo. Esse cenário desempenhou um papel significativo na formação de organizações feministas negras independentes do Movimento de Liberação das Mulheres. (BRAH, p. 346). Entretanto, na década de 1980, as comunidades negras estavam envolvidas em diversas atividades políticas, e muitas greves industriais foram lideradas por mulheres. Porém, foi a formação de grupos autônomos de mulheres negras que movimentou o cenário político. A partir desses grupos, uma entidade nacional foi criada, intitulada Organização das Mulheres de Ascendência Asiática e Africana (OWAAD), com o objetivo maior de

[...] enfrentar as formas específicas de opressão diante das diferentes categorias de mulheres negras. O compromisso de forjar a unidade entre mulheres africanas, caribenhas e asiáticas demandava tentativas contínuas de analisar, compreender e trabalhar com o que era comum, mas também com a heterogeneidade de experiências. Pedia um questionamento do papel do colonialismo e do imperialismo e dos processos econômicos, políticos e ideológicos contemporâneos na sustentação de divisões sociais particulares dentro desses grupos. Requeria que as mulheres negras fossem sensíveis entre si às especificidades culturais para construir estratégias políticas comuns para confrontar práticas patriarcais, racismo e desigualdade de classe. (BRAH, 1996, p. 347).

O fim da OWAAD como organização nacional nos anos de 1980 foi causado por várias divisões internas. Embora compartilhassem objetivos gerais, as afiliadas tinham diferenças políticas, especialmente em relação ao racismo. Algumas viam o racismo como uma forma única de opressão, enquanto outras o ligavam à classe e outras desigualdades. Além disso, havia divergências entre feministas e não feministas na OWAAD. Para outras, combater o sexismo era uma distração da luta antirracista, enquanto ainda outras priorizavam a preservação das culturas negras e a autoidentificação como mulheres dentro delas. Embora afirmar a identidade cultural fosse crucial, algumas mulheres argumentavam que também era essencial abordar práticas culturais opressivas.

Mesmo após a fragmentação do grupo, as mulheres negras na Grã-Bretanha continuaram a questionar aspectos cruciais da teoria e prática feministas. A autora cita que artigos como, por exemplo, “White women listen”, de Hazel Carby (1997), produziram críticas que foram essenciais para gerar uma autorreflexão por parte das escritoras feministas brancas. Carby critica o uso do termo “patriarcado”, pois

Se pegarmos o patriarcado e o aplicarmos a várias situações coloniais, não é igualmente satisfatório, porque não explica por que os homens negros não desfrutaram dos benefícios do patriarcado branco. Existem estruturas de poder muito óbvias tanto nas formações sociais coloniais quanto nas formações sociais de escravos, e elas são predominantemente patriarcais. No entanto, as formas historicamente específicas de racismo nos obrigam a modificar ou alterar a aplicação

do termo 'patriarcado' aos homens negros. As mulheres negras têm sido dominadas 'patriarcalmente' de maneiras diferentes por homens de diferentes 'cores' (CARBY, 1997, p. 48).

Brah diz que prefere usar o termo "patriarcal" sem necessariamente adotar o conceito de "patriarcado", historicizado ou não. As relações patriarcais representam uma forma específica de interação de gênero em que as mulheres estão em posição subordinada. Além disso, ela tem dúvidas sobre a utilidade analítica ou política de estabelecer fronteiras fixas entre o "patriarcado" e formações socioeconômicas e políticas específicas, como o capitalismo ou o socialismo de estado:

Seria muito mais útil compreender como relações patriarcais se articulam com outras formas de relações sociais num contexto histórico determinado. Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como “variáveis independentes” porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela (BRAH, 1996, p. 351).

Ao reconhecer a crítica feminista negra, as feministas Michèle Barrett e Mary McIntosh fizeram uma releitura de seus trabalhos e levantaram questões importantes, como a necessidade de analisar o quanto o racismo molda a construção ideológica da feminilidade branca. Brah argumenta que é essencial evitar focar apenas nas vítimas da desigualdade e considerar como o gênero das mulheres, tanto negras quanto brancas, é moldado pela classe e pelo racismo. Isso é crucial porque a posição privilegiada das mulheres brancas em discussões racializadas muitas vezes não é devidamente explorada, mesmo quando compartilham a mesma classe social com mulheres negras, o que torna os processos de dominação invisíveis

A representação das mulheres brancas como “guardiãs morais de uma raça superior”, por exemplo, serve para homogeneizar a sexualidade das mulheres brancas ao mesmo tempo em que as fratura através da classe, na medida em que a mulher branca de classe trabalhadora, ainda que também apresentada como “portadora da raça”, é simultaneamente construída como tendente à “degeneração” por causa de sua situação de classe (BRAH, 1996, p. 352).

Sem pretender esgotar as discussões em torno dos feminismos, partimos desta reflexão para nos reportarmos brevemente ao impacto desses movimentos no contexto indiano.

2.2 Pode-se falar em feminismo indiano?

Segundo Rekha Pande (2018), a ascensão do movimento feminista indiano pode ser compreendida em duas fases distintas: a da pré-independência e a da pós-independência. Para a autora, essa última compreende, por sua vez, um período de acomodação (1947-1960), um período de crise, que vai dos anos de 1960 a 1975, e a fase atual.

A fase pré-independência foi marcada pela intervenção do colonizador em certas práticas sociais que afetavam diretamente as mulheres, de modo que se buscou, assim, combatê-las de modo a corrigir aquilo que os britânicos afirmavam ser uma evidência da degeneração da sociedade indiana. As organizações femininas esparsas que surgiram nessa época não tinham, de fato, uma ideologia própria, limitando-se a reproduzir o discurso do colonizador masculino. De acordo com Pande (2018, p.4), “as mulheres eram vistas como recipientes passivos de um tratamento mais humanitário promovido pelos homens de uma elite educada no Ocidente”⁸, sem que houvesse uma tentativa de alterar a estrutura de poder e a relação entre gêneros.

Entre 1917 e 1927, três organizações surgiram: *Women’s India Association* (WIA), *National Council of Women in India* (NCWI) e a *All India Women’s Conference* (AIWC), que aderiram maciçamente à convocação de Mahatma Ghandi à desobediência civil pacífica, porém no papel de apoiadoras. A liderança só foi possível quando uma parcela significativa da população masculina foi aprisionada (PANDE, 2018, p.7).

Segundo Pande,

A participação das mulheres na luta pela liberdade desenvolveu sua consciência crítica sobre seu papel e direitos na Índia independente. Isso resultou na introdução dos direitos cívicos das mulheres na constituição indiana. O estado adotou uma atitude paternalista em relação às mulheres, que não tiveram que lutar por direitos básicos como as mulheres ocidentais. Este foi um período principalmente de acomodação. Algumas das organizações tomaram medidas constitucionais como a Lei do Casamento de 1954 e o Projeto de Lei do Código Hindu de 1955-56, que abordaram a questão do casamento, divórcio, sucessão, tutela e adoção. A Lei do Casamento Hindu legalizou a monogamia, banuiu a poligamia entre todos hindus, e conferiu direitos iguais de divórcio para homens e mulheres. (PANDE, 2018, p. 7).

⁸ O texto original é: “*Women were seen as passive recipients of a more humanitarian treatment to be given. western educated elite males*”.

Com isso, outros avanços foram obtidos, como a legalização do casamento entre diferentes castas, a idade mínima para o casamento, bem como a punição do casamento infantil, dentre outros.

A crise e a estagnação econômica dos anos 1960 mobilizaram as trabalhadoras para a formação da Organização das Mulheres Trabalhadoras, em 1971, e favoreceu o surgimento de outros grupos, como a Organização Progressiva das Mulheres. Conforme Pande sinaliza, esta última protestava contra o assédio às mulheres nas ruas, o aumento de preços e liderava uma campanha antidote. Com a repressão do período de Emergência, a organização se desintegrou em apenas dois anos de sua formação. No entanto, este período viu o surgimento de muitos grupos autônomos com diferentes agendas e questões. Alguns dos problemas comuns incluíam a política partidária, o estupro e as mortes por dote. A violência de gênero tornou-se a peça central do movimento no início dos anos 1980 e a causa da expansão do movimento.

De uma luta inicial pelo bem-estar da mulher, partiu-se para uma busca pelo empoderamento, que se refletiu na 73^a e 74^a emendas à constituição e na implementação de uma política de reserva de 33% para as mulheres nos *panchayats*⁹ e nas municipalidades, em 1993. Apesar de alguns partidos regionais indianos terem instituído quotas para candidaturas de mulheres ao legislativo, a lei que reserva lugares para mulheres na política, que tramitava no parlamento desde 1996, foi aprovada apenas neste ano de 2023, porém ainda precisa validado por legislaturas de pelo menos metade dos 28 estados para entrar em vigor¹⁰.

A inclusão dos Estudos Femininos no currículo das universidades nos anos de 1980 contribuiu para a expansão dos movimentos em prol dos direitos da mulher, dando visibilidade aos problemas que ainda hoje afligem a população feminina na Índia. A par de todos os esforços, a condição da mulher na Índia ainda é complexa, haja vista a pesquisa realizada em 2018 pela *Thomson Reuters Foundation*¹¹ que denominou a Índia como o país mais perigoso do mundo para as mulheres devido ao alto risco de violência sexual.

⁹ Panchayat (conselho de aldeia) é um sistema político indiano que agrupa cinco vilas num quincôncio. Cada uma das vilas tem tarefas e responsabilidades próprias. A vila central, normalmente a maior, organiza o armazenamento de comida e é o local de encontro dos responsáveis.

¹⁰ <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/82942/dizem-que-mulher-nao-aguenta-o-ritmo-india-quer-cotas-para-ter-ao-menos-um-terco-de-deputadas>

¹¹ Cf. <https://www.dawn.com/news/1416237/survey-terms-india-most-dangerous-country-for-women>

2.2.1 A condição da mulher na sociedade indiana

O sistema de castas está intimamente ligado ao papel social da mulher na Índia, pois sua estrutura patriarcal priorizava a figura do homem em detrimento da mulher, cultivando a assimetria entre os gêneros. Essa diferença se refletia em todas as esferas da vida social, mas com especial ênfase na educação, haja vista que os homens tinham amplo acesso à educação formal, enquanto que as mulheres eram preparadas para o casamento. Essa perspectiva ainda predomina em várias regiões do país.

Radhika Kapur sinaliza, entretanto, que, após a Independência da Índia, em 1947, foram feitas várias ações afirmativas com o intuito de acarretar um estado de bem-estar às mulheres. Elas foram encorajadas a estudar e trabalhar para que pudessem ajudar na renda familiar e também para que houvesse uma promoção do empoderamento feminino. Kapur diz que:

A Constituição da Índia faz provisão de igualdade, liberdade e direito à vida a todos os cidadãos do país. Também foi imposto que os cidadãos do país renunciassem aos costumes e práticas que impuseram efeitos desfavoráveis ao *status* das mulheres. A Constituição da Índia incorporou normas e políticas que são focadas principalmente em melhorar o *status* das mulheres (KAPUR, 2019, p. 2¹²).

Karen Leonard informa, inclusive, que “uma série de comissões governamentais recomendou um currículo comum para meninos e meninas, citando a necessidade de eliminar os estereótipos de papéis sexuais”, porém, “ainda há considerável variação na prática, por estado, tipo de escola e nível educacional” (LEONARD, 1979, p.99/100¹³).

Na obra *Women in India*, Sita Anantha Raman (2009) discute a questão da mulher indiana em vários períodos históricos e cita alguns movimentos e ações afirmativas que foram realizadas a fim de se diminuir a assimetria de gênero na sociedade indiana. A autora apresenta algumas conquistas como as leis de proibição de dote (1984), direitos iguais à propriedade (1956) e de feticídio feminino (1984), que é uma proibição de abortar ilegalmente após a descoberta de que a criança é do sexo feminino. Outras conquistas citadas são a

¹² O texto original é: “*The Constitution of India makes provision of equality, liberty and right to life to all the citizens of the country. The citizens of the country are also required to give up the customs and practices that imposed unfavorable effects upon the status of women. The Constitution of India has incorporated norms and policies that are primarily focused upon enhancing the status of women.*”

¹³ O texto original é: “*Since independence, a series of government commissions have recommended a common curriculum for boys and girls, citing the need to eliminate sex role stereotyping. There is still considerable variance in practice, by state, type of school, and educational level.*”

alfabetização feminina, que aumentou de 11,7 milhões (1951) para 255 milhões (2001) e a taxa de fecundidade, que caiu, já que as mulheres estão esperando mais tempo para casar e ter filhos.

Porém, Raman diz que:

Apesar de tais ganhos, a igualdade de gênero continua indefinida para muitas mulheres indianas por motivos complexos. Esses obstáculos incluem a tradição patriarcal arraigada; normas culturais; um arcabouço legal colonial remanescente; dominação persistente masculina de alta casta nos baluartes do poder; política eleitoral em uma nação multiétnica; e globalização comercial que prospera no trabalho feminino e infantil, e os reduz a peões para grandes corporações. A modernização não é sempre proporcional ao progresso, pois nem todas as tradições moribundas simplesmente desaparecem, mas são muitas vezes reinventadas na busca implacável pela riqueza e poder. Embora haja amplo consenso de que as mulheres são mais assertivas, e que uma democracia pode ser guiada para promover os desfavorecidos, mesmo tal estado pode ser coercitivo sob líderes corruptos, a menos que atitudes humanas são assiduamente cultivadas e leis justas devidamente aplicadas (RAMAN, 2009, p. 190¹⁴).

Essas ações do governo a fim de reduzir a desigualdade de gêneros ainda não funcionam como deveriam, visto que um dos maiores problemas causados pela desigualdade de gênero são as ainda altas taxas de analfabetismo entre as mulheres, prejudicando até mesmo uma participação mais ativa na obtenção de seus direitos legais. Sobre isso, Leonard afirma que:

Vai claramente levar anos de experiência judicial e decretos legais adicionais para erradicar barreiras à igualdade sexual, mesmo no papel. Muito mais importante, a maioria das mulheres da Índia é incapaz de se valer de melhoria da legislação devido ao analfabetismo e à ignorância (LEONARD, 1979, p. 99¹⁵).

Essa afirmação é corroborada por Raman, para quem as mulheres de classe baixa, moradoras de áreas rurais, tendem a sofrer mais com a assimetria de gênero, visto que, na maioria das vezes, os pais mantêm suas filhas em casa para cuidar da família e, assim, poucas frequentam a escola. As famílias alegam que gastar com a educação de filhas não trará lucro

¹⁴ O texto original é: “*Despite such gains, gender equality remains elusive for many Indian women for complex reasons. These obstacles include entrenched patriarchal cultural norms; a residual colonial legal framework; persistent high-caste male domination in the bastions of power; electoral politics in a multiethnic nation; and commercial globalization that thrives on female and child labor, and reduces them to pawns for large corporations. Modernization is not always commensurate with progress, since moribund traditions do not all simply fade away but are often reinvented in the relentless drive for wealth and power. While there is broad consensus that women are more assertive, and that a democracy can be guided into promoting the disadvantaged, even such a state can be coercive under corrupt leaders, unless humane attitudes are assiduously cultivated and just laws duly enforced*”.

¹⁵ O texto original é: “*It will clearly take years of judicial experience and further legal enactments to eradicate barriers to sexual equality even on paper. Far more important, the majority of India's women are unable to avail themselves of ameliorative legislation because of illiteracy and ignorance.*”

para a comunidade, já que o futuro delas é casar e cuidar de afazeres domésticos. Além disso, os homens “[...] possuem o ponto de vista de que são mais capazes e superiores do que as mulheres e têm o direito de exercer controle, autoridade e tomar decisões importantes.” (KAPUR, 2019, p.3¹⁶).

O não cumprimento das leis que beneficiam a mulher acarreta, por exemplo, a supressão do direito das filhas à herança, ainda que a igualdade de direitos à propriedade seja garantida por lei. O casamento infantil, que é proibido, também é recorrente, “[...] prosperando onde a alfabetização feminina é insignificante e a mortalidade infantil é alta” (RAMAN, 2009, p. 214¹⁷).

Em muitas regiões, as meninas são vistas como um fardo e chegam até mesmo à desnutrição, quando a família não tem recursos o suficiente para todos, pois a alimentação é preferencialmente destinada aos meninos. Essa é uma prática antiga, conforme Sita Raman sinaliza, ao comentar a situação da mulher na Índia colonial:

Pobreza significa nutrição inadequada, mas a vida das mulheres era seriamente afetada pela distribuição de alimentos desigual em função do gênero. As meninas eram desde cedo ensinadas a alimentar os outros antes de si mesmas, fazendo com que a anemia e as doenças crônicas fossem comuns entre as mulheres (RAMAN, 2009, p.80¹⁸).

Nas comunidades urbanas, onde as pessoas têm o privilégio de frequentar escolas e universidades e também têm oportunidades de emprego, as mulheres têm uma possibilidade maior de obter empoderamento e são mais respeitadas pelos homens. Porém, segundo Archana Parashar (1992), níveis educacionais mais altos frequentemente são um obstáculo ao matrimônio.

O tradicionalismo da sociedade indiana constitui a base de uma das práticas mais abomináveis, que é a *dowry death*, ou seja, a morte de uma mulher devido ao não cumprimento do acordo do dote, que, apesar de proibido, ainda é praticado no país. Há uma relação clara entre estruturas familiares patriarcais e a limitação do agenciamento feminino, o que favorece a violência doméstica e a ausência de poder decisório da mulher no que diz

¹⁶ O texto original é: “[...] possess the viewpoint that they are more capable and superior as compared to women and have the right to exercise control, authority and make important decisions.”

¹⁷ O texto original é: “[...] thriving where female literacy is negligible, and infant mortality is high”.

¹⁸ O texto original é: “Poverty mean inadequate nutrition, but women’s lives were more seriously affected by unequal gender distribution of food. Girls were socialized early to feed others before themselves, making anemia and chronic ailments rife among females”.

respeito à reprodução. Em suma, a assimetria na relação entre gêneros afeta mulheres de todas as classes (e castas) sociais.

2.3 Para além do feminismo: performatividade e interseccionalidade

Ainda no contexto das discussões sobre o gênero, há que se sinalizar as contribuições de Judith Butler e Kimberlé Crenshaw. Na obra intitulada *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler (2003) argumenta que a ideia de sexo como uma categoria binária e fixa (macho/fêmea) é socialmente construída e perpetuada através de práticas performativas. Ela destaca que as características que consideramos como indicadores biológicos de sexo são interpretadas e significadas de maneiras culturalmente específicas. Assim, o próprio conceito de sexo é sujeito à interpretação. Ela defende a ideia de que o gênero é um conjunto de efeitos produzidos nos corpos, comportamentos e relações sociais. A maneira como uma pessoa anda, fala, se veste e se comporta constitui uma performatividade de gênero; assim, o binarismo de gênero resulta da repetição das *performances* que definem parâmetros para o comportamento “masculino” e “feminino”, como podemos observar na passagem a seguir:

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Supondo por um momento a estabilidade do sexo binário, não decorre daí que a construção de “homens” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos (BUTLER, 2003, p. 24)

Assim, a autora contesta a ideia de que existe uma relação direta e natural entre o sexo biológico e o papel de gênero, destacando como as normas de gênero são impostas pela sociedade e como as pessoas podem desafiar e subverter essas normas por meio de suas próprias performances de gênero:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é

produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura (BUTLER, 2003, p. 25).

A autora propõe, então, em uma crítica radical, que os conceitos de gênero e sexo sejam vistos de forma individual:

Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como um feminino (BUTLER, 2003, p. 24-25).

Butler aborda a heterossexualidade compulsória, destacando como as normas sociais não apenas moldam as identidades de gênero, mas também regulam as expressões de sexualidade. Ela identifica a heterossexualidade compulsória como um fenômeno social, criticando sua imposição normativa por limitar a diversidade de expressões de gênero e sexualidade. Butler argumenta que essa expectativa social influencia profundamente a autopercepção e os relacionamentos das pessoas, enfatizando como a sociedade presume a heterossexualidade como a norma padrão, e as pessoas podem enfrentar pressões sociais para se conformar a essa norma, independentemente de suas orientações sexuais reais:

As regras que governam a identidade inteligível, i.e., que facultam e restringem a afirmação inteligível de um “eu”, regras que são parcialmente estruturadas em conformidade com matrizes da hierarquia do gênero e da heterossexualidade compulsória, operam por repetição (BUTLER, 2003, p. 209).

Segundo Butler,

[...] a replicação de construtos heterossexuais em estruturas não heterossexuais salienta o status cabalmente construído do assim chamado heterossexual original. Assim, o gay é para o hetero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia. A repetição imitativa do “original” (BUTLER, 2003, p. 57).

Essa reflexão ilumina a nossa leitura da relação entre as personagens Sunita e Chitra em *O segredo entre nós*, visto que é segundo uma ótica heterossexual que o relacionamento é interpretado.

A outra contribuição relevante para nossa pesquisa é a teoria da interseccionalidade, desenvolvida por Kimberlé Crenshaw (2002), que visa a demonstrar que as mulheres brancas de classe média são submetidas a formas de opressão diferentes daquelas vivenciadas por mulheres negras ou pertencentes às classes mais baixas. Segundo Crenshaw, a interseccionalidade reporta-se às “consequências estruturais e dinâmicas da interação entre

dois ou mais eixos de subordinação” (CRENSHAW, 2002, p. 177) e, mais especificamente, à forma “pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outros” (CRENSHAW, 2002, p. 177). A percepção de que há uma interdependência nas relações de poder, raça, sexo e classe mostra que essas categorias não estão hierarquicamente organizadas, mas operam construindo identidades num espaço de subalternidade.

Muito embora Crenshaw tenha desenvolvido sua teoria refletindo prioritariamente sobre questões relacionadas à mulher negra, o conceito tem se expandido para abarcar todas as situações em que duas ou mais categorias por meio das quais as mulheres podem ser classificadas se imbricam. A noção de interseccionalidade nos auxilia, assim, na análise de como as personagens femininas dos romances de Umrigar, independentemente de sua classe social, sofrem um processo de subalternização.

3 SUBALTERNIDADE E GÊNERO EM A *DISTÂNCIA ENTRE NÓS E O SEGREDO ENTRE NÓS*

3.1 A Índia revisitada por meio do olhar de Thrity Umrigar

Thrity Umrigar é uma jornalista, crítica, romancista e professora universitária. Nascida em Bombaim, em 1961, na Índia, mudou-se para os Estados Unidos aos 21 anos. Como uma criança *parse* que frequentava uma escola católica em um país predominantemente hindu, ela teve uma infância cosmopolita que lhe serviu bem em sua vida como escritora.

Incentivada por seus pais a obter um diploma de graduação em negócios, Umrigar sobreviveu à escola de negócios criando um clube de teatro e escrevendo, dirigindo e atuando em peças. Seus primeiros contos, ensaios e poemas foram publicados em revistas e jornais nacionais na Índia aos quinze anos.

Após obter o título de mestre em jornalismo nos EUA, Umrigar trabalhou por vários anos como repórter premiada, colunista e redatora de revista. Ela também obteve um Ph.D. em inglês. Em 1999, Umrigar ganhou uma bolsa *Nieman* de um ano para a Universidade de Harvard, concedida a jornalistas em meio de carreira. Lá, escreveu seu primeiro romance, *Bombay Time*. Em 2002, ela aceitou um cargo de professora na *Case Western Reserve University*, onde agora é a *Armington Professor of English*. Eventualmente, ela escreve artigos *free lance* para publicações nacionais e escreveu para o *Washington Post* e as páginas de livros do *Boston Globe*.

Ativa no circuito nacional de palestras e em festivais de livros como o *L.A. Festival of Books*, o *Tucson Book Festival* e o *Miami Book Fair International*; é também palestrante em universidades como MIT, Harvard University e Spelman College; e em sociedades literárias, organizações cívicas e empresariais e bibliotecas públicas em todo o país.

Ao todo, publicou onze romances: *Bombay Time* (2001), *First Darling of the Morning: Selected Memories of an Indian Childhood* (2004), *The space between us* (2006), *If Today Be Sweet* (2007), *The Weight of Heaven* (2009), *The World We Found* (2012), vencedor do prêmio Lambda Literary Award, *The Story Hour* (2014), *Everybody's Sin* (2017), *When I Carried you in My Belly* (2017), *The Secrets Between Us* (2018) e *Honor* (2022).

Umrigar faz parte de um grupo de escritores indianos diaspóricos que, embora vivam no Ocidente, mantêm elos com seu país natal e estão atentos às questões políticas e sociais

que afetam a população. Na perspectiva de Mukti Lakhi Mangharam (2018), os romances que formam o *corpus* ficcional da dissertação fazem parte de uma longa tradição indiana de romance social realista, que foi inaugurada por membros da *Progressive Writers Association*, grupo que, na primeira metade do século XX, desafiou a moralidade da classe média alta para transmitir ideias reformistas em relação a questões de gênero e casta.

A autora costuma ambientar suas obras em cidades indianas, como Bombaim, onde foi criada. Como ocorre com a maioria dos escritores migrantes, as experiências pessoais de algum modo surgem, ainda que transfiguradas, na ficção. Grande parte do enredo e personagens de *A Distância Entre Nós* foi baseada em experiências e observações reais da própria Umrigar da época em que ainda vivia na Índia.

Umrigar já deu algumas entrevistas informando que a personagem Bhima foi inspirada na mulher que trabalhava em sua casa, por quem ela tinha uma grande afeição, o que ela reitera na dedicatória do livro: “Para a verdadeira Bhima e as milhares de pessoas como ela”. Sobre isso, no *site* Rusoff Agency, Umrigar afirma que:

Bhima é real. Ela trabalhava na casa em que cresci, ano após ano uma sombra voando pela nossa casa de classe média, suas mãos magras e marrons limpando os móveis nos quais ela não podia sentar-se, cozinhando a comida que ela não tinha permissão para compartilhar na mesa de jantar da família, tirando o pó do rádio que principalmente tocava *rock and roll* americano, música que era estranha e desconhecida para ela, que apenas a lembrava de sua presença nebulosa em nossa casa, nosso mundo, nossas vidas.¹⁹

Dessa forma, percebe-se um interesse por parte de Umrigar em escrever sobre a cultura indiana, divulgando-a no Ocidente. Apesar de alguns teóricos questionarem o fato de que autores diaspóricos têm maior visibilidade do que os que moram na Índia, Atreyee Gohain argumenta que: “Os escritores indianos diaspóricos fazem muito mais do que simplesmente vender uma Índia exótica em um mercado global [...]” (GOHAIN, 2015, p. 18²⁰). Para ela “[...] estes são escritores do exterior em virtude de suas localizações; o material

¹⁹ O texto original é: “*Bhima is real. She worked in the house I grew up in, year after year, a shadow flitting around our middle-class house, her thin brown hands cleaning furniture she was not allowed to sit on, cooking food she was not allowed to share at the family dining table, dusting the stereo that mainly played American rock and roll, music that was alien and unfamiliar to her, that only reminded her of her nebulous presence in our home, our world, our lives.*”

²⁰ O texto original é: “*The diasporic Indian writers do much more than simply peddle an exotic India in a global market [...]*”.

criativo deles se alinha aos escritores residentes [...]” (GOHAIN, 2015, p.19²¹). Por fim, Gohain ainda declara que tanto as escritoras indianas residentes quanto as da diáspora “[...] estão unidas em seus comentários sobre a precariedade da mobilidade feminina [...]” (GOHAIN, 2015, p.20²²).

Por meio de uma escrita bastante detalhista e descritiva, Umrigar consegue retratar as assimetrias sociais existentes na cidade de Bombaim, onde as diferenças se tornam visíveis na ocupação dos espaços. Gohain diz que: “Bombaim é uma megacidade, uma paisagem urbana dividida entre opulência e pobreza; o romance de Umrigar traz essa divisão vividamente em foco” (GOHAIN, 2015, p.165²³). O contraste se instaura, por exemplo, por meio das personagens Sera e Bhima. A primeira tem uma ótima qualidade de vida, enquanto Bhima, apesar de viver a uma distância de mais ou menos 15 minutos da residência de Sera, mora em uma favela onde tem que dividir o banheiro com outros moradores, além de precisar enfrentar filas enormes diariamente para obter água.

Outro aspecto importante nos romances é como Umrigar aborda o tema da violência, já que ao invés de retratar a violência externa, a autora focaliza a violência doméstica. De acordo com Gohain, a autora “condiciona suas lentes em relacionamentos em que a vigilância e a violência não são forças externas, mas intrínsecas aos espaços domésticos” (GOHAIN, 2015, p. 38²⁴). Podemos citar como exemplo os maus-tratos infligidos a Sera pelo marido.

Umrigar é uma das poucas autoras que retrata o cenário marginalizado das domésticas na Índia. Sanjib Sahoo (2009) enfatiza que, na maioria das vezes, não há um papel de destaque para as domésticas nas obras de ficção indiana em língua inglesa. E quando há, as personagens são representadas de forma estereotipada. Além de colocar uma doméstica em um dos principais papéis, a Umrigar a representa de forma complexa. Mangharam (2018), por sua vez, argumenta que essa parece ser uma tendência na literatura anglófona contemporânea e cita como exemplos o romance *Meio sol amarelo*, de Chimamanda Ngozi Adichie, e *O tigre branco*, de Aravind Adiga (2008), dentre outros. Para o autor, esse tipo de romance pode ser lido também como uma crítica à economia globalizada que criou uma nova classe de

²¹ O texto original é: “[...] *these are writers from abroad by virtue of their location; their creative material aligns with that of the writer from home* [...]”.

²² O texto original é: “[...] *are united in their commentary on the precariousness of female mobility* [...]”.

²³ O texto original é: “*Bombay is such a megacity, an urban escape sharply divided between opulence and poverty; Umrigar’s novel brings this division vividly into focus.*”

²⁴ O texto original é: “*trains her lenses on relationships where surveillance and violence are not external forces, but intrinsic to the domestic spaces.*”

subalternos no Sul Global, contestando a crença de que o capitalismo seria a rota mais segura para a igualdade social. Mangharam afirma, ainda, que a figura da empregada é uma personificação adequada dessas contradições porque “ela representa a união das desigualdades neoliberais ligadas ao “desenvolvimento” e a exacerbação sustentada das desigualdades feudais e semifeudais; formas de discriminação, como noções de pureza corporal baseadas em castas e contaminação”²⁵.

Santos (2021) ressalta que apesar de grande parte da vivência das personagens femininas acontecer em ambientes domésticos, Umrigar não as retrata de forma estereotipada. Além disso, ela afirma que, nos romances, “[...] o interior dos lares se apresenta como uma metonímia das hierarquizações e das opressões vigentes na esfera pública” (SANTOS, 2021, p. 33), como, por exemplo, em uma passagem de *A distância entre nós*, em que uma personagem argumenta que seu genro precisa ingerir maiores quantidades alimento do que sua filha, porque executa um trabalho mais árduo:

– Ora, Dinaz, um ovo pode ser suficiente para você, mas não para o seu maridinho, querida – diz Sera. – Ele é um homem que trabalha duro numa atividade em que é muito solicitado. Dinaz faz uma careta.
– Ah, sei, só o seu querido genro é que trabalha muito, coitadinho. Sua filha inútil, por outro lado, fica matando mosca o dia inteiro no trabalho. (UMRIGAR, 2006, p. 23)

Apesar de o livro tratar da questão de gênero, a autora não o faz de forma explícita ou panfletária. Umrigar utiliza a mesma estratégia de outras autoras femininas da fase feminista como exemplifica Zolin:

[...] aborda o tema pondo em cena figuras femininas inseridas em situações que fazem eclodir essas discussões, seja por meio dos questionamentos das próprias personagens acerca do espaço que lhes é reservado na sociedade, seja por meio de um discurso irônico que, ao retratar a mulher enredada nas relações de gênero, desperta o leitor para o absurdo de certas leis sociais que regulam o comportamento feminino. (ZOLIN, 2009, p. 259).

O modo como Umrigar focaliza as questões de gênero é significativa, pois não apenas se reporta à subalternidade feminina na Índia como um todo, mas busca também demonstrar que há condições diferentes entre essas mulheres; condições essas que são evidenciadas devido a outros fatores, como raça e classe social.

²⁵ O texto original é: “*she represents the coming together of neoliberal inequalities tied to “development” and the sustained exacerbation of feudal and semi-feudal forms of discrimination such as caste-based notions of bodily purity and pollution*”.

Outro aspecto para o qual Umrigar chama atenção é o sistema de castas, formalmente extinto na Constituição de 1947, conforme já informado, porém ainda existente na prática social. Isso é evidenciado algumas vezes no romance, como, por exemplo, por meio da personagem que é a coletora de excrementos na favela onde a protagonista vive.

Os aspectos mencionados da escrita de Umrigar fazem dela uma autora que, na ótica de Spivak, contra-assina o discurso do subalterno, fazendo dos leitores as testemunhas.

3.2 Subalternidade e gênero em *A distância entre nós*

A distância entre nós focaliza a história de duas personagens, Bhima e Sera, que criam um laço totalmente improvável entre mulheres de classes sociais e religiões diferentes. O romance é narrado por um narrador onisciente que alterna a focalização entre as duas personagens.

Bhima é representada como uma mulher muito forte, simples e trabalhadora. Por ela ser mulher e pertencer a uma classe social baixa, não teve acesso à educação, não foi sequer alfabetizada, restando-lhe apenas a opção de trabalhar como empregada doméstica e faxineira em casas de famílias de classe média ou alta.

A protagonista foi casada com Gopal por alguns anos e com ele teve dois filhos, Amit e Pooja. Ela mora em uma favela com sua neta Maya, filha de Pooja. A consciência da precariedade de sua existência faz com que almeje para a neta um futuro diferente por meio do estudo e do ingresso em uma universidade. Entretanto, seus sonhos são dissipados, pela notícia inesperada da gravidez de Maya. Dividida entre o amor pela neta e a raiva pela facilidade com que ela destruíra seus planos, Bhima sente dentro de si o ímpeto de pôr fim àquela situação:

[...] no segundo que leva para cruzar o casebre, alguma coisa muda no coração de Bhima, e o sentimento maternal e carinhoso de um momento atrás é substituído pela dureza e impiedade que já a acompanham há algumas semanas. Ela permanece de pé, olhando do alto para a moça adormecida, que agora está roncando baixinho, inconsciente das fagulhas de raiva nos olhos da avó que examina o ligeiro crescimento de sua barriga. “Um chute rápido”, Bhima diz a si mesma, “um chute rápido na barriga, seguido de outro, e estará tudo acabado. Olha só para ela dormindo ali como uma prostituta sem-vergonha, sem nenhuma preocupação no mundo. Como se não tivesse virado a minha vida de cabeça para baixo”. O pé direito de Bhima mexe-se enquanto ela pensa nessa idéia. Os músculos da panturrilha se tensionam enquanto ela levanta o pé do chão. “Seria tão fácil...” E, comparado com o que uma outra avó faria a Maya — um rápido empurrão num

poço aberto, uma lata de querosene e um fósforo, a venda para um bordel —, isso seria até bastante humano. Desse modo, Maya sobreviveria, continuaria indo à universidade e poderia escolher uma vida diferente da que Bhima sempre viveu. Isso era como deveria ser, como tinha sido, até que essa vaca estúpida de coração mole, e agora com um barrigão, saísse por aí e acabasse grávida (UMRIGAR, 2006, p. 14).

Essa passagem apresenta dois aspectos importantes. Primeiramente, o desamparo da mulher em uma sociedade patriarcal, e, além disso, um vislumbre de práticas violentas usuais na Índia associadas à ideia de honra.

Tahira Shahid Khan, professora da Universidade de Columbia, no artigo “Chained to Custom”, fez uma revisão dos crimes de honra e afirmou:

As mulheres são consideradas a propriedade dos homens em sua família, independentemente de seu grupo de classe, étnica ou religiosa. O proprietário do imóvel tem o direito de decidir seu destino. O conceito de propriedade transformou as mulheres numa mercadoria que pode ser trocada, comprada e vendida (KHAN, 1999, p.9).²⁶

Bhima não deseja, na realidade, a morte da neta, mas seus pensamentos refletem um comportamento social que está introjetado no imaginário coletivo. O fantasma da pobreza, que atormenta a protagonista, é revelado ao leitor já no primeiro capítulo, quando, estando pronta para sair para trabalhar, Bhima sente necessidade de ir ao banheiro:

O intestino de Bhima faz um movimento, e ela faz uma careta contrariada. Agora vai ter que ir ao banheiro comunitário antes de ir para a bica d’água, e a fila vai estar maior ainda quando chegar lá. Geralmente tenta controlar o intestino até chegar à casa de Serabai, onde há banheiros de verdade. Ainda assim, é bastante cedo para que as condições estejam tão más. Algumas horas mais tarde, vai haver pouco espaço para andar por entre as consideráveis pilhas de excrementos que os moradores da favela deixam no chão de barro do banheiro comunitário. Depois de todos esses anos, as moscas e o fedor ainda fazem o estômago de Bhima revirar, os moradores pagavam a uma *harijan* que morava do outro lado da favela para recolher as pilhas de fezes todas as noites, trabalho típico de uma pessoa da casta dos intocáveis. Bhima a vê algumas vezes, de cócoras no chão, varrendo os montes de excrementos para dentro de um cesto de vime forrado com jornal. Às vezes seus olhos se encontram, e Bhima faz questão de sorrir para ela. Ao contrário da maioria dos moradores das favelas, Bhima não se considera superior àquela pobre mulher. (UMRIGAR, 2006, p.16).

A passagem mostra que, mesmo entre os desfavorecidos, o sistema de casta impõe restrições. A condição de vida de Bhima, como a da maioria daqueles que frequentam o banheiro comunitário, é péssima, mas, ao contrário dos demais, ela sente empatia pela

²⁶ O texto no idioma original é: “*Women are considered the property of the males in their family irrespective of their class, ethnic, or religious group. The owner of the property has the right to decide its fate. The concept of ownership has turned women into a commodity which can be exchanged, bought and sold.*”

harijan. A consciência da própria miséria faz com que, de certa forma, se igualem aos olhos da protagonista:

A luz da manhã faz com que a miséria torne-se ainda mais visível. As valas a céu aberto, com seu cheiro forte e podre, as fileiras escuras de barracos inclinados, os homens esquálidos e de boca aberta que perambulam no estupor da embriaguez — tudo isso parece bem pior na luz clara do novo dia. Involuntariamente, a cabeça de Bhima volta aos dias do passado, quando morava com o marido Gopal e os dois filhos num *chawl*, onde a água gorgolejava pela torneira da cozinha e eles só dividiam o banheiro com duas outras famílias do conjunto habitacional. (UMRIGAR, 2006, p. 16).

Bhima é assombrada diuturnamente pelo medo:

[...] medo por esta garota grávida, inocente e burra que está ali na frente dela chorando, e por esta criança ainda não nascida, que virá ao mundo para ter uma mãe que ainda é uma criança e uma avó que já está velha e exausta, uma avó que está cansada das privações, de amar e perder, que não pode suportar a idéia de mais uma perda e nem de mais uma pessoa para amar (UMRIGAR, 2006, p.16).

Em diversos momentos, a falta de instrução de Bhima acarretara problemas em sua vida e ela reflete constantemente sobre o quanto sua vida seria melhor se ela soubesse ler e escrever. Quando seu marido foi internado e não estava sendo tratado da forma correta, ela precisou chamar sua patroa e o marido para que pudessem falar com o médico, pois sempre que tentava fazê-lo, ela sentia a impaciência dele com a sua ignorância:

Bhima fica envergonhada. Ela se lembra do dia em que Gopal, gravemente doente, ficou jogado e abandonado no hospital público. Sera e Feroz Dubash tinham entrado lá como dois artistas de cinema e fizeram com que ele tivesse o melhor atendimento.” (UMRIGAR, 2006, p.64).

Em outra ocasião, quando sua filha Pooja e o genro foram internados com AIDS, ela demonstrou que não fazia a mínima ideia do que era essa doença, irritando o médico:

—A senhora não sabe o que é aids? Quando Bhima sacudiu a cabeça dizendo que não, ele nem tentou esconder sua irritação. [...] —Não tenho tempo para lhe dar uma aula de medicina. Tenho centenas de pacientes para examinar. Além do mais, sou médico e não professor (UMRIGAR, 2006, p. 143).

Porém, a ocasião em que ela mais desejou não ser analfabeta foi quando a enganaram e a fizeram assinar um documento que desgraçou a sua vida. Gopal havia sofrido um acidente no trabalho e perdido três dedos e o seu supervisor, após informá-la sobre o acidente, disse que Bhima precisava assinar um documento para que ele tivesse os cuidados adequados no hospital. Como ela era analfabeta, ele pegou uma almofada de carimbo para que ela colocasse

sua digital. Ela ficou parada sem saber o que fazer, e então “[...] antes que Bhima pudesse reagir, ele pressionou sua mão contra o papel e apertou seu polegar na página para deixar uma impressão digital no formulário” (UMRIGAR, 2006, p. 210). Só depois Bhima descobriu que assinou um contrato que anulava os direitos trabalhistas de Gopal, bem como a quantia de dinheiro que ele deveria receber em relação a sua indenização:

Pela milésima vez Bhima desejou não ser analfabeta. Gostaria de poder ler aquele enorme formulário do modo rápido e displicente como Serabai lia o jornal de manhã. Talvez aquele documento lhe dissesse a verdade sobre a situação de Gopal. Ficou envergonhada ao lembrar como tinha discutido com o marido, que queria botar Pooja na escola. Agora, Pooja ia crescer tão burra e analfabeta quanto a mãe” (UMRIGAR, 2006, p. 209).

Gopal, que até então tinha sido um bom marido, nunca mais foi o mesmo. Sentiu-se invalidado sem os dedos, não tinha mais motivação para arrumar outro trabalho e acabou se tornando um viciado em bebidas alcoólicas. “[...] mantiveram Gopal vivo, mas levaram sua essência, aquilo que faz com que um homem deseje continuar vivendo. Gopal parecia a caixa vazia de um relógio cujo interior tivesse sido removido” (UMRIGAR, 2006, p. 233). Enquanto Bhima e Pooja trabalhavam exaustivamente para conseguir pagar as contas, Gopal roubava o dinheiro do aluguel e da comida para gastar com seu vício. Dessa forma, eles acabaram perdendo a casa onde moravam e não tiveram opção a não ser ir morar em um barraco na Comunidade *Bhaleshwar*, pois era melhor morar na favela do que viver na rua.

Gopal, entregue ao alcoolismo, chegou à situação extrema de deixar o filho Amit passando mal em casa e roubar o dinheiro do remédio para beber. Quando Bhima chegou à casa e encontrou o filho sozinho, dirigiu-se ao bar e agrediu o marido com uma vassoura. Para afirmar sua masculinidade diante dos homens presentes, ele revidou.

Ela tinha posto a raiva toda para fora, gastando muita energia para acertar golpes precisos em Gopal, que não protestava e pouco fez para se proteger do ataque. Bhima parou de bater, mas ficou de olho no marido. Ele pôs os braços na frente do corpo para se defender de novos golpes e foi na sua direção com um jeito apaziguador. Foi então que alguém riu na mesa ao lado, e o riso fez Gopal parar no meio do caminho. Olhou ao seu redor e viu todos os homens ali, seus vizinhos e companheiros de copo que estavam esperando para ver o que faria agora, como restabeleceria sua masculinidade desmoralizada. [...] Há 15 anos que Gopal não se metis em uma briga. Mas agora seu corpo se movimentava por vontade própria, enquanto ele estapeava as bochechas murchas de Bhima com a mão esquerda. A cabeça dela era jogada para trás em solavancos e, por um momento, alguma coisa como um sentimento de piedade veio aos olhos de Gopal. E foi então que ele bateu nela de novo. Dessa vez, um filete de sangue escorreu do nariz dela. Os olhos de Gopal se arregalaram diante do sangue. Bhima viu o marido olhando seu rosto como que fascinado. Percebeu que a visão do sangue o excitava, e ele parecia pronto para lambê-lo, para torna-lo também parte do seu sangue. Antes que ela pudesse reagir, Gopal recomeçou a bater, usando o dorso da mão, o pulso funcionando como uma

dobradiça que lhe permitia fazer um movimento de vaivém como o de uma porta. Por fim, dois homens o agarraram por trás. (UMRIGAR, 2006, p. 251-252)

Em seguida, ele a abandonou levando Amit junto com ele. Bhima sofre todos os dias com a saudade do filho, que ela nunca mais viu, e convive com um sentimento de culpa pelo ocorrido:

— A culpa é sua, Bhima *devi*. Humilhar seu marido em público daquele jeito... O que você esperava? Sabe que um homem tem orgulho?
Bhima deu meia-volta, vencida pelas palavras de Jaiprakash e convencida de que ele estava certo. (UMRIGAR, 2006, p. 258).

Essa sucessão de acontecimentos é acrescida do sofrimento de Bhima com a falta de instrução e seu lamento por ter cometido o erro de não ter incentivado a filha, Pooja, a estudar, concluindo que, por ela ser mulher, isso não seria necessário, como mostra a passagem a seguir:

— Ela é uma menina — argumentou com Gopal. Para que precisa de estudo? Logo, logo vai crescer e se casar com um homem que vai querer uma mulher que saiba cozinhar, varrer a casa e lavar suas roupas. Melhor que saiba como usar uma vassoura do que uma caneta. (UMRIGAR, 2006, p. 209).

Essa citação mostra como a ideia de subalternidade é construída e introjetada de tal modo que o subalterno a naturaliza. A visão que Bhima tinha do papel social da mulher é o resultado da colonialidade de gênero. Só muito tempo mais tarde, ela percebe que privara a filha de um futuro melhor. Quando Bhima tem uma nova oportunidade com Maya, sua neta, ela faz questão de incentivá-la. Ela passa a valorizar a educação e entende que mulheres precisam de instrução para poder cobrar seus direitos e ter um lugar de fala. Assim, ela fica muito agradecida quando Sera decide pagar pela faculdade de Maya.

A filha de Sera, a patroa de Bhima, também está grávida e, ao pensar na filha, Dinaz, ela também pensa em Maya:

Lembrar a gravidez de sua filha faz Sera pensar em Maya e ela sente uma onda de remorso pela idéia de punir Bhima. “Coitada da Bhima”, pensa Sera. Como se toda a sua vida não tivesse sido difícil o bastante, agora até a própria neta é mais uma de suas preocupações. Quem poderia pensar que uma boa menina como a Maya fosse dar esse mau passo? Fica imaginando o que teria acontecido na faculdade de Maya ontem, e a sua impaciência em saber das últimas notícias faz com que ela olhe para o relógio novamente (UMRIGAR, 2006, p. 21-22).

A primeira aparição de Sera no romance deixa claro que ela tem consideração com Bhima. Desde que o marido, Feroz, falecera, a filha e o genro, Viraf, moravam com ela e

havia sido com apreensão que observara uma mudança de tratamento por parte dele, que volta e meia se dirigia a esposa com rispidez ou sarcasmo. Ficara apreensiva, pois ela mesma passara pelo mesmo problema com Feroz, mas consolava-se pensando que, ao menos, Viraf não batia em Dinaz: “Ela se consolava e depois se odiaria pela fraqueza daquele pensamento, por ter baixado tanto os seus padrões que a ausência de violência física houvesse se tornado a definição de um bom casamento” (UMRIGAR, 2006, p. 24). Feroz a agredia constantemente em seus ataques de raiva e ciúmes por ela ser mais nova do que ele.

Aos poucos, o leitor é informado das bases em que as relações familiares se sustentam. As recordações de Sera demonstram a assimetria que regera o seu casamento:

Mesmo no início de seu relacionamento com Feroz, quando ele a olhava como se ela fosse uma estrela caída do céu, Sera nunca vivenciou a espontaneidade informal e de igual para igual que sua filha compartilhava com o marido. No início do casamento, Feroz tinha sido galante, gentil, até amoroso — mas sempre formal. Por exemplo, se ela entrasse no banheiro enquanto o marido estava escovando os dentes ou cortando as unhas do pé, ele a mandava sair (UMRIGAR 2006, p. 25)

Ao longo de todo aquele tempo, duas décadas, Bhima estivera ali e sua presença silenciosa lhe dera suporte, e Sera apreciava “essa linguagem sem palavras, essa intimidade que se desenvolveu entre ambas” (UMRIGAR, 2006, p. 25). Bhima era a única pessoa que sabia da real condição do seu casamento:

[...] não é como nos velhos tempos, quando Feroz estava vivo e ela e Bhima tinham que andar na ponta dos pés, temerosas de seus silêncios e ataques explosivos. A casa parecia um túmulo, encastelada no silêncio, um silêncio que a impedia de tocar os outros, de compartilhar seu mais obscuro segredo mesmo com os amigos mais próximos. Quando Bhima era a única que sabia, a única que sentia a umidade no travesseiro molhado após longas noites derramando lágrimas ardentes, a única que ouvia os sons abafados que provinham do quarto dela e de Feroz [...]. (UMRIGAR, 2006, p. 26).

Apesar de ser uma mulher de classe alta e instruída, Sera sofreu com a violência do marido, Feroz, e a com a intervenção da sogra, Banu. Assim que se casou, em conformidade com a tradição indiana, ela teve que ir morar na casa da sogra, e seu marido pediu que deixasse seu emprego, pois julgava “[...] que era mais do que capaz de sustentar sua mulher” (UMRIGAR, 2006, p. 84). Feroz retrata a ótica da sociedade indiana, que vê o fato de as mulheres trabalharem fora do ambiente doméstico apenas como uma medida de reserva ou emergência. Sendo assim, já que ele ganhava bem para sustentar a casa sozinho, ele não considerava necessário que Sera continuasse no seu emprego. A Dra. L. Sharada, sociologista e diretora do *Population First*, um grupo de bem-estar social com sede em Mumbai, diz que

“No momento em que a família se torna economicamente estável, eles [homens] esperam que a mulher saia do mercado de trabalho”²⁷.

Apesar dos conselhos recebidos de uma amiga, que considerava ser importante para a mulher a independência financeira, Sera os desconsiderou, atribuindo a fala da jovem à inveja. Ao lembrar este momento, ela se mostra arrependida da decisão tomada, porque, depois disso, passou a sentir-se sufocada na casa que era comandada por sua sogra. O romance levanta, assim, uma questão relevante: a educação que Sera teve não a impediu de se tornar uma mulher submissa ao seu marido, o que mostra o alcance das estratégias de dominação masculina, que acabam por ser internalizadas no imaginário feminino e normalizadas.

Sera sentia que era observada o tempo todo por Banu: “Não importava o quão discretamente ela e Feroz tentassem discutir sobre alguma coisa, não importava quão baixa Sera tentasse manter a voz durante uma dessas brigas, Banu parecia saber exatamente o que tinha ocorrido no quarto deles” (UMRIGAR, 2006, p. 54).

Por ser filha de um cientista, Serabai teve uma educação moderna e se sentia humilhada em ter que concordar com superstições arcaicas, como, por exemplo, ter que ficar trancada no quarto no seu período menstrual para não contaminar toda a casa com sua presença impura:

Quando Banu a viu fora do quarto fez um rebuliço “— Fora, fora daqui — gritou Banu. — *Acchut*. Intocável. Mulher impura, você sujou a sala inteira enquanto eu estava rezando. Todas as minhas orações foram arruinadas pela sua presença impura. Será que seu pai e sua mamãe não lhe ensinaram nada, sua porca?” (UMRIGAR, 2006, p. 81).

O romance mostra assim o embate entre uma Índia arraigada aos costumes e tradições e um país que se move em direção à ampliação do conhecimento e à incorporação de novos valores.

Banu criava as intrigas e depois invertia as situações tornando Sera a vilã. Feroz, personagem claramente afeito à manutenção da tradição, sempre apoiava a mãe, o que tornava tudo ainda mais difícil para Sera. Sentindo-se como uma estranha em sua própria casa, Sera começou a se arrepender de ter abandonado o emprego, visto que sentia falta da sua rotina e, principalmente, de ter a liberdade de ir e vir: “Sentada no quarto, esperando Feroz voltar para casa, era invadida por uma sensação de peso opressivo que nunca havia sentido na vida.” (UMRIGAR, 2006, p. 85).

²⁷ O texto no idioma original é: “*The moment the family becomes economically stable, they expect the woman to get out of the labor force.*”

Mesmo depois de toda a violência que sofreu com o marido e a sogra, Sera ainda pensava que tivera uma parcela de culpa por tudo o que aconteceu:

Talvez tenha sido culpa sua nunca ter aprendido a lidar com aquele homem, a conduzir o barco pelas águas revoltas que ele deixava no seu rastro. Será que outra mulher, mais experiente e mais sábia, teria feito diferente? Será que outra mulher teria tratado Banu apenas como um incômodo, uma irritação, nada mais do que isso? — Feroz — disse, chorando. — Feroz, meu marido. Desculpe-me, desculpe-me por tudo. Desculpe-me por ter sido uma esposa tão incompetente. Eu estava tão perdida na minha própria felicidade que nunca parei para considerar a sua (UMRIGAR, 2006, p. 269).

Depois da morte de Feroz, ela ficara encarregada de prover os cuidados com a sogra, porém, o trauma que Banu lhe causara fora tal que “[...] mesmo depois de todos esses anos, e apesar de Banu estar atualmente indefesa e paralisada, ainda fica pouco à vontade quando está sozinha com a sogra” (UMRIGAR, 2006, p. 54-55).

A subalternidade de Sera está relacionada ao seu gênero e às convenções sociais. Esteve presa em um casamento abusivo e não teve força o suficiente para denunciar o marido nem mesmo à própria família, apesar dos conselhos de Bhima:

— Serabai — disse suavemente —, a senhora é muito mais sabida do que eu, uma mulher instruída, e eu, uma analfabeta. Mas, *bai*, ouça o que lhe digo: a senhora não pode mais tolerar o que ele está fazendo. Conte para o seu pai, que ele vai entrar aqui e quebrar a cara dele. A senhora está tentando encobrir sua vergonha, *bai*, eu sei, mas a vergonha não é sua. A vergonha é de Feroz *Seth* e não sua. (UMRIGAR, 2006, p. 116).

Ao mesmo tempo em que Bhima é leal à sua patroa e se sente agradecida por tudo que ela já fez, ela também percebe que há momentos em que Sera não compreende toda a dificuldade de seu trabalho, o que a faz sentir raiva:

Às vezes não consegue entender Serabai direito. Por um lado, fica corada de orgulho quando Serabai a chama de “minha Bhima” e fala a seu respeito como se fosse sua dona. Por outro, sempre parece fazer as coisas que contrariam os interesses de Bhima, como recusar a oferta de Viraf *baba* de comprar uma máquina de lavar louça. Como seria bom não ter que mergulhar suas mãos com artrite na água o dia inteiro! Curvar-se sobre a pia para lavar a louça a deixa com dor nas costas e, ao final do dia, às vezes leva metade do caminho de volta para casa até conseguir desempenar completamente. Mas como falar com Serabai dessas coisas? (UMRIGAR, 2006, p. 28).

Entretanto, o sentimento de revolta é logo suplantado pela gratidão, como mostra a passagem a seguir:

[...] a raiva dissipada, o senso de fair play de Bhima e a sua sólida afeição pela família Dubash prevaleceram. “Mulher ingrata”, recrimina-se. “Quem é que cuidou de você quando teve malária? Foi o fantasma do seu marido? Quem é que lhe deu dinheiro ontem mesmo para você tomar um táxi até a faculdade de Maya? Foi a sua netinha que abriu as pernas? Não, foi essa mesma mulher cuja comida você come, e a respeito de quem você está tendo pensamentos feios. Que vergonha!” (UMRIGAR, 2006, p. 28).

Dessa forma, Sahoo diz que: “A alternância de amor e ódio de Bhima por sua patroa é talvez um dos mais complexos retratos de servos na ficção indiana em língua inglesa.” (SAHOO, 2009, p. 213²⁸), mostra a dimensão de uma complexa relação de aproximação e repulsa fomentada pela diferença de classe.

Segundo Karen Leonard, a taxa de analfabetismo feminino na Índia é alta, o que torna difícil a luta das mulheres por seus direitos. Após passar por muitos percalços na vida por conta de ser analfabeta, Bhima passa a então valorizar a educação na criação de sua neta Maya. Ela esperava que quando Maya se formasse conseguiria um bom emprego e poderiam melhorar a condição em que vivem. É por esse motivo que ela fica desolada ao saber da gravidez da neta, considerando-a uma ingrata.

Como no início do romance não há a informação de quem seria o pai da criança, e nem mesmo em que circunstância o ato sexual aconteceu, Bhima acaba culpando Maya por ter ficado grávida, já que ela seria desonrada e não teria mais futuro. A protagonista expressa um paradoxo em relação a essa situação, pois ama e odeia a neta ao mesmo tempo: “Instintivamente, Bhima reage com essa nova emoção com a qual se acostumou desde que ficou sabendo da gravidez de Maya, uma combinação de proteção insuportável e forte irritabilidade” (UMRIGAR, 2006, p. 72). Sempre que observa a neta dormindo “Bhima sente vontade de sufocá-la com um travesseiro e também de pegá-la nos braços e niná-la a noite inteira” (UMRIGAR, 2006, p. 72).

Além disso, devido à sua experiência de vida, ela sabe quais são as consequências de uma jovem ter um filho sem um homem ao lado numa sociedade patriarcal como a indiana. Ela sabe que “Maya era apenas uma garota boba e imatura que não tinha a menor ideia de como o poço escancarado do destino iria engoli-la se fosse em frente com aquilo e tivesse essa criança sem um pai para sustentar os dois” (UMRIGAR, 2006, p. 30).

Parte de Sera a sugestão do aborto:

Pelo menos alguém mais se importa tanto quanto ela com aquela garota grávida. Foi a sua generosidade que tornou possível a educação de Maya e, se Serabai agora se

²⁸ O texto no idioma original é: “*Bhima's alternating love and hatred for her mistress is perhaps one of the most complex pictures of servants in Indian fiction in English.*”

sente traída pelo que Maya fez, se percebe que seu investimento no futuro da menina não deu em nada, aí está mais um ponto a seu favor: nunca falou de seu desapontamento com Bhima. Desde o primeiro momento em que Bhima relatou a notícia terrível e calamitosa, Sera ficou preocupada, ansiosa e disposta a ajudar. — É claro que ela vai ter que fazer um aborto — disse Sera imediatamente. — Não há outra saída. Maya é brilhante demais, inteligente demais para arruinar a própria vida sendo mãe aos 17 anos. Vou cuidar dos detalhes, Bhima, você não tem que se preocupar com nada. Você já tem muitos problemas, sei disso. (UMRIGAR, 2006, p.28-29).

A hesitação de Bhima e Maya não permite que seu plano siga adiante. Pressionada pela avó, Maya revela que o pai do bebê é um jovem da faculdade, Ashok Malhotra. Bhima se sente aliviada por poder dar nome à figura sombria que rondava seus sonhos e pesadelos. Decidida a fazer com que o rapaz assuma sua responsabilidade, Bhima aceita a contribuição de Sera e pega um táxi para ir à faculdade, onde descobre que a neta mentiu:

[...] para ela, não havia dúvida de que o rapaz tinha dito a verdade. E que tinha sido Maya, a neta que ela salvara das portas da morte, Maya, que viera para ela como uma órfã e que cresceu e se tornou uma moça inteligente e ambiciosa, Maya, o único membro da família que tinha por perto, Maya, o único ponto brilhante na sua vida sem brilho, Maya, que deveria compensá-la por todas as esperanças não realizadas e os sonhos abortados, e que era o ponto focal dourado de todas as suas fantasias e devaneios, quem mentiu para ela. Foi Maya quem a traiu. (Mas Bhima não deveria estar acostumada a traições naquela idade?) Foi Maya quem a envergonhou e humilhou. (Mas já não deveria estar calejada pelas humilhações nesta altura da vida?) Maya, que parecia ter a intenção de trazer para a sua vida mais um sofrimento e preparar mais um travesseiro de algodão duro para colocar debaixo da cabeça de Bhima. (E por quê, afinal, Maya deveria ser diferente do resto da família?) (UMRIGAR, 2006, p. 44-45).

O retorno de Bhima a casa na favela a desespera. Sente ódio da neta, que jogou fora o futuro de modo absurdo. Agora ela também iria morar na favela imunda pelo resto da vida e a sombra da criança abortada iria persegui-la para sempre. Bhima cogita a hipótese de sair dali e construir uma vida para si, mas não escapa “à maldição familiar que pairava sobre sua cabeça, como uma garra. A maldição que fez de Maya uma órfã aos sete anos de idade vai deixá-la sem o seu filho aos 17 anos” (UMRIGAR, 2006, p. 46). O impulso que a leva a agredir Maya é idêntico ao que a levara ao encontro do jovem na universidade. Quando Maya lhe diz que agora todos na universidade saberiam de sua condição, Bhima se arrepende.

Ao retornar à casa de Sera, elas se sentam para conversar. Essa passagem da história mostra de forma contundente o impacto da diferença de classe:

ELAS ESTÃO SENTADAS NA SALA DE JANTAR, tomando chá: Sera na caneca cinza-azulada que Dinaz comprou para ela na Cottage Industries, Bhima na caneca de aço inoxidável que fica separada para ela na casa dos Dubash. Como de hábito, Sera se senta à mesa enquanto Bhima fica de cócoras no chão, a seu lado. Quando

Dinaz era mais jovem, implicava com a mãe por algo que considerava uma injustiça: Bhima não poder sentar-se no sofá ou numa cadeira e ter que usar utensílios separados, em vez daqueles que a família normalmente usava. — Você diz a todas as suas amigas que Bhima é como um membro da família, e que você não poderia viver sem ela — alegava a adolescente. — Mesmo assim, ela não é boa o suficiente para se sentar com a gente. **E você e papai estão sempre falando desses hindus de casta superior que queimam os *harijans*, os intocáveis, e de como isso é errado. Mas na sua própria casa você impõe essas diferenças de casta. Que hipocrisia, mamãe!** — Olhe, Dinaz — dizia Sera com suavidade. — Acho que há uma pequena diferença entre queimar um *harijan* e não permitir que Bhima use nossos copos. Além disso, você já notou o cheiro forte do tabaco que ela masca o dia inteiro? Quer que os lábios dela toquem nossos copos? — Mas não é só isso, mamãe, e você sabe muito bem. Certo, se é por causa do tabaco, por que você não deixa ela se sentar no sofá ou nas cadeiras? Ou será que Bhima tem tabaco no traseiro também? [...]— Falando nisso, outro dia ouvi você incentivando Bhima a pedir um aumento. Olhe, Dinaz, não importa o que você pense, você pertence a esta família, não à de Bhima. Acho que, no fim das contas, a família Dubash trata os seus empregados melhor do que qualquer pessoa que a gente conheça. Dinheiro não cresce em árvore, meu amor. Seu pai trabalha muito para nos dar o que temos. Não é correto da sua parte tentar fazer Bhima se voltar contra ele. Lembre-se de que a caridade começa em casa (UMRIGAR, 2006, p. 35-36. Grifos nossos.).

Desde pequena, Dinaz demonstrava verdadeira afeição por Bhima, abraçando-a, acarinhando-a, o que causava em Sera sentimentos conflitantes: de um lado, o orgulho da filha ter a coragem de quebrar um tabu, do outro, a repulsa em relação aos de castas inferiores que sua educação lhe impusera:

[...] a simples ideia de Bhima sentada em suas poltronas a repugna. Só de pensar nisso fica tensa, exatamente como naquele dia em que pegou a filha, então com 15 anos, dando um abraço carinhoso em Bhima. Observando aquele abraço, Sera foi tomada por emoções conflitantes: orgulho e espanto pela espontaneidade com que Dinaz quebrou um tabu não explicitado, mas também um sentimento de repulsa tal que teve que reprimir a vontade de mandar a filha ir lavar as mãos. "O que é surpreendente", pensa Sera, lembrando o incidente. Ela mesma tinha declarado em inúmeras ocasiões que Bhima era uma das pessoas mais limpas que conhecia (UMRIGAR, 2006, p. 37).

Por diversas vezes, Sera foi questionada por pessoas de seu convívio acerca do motivo pelo qual tem carinho por sua empregada Bhima. As outras senhoras da comunidade *parse* acham que Sera trata Bhima bem demais para uma empregada. Aban, uma de suas amigas, diz “Meu Deus, sua preciosa Bhima, vocês a tratam como se ela fosse o diamante Khinoor, ou coisa assim” (UMRIGAR, 2006, p. 176). Porém, Bhima é a única pessoa que conhece exatamente todo o sofrimento que Sera passou no seu casamento com Feroz e sempre esteve ao seu lado. Assim, o laço que as une é muito mais forte do que os que a ligam a qualquer outra amiga ou membro da família. Há uma passagem no romance em que Bhima cuida dos ferimentos causados pelas agressões físicas de Feroz e Sera pensa no quanto é agradecida por ter Bhima ao seu lado:

Queria agradecer a Bhima por sua bondade, queria explicar como a vida parece mais quente e maravilhosa quando volta a fluir nas veias de alguém, queria dizer-lhe como seu coração se sentiu frio depois do último encontro com Feroz e como Bhima o tinha aquecido novamente, [...] Já tinha aceitado há muito tempo o fato de Bhima ser a única pessoa a saber que os punhos de Feroz, de vez em quando, voavam como abutres negros sobre o deserto de seu corpo; que Bhima conhecesse melhor a estranheza de seu casamento do que qualquer amiga ou membro da família. Mas agora Sera sentia que Bhima também tinha acesso à sua alma, e que, de algum modo, penetrou em seu corpo mais fundo do que Feroz jamais fizera. (UMRIGAR, 2006, p. 116).

Bhima sofre ao ver que, na casa de Sera, a gravidez de Dinaz é celebrada, pois é fruto do casamento do jovem casal. Em várias partes da narrativa é possível ver essa oposição entre a gravidez de Maya e a de Dinaz, e Bhima, que repudia a situação em que Maya se encontra, fica incomodada com a forma com a qual Viraf, volta e meia, afirma que sua neta precisar livrar-se da criança e, assim, acabar com o problema:

— Olhe, Bhima — diz ele, meio sem jeito. — Esse assunto não é nada agradável, eu sei. Mas precisamos enfrentá-lo. Tenho um amigo que é médico. Quando eu voltar para casa, depois do jogo, vou telefonar para ele a fim de conseguir o nome de um médico que faça... que seja... um que e... você sabe, alguém que possa ajudar Maya a se livrar da criança. Já está na hora de se fazer alguma coisa quanto a isso, não é? Em vez de gratidão que sabe que deveria sentir, Bhima fica chocada com o profundo ressentimento que as palavras de Viraf despertam nela. “É fácil para ele falar de se livrar do bebê de Maya”, pensa ela. “Afinal, ele e Dinaz vão ter um filho, uma criança que nunca vai saber o que é ter adultos planejando sua morte. Uma criança que será bem recebida nesse mundo. Que nunca vai causar vergonha ou desgosto aos seus pais” (UMRIGAR, 2006, p. 100).

Radhika Kapur (2019) sinaliza que os homens desde cedo são levados a acreditar que são mais capazes e superiores em relação às mulheres. Essa construção social é tão sólida que as mulheres também acabam reproduzindo esse pensamento a ponto de não conseguirem reagir em muitas situações em que são oprimidas. Bhima acaba por concordar com ele.

Quando Maya se convence de que o melhor a fazer é praticar o aborto, pede a Bhima que seja Sera a acompanhá-la para garantir que será bem tratada. Esta pede que a esperem no ponto de ônibus para não ter de ir novamente à favela, como quando Bhima adoeceu com tifo:

Embora seu prédio ficasse a menos de 15 minutos a pé da *basti*, Sera teve a sensação de estar entrando em outro universo. Uma coisa era passar de carro pelas favelas que brotavam em todos os cantos da cidade. Outra coisa era andar pelas vielas estreitas que conduziam à comunidade cada vez maior da favela, ver seus sapatos de verniz se sujarem com a água turva e lamacenta que se juntava em poças no chão, engasgar com o cheiro fétido de excrementos e de sabe-se lá o que mais [...] Sera quis voltar atrás para fugir desse mundo horrível e retornar para sua vida saudável. (UMRIGAR, 2006, p. 118/119)

Na ocasião, sentira-se culpada ao ver o modo como Bhima e os vizinhos a tratavam:

Surpreendentemente, Sera se esquece do quanto as pessoas podem manipular umas às outras. Manipulação da qual ela mesma havia sido alvo tantas vezes. A lealdade e devoção de Bhima se mostram inúteis, pois Sera prefere preservar o casamento da filha a dar ouvidos à empregada:

— O que a sua Maya fez é problema dela — grita Sera. — Ela pode ser uma puta e dar para cinquenta homens, que não me importo. Apenas não envolva minha família na sujeira dela. Fiz tudo o que pude por essa moça. Agora lavo minhas mãos pela família toda. Saia! — diz ela novamente, com os dentes mordendo nervosamente o lábio superior. — Suma da minha frente! (UMRIGAR, 2006, p.314)

Sem levar em conta os anos de amizade e cumplicidade, Sera a demite. “Bhima faz seu caminho de volta para a favela - ela está de volta onde havia começado, sua mobilidade provando ser uma ilusão” (GOHAIN, 2015, p. 178²⁹) e ela carrega consigo o medo do futuro:

O inferno está do outro lado dessa porta. O inferno vai ser tentar conseguir outro emprego na minha idade, aprender os hábitos de outra família, varrer, limpar e cozinhar para gente estranha. O inferno vai ser trabalhar por menos dinheiro para outra família e ver Maya jogar seu destino fora como uma fruta podre. O inferno vai ser saber que nunca vou encontrar outra Serabai, que ninguém mais vai se interessar pela formação universitária de Maya, e que ninguém mais vai se incomodar se estou viva ou morta (UMRIGAR, 2006, p. 315-316).

Apesar dos privilégios proporcionados por sua classe social, Sera também esteve em uma posição subalterna. A vulnerabilidade da condição feminina fez com que ela e Bhima estabelecessem uma relação de amizade que, aos olhos de todos, parecia absurda.

Foi a partir do sofrimento e de um sentimento de culpa compartilhado que Sera e Bhima desenvolveram uma amizade improvável, construída por meio de uma troca em que as duas ganharam, como aponta Gohain:

Se Bhima cuida de Sera, vítima de violência doméstica, até a restauração de sua saúde física e emocional através de seu amor e lealdade, Sera também preenche o grande vazio na vida de Bhima deixado por um marido e filho fugitivos e uma perda prematura da filha com sua preocupação e orientação (GOHAIN, 2015, p. 40³⁰).

A diferença de classe e cultura entre as duas personagens não pesara até então, uma vez que Bhima sempre demonstrara saber exatamente o seu “lugar”. Embora gostasse

²⁹ O texto no idioma original é: “*Bhima makes her way back to the slums - she is back where she had begun, her mobility proving to be an illusion.*”

³⁰ O texto no idioma original é: “*If Bhima nurses Sara, a victim of domestic abuse, back to physical as well as emotional health through her love and loyalty, Sara too fills the gaping void in Bhima’s life left by an absconding husband and son and daughter’s untimely loss with her concern and guidance.*”

verdadeiramente da empregada, Sera parecia se orgulhar da sua condescendência para com ela. Essa atitude reproduz, de certo modo, o relacionamento entre as senhoras brancas da sociedade colonial e as servas indianas.

O sistema social indiano é moldado em estruturas patriarcais que legitimam a hegemonia masculina frente à subordinação da mulher. Algumas práticas, como o ritual *sati*, foram usadas pelos britânicos como uma estratégia política de inserção na cultura local, com a justificativa de que os indianos tinham noções primitivas e religiosas sem consciência crítica e que careciam da intervenção europeia no seu processo civilizatório. Porém, os colonizadores não interferiram em outros aspectos culturais, não repelindo a insistência de líderes e organizações religiosas em manter valores tradicionais (BRADLEY, 2017), que visavam ao controle e regulação do corpo feminino. Embora o papel social da mulher na sociedade britânica também fosse restrito e assimétrico, conforme Du Plessis (1985, p.46) argumenta, "uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia" e a dupla colonização marcou a história da mulher indiana.

Até a independência, aspectos que envolviam a mulher indiana estiveram no centro do confronto entre nacionalistas, que absorveram a questão da emancipação feminina em suas narrativas, e colonizadores. Para opor a mulher indiana à europeia, os nacionalistas pregavam um retorno à tradição como um modo de resistência. Na prática, a mulher era submetida a um novo domínio masculino: a educação das mulheres era desejável, desde que fosse para inculcar em suas mentes as virtudes da ordem, higiene e responsabilidade (CHATERJEE, 1989, p. 252-3). Duplamente subalternizadas, as mulheres indianas foram submetidas a um silenciamento que ainda reverbera na Índia contemporânea e este romance reproduz muito bem.

Indubitavelmente, a teoria pós-colonial, ao buscar entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, bem como o colonizado se constrói a partir do discurso do colonizador, possibilita a leitura de toda uma conjuntura política, histórica e social subjacente ao romance.

Não deixa de chamar a atenção o fato de que a Índia, que conquistou o patamar de uma economia emergente entre as principais do mundo, seja um dos piores países no que diz respeito à condição da mulher: "as ameaças na Índia são múltiplas - do feticídio feminino, casamento infantil, dote e crimes de honra até a discriminação na saúde e educação e crimes como estupro, violência doméstica e tráfico de seres humanos" (BHALLA, 2012). Nesse sentido, o romance de Umrigar traz à baila elementos desse conjunto de ameaças, convocando o leitor à reflexão. Ainda segundo Nita Bhalla (2012),

A Índia tem leis de gênero robustas, mas elas são mal aplicadas, em parte porque uma mentalidade feudal é prevalecente entre os burocratas, magistrados e policiais tanto quanto em outros lugares. Os políticos também não estão dispostos a acabar com preconceitos habituais contra as mulheres por medo de perder votos conservadores.

Hoje, setenta e seis anos após a independência, a par das muitas conquistas obtidas, a condição da mulher na Índia, principalmente no interior, continua complexa, pois o país ainda alia influências ocidentais coloniais e atuais com a manutenção das tradições religiosas e culturais.

Diante desse cenário, como ler o romance em uma perspectiva que vá além da ótica pós-colonial, ou seja, da identificação da relação antagônica entre colonizador e colonizado e da denúncia das formas de dominação e opressão dos povos?

A perspectiva decolonial, embora voltada à América Latina, nos habilita a refletir sobre a continuidade das relações coloniais de poder – a colonialidade do poder – através das categorias de gênero, raça e classe. Conforme nos alerta Lugones (2014, p. 939), “Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial”.

Se considerarmos que uma das principais diferenças entre as perspectivas dos teóricos pós-coloniais asiáticos e dos decoloniais latino-americanos jaz no tipo de experiência colonialista que cada uma das regiões conheceu, distintas no tempo e no espaço, a princípio, não haveria possibilidade de leitura do romance a partir da ótica decolonial. Além disso, no caso da Índia, houve um resgate das raízes pré-coloniais, ou seja, a preservação de certos princípios filosóficos e epistemológicos das sociedades anteriores à ocupação; enquanto que, na América Latina, o extermínio quase total de comunidades inteiras e a consequente desintegração de culturas e padrões de poder promoveu o apagamento de relações imaginárias com o passado pré-colonial. Entretanto, interessa-nos aqui o modo como a colonialidade do poder se instaura e se reproduz nas sociedades outrora colonizadas.

Conquanto estejam inseridas em um cenário contemporâneo, cada uma a seu modo, Serabai e Bhima são vítimas das estruturas sociais que reprimem as mulheres situando-as em um plano de inferioridade. Segundo Maldonado-Torres (2007), com a emergência das relações colonialistas, novas formas de relações de trabalho, novas formas conhecimentos e principalmente novas formas de relações interpessoais foram suscitadas e permaneceram presentes como legado nas sociedades que se sucederam. Maldonado-Torres (2007, p. 130) afirma que “O surgimento do conceito de colonialidade do ser responde, portanto, à

necessidade de esclarecer a questão sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida, e não apenas na mente de sujeitos subalternos.”³¹.

Walter Mignolo relaciona a colonialidade do ser à linguagem:

A ‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser [*colonialidad del ser*] (MIGNOLO, 2004, p. 633).

Assim, um diagnóstico crítico da colonialidade do Ser torna visível o que permaneceu invisível ou marginal. É nesse sentido que articulamos nossa leitura dos romances de Umrigar. Se *A distância entre nós* focaliza esse diagnóstico em particular, *O segredo entre nós*, que examinaremos a seguir, concentra-se nas formas de resistência e tentativa de superação dessa colonialidade, que “não é individual nem necessariamente intelectualizada” (FERRARA, 2019), mas vivida a partir da percepção do estado de outras pessoas comuns com problemas compartilhados. Por meio da identificação, criam-se novas condições de possibilidade, uma luta partilhada.

3.3 Subalternidade e gênero em *O segredo entre nós*

O romance *O segredo entre nós* dá continuidade à história de Bhima. Meses após os acontecimentos de *A distância entre nós*, a personagem se encontra em uma situação extremamente difícil, não apenas por estar desempregada, mas também por ter perdido uma parte muito importante de sua vida: a amizade da ex-patroa. Após quase trinta anos trabalhando para Sera, elas haviam estabelecido laços de amizade, e agora Bhima teria que arrumar outro emprego para sustentar sua neta, porém sem ter nenhum tipo de apoio.

A ideia de ir de casa em casa implorando trabalho é inexplicável para ela. Bhima não tem uma rede de amigos, nem uma turma de empregadas domésticas com quem contar. Por quase trinta anos, teve uma existência austera e premida – manhãs na favela, dias na casa de Serabai e o retorno para casa para cozinhar e dormir. O marido e o filho se foram, voltaram para a terra natal de Gopal. Não existe família além da

³¹ No texto original é: “el surgimiento del concepto colonialidad del ser responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos”

família de mentira que ela imaginava ter com os Dubash. Não há nada nem ninguém para ocupar esse lugar (UMRIGAR, 2018a, p. 13).

Bhima sofre com a perda de seu sonho de um futuro melhor. O cotidiano na favela se descortina como uma punição para ela:

Não há motivo para continuar ali deitada quando o sol está correndo pelo céu. Logo o banheiro comunitário vai estar cheio de moscas e gente, e vai ser preciso pisar com cuidado para não encharcar a barra do sári de merda, água e urina que os moradores da favela terão deixado para trás. Pensar na fila que com certeza já se formou nas torneiras a deixa deprimida, e Bhima se levanta [...] Homens vestidos apenas com camiseta e *lungi*, em fileira, estão agachados diante das sarjetas abertas escovando os dentes e cuspidando na água turva. Bhima olha para a nesga de céu e para o sol auspicioso que é seu único ocupante. Por um momento, ela odeia aquilo tudo — os vizinhos abaixando a cabeça quando passam pelo altar improvisado de Krishna que alguém construiu, a voz dura das mulheres repreendendo os maridos pela ressaca [...] os risos e gritos das crianças que são da cor e do cheiro do esterco e da sujeira em que brincam. Todos aqueles anos ela suportou isso porque sabia que, em menos de duas horas depois de acordar, estaria a caminho da casa limpa, arrumada e quieta de Serabai, onde passaria a maior parte do dia. Agora, não há trégua (UMRIGAR, 2018a, p. 9).

Apesar das dificuldades, Bhima consegue emprego em duas casas. Ela limpa a casa da sra. Motorcylewalla, uma senhora muito excêntrica que volta e meia deixa Bhima irritada, e depois vai para a casa de Sunita, que, junto com Chitra, faz parte de um núcleo de personagens que, aos poucos, se tornam importantes para a trama.

Bhima frequentemente se sentia agradecida ao chegar à casa de Sunita e encontrá-la vazia, pois sua patroa estava sempre trabalhando. Porém, um dia, ela chega e encontra Chitra, uma mulher que passou nove anos morando na Austrália e, agora que voltou para seu país natal, tem dificuldades em lidar com os costumes indianos. Ao chegar, Bhima, percebe de imediato as mudanças:

Então, Bhima entra na cozinha e fica paralisada. A pia está impecável. E vazia. Todos os pratos foram guardados. Ela franze o cenho, entendendo, no mesmo instante, que foi a estrangeira que fez seu trabalho. Bhima fica alarmada por um instante ao pensar que será demitida, que sua renda dependerá apenas dos caprichos e da imprevisibilidade da sra. Motorcylewalla. (UMRIGAR, 2018a, p.36).

Ao perguntar a Chitra sobre a louça, esta diz que é menos um trabalho para Bhima. De fato, Chitra pensa que a está ajudando, porém não é assim que Bhima interpreta a situação: “Bhima fecha os olhos por uma fração de segundo, com medo dessa nova ameaça que adentrou sua vida. Como fazer essa garota idiota entender que o que ela acredita ser uma forma de consideração é o contrário?” (UMRIGAR, 2018a, p.36).

Mesmo depois de trinta anos trabalhando na casa de Sera, e apesar dos laços de amizade, a patroa nunca deixou de lado os costumes, mantendo uma certa distância entre elas. Assim, a atitude de Chitra a faz pensar que ela tem algum problema mental. Após conversarem sobre a louça, ela pede a Bhima que se sente na cama:

Bhima dá um passo involuntário para trás. Essa garota é louca, ela agora tem certeza. Nem a bebê Dinaz nunca lhe pediu para se sentar na cama. Pelo menos, Dinaz era apenas uma criança quando costumava se agachar no chão ao lado dela, e depois de adulta, ela já tinha aprendido a respeitar as regras. Bhima sabe que está em uma nova *jamana*, um novo tempo, em que muitos jovens agem como se tivessem inventado o mundo. Mas, mesmo assim, está chocada. Pessoas como ela nasceram para viver em um espaço, ao passo que pessoas ricas e cultas como Chitrabai deveriam ocupar outro. Essa é a verdade, uma lei natural. E, no entanto, aqui está ela, indicando para que Bhima se sente na cama, como se as duas fossem velhas amigas sentadas sob uma mangueira, compartilhando risos e fofocas (UMRIGAR, 2018a, p. 37).

Umrigar promove um contraste entre modernidade e tradição por meio da personagem Chitra, cuja atitude ajuda Bhima a refletir sobre a forma como é tratada e sobre o modo como vê a si mesma. A partir daí ela começará a desconstruir alguns preconceitos, uma vez que Chitra e Sunita não são apenas amigas, mas sim um casal.

Bhima está tão acostumada a menosprezar-se que é difícil para ela ver alguém como Chitra tratando-a com igualdade, oferecendo-lhe água utilizando o copo da casa, e não o que Bhima leva de casa. Para ela, isso é uma violação de costumes:

Chitra, então, pega um copo, enche-o com água gelada da geladeira e dá para Bhima beber; a velha mulher sente os olhos arderem com o gesto de gentileza, mesmo ao registrar a grande ofensa cometida por Chitra.

-Eu tenho meu próprio copo, *bai* [...]

-O que tem de errado com este copo? Pergunta ela.

Bhima estala a língua com impaciência. Ela não tem tempo hoje para ensinar essa menina regras básicas de educação.

-Aqui é Índia, *bai* – responde ela. – Serviços não bebem nos copos de suas senhoras. [...]

-Eu sei que aqui é a Índia, Bhima. Morei aqui a maior parte da minha vida. Só passei nove anos na Austrália. É um dos motivos por que fui embora: esses costumes idiotas. [...]

-São nossos costumes – responde ela. – Precisamos respeitá-los. [...]

-Não. Não precisamos, não. Eles estão errados. É errado perpetuar um sistema injusto (UMRIGAR, 2018a, p. 39-40).

A atitude de Chitra causa impacto, pois vai de encontro a tudo aquilo que ela aprendera ao longo da vida. Porém essa não é a única surpresa que a vida reserva à personagem. A sorte de Bhima muda quando ela encontra com Parvati, uma mulher mais velha e amarga e que vive em extrema pobreza. De certo modo, essa personagem é o motivo

da continuação do romance anterior de Umrigar ter sido escrita. Apesar da expectativa dos leitores em relação a uma continuação de *A distância entre nós*, a autora, conforme entrevista concedida a Dan Polleta, não via necessidade de escrever mais sobre a relação de Bhima e Sera. Porém, ela se perguntava como Parvati, uma personagem que apareceu brevemente no primeiro romance, sobrevivia vendendo seis couves-flores por dia, e como ela chegou a essa situação. Assim que a autora conseguiu vislumbrar respostas, percebeu que precisava escrever sobre Parvati:

Seu nome é Parvati. Ainda que ela nem sempre saiba. Às vezes, no tempo de um soluço, o mundo fica vazio e ela esquece como se chama, onde está e qual é o seu lugar no mundo. É confortável viver naquele espaço branco e não ter que carregar o fardo de saber seu nome e sua história. Então, enquanto passa o dedo distraidamente pelo volume crescendo em seu pescoço, o mundo entra em foco de novo, e ela sabe – ela é Parvati, a filha de um homem que a vendeu pelo preço de uma vaca. E, ao fazê-lo, lhe ensinou o seu valor. Quanto tempo faz, nem se lembra, e não é porque não sabe contar, porque ela é uma das poucas mulheres do Old Place que sabe ler e escrever. É apenas uma escolha não lembrar. (UMRIGAR, 2018b, p. 23)

Parvati fora vendida por seu pai, aos doze anos, para um bordel chamado Old Place. A gerente do lugar, a quem a personagem chama de “diretora”, de início, não a colocou para trabalhar porque, além de ter simpatizado com ela, também viu que era muito inteligente. Sendo assim, ensinou Parvati a ler e escrever e a deixava ajudar a administrar o estabelecimento, o que causou a inveja das outras meninas. Porém, dois anos depois, um cliente ofereceu um valor alto por ela. Desde então, Parvati ficou trabalhando no bordel, até que se casou com Rajesh, não porque ela queria, mas porque não tinha opções, já que o Old Place estava falindo. A família de Rajesh nunca aceitou o fato de ele ter se casado com uma prostituta, por isso, quando ele morreu, ela ficou sem nada.

A questão da objetificação da mulher é fortemente delineada na história da personagem. No início do romance, Parvati não tem onde morar, ela paga uma taxa de quinze rúpias por dia para dormir em duas folhas de papelão entre os lances de escada na entrada do apartamento do sobrinho. Este sobrinho não é um parente, mas o filho de uma mulher do Old Place, que ainda se lembra da generosidade dela para com ele e a deixa dormir lá, desde que ela não revele seu passado à sua esposa.

Todo dia ela compra seis couves-flores de um atacadista que “[...] cobra uma ninharia pelas mercadorias que, caso contrário, ele jogaria fora [...]” (UMRIGAR, 2018a, p. 24), para revender na feira em um espaço na calçada que ela conseguiu por meio de um velho conhecido. Ela vive sem perspectiva de conseguir melhorar sua condição, pois as vinte rúpias que ganha por dia mal dão para pagar o aluguel do espaço para dormir e para comer.

O atacadista de vegetais também é um homem dos velhos tempos e a deixa comprar as cabeças de couve-flor barato por causa de uma combinação de solidariedade e repulsa. Todo dia, um ou outro vendedor oferece o almoço à mulher mais velha – uma banana, talvez, ou um pequeno pão. Às vezes, quando sobra algum dinheiro no fim do mês, ela se presenteia com uma xícara de chá. E a caminho da casa do sobrinho toda noite, Parvati para num restaurante em ruínas, cujo dono coloca as sobras dos pratos dos clientes em um jornal para ela. Se Parvati se atrasa vinte minutos, ele deixa os restos na calçada para o cachorro de rua que espreita do lado de fora do restaurante. (UMRIGAR, 2018a, p. 24)

Muitas pessoas sentem repulsa por Parvati por ela ter um tumor na região do pescoço que lhe roubou a beleza, a subsistência, até sua voz, que agora é rouca e áspera; além de causar uma dor de garganta constante onde o volume aperta suas cordas vocais, e “ela vê seus efeitos no mundo à sua volta – o curvar de lábios, o desviar de olhos, a ocasional ânsia de vômito quando alguém a vê pela primeira vez.” (UMRIGAR, 2018a, p. 25). Apesar disso, ela às vezes se sente grata, pois “[...] o caroço foi uma espécie de talismã, enchendo-a com um poder sombrio que ninguém quer afrontar, protegendo sua faixa no pavimento, um ponto muito cobiçado na esquina de duas ruas” (UMRIGAR, 2018a, p. 25).

Quando era jovem, Parvati foi ao médico e soube que o tumor não era maligno, porém agora há um outro tumor na base da coluna, mas mesmo que ela queira ir ao médico novamente, não tem como ir, pois “[...] os hospitais públicos são tão ruins que há um rumor de que o governo os utiliza para matar os pobres em vez de curá-los. É como o governo implementa sua campanha ‘abolir a pobreza’ [...]” (UMRIGAR, 2018a, p. 53).

O encontro entre Bhima e Parvati promove uma grande mudança na vida das duas. Quando o marido de Bibi, a única moradora da favela com quem Bhima simpatiza, morre, ela vai pedir a ajuda de Bhima para lidar com o funeral. Esta se mostra preocupada, pois não sabe onde deixar Maya para ir com Bibi à cremação, já que não podia deixá-la sozinha na favela:

Bhima se cala, atingida por um pensamento. Ela nunca deixou Maya sozinha na favela à noite.
 – Onde vou deixá-la se eu for à cremação hoje?
 [...] – Eu posso ficar uma noite sozinha – responde Maya. – Não sou mais criança, *Ma-ma*.
 – *Chupre*. Esse lugar é uma selva repleto de animais selvagens bêbados. (UMRIGAR, 2018a, p. 61).

A preocupação com a segurança das mulheres na Índia é uma questão profundamente importante e complexa. O país enfrenta desafios significativos relacionados à segurança das mulheres, incluindo assédio sexual, violência doméstica, estupro, tráfico humano e crimes de honra. Ainda que o National Crime Records Bureau tenha registrado um número significativo

de denúncias, as mulheres ainda enfrentam humilhação em delegacias e hospitais e nem sempre têm acesso a um bom apoio jurídico ou médico.³²

Ao final da cerimônia de cremação, um homem procura a viúva para avisar que o falecido havia comprado frutas-do-conde para vender e ainda não as tinha pegado. Nenhuma das duas sabia nada sobre vendas, ainda assim, Bhima assume a responsabilidade de vendê-las para ajudar a vizinha. Percebe-se que Umrigar dá ênfase à sororidade – *sisterhood* –, ou seja, à prática de empatia, confiança, cooperação e acolhimento entre mulheres, que está intimamente ligada ao feminismo. Oriundo do latim *soror*, que significa “irmã”, o termo pode ser considerado o equivalente feminino da noção de fraternidade, que se originou a partir do prefixo *frater*, que quer dizer “irmão”.

Na tese de doutorado intitulada *A invenção da sororidade: sentimentos morais, feminismo e mídia*, Tatiane Leal (2019, p. 22) afirma que “a sororidade é um chamado ético que interpela os feminismos contemporâneos, com base em um sentimento – ou um conjunto deles – partilhado por uma irmandade imaginada de mulheres”. Ainda segundo Leal,

Nesse campo, a empatia desempenha um papel central na questão da intersubjetividade. Ela seria um modo de consciência através do qual o indivíduo poderia experimentar diretamente os pensamentos, emoções e desejos do outro, sendo a base da experiência intersubjetiva e a condição que possibilita conhecer o mundo a partir da alteridade. (LEAL, 2019, p. 52)

Para bell hooks (1986, p.127), “a solidariedade fortalece a luta de resistência. Não pode haver nenhum movimento feminista de massas para acabar com a opressão sexista sem uma frente unida – as mulheres devem tomar a iniciativa e demonstrar o poder da solidariedade’.³³

No romance, para ajudar Bibi, Bhima vai até a feira onde costumava comprar os vegetais para Sera e pede ajuda de Rajeev, que costumava carregar as compras para ela até a casa de Serabai. Apesar de aceitar ajudar, ele sabe que são muitas frutas e que eles precisam de um espaço para vendê-las. E, então, Bhima lembra de Parvati,

Uma mulher feia, com o rosto tão enrugado quanto as couves-flores que vendia. Com algo terrível crescendo debaixo da mandíbula. No passado, Bhima corria quando atravessava seu caminho. A visão daquela mulher, miseravelmente desamparada, sua pretensão desesperada de poder vender aqueles produtos patéticos, costumava chateá-la. E aquele negócio crescendo em seu pescoço, que a desvairada

³² <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50656946>

³³ O texto no idioma original é: “*Solidarity strengthens resistance struggle. There can be no mass-based feminist movement to end sexist oppression without a united front – women must take the initiative and demonstrate the power of solidarity.*”

acariciava o tempo inteiro como se fosse um *prasad* do templo e não uma maldição, também enfurecia Bhima. (UMRIGAR, 2018a, p. 75).

Da mesma forma, Parvati também não gostava de Bhima. E como seu espaço para vender suas couves-flores era a única coisa que ela possuía, tornara-se muito desconfiada. Parvati não aprova a proposta de Bhima, por julgar que querem roubar o seu lugar, ainda que tenham lhe oferecido cinquenta rúpias para alugar o espaço, como mostra a passagem a seguir:

Parvati segue os movimentos de Bhima e também olha ferozmente para Rajeev.
 – Quando você me trouxe o unguento, eu sabia que estava tentando me enganar – diz Parvati. – Trabalhando com essa mulher que se acha melhor que todo mundo. Todos esses anos, ela veio à esta feira e nem ao menos olhou para meus legumes.
 [...] – Pegue seu unguento e vá embora! – continua Parvati. – Tentar roubar de uma idosa! Por acaso eu já me aproveitei de sua boa vontade para você vir querer meu espacinho? (UMRIGAR, 2018a, p. 76–77).

Embora Parvati não esteja disposta a aceitar o acordo proposto por Bhima, ela não tem escolha, visto que, no dia anterior, tivera um mal-estar súbito, levando Meena Swami, vizinha do seu sobrinho, que já era contra ela dormir ali perto de sua porta, a pressioná-lo para deixar de acolhê-la. Sem ter onde pernoitar, ela necessita de mais dinheiro para pagar por outra acomodação.

O segredo entre nós retrata a pobreza que aflige grande parte da população indiana. Atualmente, a Índia possui a segunda maior população do mundo, ultrapassando a marca de 1 bilhão e 428 milhões de habitantes em 2023³⁴, porém o crescimento econômico do país não é ainda suficiente para diminuir a desigualdade social. O índice de pobreza continua elevado e cerca de 80% das pessoas no mercado de trabalho estão na informalidade.

À época da publicação do romance, em 2018, cerca de 70% da população viviam em áreas rurais pobres, algumas com técnicas rudimentares de agricultura³⁵. Embora o romance se situe em 2006, o panorama não mudou em relação à imensa massa de pessoas, principalmente de casta inferior, como Bhima e Parvati, que ainda vivem na miséria. Em sua invisibilidade, Parvati reflete sobre as mudanças que a cidade sofrera, modernizando-se:

³⁴ Segundo reportagem publicada em *O Globo*, não há como saber ao certo o índice populacional da Índia, visto que o último censo feito na região data de 1881. Cf. <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/04/23/por-que-real-tamanho-da-populacao-da-india-e-um-misterio.ghtml>.

³⁵ Cf. reportagem disponível em: <https://g1.globo.com/globo-reporter/noticia/2018/04/apesar-dos-belos-palacios-70-da-populacao-da-india-vive-na-pobreza.html>

Só há um pecado imperdoável ali: a pobreza. Todo o resto é perdoado — corrupção nos níveis mais altos e mais baixos, hipocrisia, traição. Afinal, que tipo de lealdade é possível esperar de uma cidade que entregou seu próprio nome — trocando-o de Bombaim para Mumbai — em um piscar de olhos? Esse tipo de lugar devora seus habitantes pobres e parasitários, assim como peixes grandes engolem centenas de peixes pequenos, para depois se lançarem, indiferentes, atrás da próxima vítima (UMRIGAR, 2018a, p. 89).

A reflexão de Parvati se reporta à troca do nome da cidade, capital do estado indiano de Maharashtra, como parte do programa político do partido extremista hindu Shiv Sena, determinado em apagar os vestígios colonialistas das placas toponímicas.

O regime indiano sempre teve insuficiências nos planos social e político, sendo a mais conhecida delas a incapacidade de superar a pobreza e a desigualdade, acentuadas por discriminações de natureza diversa, inclusive o sistema de castas (GUHA, 2007). Desde a ascensão do nacionalismo hindu – vinculado à casta dos brâmanes – que defende apenas uma língua, uma nacionalidade e uma religião, os conflitos internos têm se acentuado, haja vista a diversidade étnica e religiosa na Índia, gerando episódios de linchamento e de violência comunal. Esses conflitos são também representados no âmbito do romance, pois o esposo de Bibi, Ram, fora assassinado por um grupo de extremistas:

Bhima aperta os olhos. *Kuttas*, ela pensa, esta cidade é comandada por *kuttas*, cães raivosos que se deslocam em bandos atrás de sangue. Mulçumanos matam hindus, hindus matam sikhs, todos matam mulçumanos, e agora essa loucura havia chegado às pobres e desesperadas almas que vêm para esta cidade, de vilas em Bihar e Uttar Pradesh, em busca de trabalho. (UMRIGAR, 2018a, p.58)

Bhima busca cumprir a promessa que fizera a Bibi, porém, a dificuldade para vender as frutas é desanimadora. Parvati explica que, apesar disso, obtivera algum lucro, noção que até então a personagem desconhecia. A percepção de Bhima em relação à Parvati muda a partir daí:

Rajeev e Bhima se entreolham, mudos, então observam abismados enquanto Parvati escreve no pedaço de papel. Aquela conhecida vergonha pelo analfabetismo começa a tomar conta de Bhima. Se Parvati tivesse se transformado em uma princesa diante de seus próprios olhos, ela não teria ficado tão espantada. Quem teria imaginado que aquela bruxa velha, com aquele caroço horroroso crescendo no pescoço, sabia ler e escrever? Sem querer, Bhima diz:
 — Seu pai deve ter sido um grande homem para ter educado uma garota. Ainda mais antigamente. A caneta faz um barulho na calçada quando Parvati para de escrever e encara Bhima sombriamente.
 — Meu pai era um monte de estrume — diz ela. — Que ele reencarne várias vezes como uma barata. Ele não teve nada a ver com a minha educação (UMRIGAR, 2018a, p. 95).

Anantha Raman diz que “[...] é patentemente claro que a alfabetização leva a mulheres mais educadas, que têm o poder de exigir mais direitos. Isso reduz a violência doméstica, aumenta as taxas de sobrevivência infantil e garante uma melhor nutrição para as meninas” (RAMAN, 2009, p. 197³⁶). Apesar de ser uma mulher simples e sem grandes ambições, Bhima valoriza a educação. Ao longo da vida, ela sempre pensou que nunca teria a oportunidade de trabalhar em outra atividade que não fosse limpar e cozinhar para senhoras ricas, pois se achava incapaz por não ter sido alfabetizada.

A forma de pensar da personagem se coaduna com o contexto em que vive, pois retrata a condição social de mulheres analfabetas de casta e classe baixas na Índia. Sher Verick, um economista da Organização Internacional do Trabalho que estudou sobre o trabalho feminino na Índia, diz que “Esta é uma questão sobre a capacidade – ou a falta dela – de uma economia para criar empregos dignos e produtivos que sejam apropriados e acessíveis para as mulheres.”³⁷. Dessa forma, na realidade em que Bhima está situada, ela não encontra mulheres de classe baixa e sem estudo que tenham tido a chance de obter empregos em que não precisassem trabalhar exaustivamente, sujeitando-se a ganhar um salário inferior à média.

Bhima e Parvati, que achavam que não tinham nada em comum, acabaram encontrando algumas semelhanças em sua convivência forçada. Um exemplo disso é quando Parvati, amargamente, se reporta à sua condição de mulher subalterna, e, ao conversar sobre isso com Bhima, surge um sentimento de reciprocidade, pois ambas se sentem invisíveis. O efeito da heteroidentidade, que, no caso, corresponde a uma identidade negativa, impactam na autoidentidade (CUCHE, 1999):

— Sou como este papel. As pessoas podem escrever em mim, cuspir em mim, me rasgar, não importa. Uma rajada forte de vento e... — Ela solta o papel. — *Bas*, eu já era. E ninguém jamais saberá que eu estive aqui.

Um sentimento solitário e recíproco surge no coração de Bhima. Ainda que as palavras de Parvati sejam duras, elas dão as mãos aos seus próprios pensamentos. Como a mulher mais velha tinha as chamado? Pessoas jogadas fora. Parvati só nomeou a melodia que Bhima tem cantarolado por muito tempo. (UMRIGAR, 2018a, p. 112 - 113).

Bhima lutou, ao longo da vida, enfrentando barreiras sistêmicas que dificultaram seu progresso social e econômico. Além disso, após tantos anos sendo tratada de forma negativa e

³⁶ O texto no idioma original é: “[...] is patently clear that literacy leads to more educated women who are empowered to demand more rights. This reduces domestic violence, raises child survival rates, and ensures better nutrition for girl children.”

³⁷ O texto no idioma original é: “This is an issue about the ability – or lack thereof – of an economy to create decent, productive employment that’s appropriate and accessible for women [...]”.

desumanizada, ela começou a acreditar que era naturalmente inferior ou incapaz de progredir. Parvati também passou por isso ao internalizar a opressão que sofreu, aceitando sua condição marginalizada como inevitável: “—Para as infelizes como nós, não dá para progredir. Você pode tentar o quanto quiser, irmã. Mas, no final, acaba onde começou. Isso eu sei. As palavras de Parvati ecoam as crenças de Bhima. É difícil discutir” (UMRIGAR, 2018a, p. 168).

Se por um lado o peso da invisibilidade social é difícil de suportar, as duas mulheres descobrem que, juntas, podem encontrar uma forma de resistência. É a partir da experiência com a venda das frutas-do-conde que Bhima percebe que pode, sim, exercer outra profissão, e que, apesar de não ter tido uma educação formal, ela é uma mulher muito inteligente e sabe negociar:

A última coisa da qual Bhima se lembra antes de pegar no sono é a sensação das vendas aumentando e do dinheiro voando até suas mãos. Ela não sabe como chamar essa sensação, tão nova e assustadora, como se tivesse pássaros a bater asas dentro de seu peito. Então ela percebe o que é alegria. (UMRIGAR, 2018a, p. 107)

O que era, de início, um acordo temporário acaba virando algo maior quando Bhima percebe que ela é capaz de ganhar dinheiro com seu próprio negócio: “Os trocados soltos tilintam dentro do sári de Bhima enquanto ela anda na direção da favela. Somente quando entra na *basti* percebe uma coisa: pela primeira vez, ela ganhou dinheiro com um trabalho não doméstico” (UMRIGAR, 2018a, p. 115).

Bhima, que desde criança esteve com uma vassoura nas mãos e que carrega rastros dessa vida de servidão no corpo, finalmente percebe que tem a possibilidade de utilizar não só a força dos seus braços, mas também seu intelecto e a capacidade de aprender a administrar um negócio:

E, sim, ela quer sentir novamente aquela sensação de excitação ao fechar uma venda, negociando duro com o cliente, sendo capaz de convidar uma mulher necessitada e um homem trabalhador para almoçar. Sabendo que ela vale mais do que apenas a agilidade de suas mãos, os músculos fortes de suas pernas, o dobrar de suas costas. Podendo usar outras partes do corpo envelhecido — seu intelecto, sua capacidade de avaliar um cliente, sua destreza para fechar uma venda. Já conhecia o conceito rudimentar do lucro (UMRIGAR, 2018a, p. 125-126).

Dessa forma, após esse sentimento de empoderamento, Bhima decide usar as economias de todos os anos trabalhados na casa de Sera, e investir de fato em um negócio em parceria com Parvati, que adquirira experiência na administração dos lucros desde quando trabalhara no Old Place, e também com Rajeev, que ajuda a vender as frutas pela feira. E, pela

primeira vez em sua vida, Bhima em vez de simplesmente obedecer às ordens das patroas, desenvolve um senso de responsabilidade por seus dois novos parceiros.

De repente, Bhima os vê como Reshma deve enxergá-los — duas mulheres velhas em diferentes fases de desespero e um homem corajoso, mas tolo, todos tentando melhorar suas parcas vidas. Olhando para os outros dois, ela sente uma sensação nova e espantosa — responsabilidade. Durante toda a sua vida, ela simplesmente seguiu ordens [...] Assim, ela nunca carregou a responsabilidade pela vida de outra pessoa. Mas Rajeev apostou muito nesse negócio com ela, e Bhima lhe garantiu certa renda diária. Parvati também aceitou deixar Bhima alugar seu espaço por um mês, o que também significa que ela precisa fazer dinheiro. Como isso aconteceu? Bhima se admira. Até recentemente, sua única responsabilidade no mundo era só uma — Maya. Agora ela tem mais duas bocas para alimentar. E Deus a ajude, porque ela gosta dessa sensação! (UMRIGAR, 2018a, p. 136).

Porém, após um período de fortes chuvas, Bhima observa que está perdendo clientes, devido à falta de cobertura na calçada. Com a ajuda de Parvati, ela negocia um espaço na loja de Vishnu, e, assim, consegue atrair clientes novos. Apesar de se sentir feliz com sua nova locação e, conseqüentemente, com o sucesso das vendas, Bhima se sente culpada por ter deixado Parvati para trás, e, mesmo não estando mais juntas, faz questão de continuar pagando o almoço de Parvati. Tudo começa a melhorar e Bhima planeja fazer obras em seu barraco e comprar um fogão novo. Depois de tantos anos apenas lutando para sobreviver, o simples ato de sonhar, fantasiar com melhorias em sua vida, e até mesmo presentear sua neta, era algo que acalentava seu coração, e, mais do que isso, a humanizava:

Bhima sempre achou que sobreviver era suficiente. Acontece que seu coração não é diferente do de Serabai ou do de Chitra; ela se lembra do quanto Serabai ficava feliz quando elas saíam para fazer compras juntas e a patroa encontrava uma blusa ou um lenço para Dinaz. Ou do deleite da menina Chitra quando surpreendia Sunita com um livro ou um bracelete. Bhima achava que aquilo era uma coisa dos ricos, o prazer de presentear. Mas ela também precisava de tal satisfação. (UMRIGAR, 2018a, p. 176).

Após um protesto dos peixeiros, que visava destruir o *shopping* recém-construído, Bhima se deu conta de que também se importava com Parvati. Mesmo com toda a confusão e a briga entre os peixeiros e a polícia, ela sai de sua loja à procura de Parvati e a encontra sozinha, desprotegida, no seu local de vendas. Depois de tudo normalizado, ela percebe que, apesar do tumulto, Parvati recolheu suas couves-flores, enquanto que ela mesma nem pensara em guardar sua mercadoria: “Bhima sente uma admiração relutante por Parvati. Há muito o que desprezar nela, mas também há muito o que admirar” (UMRIGAR, 2018a, p. 180). Dessa forma, Bhima entende que precisa de Parvati no seu negócio para ser bem-sucedida.

Apesar de não demonstrar, Parvati fica feliz com a preocupação de Bhima e passa a vê-la de outro modo:

Ao deixar a feira, pegando o difícil caminho de volta para casa, Parvati ri consigo mesma apesar de estar carregando duas couves-flores não vendidas. Ela se lembra da sensação das mãos suadas e trêmulas de Bhima nas suas mãos enquanto a puxava para um lugar seguro. Agora ela percebe como sentiu falta do toque da mão de outra pessoa. E a mulher havia corrido pelo tumulto só para encontrá-la. O que significa que ainda existe um pouco de decência neste triste mundo. Ela havia se enganado sobre aquela tal de Bhima. Todos aqueles anos, ela pensou se tratar de uma *gamandi*, uma esnobe. Mas, agora, ela entende que o que considerava um orgulho injustificado era simplesmente uma autodefesa. (UMRIGAR, 2018a, p. 181)

Parvati aceita a oferta de Bhima depois de dar suas condições, e no mesmo momento já começa a ter ideias que poderão revolucionar as vendas, como, por exemplo, distribuir receitas de comidas do que estiverem vendendo no dia, e ainda utilizar nessa receita alimentos que o dono da loja, Vishnu, também esteja vendendo.

[...] A gente tem que mudar a maneira como as pessoas cozinham. Elas têm de comprar o que estivermos vendendo no dia. Então, se a gente conseguir repolho por um preço baixo com o seu distribuidor, a gente dá uma receita de repolho. Entendeu? Se você aumentar as vendas de Vishnu, aí, pede uma taxa menor. Bhima fica boquiaberta. (UMRIGAR, 2018a, p. 198).

Muito embora estejamos nos reportando a uma obra que focaliza em particular o subcontinente indiano e a Índia, em particular, a perspectiva com que as duas principais personagens femininas foram criadas nos permite analisar o desenvolvimento do romance a partir de uma ótica decolonial, visto que Bhima e Parvati redescobrem-se como sujeitos e buscam vencer a condição de subalternidade atrelada não apenas ao seu gênero, mas também à classe social.

O romance toma outro rumo quando Parvati adoece subitamente. Um dia, no trabalho, ela vomita, e Bhima vê sangue misturado ao vômito. Preocupada, insiste que Parvati vá ao médico, porém encontra resistência na teimosia da outra. A fim de tentar limpar o sári de Parvati, as duas seguem em direção ao *shopping*, porém são barradas pelo segurança, que, apesar de confirmar que aquele é um local público, diz que não é apropriado para mulheres como elas. A discriminação com base no critério de classe é evidente nesse episódio. As duas só conseguem entrar após subornar o segurança.

Já dentro do *shopping*, quando Parvati age com grosseria, passa a contar com a compreensão de Bhima:

Em outro momento, Bhima teria ficado ofendida. Agora, simplesmente dá de ombros quando Parvati age como Parvati. Será que é porque não tem ninguém para cuidar dela que ela se tornou tão rabugenta? Ou é por ser tão rabugenta que não tem ninguém para cuidar dela? Bhima balança a cabeça, sem saber a resposta. Mas enquanto outrora sentia apenas exasperação pela sócia, agora o afeto havia se instaurado entre elas. Bhima aprendeu a relevar o comportamento e as palavras rudes de Parvati para apreciar a boa cabeça e o grande coração que se escondem por trás deles. (UMRIGAR, 2018a, p. 215)

Bhima decide pagar um almoço para as duas no *shopping*. Enquanto comem, Parvati, que até então nunca tinha dito nada à Bhima sobre o seu passado, decide lhe contar que foi vendida por seu pai para a mulher que se tornou sua cafetina:

Na semana seguinte, o pai a levou para a estação de trem. Enquanto esperavam na plataforma, ele lhe contou. Estava entre vender a vaca e vendê-la. E havia tomado uma decisão. Implorou que ela compreendesse. Perdoasse. Se vendesse a vaca, sua única fonte de alimento acabava. Precisava da vaca. Ela era uma menina linda, sua filha. E ele estava recebendo um bom dinheiro por ela. Sua venda manteria a família inteira viva, ela entendia isso? Ele era pai, marido, o chefe da casa. Parvati, uma garota, e de qualquer forma teria de casá-la em breve. E de onde viria o dinheiro do dote? Dessa forma, seus três filhos teriam uma chance. De comer. De viver. De serem fortes. Ela ousaria atrapalhar isso? Por causa do seu egoísmo? O homem que marcou de encontrá-los a levaria para Mumbai. Mumbai! Terra das estrelas de cinema. Quem sabe? Talvez ela conhecesse Raj Kapoor ou um de seus lindos irmãos. Um dia, ela agradeceria ao seu velho pai por aquela oportunidade (UMRIGAR, 2018a, p. 223).

Para Bhima, que sempre prezou a moral e se importou em seguir à risca as normas sociais para ser vista como uma mulher respeitável, apesar da pobreza, a revelação de que passou o último ano em companhia de uma prostituta resulta em um choque. Além disso, ela não consegue acreditar que um pai poderia cometer um ato tão abominável. Então, Parvati conta a ela tudo que os jornais dizem:

-É uma pena que você não saiba ler. Senão, veria por si própria o que os jornais dizem. – Seus olhos são mármore duros, leitosos. – Todo dia, pais casam suas filhas com homens trinta anos mais velhos. Ou homens aleijados, ou imbecis, ou surdos e mudos. Por quê? Para pagar um dote menor. Todo dia, pais matam garotas que foram estupradas pelos homens do seu povoado. Por quê? Porque a garota manchou o nome da família ao ser estuprada. Crimes de honra, eles chamam. (UMRIGAR, 2018a, p. 220).

Há outros aspectos da cultura indiana que são habilmente retratados no romance, como, por exemplo, a diferença de tratamento entre filhos e filhas. Em determinadas regiões da Índia o assassinato de bebês do sexo feminino era uma prática rotineira, embora tenha havido tentativas de coibi-la, e em regiões mais pobres, as meninas ainda hoje recebem uma

menor quantidade de alimento que seus irmãos. Umrigar retrata essa condição no romance, que testifica a aceitação, por parte de Bhima, da subalternidade feminina:

Ela amava Pooja, é claro, sua filha dócil e quieta, mas Amit era sua vida, seu sol, cuja educação ela escolheu em detrimento de Pooja, o filho favorito que sempre ficava com o último pedaço de *halva*, o gole a mais de leite. É por isso que havia sido punida, por valorizar mais seu filho do que a filha? Hoje em dia, é diferente, ela sabe, com todas as campanhas do governo sobre o valor das meninas. Mas naqueles dias...Toda mãe que conhecia fazia planos parecidos, favorecendo os meninos no lugar das garotas. (UMRIGAR, 2018a, p. 272-273).

Muitas vezes Bhima se perguntara por que não enviara a carta que ditara ao escrivão comunicando a Gopal a morte de Pooja. Talvez porque a filha nunca o perdoara pelo abandono; talvez porque soubesse que ele e Amit ficariam devastados e que, provavelmente, viriam ao seu encontro. Perguntava-se também se, caso ele tivesse voltado, se reaprenderiam a ser uma família novamente.

Naqueles dias em que Maya se preparava para as provas, a jovem tinha sido acolhida por Sunita e Chitra, que lhe ofereceram um quarto para que pudesse estudar sossegada. Foi com espanto que ouviu a patroa convidá-la para sentar-se à mesa com elas para a refeição:

Nas primeiras vezes, Bhima se sentia incomodada, como se estivesse dentro de um avião, mas Maya mostrava com os olhos o quanto ficaria envergonhada se a avó se sentasse no chão enquanto comiam. Agora ela entende o propósito das cadeiras, o quanto ajuda comer dessa forma em vez de se acocorar no chão feito um animal. Maya, ela repara, come com uma colher em vez das mãos, e Bhima fica feliz ao ver isso, ainda que ao mesmo tempo lhe causasse uma certa tristeza (UMRIGAR, 2018a, p. 270)

Essa passagem mostra os sentimentos contraditórios de Bhima. Ao mesmo tempo em que fica feliz por ver que a neta está adquirindo conhecimentos e hábitos compatíveis com uma classe superior à sua, Bhima sente como se a perdesse um pouco a cada dia. Ao ver a facilidade com que Maya interage com suas patroas, ela se vê como uma intrusa, como alguém não pertencente àquele mundo. Embora reconheça que Serabai fora generosa com elas, particularmente colaborando para a educação de Maya, Bhima percebe a diferença entre a atitude dela e a de suas atuais patroas: “o que Serabai lhes dera foi caridade. O que as duas jovens mulheres oferecem a ela e Maya é amizade!” (UMRIGAR, 2018a, p. 279).

Bhima não compartilha suas preocupações com Maya, pois tem em Parvati sua confidente. Aquilo que, inicialmente, era apenas um acordo de trabalho entre as duas personagens evolui para uma grande amizade.

Nesse mesmo dia, à saída do *shopping*, Bhima e Serabai se reencontram, e a aparência da sua ex-patroa mostra à Bhima que ela também sofreu com os acontecimentos narrados no romance *A distância entre nós*, como mostra a passagem a seguir:

— O que eu sacrifiquei, Bhima? Você ousa me perguntar isso? Sacrifiquei você. Você. Eu a perdi. Você me conhecia melhor do que qualquer um dos meus amigos. Sabia o que acontecia entre aquelas quatro paredes melhor do que meus próprios pais. Mesmo hoje, toda tarde, quando tomo chá sozinha, penso em você. Em como costumávamos conversar. Foi isso que sacrifiquei. Pelo bem da minha filha (UMRIGAR, 2018a, p. 230).

Bhima não deixa de perceber a diferença de tratamento quando Sera a apresenta ao neto como uma antiga empregada e compara com a atitude de Chitra, que sempre a apresentava como amiga. Apesar disso, sente no seu íntimo que a perdoou.

Assim como aborda a questão da subalternidade de casta e de classe, Umrigar também traz à baila a questão da homossexualidade. Primeiramente ao demonstrar o preconceito e opressão que Chitra e Sunita sofrem por não aderir ao padrão da heterossexualidade. Seus vizinhos se sentem afrontados pelo fato de elas não esconderem que formam um casal. Na passagem a seguir, ao encontrar com sua vizinha Vimal, Chitra é atacada:

– Oi, Vimal! – diz ela, enquanto a mulher passa.
Em reposta, a mulher olha para Chitra com uma expressão raivosa que tira o ar da jovem. Então, de propósito e vagorosamente, ela cospe. A saliva não atinge os pés de Chitra porque ela consegue desviar. [...]
– Que diabos! Meu Deus! Você acabou de...?
– Como ousa usar o nome de Deus depois que você veio a este prédio respeitável para sujá-lo com sua presença? – sibila Vimal. – Não ouse me cumprimentar novamente. Nós somos pessoas decentes aqui. Se você viver uma vida suja, vá morar na favela com essa aí. – Ela olha para a caixa de bolo que Bhima está segurando e contorce o lábio superior. [...] (UMRIGAR, 2018a, p. 148-149).

Quando outra vizinha aparece, Bhima interfere a favor de Chitra, e Vimal desfere mais ofensas à jovem:

– Vimal? O que está acontecendo?
– Esta degenerada está me atacando!
– *Bai* – Bhima eleva a voz. – Por que *khali-pilli* você está mentindo? A menina Chitra não fez nada. Por favor, continue seus negócios.
– Você está vendo? – Vimal diz a Mehroo. – A que ponto as coisas chegaram? Onde uma favelada pode dar ordens a uma proprietária em seu próprio edifício? Como essa mulher... ou homem, seja lá o que ela for... consegue corromper até as empregadas? (UMRIGAR, 2018a, p. 149-150).

Além disso, ao criar um diálogo entre Parvati e Bhima sobre o relacionamento de suas patroas Sunita e Chitra, há a replicação de construtos heterossexuais em uma estrutura homossexual, o que nos faz evocar a perspectiva de Butler (2003) sobre o gênero:

— E elas são engraçadas, certo? — comenta, com ar conhecedor.

Bhima balança a cabeça, confusa.

— Engraçadas?

— Uma delas é o macho, certo?

Ela entende imediatamente o que Parvati está insinuando. Não é diferente do que Vimal lhe disse no dia em que conheceu Chitra. Um forte senso de proteção cresce dentro dela.

— Ninguém é o macho — Bhima defende. — As duas são mulheres, como nós. E são gentis uma com a outra, como nenhum homem nunca nos tratou.

Para a sua surpresa, Parvati concorda.

— É mesmo. Eu não quis ofender. No meu tempo, vi muitas como elas. Algumas das mulheres do Old Place eram assim. Era o único conforto que tinham em suas vidas.

Bhima não percebe que estava prendendo a respiração. Por fim, exala.

— Elas sofrem. Uma vizinha chamou Sunitabai de um nome muito, muito feio. — Ela para, silenciada por um pensamento. — Parvati, todos os seres humanos guardam segredos uns dos outros? Hoje, você me contou sobre a sua vida. Dez minutos depois, encontrei Serabai. E ela... ela está sendo consumida pelo segredo que guarda. E a menina Chitra diz que seu próprio pai e sua mãe não sabem que ela se mudou para Mumbai por causa de Sunitabai. Por que vivemos todos assim, escondendo coisas uns dos outros?

— Não são as palavras que falamos que nos tornam quem somos. Nem os nossos atos. São os segredos enterrados em nossos corações. — Parvati olha fixamente para Bhima. — As pessoas acham que o oceano é formado por ondas e as coisas que flutuam sobre ele, mas se esquecem de que o oceano também é o que está lá no fundo, todos os pedaços quebrados, presos na areia. Isso também é o oceano (UMRIGAR, 2018a, p. 252-253).

Bhima não compreende como a conversa, que começara com o relacionamento das patroas, poderia desaguar no oceano, e, com a sabedoria dos que muito sofreram, Parvati responde que pensar demais faz mal à saúde. Nessa passagem, mais uma vez, a autora concede à personagem, cuja história de vida é tão trágica, a capacidade de filosofar sobre a natureza humana. É também Parvati quem expressa aversão pelo capitalismo: “[...] só existe um verdadeiro mal. E é a pobreza. Com dinheiro, um pecador pode ser idolatrado como santo. Um assassino pode ser eleito primeiro-ministro. Um estupro pode se tornar um respeitável homem de família. E a dona de um bordel pode ser uma diretora” (UMRIGAR, 2018a, p. 252).

O romance caminha para o desfecho quando Bhima descobre o real estado de Parvati, que passa mal novamente, desmaiando enquanto conversava com um cliente na feira. Bhima decide levá-la ao hospital e o médico decide interná-la por uma noite para fazer exames no tumor das costas. Ao ver o medo nos olhos de Parvati, Bhima se oferece para ficar com ela, e

quando as duas começam a conversar sobre amor, com seu ceticismo de sempre, Parvati diz que amor não existe:

– Você já... amou de verdade um homem? – pergunta Bhima, tímida.
 Parvati hesita por uma fração de segundo, antes de balançar a cabeça.
 – Não posso acreditar em algo que não existe.
 – Como você pode dizer isso? – protesta Bhima. – As pessoas se amam, não?
 Parvati ergue a mão para interrompê-la.
 – Não é amor. É carência. As pessoas só confundem as coisas. [...]
 – Você não acredita em amor? – pergunta, em voz alta. – Pois deveria.
 Parvati acena como se afastasse as palavras de Bhima:
 – Por que deveria?
 – Por que? – Bhima bate no próprio peito com o dedo indicador. – Porque eu estou sentada aqui com você neste maldito hospital. Porque eu estou aqui (UMRIGAR, 2018a, p. 252-253).

Quando o médico comunica a Parvati que ela está com câncer, ela sorri e diz que está há vinte anos esperando por sua morte. Para ela, as palavras do médico têm menos impacto do que as de Rajesh, seu marido, quando ele a acusara injustamente de adultério iniciando a primeira das sessões de espancamento e agressões verbais que perduraram enquanto ele teve forças para isso:

Como será possível? Uma lembrança de trinta e cinco anos que dói mais que uma ferida fresca de uma hora antes? Rajesh está morto há anos, e ela ainda pode sentir sua mão agarrar e rasgar sua blusa. O soco, o primeiro de muitos, perdera seu poder havia muito tempo, caindo em um círculo vicioso de violência. Mas suas palavras, pelas quais se desculpara no dia seguinte, perduraram, sobretudo por serem verdade. Seu marido realmente cometera um erro ao se casar com ela, e o fedor de seu arrependimento se infiltrara no resto de sua vida juntos (UMRIGAR, 2018a, p. 265).

Embora, ela não tenha demonstrado preocupações com a revelação do médico, ela o faz no momento em que sai do hospital ao perceber que já não é mais indiferente à morte, pois havia encontrado motivos para querer estar viva:

Parvati percebe que estivera mentindo para si mesma. Não quer morrer de verdade. Pela primeira vez, existe algo pelo qual vale a pena viver – aquela humilde barraca na feira, onde sua presença é indispensável para o negócio de Bhima. [...] Ela ouve um soluço e procura à sua volta, desorientada, antes de perceber que veio dela. Então, vem outro, um som incontrolável que escapa de Parvati e desvanece no ar. Ela se bate, envergonhada por sua própria vulgaridade. Quanto egoísmo chorar por causa da morte. Que direito ela tem a sequer mais um copo d'água, mais um bocado de comida, mais uma lufada de ar, em uma cidade onde os bebês morrem logo depois de nascer, onde as crianças andam por aí com as barrigas inchadas de fome? Já não vivera o suficiente? A sorte já não brilhara sobre ela nos últimos tempos, primeiro com o dinheiro trazido por Bhima e, agora, com algo ainda mais precioso? O que Bhima disse a ela, na outra noite, no hospital? *Porque eu estou aqui*. Foi assim que ela disse, calando Parvati com três palavras, destruindo seu papo furado sobre o amor ser um conto de fadas. Todos os dias, desde aquela noite, Bhima

insistiu que fosse para a sua casa e jantasse com elas. E, para dizer a verdade, ainda mais do que a comida caseira, começou a apreciar o simples prazer de compartilhar uma refeição com outras pessoas. [...] Toda noite, pega uma bola de arroz e *daal* nas mãos e escuta as brincadeiras de Bhima e Maya, percebendo o quão terrivelmente só estivera nos últimos anos (UMRIGAR, 2018a, p. 256 -257).

Após receber o diagnóstico, Parvati esconde de Bhima a gravidade do seu estado. Seu segredo é revelado apenas quando ela fica impossibilitada de levantar da cama e Bhima vai ao seu encontro no bordel onde Parvati, sem que ela saiba, se abriga à noite. Desde então, Parvati passa a viver na casa da amiga, aos cuidados de Bhima e Maya.

Com o avanço da doença, Parvati fica cada vez mais debilitada. Em um momento, por conta da febre alta, ela faz uma revelação à Bhima:

[...] – Uma vez você me perguntou se eu odiava todos os homens. Eu disse que sim. Menti para você, minha irmã. Tem um homem que eu amo mais do que a própria vida.
A curiosidade briga com a impaciência.
– Quem?
– Meu pai. – Parvati começa a chorar. – Meu pai.
É a febre falando, pensa Bhima.
– Seu pai vendeu você para aquele lugar depravado – argumenta. – Você mesma disse.
– Eu sei! – grita Parvati. – E fiquei com raiva. Mas sempre entendi o porquê. No fundo do meu coração, entendia por que ele precisou fazer o que fez. Ele me vendeu para salvar todos os outros. É por isso que o odiava, porque não podia culpá-lo. Se pudesse apenas culpá-lo, teria deixado de odiá-lo. Mas eu era tão próxima dele, Bhima, que, mesmo naquela estação de trem, consegui compreender os seus motivos (UMRIGAR, 2018a, p. 317).

Após ouvir a confissão de Parvati, Bhima reflete: “Será essa a sina das mulheres, se pergunta, amar os homens que as destroem?” (UMRIGAR, 2018a, p. 317). E então, Parvati piora e “[...] se torna uma pipa amarela no céu e volta para casa” (UMRIGAR, 2018a, p. 328).

Duas semanas após a morte de Parvati, Bhima finalmente consegue reunir forças para atender ao seu pedido, de que ela e Maya jogassem suas cinzas no povoado onde nascera. Ao pensar na viagem, Bhima se recorda das últimas palavras da amiga, mas logo afasta o pensamento, pois

É doloroso demais, confuso demais pensar no amor como algo tão complicado [...] Acreditar que Parvati, nas profundezas de sua degradação, continuara amando seu pai exigiria que reavaliasse sua própria vida e seu casamento com Gopal, que reconhecesse que seu próprio coração enganoso continuou amando o marido, mesmo após a sua traição (UMRIGAR, 2018a, p. 321).

Chegando ao povoado, Bhima e Maya descobrem que dois anos após Parvati ter sido mandada embora, seu pai envenenou e matou toda a sua família, pois, com a seca, não tinham

o que comer. A única vida poupada fora a da vaca, que foi levada por um agiota. Bhima e Maya ficam completamente em choque com essa notícia, como mostra a passagem a seguir:

— Ele matou. O pai. Dois anos depois que mandou a garota embora. Pôs veneno na comida de todos. Foi terrível. Terrível. — O velho dá de ombros. — Eu só tinha treze anos na época. Minha mãe me comprou um doce naquele dia. Eu me lembro, todas as mães abraçaram seus filhos bem forte depois do que aconteceu. Aquele pobre homem. O que poderia fazer? Estavam todos famintos. Sem chuva por dois anos. Mas ele foi o único que cometeu esse pecado. Deus perdoe a sua alma. Bhima fica parada, entorpecida pelo choque, sem nem se lembrar de proteger Maya de escutar algo tão maligno. Lembra-se do que Parvati dissera uma vez — que era a favorita do pai. Será que ele a mandou embora para salvá-la? Que ela foi a única escolhida para continuar viva? Mesmo assim... Com isso, Bhima para, nauseada com o que acaba de ouvir, preferindo nunca ter perguntado (UMRIGAR, 2018a, p. 326).

O desfecho do romance se dá quando Maya lembra que ainda precisam ler uma carta que Parvati deixara. A carta contém seu último desejo: que Bhima e Maya voltassem para a estação de trem e viajassem por mais duas estações até o povoado onde Gopal e Amit vivem. Bhima entra em pânico com a possibilidade de ter que enfrentar os fantasmas de seu passado:

E se Gopal ainda estiver com raiva dela? E se a rejeitar uma segunda vez? E se – *ae Bhagwan!* – estiver morto e ela se der conta de que continuou a usar o *sindoor* vermelho no cabelo sem saber que era viúva? Quais mentiras contara a Amit durante a infância do menino? Do contrário, o que explicaria um filho não convidar a própria mãe para o seu casamento? Não. Levava anos, mas finalmente havia deixado o passado para trás, havia enterrado todas as suas lembranças como cadáveres em um cemitério (UMRIGAR, 2018a, p. 329- 330).

Mesmo com receio, Bhima acaba cedendo à insistência de Maya. Ao chegar, deparam primeiramente com Amit, que está tão parecido com seu pai quando era mais jovem que chega a confundir Bhima. Quando, finalmente, se identificam, ele a recebe com alegria e informa que tem quatro filhos. A casa em que vivem é robusta e Bhima “se sente ao mesmo tempo feliz pelo fato de Amit ter crescido com conforto e ressentida pelos anos que Maya e ela passaram na miséria” (UMRIGAR, 2018a, p. 338).

Quando se reencontra com Gopal, ele demora um pouco para reconhecê-la, e ela se sente rejeitada a princípio: “Talvez aquela seja a rejeição que nunca imaginou – não o deliberado virar de costas que tanto temia, mas o simples e mortal ato do não reconhecimento” (UMRIGAR, 2018a, p. 339). Bhima passara todos aqueles anos se culpando pelo abandono, dessa forma, no momento em que Gopal finalmente a reconhece, seu primeiro instinto é se ajoelhar e suplicar seu perdão. Porém, seu marido não deixa que complete a ação e diz que é ele quem deve pedir perdão. E então Gopal a convida para entrar na casa:

Ele olha para Bhima, ergue uma sobrancelha e, por um milésimo de segundo, é o exuberante jovem na bicicleta, seguindo o ônibus que ela pegava todas as manhãs para trabalhar. E sorri.

- Vamos entrar, minha noiva?

Por um instante, Bhima não consegue responder, não consegue pegar a mão que o marido lhe oferece. Fica parada na entrada da casa dele, *sua* casa, e sente a presença de Parvati como se a amiga estivesse prestes a entrar pela porta com ela. Sente Parvati empurrando-a, e então imagina uma batida em suas costas, quando Parvati se cansa de sua hesitação. Bhima balança a cabeça.

— Sim — sussurra a mulher. E depois um pouco mais alto. — Sim.

Embora seja fim de tarde, o interior do coração de Bhima amanhece (UMRIGAR, 2018a, p. 340).

Em uma entrevista concedida ao site *Parsikhabar*, Umrigar discorre sobre suas motivações para a escrita dos dois romances e enfatiza que *A distância entre nós* teve o objetivo de retratar o aspecto físico da pobreza, a questão da diferença de classe social, a miséria que assola grande parte da população indiana, enquanto que *O segredo entre nós* focaliza o isolamento social, a marginalização que a pobreza acarreta. Ousamos dizer, entretanto, que mais do que isso, esse segundo romance aponta para a resistência, para o desenvolvimento de estratégias de superação da subalternidade.

O contraste entre a primeira frase do romance – “EMBORA ESTEJA AMANHECENDO, o interior do coração de Bhima está na penumbra” – que inicia o relato a partir do terceiro dia após a demissão de Bhima, e a última é significativo. As letras maiúsculas na primeira frase apontam para o contraste entre o que ocorre no mundo natural e a condição psicológica de Bhima. O contraponto da última frase aponta na direção de uma visão mais otimista da vida, da esperança.

3.4 Da distância ao segredo: estratégias de resistência

Finalizamos a seção anterior comparando a primeira e a última frase de *O segredo entre nós* e a mensagem subliminar que transmitem. Entretanto, é relevante assinalar que essa é uma estratégia que a autora já usara no romance anterior. Ao iniciar *A distância entre nós* com a frase “Embora estivesse amanhecendo, dentro do coração de Bhima a escuridão permanecia”, Umrigar antecipa o relato dos conflitos interiores da personagem diante da gravidez de Maya, da miséria em que vivem e da sua rotina extenuante. Após todos os dissabores que enfrenta como resultado da gravidez indesejada da neta, a personagem passa por uma crise existencial, pensa inclusive na possibilidade de pôr fim à vida e, assim, acabar

com todo o seu sofrimento. O prólogo, sem citar quem é a personagem, mostra o momento em que tais pensamentos invadem a sua mente. Ao final, depois de profunda reflexão, Bhima decide seguir em frente e essa decisão se reflete na última frase do romance: “Está escuro, mas dentro do coração de Bhima, o dia nasce”. Há, portanto, uma correlação entre o mundo natural e o estado de espírito da personagem nas duas obras, que marca de forma sutil, mas contundente, a trajetória de Bhima de um romance a outro.

Em *A distância entre nós*, a demarcação da classe social e do gênero como fatores de discriminação é habilmente introduzida. Ambos os fatores são responsáveis por alguma forma de subalternidade. Apesar da propalada amizade entre Sera e Bhima, a patroa não consegue se livrar do preconceito em relação aos moradores da favela, como mostra a passagem a seguir:

Apesar de já terem passado muitos anos, Sera ainda estremece à simples lembrança de sua visita à favela [...] À medida que andava, um grupo de moradores da favela – crianças animadas pulando num pé só, mulheres curiosas e alguns homens mais ousados – começou a segui-la, fazendo com que se sentisse ainda mais alienígena ali, uma invasora espacial que tinha vindo parar num planeta diferente. [...] Seu mundo era familiar para eles. A novidade era alguém do seu mundo entrar no mundo deles (UMRIGAR, 2006, p. 118 - 119).

A diferença de classe é demarcada nas mínimas coisas, como o uso de utensílios e o local onde cada uma se situa: “Bhima vai até o canto onde guarda suas coisas e pega o seu copo. [...] Cada uma pega o seu e vão para a sala de jantar, assumindo suas posições habituais. Sera se empoleira numa cadeira e Bhima se acocora no chão” (UMRIGAR, 2006, p. 306). O preconceito de Sera é maior do que o sentimento de amizade e, dentre muitas outras situações, isso se evidencia quando Bhima fica doente e Sera decide levá-la para sua casa, porém não consegue suportar a ideia de ela dormir em uma cama de sua casa:

Lembra-se de que, mesmo doente daquele jeito, Bhima tinha dormido num colchão fino na sacada. A ideia de vê-la dormindo em uma das camas repugnava Sera. A pequena Maya dormiu num lençol, perto da avó. Na época, pôs a culpa em Feroz, dizendo a si mesma que ele não toleraria nada além disso. Mas a verdade é que ela própria teria se sentido desconfortável com qualquer outra solução (UMRIGAR, 2006, p. 120).

Ao longo da dissertação buscamos mostrar como o preconceito se constitui. O processo de categorização social, marcado pelo princípio da acentuação (TEIFEL, 1981), ou seja, da busca de semelhanças e diferenças, está intimamente ligado à estereotipia. Ao rotular os sujeitos segundo categorias, como raça, classe, gênero, etc., produz imagens simplificadas dos grupos sociais. Por exemplo, por viver em uma favela, ambiente que o romance descreve

em seus aspectos degradantes, como a sujeira, mesmo sendo “asseada”, conforme Sera costuma enfatizar, Bhima não é considerada digna de sentar-se em cadeiras e sofás da casa da patroa:

[...] depois de ter visto onde ela mora, posso imaginar as condições de vida na favela — que tipo de água ela usa para tomar banho e como é que consegue se limpar direito nos 'países baixos'" (UMRIGAR, 2006, p.36).

Intimamente, Sera a associa ao ambiente em que vive, isto é, apoia-se em um estereótipo que marginaliza todos os habitantes daquele espaço. Conforme Homi Bhabha (2019) argumenta em *O local da cultura*, é a repetição contínua de determinados pontos de vista que consolida o estereótipo e gera o preconceito.

As divisões de classe pautam-se em vários critérios, como o poder aquisitivo e a educação, porém, nos romances, a autora apresenta personagens que superam esses critérios de classificação, como Dinaz, Sunita e Chitra. Entretanto, mostra-se que mesmo as personagens marginalizadas são influenciadas por critérios de categorização dos quais também são vítimas. Viver em uma favela em uma condição miserável não impede Bhima de demonstrar algum preconceito, como mostra a passagem a seguir:

— Eu também dou duro na faculdade — grita a jovem. — Eu não me importaria de trabalhar. Você é que está me forçando a terminar a faculdade.
 — *Chup*. Abaix a voz, sua ingrata. Você está parecendo os animais que vivem aqui. Maya eleva a voz ainda mais.
 — Eu *sou* um animal. *Você* é um animal. Olhe ao seu redor, *Ma-ma*. Onde você pensa que nós vivemos? No Taj? Vivemos em um zoológico, na favela. Nós não somos diferentes de ninguém. Você pode andar com a cabeça tão erguida quanto quiser, mas no final... (UMRIGAR, 2018a, p. 102).

Bhima refere-se aos outros habitantes da favela como animais, o mesmo termo que Viraf usa quando a expulsa da casa de Serabai: “Isso é o que acontece quando se tenta transformar um vira-lata num animal de estimação. Mais cedo ou mais tarde, ele avança em você” (UMRIGAR, 2018a, p. 304).

Como Mangharam (2018) salienta, “a distância entre nós” aponta para os modos performativos de construção de identidades de classe, que não são estáveis, mas sempre dependentes de um outro inferior. No caso de Bhima, ela é um contraste necessário para a localização de Serabai em uma pirâmide social.

Umrigar demonstra, entretanto, que as categorizações trazem contradições em seu bojo. A classe social não impede Feroz de agir com violência em relação à esposa. Imbrica-se aí outra forma de discriminação, relacionada ao gênero. Quando a autora afirma, em suas

entrevistas, o seu interesse em verificar as dinâmicas de poder que separam os indivíduos, ela sinaliza a centralidade dessa questão em sua obra. A Índia é considerada uma das maiores democracias do mundo, onde, legalmente, a mulher tem os mesmos direitos que o homem, entretanto, 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).

A maioria dos cidadãos indianos, dentre eles as mulheres, esperava que “a democracia, o direito de voto e uma nova constituição garantissem o caráter inclusivo do Estado” e que os excluídos dos processos sociais, econômicos e políticos sob o domínio colonial tivessem a oportunidade de se igualar aos demais, porém, com o passar do tempo, tornou-se evidente que “os processos de exclusão continuam dividindo os cidadãos em diferentes esferas da vida social” (MIO; DASGUPTA, 2018, p. 1).

Em *A distância entre nós*, a amizade improvável entre patroa e empregada nasce não apenas do convívio diário, mas do compartilhamento de infortúnios, de vivências particulares que ambas desejam ocultar dos demais. Sera necessita de quem a acolha após as agressões físicas impetradas pelo marido e as morais impetradas pela sogra. Bhima necessita de quem a ouça. Cabe aqui lembrar a perspectiva de Spivak acerca do subalterno. A impossibilidade de fala do subalterno deriva da ausência de escuta. Sera é capaz de ouvir Bhima, mas essa escuta não produz efeito transformador, porque, dentro de sua própria classe, Sera vivencia o papel de oprimida. Estabelece-se assim um conflito que está no âmago desse primeiro romance: a relação entre subalternidade e gênero, compartilhada em diferentes níveis pelas duas personagens, é perpassada pelo preconceito de classe.

O segredo entre nós direciona a ação e os acontecimentos para outros cenários: a periferia, as casas onde Bhima passa a trabalhar e as ruas da cidade, onde a luta pela subsistência cria embates e novos laços.

De uma sensação de desencanto e angústia que acompanha Bhima no incipit à renovação da esperança no explicit, há um longo processo de autoconhecimento e identificação. A conscientização dos mecanismos que levam à subalternização e ao silenciamento antecedem a autodescoberta. Bhima é capaz de reconhecer que passara a vida inteira convencida de sua incapacidade, em um processo de identificação negativa (WOODWARD, 2000) resultante da estereotipia. E é Parvati, cuja situação é ainda mais marginal do que a dela, quem possibilita essa transformação.

Embora Bhima seja identificada como a principal personagem do romance, ela divide o protagonismo com Parvati, por meio de quem a autora traz à baila outras faces da subalternização. Nesse segundo romance, a questão da subalternidade de gênero assume uma

dimensão mais ampla na medida em que envolve questões que afetam de modo contundente a sociedade indiana. Além da violência doméstica, que já aparecia no romance anterior, Umrigar aborda a comercialização do corpo feminino, os crimes de honra, a exploração da mulher, que em *Women in India*, Sita Raman (2009), elenca como males sociais que ainda afetam as mulheres indianas.

Além disso, há uma focalização mais profunda na invisibilidade social, como mostra a passagem a seguir:

E talvez pela constatação de que ninguém nunca lamentou a perda de Amit ou o fato de que, além da extenuante necessidade que Maya tinha da avó, nenhum ser humano havia encostado uma mão gentil nela em muito tempo, sem aviso, Bhima perde a batalha para as lágrimas. Ela soluça em silêncio, de costas para Chitra, o tremor dos ombros o único sinal de seu choro. Ela entende agora o que Maya considera insuportável na vida delas — não é a pobreza, nem o horror da vida na favela, o terrível isolamento. Não há ninguém que se preocupe com elas, que lhes pergunte sobre o passado, que estenda uma mão solidária. As duas são pessoas descartáveis e, se desaparecessem, ninguém sofreria nem sentiria falta delas. Esse pensamento congela seu coração (UMRIGAR, 2018a, p. 43).

Entretanto, são também enfatizados os mecanismos de superação, como a valorização de saberes informais que permitem a melhoria de condição de vida. Se as estratégias desenvolvidas por Bhima e Parvati não são suficientes para uma mudança radical de *status* social, proporcionam uma maior dignidade em seu *modus vivendi* e, principalmente, a ruptura do isolamento, do sentimento de desamparo e abandono vivenciado pelas duas personagens.

A história pessoal de Parvati é contundente, sua objetificação e seu desencanto com o mundo não deixam que o leitor passe incólume pela narrativa. Em sua amargura, ela vê com clareza como a máquina do mundo funciona, impulsionada pelo capitalismo, e o seu pálido papel nessa engrenagem. Porém, sua associação à Bhima faz com que a criatividade e potencial para os negócios despontem e permitam que a amiga descubra também as suas próprias habilidades. Ademais, traz-lhe também a sensação de acolhimento, o afeto de que sempre fora privada.

Dessa forma, neste segundo romance, a autora retrata o caminho percorrido por Bhima e Parvati para a superação da condição de isolamento social e pobreza em que as duas se encontravam. O inicial contrato de trabalho entre as duas tornou-se uma sólida amizade. Se Parvati ajudou Bhima a abrir seus horizontes e a desconstruir muitos preconceitos, tornando-se essencial para seu processo de autodescoberta e quebra do estigma negativo que sofrera toda sua vida; Bhima, não só criou uma oportunidade para que Parvati pudesse desenvolver sua criatividade e conhecimentos nos negócios, mas também fez com que se sentisse parte de uma

família, e tivesse vontade de viver para poder compartilhar momentos especiais com ela e Maya.

A questão da sororidade, que vem a ser um dos motivos condutores da narrativa, a par de sua concepção como um poder coletivo descoberto pelas mulheres, foi mais tarde duramente criticado, por apresentar uma visão das mulheres como vítimas universais, em detrimento da natureza das suas diferentes e complexas realidades sociais (HOOKS, 1984). Entretanto, assim como Alice Walker (1982) tece uma rede de sororidade em *The Color Purple*, Umrigar mostra em *O segredo entre nós* que, rompendo as amarras do isolamento, as mulheres se tornam mais aptas a lutar por seus objetivos.

Esta breve reflexão tem por intuito reiterar o modo como a literatura constrói discursos de resistência. Não apenas Bhima e Parvati, mas outras personagens estigmatizadas, como Sunita e Chitra, com as devidas proporções, resistem a um sistema social injusto e discriminatório. Umrigar cumpre o seu propósito de abordar os mecanismos sociais que separam os indivíduos, os modos como são construídos e se solidificam, mas também os discursos de resistência e os modos de superação.

Há, entretanto, na escrita da autora um tom redentor, que pode ser observado no arrependimento de Sera e no reencontro de Bhima e Gopal ao final de *O segredo entre nós*. Se, para alguns leitores, a solução adotada pela autora fragiliza a discussão da temática introduzida ao longo do romance, para outros, é a reiteração de uma mensagem de força e esperança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propormos a análise dos romances *A distância entre nós* e *O segredo entre nós*, tínhamos em mente realizar uma pesquisa que viesse expandir a fortuna crítica da autora no Brasil, que ainda é bastante incipiente. O fato de a autora ter dado sequência à história da protagonista do primeiro romance foi o ponto de partida para a leitura que culminou com a eleição do tema, ou seja, da relação entre subalternidade e gênero nas duas obras.

No primeiro capítulo, intitulado “A teoria pós-colonial” abordamos a influência do colonialismo nas ex-colônias. Em nossa pesquisa sobre os Estudos Pós-Coloniais, constatamos que se concentram nas manifestações culturais, entre elas a literária, das nações que conquistaram a independência após um período de dominação. É importante destacar que, embora o termo "pós-colonial" se refira explicitamente ao período pós-independência, ele engloba também a produção literária do período colonial, considerando o legado do colonialismo. A literatura pós-colonial, segundo alguns teóricos, não se inicia após o colonialismo, mas durante, com autores engajados no movimento anticolonial.

Destacamos a construção de discursos etnocêntricos pelo poder colonial, que pregavam a superioridade dos colonizadores, bem como o modo como Edward Said, em sua obra *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, desconstrói os estereótipos criados pelos "orientalistas", mostrando como a percepção do Oriente foi moldada pelo Ocidente. Enfatizamos também como Homi Bhabha, por sua vez, contribuiu para os Estudos Pós-Coloniais, propondo o conceito de hibridismo, que subverte as afirmações de pureza cultural do colonizador. Os Estudos Pós-Coloniais surgem, assim, como um contradiscurso, enfatizando a importância de autenticar histórias de exploração e desenvolver estratégias de resistência.

No intuito de apresentar as bases teóricas sobre a subalternidade que fundamentam nossa investigação, também abordamos os *Subaltern Studies*, desde sua origem até suas aplicações contemporâneas. Argumentamos, com o auxílio de críticos como Spivak, que o termo subalterno refere-se a grupos marginalizados em termos de classe, casta, idade, gênero e trabalho. Focalizamos ainda as discussões suscitadas pelo ensaio seminal *Pode o subalterno falar?*, de Gaytri Spivak, em que ela questiona a representação do subalterno pelos intelectuais pós-coloniais e aponta para a necessidade de criar mecanismos que permitam ao subalterno falar por si mesmo. De especial relevância para nosso estudo é a perspectiva da teórica acerca da subalternidade feminina na sociedade pós-colonial, visto que a mulher se

encontra em uma condição ainda mais periférica e, por isso, é duplamente subalternizada, mantida em um lugar de silêncio dada a força das representações de gênero.

Buscamos demonstrar que se, nesse ensaio, Spivak argumenta a total impossibilidade de fala do subalterno, posteriormente, ela revê essa afirmação ao dizer que para que o subalterno fale é necessário que alguém o escute e contra-assine o seu discurso. É nesse sentido que discutimos a subalternidade de Bhima e Parvati. Thrity Umrigar, embora radicada nos Estados Unidos, nasceu e viveu na Índia por vinte e um anos e, nos dois romances estudados, ela traz à baila questionamentos acerca desse duplo lugar de fala subalterna imposto à mulher indiana, sendo que, em *O segredo entre nós*, ela vai além, ao conceder às suas personagens meios de enfrentamento de sua condição.

Ainda no primeiro capítulo, discorremos sobre a perspectiva decolonial, desde a formação do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos até o seu desmembramento no Grupo Modernidade/Colonialidade. Sendo um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista, a colonialidade engloba os efeitos duradouros e estruturais do colonialismo nas sociedades contemporâneas. De especial interesse para o desenvolvimento de nossa pesquisa, os conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser, foram também abordados. Buscamos demonstrar que, nos dois romances, a marginalização imposta à protagonista é construída no âmbito da colonialidade do poder e reproduzida pelas classes sociais mais altas da sociedade indiana. Digno de nota é o impacto da colonialidade do ser, que envolve gênero e sexualidade e inferioriza pessoas de modo a destituí-las de sua existência humana, relegando-as à invisibilidade e à coisificação.

A breve abordagem que fizemos de questões relativas à identidade teve por intuito demonstrar a complexidade da identificação em um país com tantos grupos étnicos, línguas, religiões e traços culturais diferentes como a Índia. A desigualdade, acentuada ainda mais pelo sistema de castas, ilegal, porém ainda em vigor, bem como pela ausência de políticas públicas que visem à proteção e amparo de camadas sociais desfavorecidas, gera atitudes discriminatórias e o surgimento de estereótipos e identidades negativas, fomentando a distância entre o eu e o outro.

Muito embora os romances não focalizem explicitamente o sistema de castas, revelam que a expansão capitalista neoliberal é responsável por transformar a especificidade das identidades e da discriminação baseadas em castas em modos mais generalizados de subjugação corporal que podem mais facilmente servir às necessidades do capital.

No segundo capítulo, focalizamos questões de gênero. Partimos de uma breve retrospectiva sobre o movimento feminista, em que abordamos as três “ondas”, que

correspondem a momentos de grande movimentação e articulação feminista não restritos a um único espaço geográfico, bem como a concepção atual de que não há apenas um feminismo, mas vários, em consonância com as demandas e especificidades de grupos de mulheres que não se sentiram contempladas pelos discursos e práticas do feminismo liberal, caso do feminismo negro, por exemplo.

Em seguida, buscamos averiguar o impacto do feminismo, enquanto movimento gestado no Ocidente, no contexto do subcontinente indiano e, mais especificamente, na Índia. Verificamos que a ascensão do movimento feminista indiano teve duas fases: a da pré-independência e a da pós-independência. A primeira foi marcada pela intervenção do colonizador em certas práticas sociais que afetavam diretamente as mulheres. Em seguida, ainda no embate entre nacionalistas e colonizadores, surgiram três organizações, cujo apoio à desobediência civil, resultou na obtenção de direitos cívicos das mulheres na constituição indiana. Apesar das leis que buscaram corrigir distorções sociais com sérias implicações, como o feticídio feminino, o casamento infantil e a convenção do dote, como reportagens recentes nos mostram e os romances reiteram, ainda falta muito para que uma mulher possa efetivamente se sentir segura e socialmente contemplada na Índia.

No terceiro capítulo da dissertação situamos Thrity Umrigar no panorama da literatura contemporânea e analisamos os romances *A distância entre nós* e *O segredo entre nós* do ponto de vista do entrelaçamento de subalternidade e gênero. Destacamos o teor crítico das obras em relação à expansão capitalista no Sul Global e aos seus efeitos na sociedade indiana, o modo como a subalternidade adquiriu novas feições após a independência e o modo como subalternidade e gênero se interligam.

Na análise do primeiro livro, *A distância entre nós*, ao apresentar as personagens e o enredo, focalizamos a forma como a subalternidade e o gênero são apresentados na narrativa. Neste primeiro romance, a autora retrata um panorama da Índia contemporânea, em que, apesar de passados setenta e seis anos da independência e da extinção do secular sistema de castas, a divisão social ainda está presente na sociedade. Somada a isso também há a colonização que deixou evidências nas relações sociais. Essa junção de influências ocidentais advindas da colonização em diálogo com a preservação das tradições religiosas e culturais são as forças que agem na dupla subalternização das mulheres atualmente.

Constatamos também que, embora as duas personagens femininas principais, Bhima e Sera, sejam de classes sociais distintas, ambas experimentam a condição de subalternidade. É essa vulnerabilidade da condição feminina que faz com que elas se aproximem e criem laços de amizade. Ambas tiveram casamentos fracassados: Bhima foi abandonada por Gopal, e Sera

era constantemente agredida verbalmente e fisicamente por Feroz, só se tornando livre dos maus-tratos após a morte dele. Sera era instruída e tinha um nível social elevado, mas nenhum desses fatores impediu que fosse vítima de violência doméstica. Com o casamento, viu-se impedida de trabalhar e ser independente. A par das diferenças culturais e de classe, Bhima e Sera compartilhavam um sentimento de culpa, como se o insucesso dos casamentos fosse devido a atos cometidos por elas.

Demonstramos também que a amizade desenvolvida entre patroa e empregada, embora fosse genuína, foi insuficiente para romper as barreiras do preconceito, visto que a força do discurso hegemônico construiu uma imagem de subalternidade de classe que Sera foi incapaz de superar. A identidade negativa atribuída à Bhima pela sua condição social se cristalizou no imaginário de Sera em termos de uma “contaminação”, que ela buscava evitar não apenas mantendo a serviçal a uma certa distância e limitando o seu acesso a utensílios de uso diário, muito embora fizesse questão de mencionar publicamente o seu apreço por Bhima entre suas amigas parses, que consideravam absurda a forma de tratamento dispensada à doméstica. Ainda que Umrigar afirme que o romance não tem a questão da casta como um dos seus temas, é inegável que os tabus ligados ao sistema de castas são incorporados às ações de Sera em relação à Bhima, que é uma hindu *jaat*³⁸. Essa informação é dada ao leitor em um diálogo entre Bhima e Banubai, quando esta, que é parse, insiste que a primeira faça a saudação para a lamparina que queima na cozinha debaixo do retrato de Zoroastro.

Em nossa análise, enfatizamos que um dos fatores que favorecia a amizade entre as duas era o fato de que Bhima respeitava as regras impostas por Sera, “sabia qual era o seu lugar” e aceitava com normalidade essa segregação velada, que era veementemente criticada por Dinaz, a filha de Sera. A atitude de Bhima reproduz um dos efeitos do colonialismo: a aceitação da subalternidade, do discurso hegemônico que a constrói como um indivíduo inferior. Na maioria das vezes, as reflexões de Bhima demonstram que ela associa a sua condição à falta de instrução e é incapaz de perceber que é alvo de uma discriminação injusta. Assim, ela reproduz o acordo entre o colonizado e o colonizador no qual vemos a imagem do colonizado como sendo um Outro reformado, reconhecível dentro dos moldes do colonizador. A ruptura se dá no momento em que a palavra de Bhima é confrontada com a de Viraf e a sua condição de subalterna prevalece na decisão de Sera.

³⁸ Casta que originalmente era de camponeses e que, em 1991, foi rotulada como uma “casta atrasada” por uma comissão do governo, suscitando muitas revoltas. Cf. <https://pt.euronews.com/2016/02/23/quem-sao-os-jats-e-como-funciona-o-sistema-de-castas-indiano#:~:text=Os%20E2%80%9Cjats%E2%80%9D%20s%C3%A3o%20uma%20casta,Uttar%20Pradesh%2C%20Rajast%C3%A3o%20e%20Gujarat>

No segundo romance, buscamos demonstrar que Umrigar transfere o foco da narrativa para duas personagens subalternas: Bhima e Parvati. Essa escolha incorre em uma mudança de cenário, pois a maior parte da ação é transferida para a periferia, com exceção das novas casas em que Bhima passa a trabalhar.

Se no primeiro romance a questão da subalternidade estava centrada no gênero, no caso de Sera, e principalmente na classe social, no que diz respeito à Bhima, com a entrada de Parvati em cena a questão da subalternidade de gênero é ampliada, visto que a personagem não só sofreu a violência doméstica impetrada por Rajesh, mas também foi alvo da comercialização do corpo feminino, com o agravante de se tratar de um corpo infantil. O romance aborda a violência com que meninas e mulheres são tratadas nos bordéis, sua vulnerabilidade ante a supremacia da vontade e do desejo masculinos. Ao adentrar a mente de Parvati, narrando as lembranças terríveis da personagem, o narrador descortina diante do leitor algo que constitui um sério problema na Índia contemporânea: a coisificação do corpo feminino, que se traduz em exploração, estupro e toda sorte de violência.

Outro aspecto de extrema relevância é a invisibilidade social dos menos favorecidos. A associação entre subalternidade e invisibilidade é clara. Ao longo da narrativa é possível encontrar momentos em que Bhima, Parvati e Maya relatam que se sentem isoladas, à margem da sociedade. Não há quem se preocupe com elas, nenhuma rede de apoio, o que suscita um sentimento de desamparo, que, ao final é desfeito.

Se, por um lado, Umrigar traça esse panorama desalentador dos seres marginalizados que vivem nas periferias, por outro, ela acena com a possibilidade de superação. O primeiro aceno diz respeito à sororidade, que se faz presente desde o início do romance, quando Bhima se oferece para ajudar sua vizinha Bibi no velório do esposo dela e, depois, a vender as frutas-do-conde. E continua quando Bhima e Parvati vencem a implicância mútua e passam a trabalhar juntas. A associação se dá primeiramente em um certo clima de desconfiança, que começa a ser superado quando Bhima descobre as aptidões de Parvati para o comércio e esta percebe que não está sendo ludibriada mais uma vez.

A sororidade pode também ser sentida por meio das atitudes de Chitra e Sunita em relação à Maya e Bhima. Talvez por serem alvo de preconceito por sua opção sexual, elas conseguem não apenas compreender as dificuldades de Bhima e sua neta e a discriminação que sofrem, como também dar apoio quando elas necessitam.

O segundo aceno está relacionado à questão da identidade. O subalterno, devido à sua condição de subjugação, tem uma autoidentidade depreciativa, imbuída do discurso de inferiorização inculcado por um poder hegemônico. A par disso, há ainda o peso da identidade

negativa associada à heteroidentidade, ou seja, o estereótipo e o preconceito. Em *O segredo entre nós*, Umrigar cria situações em que suas personagens passam a ver a si mesmas com outros olhos, valorizando suas aptidões, ainda que elas não correspondam ao padrão daqueles que detêm o poder de classificar. É assim que Bhima passa a valorizar Parvati pelo potencial que ela tem para os negócios e passa a se ver como alguém capaz e em condição de, pela primeira vez, ganhar dinheiro trabalhando para si mesma. Juntas, elas conseguem romper com o sentimento de desamparo e isolamento social que as acompanhou vida afora e estabelecer uma amizade verdadeira, simétrica, bem diferente da relação entre Sera e Bhima.

O terceiro aceno está no caráter de resistência. Ao longo do romance, Parvati faz comentários sobre a injustiça do capitalismo, do sistema em que o dinheiro mascara a realidade, transformando coisas negativas em aceitáveis, pessoas corruptas em pessoas de bem. Porém, é possível detectar no romance uma conexão entre as demandas de uma sociedade urbana capitalista e os modos de segregação tradicionais que, apesar de ultrapassados, ainda encontram eco no mundo contemporâneo. Assim, por meio da perspectiva da personagem podemos compreender a dimensão dessa conexão e os seus efeitos.

Em meio a uma realidade desfavorável aos que nasceram e vivem nas margens, na periferia, Bhima e Parvati aprendem que é possível resistir, mesmo em condições precárias e sem instrução formal. Quando Bhima decide ter seu próprio negócio, colocando uma barraca na feira e, posteriormente, convida Parvati para se associar a ela, são dados os primeiros passos para uma melhoria de condição de vida.

Graças aos esforços de Bhima e ao seu empenho pessoal, Maya dará início a uma outra geração que, por meio da educação e da autovalorização, há de ter a escuta que permite a superação da subalternidade.

Por fim, na breve seção intitulada “Da distância ao segredo: estratégias de resistência”, traçamos o percurso de Bhima, desde o primeiro romance e da sua aceitação da condição de subalternidade à autodescoberta, no segundo romance, e o modo pelo qual encontra modos de resistir à adversidade e à discriminação a partir de seus próprios saberes e habilidades recém-descobertos. Argumentamos, também, que essas estratégias de resistência, no nosso ponto de vista, estão em consonância com o pensamento decolonial, uma vez que subvertem os códigos hegemônicos que relegam o subalterno à total invisibilidade e afasia.

Buscamos, ainda, demonstrar como os sistemas de classificação são reducionistas, na medida em que produzem imagens simplificadas dos grupos sociais, não levando em conta as

situações em que as categorias se interseccionam. Nos romances, por exemplo, a categoria de classe é impactada por condicionantes ligadas ao gênero.

A obra de Thrity Umrigar como um todo tem focalizado questões ligadas à identidade, tematizando os conflitos causados por diferenças étnicas, culturais, de gênero ou de classe. Muito embora a Índia esteja sempre muito presente nos seus romances, a autora faz questão de dizer que é cidadã estadunidense e que, ao situar suas personagens em solo indiano, ela o faz sem a intenção de criar generalizações ou rótulos para o seu país natal, haja vista que sua ficção é muito centrada em indivíduos e em seus dilemas particulares³⁹. É, entretanto, inegável o impacto que as obras causam no leitor. Elas nos instigam a buscar dados que confirmem ou não o que a ficção nos apresenta. Sem surpresa, o leitor há de verificar quão próxima da realidade ela está. Assim, ousamos dizer que, a par da opinião da autora, suas personagens vivenciam situações que são rotineiras na Índia contemporânea e, quer Umrigar deseje ou não, referenciam a realidade. Se a ficção nos causa desconforto em determinadas passagens, até mesmo um sentimento de revolta ante as situações narradas, podemos perceber que, ao final, Umrigar acena com um toque de esperança.

Evocamos, assim, Roland Barthes em *O prazer do texto* (2015), ao afirmarmos que os romances de Umrigar nos desafiam, nos obrigam a uma resposta intelectual e afetiva, nos fazem refletir sobre as bases históricas e culturais em que crenças e valores são construídos. Nesse sentido, o prazer de lê-los não se limita ao mero diletantismo, mas deriva também da experiência cognitiva de diferentes objetos culturais, que se traduzem em uma linguagem marcada pela sensibilidade e pelo afeto.

³⁹ Cf. I'm not Salman Rushdie and other assumptions I'm tired of hearing at book events. Disponível em: <https://umrigar.com/im-not-salman-rushdie-and-other-assumptions-im-tired-of-hearing-at-book-events> Acesso em: 13 nov. 2023.

REFERÊNCIAS

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jaqueline. *O que é feminismo*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2003.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. *The Empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. Londres: Routledge, 1989.

AUAD, Pedro Trindade. E quando o subalterno fala?: ideologia, tradução e ética. *Criação & Crítica*, n. 24, p. 115-130, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.v1i24p115-130>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?lang=pt>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2015.
BBC NEWS. A onda de estupros coletivos que provoca indignação e protestos na Índia. 4 de dezembro de 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50656946>>. Acesso em: 18 out. 2023.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*, v. I, II. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BHALLA, Nita. Índia é pior do G20 para mulheres: ‘é um milagre que sobrevivam’, publicado em Terra.com . 13 jun. 2012. Disponível em: <<http://goo.gl/mcz0MS>>. Acesso em: 28.10.2023.

BOEHMER, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford: OUP, 2005.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialistas. In _____ (Orgs.). *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: EDUEM, 2009. p. 257-285.

BOOKBROWSE.COM. An interview with Thrity Umrigar. 2006. Disponível em: <https://www.bookbrowse.com/author_interviews/full/index.cfm/author_number/1420/thrity-umrigar>. Acesso em: 12 jul. 2023.

BRADLEY, Tamsim. *Women and Violence in India*. Gender, Oppression and the Politics of Neoliberalism. London, New York: I. B.TAURIS, 2017.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, p. 329-376, janeiro-junho 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cpa/a/B33FqnvYyTPDGwK8SxCPmhy/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARBY, Hazel. White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. In: MIRZA, Heidi Safia (Ed.). *Black British Feminism*. London, New York: Routledge, 1997. p. 45-53.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. A representação do outro em tempos de pós-colonialismo: uma poética de descolonização literária. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, v. II, n. VI - Jul-Set., p. 1-4, 2003. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/view/425/417>>. Acesso em: 12 jan. 2022.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *Índia: um olhar carinhoso*. Ediouro, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Los avatares de la crítica decolonial: entrevista a Santiago Castro-Gómez. *Tabula Rasa*, (16), 213-230, 2012. Disponível em: <<https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1374>>. Acesso em 05 jan, 2023.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CHATTERJEE, Partha. *The politics of the governed: Reflections on popular politics in most of the world*. New Delhi: Permanent Black, 2004.

_____. Colonialism, Nationalism, and the colonized Women: the contest in India. *American Anthropologist*, 16 n^o4, p. 622-33, 1989. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/645113>>. Acesso em: 13 jan. 2023.

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 nov. 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas identitárias e violência contra mulheres de cor. Tradução de Paula Granato e Gregório Benevides. In: MARTINS, Ana Cláudia Aymoré; VERAS, Elias F. *Corpos em aliança: diálogos interdisciplinares sobre gênero, raça e sexualidade*. Curitiba: Appris, 2020. p. 23-98.
CUCHE, Denys. *Cultura e identidade*. In: A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: EDUSC, 1999. p. 175-202.

DESHPANDE, Ashwini. Does Caste Still Define Disparity? A Look at Inequality in Kerala, India. *The American Economic Review*. n.90 (2), p. 322–325, 2000. Disponível em: <<https://www.aeaweb.org/articles?id=10.1257/aer.90.2.322>>. Acesso em: 14 jan. 2022.

DIRKS, Nicholas. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

DU PLESSIS, Rachel Blau. *Writing Beyond The Ending: Narrative Strategies of Twentieth-Century Women Writers*. Bloomington: Indiana, 1985.

FERRARA, Jéssica Antunes. Diálogos entre Colonialidade e Gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 2, e54394, p. 1-11, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/yrrw8nKKHGgrK6tG3yfkJrB/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 5 nov. 2023.

FESTINO, Cielo Griselda. *Uma praja ainda imaginada: a representação da nação em três romances indianos de língua inglesa*. São Paulo: Edusp, 2007.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos subalternos: uma introdução. *Raído*, Dourados, MS, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./ jun. 2010. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/viewFile/619/522>>. Acesso em: 11 dez. 2022.

GANDHI, Mohandas Karamchand. [1909] *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Ahmedabad, Índia: Navajivan Publishing House, s/d. Disponível em: <https://www.mkgandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2022.

GARCIA, Clara Cristina. *Breve história do feminismo*. São Paulo: Claridade, 2011.

GÓES, Camila. Repensando a subalternidade: de Antonio Gramsci à teoria pós-colonial. *Revista Outubro*, n. 26, p.1-23, julho de 2016. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2016/07/05_Camila-Goes.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2022

GOHAIN, Atreyee. *Where the Global Meets the Local: Female Mobility in South Asian Women's Fiction in India and the U.S.* 2015. 211 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Artes e Ciências, Universidade de Ohio, 2015. Disponível em: <http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=ohiou1428022854>. Acesso em: 03 dez. 2022.

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

GUHA, Ramachandra. *India after Gandhi: the History of the World's Largest Democracy*. New Delhi: Picador, 2007.

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

HOOKS, Bell. Sisterhood: Political Solidarity between Women. *Feminist Review*, no. 23, 1986, pp. 125-138. JSTOR. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/1394725>>. Acesso em: 21 mar.2023.

HOOKS, Bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, Ma: South End Press, 1984.

IT'S A MISTERY: WOMEN IN INDIA DROP OUT OF THE WORKFORCE EVEN AS THE ECONOMY GROWS. Npr. Disponível em: <<https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2023/01/04/1146953384/why-women-in-india-are-dropping-out-the-workforce-even-as-the-economy-grows>>. Acesso em: 27 de set. de 2023.

JÚNIOR, Antônio Manoel Elíbio; LIMA, Marcos C.; ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno de. *Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty*. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS*, vol. 7, nº 13, pp. 61-79, Julho de 2015. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10633/6937>>. Acesso em: 05 nov. 2023.

KAPUR, Radhika. *Status of Women in Post-Independence India*. 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/330220960_Status_of_Women_in_PostIndependence_India>. Acesso em: 10 de maio de 2020.

KHAN, Tahira S. Chained to custom. *The Review*, 4-10, p. 9, March, 1999.

KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dietmar. *A History of Índia*. New York: Routledge, 2004.

LEAL, Tatiane. *A invenção da sororidade: sentimentos morais, feminismo e mídia*. Rio de Janeiro, 2019. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

LEONARD, Karen. Women in India: Some Recent Perspectives. *Pacific Affairs*, 52(1), p. 95-95, 1979. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/1jw3m7hs>>. Acesso em: 15 de set. 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, p. 935, 952, setembro-dezembro/2014. Disponível em: <SciELO - Brasil - Rumo a um feminismo descolonial Rumo a um feminismo descolonial>. Acesso em: 05 jan. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfuguelcastrogozmez.pdf>>. Acesso em 08 out. 2022.

MANGHARAM, Mukti Lakhi. Revealing Fictions: Neo-liberalism, Domestic Servants, and Thrity Umrigar's *The Space Between Us*. Ariel: a review of international English literature Vol. 49, No. 1, pp. 79–106, 2018. Disponível em: <<https://journalhosting.ucalgary.ca/index.php/ariel/article/view/36049>>. Acesso em: 12 outubro de 2023.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 33-49. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf>. Acesso em: 13 out. 2022.

_____. Os esplendores e as misérias da ‘Ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma visão decente: um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 631-672.

_____. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. p. 31-58.

MILLETT, Kate. *Sexual politics*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 2000.

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

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

PANDE, Rekha, The History of Feminism and Doing Gender in India. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 26(3), p. 1-17, 2018. Disponível em: <SciELO - Brasil - The History of Feminism and Doing Gender in India The History of Feminism and Doing Gender in India>. Acesso em: 15 mar. 2022.

PARASHAR, Archana. *Women and family law reform in India*. New Delhi: Sage, 1992.

RAMAN, Sita Anantha. *Women in India: a social and cultural history*. 2. Ed. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, LLC, 2009.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Papeis sociais atribuídos as diferentes categorias de sexo. In _____ *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987. p. 8-20.

SAHOO, Sanjib. Marginalization of Servants' Labour. In _____ *Critical Study of Domestic Servants in Indian Fiction in English*. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Inglês e Línguas Estrangeiras, Universidade Tezpur, 2009. Disponível em: <<https://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/10603/100936>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Sandra de Jesus dos. *Romances indianos contemporâneos: vozes combatentes em chão de insurgência*. 2021. 222 f. Tese (Doutorado — Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura (PPGLITCULT), Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, BA, 2021. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/36028/1/TESE%20PRONTA%20%28SANDRA%29%20-%20%28vers%C3%A3o%20definitiva%29.pdf>> . Acesso em: 15 ago. 2023

SHOHAT, Ella. Notes on the "Post-Colonial". *Social Text*. n. 31/32, p. 99-113, 1992. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/466220?origin=crossref>>. Acesso em: 03 jul. 2022.

SHOWALTER, Elaine. *A literature of their own: British women novelists from Brontë to Lessing*. New Jersey: Princenton University Press, 1985.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000. p. 73-102.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *An Aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 2012. p. 316-334.

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

THE STORY BEHIND THE BOOK. *Marly Rusoff Literary Agency*. Disponível em: <<https://rusoffagency.com/book-info/the-story-behind-the-book-72/>>. Acesso em: 10 de set. de 2020.

THORAT, Sukhdeo; NEWMAN, Katherine (Eds.). *Blocked by Caste: Economic Discrimination in Modern India*. New Delhi: Oxford University Press; 2009.

UMRIGAR, Thrity. *A distância entre nós*. Tradução de Paulo Andrade Lemos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *O segredo entre nós*. Tradução de Katia Pietro e Luisa Leal. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2018a.

_____. Author Thrity Umrigar Unites Characters in Sequel to ‘The Space Between Us’. [Interview to] Dan Polleta. *Ideastream Public Media*. July 18, 2018b. Disponível em: <<https://www.ideastream.org/arts-culture/2018-07-18/author-thrity-umrigar-unites-characters-in-sequel-to-the-space-between-us>>. Access: 12 out. 2023.

_____. I’m not Salman Rushdie and other assumptions I’m tired of hearing at book events. *The Washington Post*. May 1, 2019. Disponível em: <<https://umrigar.com/im-not-salman-rushdie-and-other-assumptions-im-tired-of-hearing-at-book-events>>. Acesso em: 13 nov. 2023.

_____. The PEN Ten Interview. [Entrevista concedida a] Donica Bettanin. *Pen America*. 28 set. 2023. Disponível em: <<https://pen.org/thrity-umrigar-the-pen-ten-interview/>>. Acesso em: 13 nov. 2023.

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.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

ZOLIN, Lúcia Osana. Crítica feminista. In BONNICI, Thomas; _____ (Orgs.). *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: EDUEM, 2009, p. 161-183.

_____. Literatura de autoria feminina. In BONNICI, Thomas; _____ (Orgs.). *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: EDUEM, 2009. p.327–336.