



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA

***SOB CUSTÓDIA E O JEJUM E A FESTA:
AS RELAÇÕES DE PODER E A DESCOLONIZAÇÃO DOS SUJEITOS
EM ANITA DESAI.***

SANDRA DE JESUS DOS SANTOS

SALVADOR
2018

SANDRA DE JESUS DOS SANTOS

SOB CUSTÓDIA E O JEJUM E A FESTA:
AS RELAÇÕES DE PODER E A DESCOLONIZAÇÃO DOS SUJEITOS
EM ANITA DESAI

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura (PPGLITCULT) no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia-UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura e Cultura.

Orientadora: Prof. Dra. Antonia Torreão Herrera

Data de aprovação:

Salvador, 12 de Dezembro de 2018.

Componentes da Banca Examinadora:

Prof. Dra. Antonia Torreão Herrera
(Orientadora)

Profa. Dra. Denise Carrascosa França
(Membro interno)

Prof. Dr. Cândido da Costa e Silva
(Membro externo)

SALVADOR
2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

de Jesus dos Santos, Sandra
Sob Custódia e O Jejum e a Festa: As relações de
Poder e a descolonização dos Sujeitos em Anita Desai /
Sandra de Jesus dos Santos. -- Salvador, 2018.
120 f.

Orientadora: Antonia Torreño Herrera.
Dissertação (Mestrado - Pós-Graduação em Literatura e
Cultura) -- Universidade Federal da Bahia, UFBA, 2018.

1. Descolonização. 2. Índia. 3. Relações de Poder.
4. Escrita diaspórica. 5. Anita Desai. I. Torreño
Herrera, Antonia. II. Título.

A todas as mulheres pós-coloniais que, a partir de reflexões literárias e teóricas, conseguem reescrever suas histórias e se tornam exemplos de resistência para outros sujeitos periféricos.

AGRADECIMENTOS

A Deus, autor e senhor da minha vida, pela oportunidade de compartilhar saberes nesta universidade e com meus alunos na Educação Básica.

A Nossa Senhora, Virgem Mãe das Candeias, por sempre ter iluminado meus projetos desde a mais tenra infância.

A minha mãe, Beatriz, por ter sido responsável por minha alfabetização e por meu amor às letras, embora, ela própria, só tivesse estudado até a 4ª série do fundamental.

A meu pai, João, que, mesmo nunca tendo frequentado à escola, ensinou-me o valor da educação e da sabedoria, as quais suplantam os muros escolares.

Aos meus irmãos, Maísa, Tiago e Diego, pela amizade, carinho e apoio em minha caminhada.

Ao meu esposo, André, pela parceria e cumplicidade em todos os momentos,

A minha orientadora, professora Antonia Herrera, por toda a ajuda oferecida no decorrer desta pesquisa e pelos fecundos debates sobre a teoria literária.

A Felipe Menezes, grande amigo e confidente, pelo apoio na pesquisa e na revisão do trabalho.

A todos os amigos, professores e colegas que foram e são presenças edificantes na minha trajetória acadêmica.

À professora Denise Carrascosa, por todo o rico aprendizado nas aulas de literatura de Língua Inglesa e pelas profícuas discussões sobre escrita pós-colonial.

Ao professor Cândido, pelas aulas e conversas tão cheias de saber e de afeto e, sobretudo, pelas contribuições filosóficas e históricas para este trabalho.

Ao Programa de Pós Graduação em Literatura e Cultura da UFBA.

Ao CNPQ, pelo financiamento desta pesquisa durante o Mestrado.

SANTOS, Sandra de Jesus dos. *Sob Custódia e O Jejum e a Festa: As relações de Poder e a descolonização dos Sujeitos em Anita Desai*. 120 f. Dissertação 2018. (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

RESUMO

Os estudos pós-coloniais cresceram, exponencialmente, na segunda metade do século XX, corroborando com o quadro político-social de descolonização de colônias africanas e asiáticas e, sobretudo, pela efervescência das rupturas epistemológicas fomentadas e debatidas por intelectuais em vários campos como os estudos culturais e os estudos subalternos. Neste contexto, a escritora e intelectual indiana, Anita Desai, produz obras ficcionais, as quais acentuam o cenário sócio-cultural da Índia pós-independência. Mediante uma narrativa com traços psicológicos, Desai pode apresentar uma Índia híbrida e cheia de contrastes, a qual, por um lado, possui um olhar sobre sua cultura filosófica hindu e, por outro lado, fita os olhos no presente e gradativo processo de descolonização. Ao analisar os romances *In Custody* (1984), traduzido no Brasil como *Sob Custódia* (1988) e o romance *Fasting Feasting* (1999), traduzido em Portugal por *O jejum e a Festa* (1999), percebe-se o hibridismo identitário dos sujeitos, cujas existências estão atravessadas e, por vezes, subalternizadas por estruturas de poder, oriundas tanto da colonização britânica quanto da tradição indiana. Nestas narrativas da autora diaspórica, Anita Desai, é abordada a multiplicidade cultural presente na Índia, com suas diversas línguas e religiões e, são, também, salientados, os deslocamentos epistêmicos e subjetivos dos indivíduos pós-colonizados. A partir das questões apresentadas, a presente pesquisa objetiva analisar os romances *Sob custódia* (1988) e *O jejum e a Festa* (1999) com o intuito de perceber, nos diversos elementos narrativos, a resistência dos sujeitos pós-coloniais frente a estruturas de poder na Índia independente. A pesquisa busca, também, mapear as estratégias intelectuais e criativas de Desai e progredir na reflexão teórica sobre a representação da intelectual diaspórica na contemporaneidade, delineando os aspectos sócio-históricos, cuja presença atravessa a prosa da escritora indiana.

Palavras-chave: Anita Desai. Índia. Descolonização. Sujeitos. Poder.

SANTOS, Sandra de Jesus dos. *In Custody and Fasting Feasting: The Power Relations and the Decolonization of the Subjects in Anita Desai*. 120 f. Dissertation 2018. (Master's degree) – Language's Institute, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

ABSTRACT

Postcolonial studies grew, exponentially, in the second half of the twentieth century, corroborating the socio-political framework of decolonization of African and Asian colonies and, above all, by the effervescence of epistemological ruptures fostered and debated by intellectuals in various fields, such as cultural studies and subaltern studies. In this context, the Indian writer and intellectual, Anita Desai, produces fictional works, which accentuate the India's post-independence socio-cultural scene. Through a narrative with psychological traits, Desai can present a hybrid and contrasting India, which, on the one hand, has a look at its Hindu philosophical culture and, on the other hand, stares the present and gradual process of decolonization. In analyzing the novels *In Custody* (1984), translated in Brazil as *Sob Custódia* (1988) and the novel *Fasting Feasting* (1999), translated in Portugal by *O Jejum e a Festa* (1999), one can perceive the identity hybridism of the subjects, whose existences are crossed and sometimes subalternized by structures of power, derived both from British colonization and Indian tradition. In these narratives of the diasporic author, Anita Desai, is addressed the cultural multiplicity present in India with its different languages and religions. And the epistemic and subjective displacements of the post-colonized individuals are also highlighted. From the questions presented, this research aims to analyze the novels *Sob Custódia* (1988) and *O Jejum e a Festa* (1999) in order to perceive, in the various narrative elements, the resistance of the postcolonial subjects against structures of power in independent India. The research also seeks to map Desai's intellectual and creative strategies and to progress in the theoretical reflection on the representation of the diasporic intellectual in contemporaneity, delineating the socio - historical aspects, whose presence crosses the indian writer 's prose.

Keywords: Anita Desai. India. Decolonization. Subjects. Power.

Sumário

1 DE ANEMÃO.....	9
2 ANITA DESAI: UMA INTELLECTUAL MÚLTIPLO-DIASPÓRICA	19
2.1 Desai e a produção literária de língua inglesa: sob custódia?	19
2.2 As potências de uma escrita diaspórica: entre o jejum e a festa?	30
3 PODER E SUBALTERNIDADE	44
3.1 Língua, educação e poder: o que está sob custódia?	44
3.2 As mulheres entre o colonial e o patriarcal: a festa é do pai e o jejum é da mãe?	65
4 ESTRATÉGIAS DE DESCOLONIZAÇÃO DOS SUJEITOS	80
4.1 Resistências em <i>Sob Custódia</i> (1988) [1984]	80
4.2 Resistências em <i>O jejum e a Festa</i> (1999)	90
5 EM SUMA.....	105
REFERÊNCIAS	113

[...] a diversidade da Índia, a sua etnicidade e o seu pluralismo podem ainda fornecer convites para novos encontros culturais, uma heurística para re-Orienta(lizar) a imaginação do Ocidente.

Shiv Visvanathan (2010,
p.58)

1 DE ANTEMÃO...

[...] como humanistas, é da linguagem que partimos.

(SAID, 2007, p.49)

A Índia possui uma história milenar, dos Vedas¹ à globalização da contemporaneidade sendo, portanto, uma sociedade, na qual a religião é parte constitutiva e o recente passado colonial, a grande chaga de sua trajetória. O território indiano e seus sujeitos sempre foram muito marcados pelo poder, culturalmente, naturalizado e institucionalizado. A Índia e o próprio Oriente, em geral, sempre foram alvos de um modo cristalizador e reducionista de serem vistos, mesmo sendo uma fonte de riquezas materiais e espirituais para o centro europeu, como destaca Said, ao delinear as bases do orientalismo: “O Oriente não está apenas adjacente à Europa; é também onde estão localizadas as maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte das suas civilizações e línguas, seu concorrente cultural e uma das mais profundas e recorrentes imagens do Outro”. (SAID, 1990, p.13). Dessa forma, é possível perceber o poder, com o qual o Ocidente legitimava seus discursos sobre outras culturas, as quais destoavam de seus valores, considerados absolutos e universais.

No que tange à colonização britânica, os ingleses começaram seu controle no território indiano a partir do século XVIII, com a presença da Companhia Britânica das Índias Orientais, que estendeu seu poder comercial e militar em várias partes da Índia. Em 1857, no entanto, houve uma grande revolta por parte dos Cipayos, que é mencionada no romance *Sob Custódia* (1988) da escritora Anita Desai, já no primeiro capítulo. Os Cipayos eram soldados indianos que serviam às forças militares britânicas e cuja luta foi marcada pela reivindicação de seus direitos à dignidade e ao respeito. Uma das razões desta revolução foi o fato de tanto a gordura bovina (abominada pelos hindus) quanto a banha suína (horror dos muçulmanos) estarem presentes no revestimento dos cartuchos britânicos. Estes militares indianos solicitaram a intervenção e a liderança de Bahadur Xá Zafar II, um ex-imperador mogol, o qual após a revolução, foi exilado e teve seus filhos assassinados.

¹Os vedas formam a base da tradição e filosofias do hinduísmo, que foram, inicialmente, transmitidas de forma oral e, depois, escritas em quatro partes: Rigveda, Yajurveda, Samaveda e Atarvaveda. O livro sagrado dos hindus, o *Bhagavad-gita*, pode ser considerado uma síntese da literatura védica, tendo como mediador dessa verdade, *Krishna*, uma das encarnações de deus.

Embora tenha sido uma grande e sangrenta forma de luta pela independência da Índia, o fim da revolta dos Cipayos, em 1858, não levou à tão sonhada emancipação, pelo contrário, conduziu a um forte e efetivo processo de colonização da Índia pela coroa britânica, que, só chegara ao fim, por uma luta pacífica, influenciada por Mahatma Ghandi na primeira metade do século XX, após a segunda guerra mundial, em agosto de 1947. Assim enquanto o continente europeu tentava se reconstruir sob as ruínas das guerras, os espaços, antes massacrados e colonizados, como as Américas, a África e a Ásia começaram a reconquistar suas vozes e suas identidades, ressignificando a dor da colonização e aprendendo a lidar com o caráter híbrido de suas culturas e de seus sujeitos. Na obra ficcional da escritora indiana, Anita Desai, há uma diversidade de temas provenientes dos contrastes, dos limites e das resistências de uma Índia pós-independente. Desai aborda conflitos políticos e linguísticos, questões acerca das restrições vivenciadas por algumas mulheres indianas e, sobretudo, apresenta uma ficção a qual tende a descolonizar as mentes pela descentralização dos saberes.

A presente dissertação, cujo título é *Sob Custódia e O Jejum e a Festa: as relações de poder a descolonização dos sujeitos em Anita Desai*, consiste na análise de dois romances da autora Anita Desai, nascida em Mussourie, em 1937, na Índia, que possui um perfil múltiplo, como escritora, professora e crítica, trazendo para seus textos rastros de suas vivências, mesmo que de modo não intencional. Ela foi professora de escrita criativa no Instituto de Tecnologia, em Massachusetts, Baruch e em Smith College; colaborou, também, com ensaios críticos para *The New York Review of Books*, analisando e comentando trabalhos de outros escritores e produziu várias obras ficcionais desde os sete anos de idade. Sem perder de vista a estética de uma obra literária, Anita Desai, na condição de uma intelectual contemporânea, explícita, em seus romances, as dimensões de dominação, as quais permeiam os comportamentos familiares e sociais, salientando o poder e o discurso colonial vigentes na diversa cultura indiana. A autora mostra, no entanto, sua resistência ao sistema colonial através da instância discursiva conforme a visão foucaultiana, para a qual o intelectual revela sua função que consiste em “lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da verdade, da consciência, do discurso”. (FOUCAULT, 1984, p.71).

As obras ficcionais de Anita Desai participam da grande produção literária indiana da segunda metade do século XX, após a independência do país. Essa literatura, denominada pós-colonial, apresenta o soerguimento de culturas massacradas pelo imperialismo europeu e é, pois, uma escrita capaz de gerar, “[...] uma experiência de atravessar fronteiras e mapear novos

territórios em desafio aos limites canônicos clássicos, por mais que se deva reconhecer e registrar seus elementos de perda e tristeza.” (SAID, 1995, p. 479). E são muitas as marcas de sofrimento deixadas pelos britânicos no território indiano, no entanto, a beleza, a sabedoria e a força da civilização milenar compõem o caráter resiliente desse povo.

Os romances da autora evidenciam alguns sujeitos que vivem à margem na sociedade, como as mulheres indianas, por exemplo, duplamente subalternizadas por serem indianas, pertencentes ao sul do globo, e por serem mulheres em uma sociedade patriarcal. Os estudos subalternos, por exemplo, os quais surgem a partir de discussões de historiadores e intelectuais sobre o lugar subalterno da Índia no cenário mundial, muito contribuíram para o estudo crítico da ficção produzida a partir dos anos 80 e, também, para o aprofundamento dos estudos pós-coloniais, cujo vigor está, cada vez mais, presente na contemporaneidade. Assim, a literatura de Desai pode ser um lugar enunciativo tanto de um povo pós-colonizado quanto de sujeitos subalternizados.

O romance *Sob Custódia* (1988), tradução brasileira do romance *In Custody*, publicado em 1984 e o romance *O Jejum e a Festa* (1999), tradução portuguesa do livro *Fasting Feasting*, publicado em 1999, formam o corpus da pesquisa, trazendo evidências de uma narrativa com traços psicológicos, resistente e pós-independente. A narrativa *Sob Custódia* (1988) narra a história de um professor universitário que leciona no departamento de Hindi e, certo dia, recebe a proposta de gravar uma entrevista com um grande poeta de língua Urdu. Neste romance, tanto a questão dessas grandes línguas vernaculares será abordada quanto o conflito entre o saber poético e o saber institucional. Já o romance *O Jejum e a Festa* (1999) traz a trajetória de uma família tradicional indiana, da qual a subserviente protagonista, Uma, faz parte. Nesta história, é possível perceber, dentre outros temas, o patriarcalismo na Índia e o contraste existencial, cultural e epistêmico entre Oriente e Ocidente.

Mesmo sendo uma poliglota, fluente em Bengali, Hindi, alemão e inglês, Desai escolheu a Língua Inglesa como meio de propagar a sua literatura. A língua é poder e foi, principalmente, por meio dela, que os britânicos conseguiram impor seus costumes e sua cultura à nação indiana, assim como afirmam Baldwin e Quinn (2007) sobre a supremacia da língua no processo de colonização. Também, de acordo com Ashcroft et al (1989), há um debate contemporâneo a respeito do porquê de alguns escritores indianos preferirem escrever em Inglês e não em línguas locais, pois, embora exista uma vasta produção literária em Sânscrito, Tamil, Kannada e em outras línguas nativas, há mais de um século, alguns escritores são traduzidos ou escrevem,

diretamente, em Língua Inglesa. Rabindranath Tagore, por exemplo, tornou-se conhecido no ocidente quando sua obra foi traduzida para o inglês. Este debate sobre a literatura indiana de língua inglesa estabelece, sobretudo, segundo Ascroft et al (1989, p.122) : “[...] a discussion of the nature and role of Indian in english, including its form, its audience, and its effectiveness”² Assim, pode-se pensar, também, que é através desta mesma língua do colonizador que escritores pós-coloniais, buscam desconstruir ou, ao menos, abalar o discurso colonizador e criar uma zona de resistência no e através do signo linguístico.

Mediante deslocamentos e diversos trânsitos (internos e externos), os personagens principais das obras a serem analisadas apresentam docilidades (FOUCAULT, 1987) e resistências (ASHCROFT et al, 2007) na edificação de suas subjetividades colonizadas. A partir de uma narrativa psicológica, Desai pode apresentar uma Índia híbrida e cheia de contrastes que, por um lado, possui um olhar sobre sua cultura filosófica védica e, por outro lado, fita os olhos no presente e gradativo processo de descolonização. Assim como a maioria dos países pós-coloniais, a Índia possui um hibridismo, o qual é entendido aqui, como um conceito que “somente como ambivalência descentra a autoridade de sua posição de poder [...]”. (ASHCROFT, 2007, p.11), isto é, por meio da interface entre os saberes locais e os saberes da metrópole, os sujeitos colonizados ressignificam e decentram as estruturas do poder colonizador. E, segundo Bhabha (1998), o termo *hibridismo*: “é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista [...]” (BHABHA, 1998, p. 165). Desse modo, ser híbrido é ser resistente e, conseqüentemente, subversivo.

Said (1995) salienta o fato de a sociedade pós-colonial ser responsável por forjar escritores comprometidos com a realidade histórico-social de seu país, a partir da seguinte asserção: “Não creio que os escritores sejam mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe ou pela história econômica, mas acho que estão profundamente ligados à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história.” (SAID, 1995, p.21). Pode-se inferir, portanto, que Desai, através de sua ficção, tende a revelar uma Índia resistente ao discurso colonial. E, em seus romances, há estratégias de descolonização, sobretudo, no que tange às mentes dos sujeitos indianos, cujas identidades estão inseridas no contexto de interculturalidade.

² “[...] uma discussão sobre a natureza e o papel da escrita indiana em inglês, incluindo sua forma, seu público e sua eficácia.” (ASCROFT et al 1989, p.122 tradução minha).

No mundo globalizado, é cada vez mais difícil admitir um sujeito com uma identidade “pura”, muito menos possuir uma identidade “puramente” nacional. Primeiro porque a pureza, no que se refere aos sujeitos e às culturas, é um termo problemático e, por vezes, limitante; e o segundo fator é a nova colonização que as grandes potências continuam fazendo, hoje, na era pós-imperialista. Segundo Hall (2006, p.13), o sujeito pós-moderno não possui “uma identidade fixa, essencial ou permanente. [...]. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente”. Considerando o sujeito pós-colonial como um sujeito pós-moderno, pode-se inferir a grande complexidade identitária desses sujeitos que tiveram sua liberdade, sua língua e sua cultura usurpadas.

A Índia foi colônia da coroa britânica desde a segunda metade do século XIX e só conseguiu sua independência, recentemente, em 1947. Neste país de cultura milenar e de herança multifacetada (THAROOR, 2011), o estrago maior que o império inglês fez foi a colonização das mentes, a qual consiste em um pensamento de inferioridade que os povos colonizados costumam ter em relação à cultura, à língua e à educação dos povos colonizadores.

Tanto a descolonização dos sujeitos quanto a descentralização dos saberes permeiam os romances da intelectual contemporânea Anita Desai. Seus personagens são como metáforas de uma subalternização, que persiste na Índia, produzindo indivíduos deslocados em sua própria terra. Portanto, baseando-se no *corpus* e nas discussões, apresenta-se o seguinte problema: Como são representadas as relações de poder e o processo de descolonização nos romances indianos *Sob Custódia* e *O Jejum e a Festa* da intelectual indiana Anita Desai?

Explicitadas, portanto, as motivações teórico-críticas que conduziram ao desenvolvimento da pesquisa, acredita-se que as relações de poder na Índia pós-colonial que atravessam as falas e os desejos dos personagens, podem ser elucidadas nos romances *Sob Custódia* e *O jejum e a festa*. É possível pensar, também, que as narrativas pós-coloniais indianas podem mobilizar estratégias discursivas para o processo de descolonização dos sujeitos, como também é plausível inferir que a resistência ao discurso colonial está presente em personagens e em situações dos romances escolhidos.

A dissertação desenvolvida inscreve-se na linha de pesquisa Estudos de teorias e representações literárias e culturais e intencionou colaborar com as reflexões acerca da literatura contemporânea na Índia pós-colonial e, também, discutir sobre as estratégias da intelectual indiana presentes em um processo criativo-teórico de descolonização dos sujeitos. Iniciada no grupo de pesquisa, do Instituto de Letras da UFBA, *O escritor e seus múltiplos: migrações*, a

pesquisa está, pois, vinculada ao projeto relacionado aos países do BRICS, *Potências transnacionais emergentes e seus crivos culturais*³, cujo intuito maior é mapear os elementos contra hegemônicos na trajetória sócio histórica destes países. Nesse contexto, a minha pesquisa, no mestrado, sobre os romances de uma escritora indiana pode contribuir, também, com reflexões profícuas e inovadoras para a linha de pesquisa na qual se insere (Estudos de teorias e representações literárias e culturais).

Mesmo a Índia tendo se tornado independente no final da primeira metade do século XX, ela não conseguiu se desvincular das amarras culturais e epistemológicas do poder britânico. Exercendo seu papel de intelectual em uma Índia pós-independente, Desai apresenta caminhos de descolonização, aludindo ao que afirmou Said (2007 p.172): “O intelectual é talvez um tipo de contra memória, com seu próprio contra discurso que não permitirá que a consciência desvie o olhar ou caia no sono”. Portanto, a análise dos romances *Sob Custódia* (1988) [1984] e *O Jejum e a Festa* (1999), da escritora Anita Desai, revela-se pertinente e relevante para os estudos literários contemporâneos por três razões. A primeira delas consiste na oportunidade de uma aproximação analítico-crítica de algumas realidades indianas e de suas representações literárias, pela perspectiva de uma intelectual indiana, a fim de tentar romper com estereótipos e *orientalismos* (SAID, 1990) institucionalizados. Assim, uma das metas desta pesquisa se apoia nas reflexões do teórico Homi Bhabha (1998) que se direciona para quem sempre foi o objeto da observação ocidental, a fim de gerar um deslocamento que permite que os observados sejam agora observadores e possam, assim, problematizar seu lugar histórico na visão do Outro.

E é, portanto, o *olhar deslocador/subalterno* (SPIVAK, 2010) do colonizado que aponta para a segunda razão pela qual esta pesquisa é importante. As narrativas de Desai são romances pós-coloniais e a análise de ambos pode contribuir, de modo profícuo, para os estudos sobre pós-colonialidade, que tem se expandido desde a década de 70, do século passado, atentando, sobretudo, para a literatura de resistência, oriunda de países que sofreram o processo de colonização. A literatura pós-colonial é um amplo campo de estudos na contemporaneidade e tem sido uma grande possibilidade para nações do terceiro mundo, mediante criações e reflexões de seus próprios intelectuais, ressignificarem-se diante da hegemonia europeia.

³“Trata-se de uma investigação sobre formas e sentidos da emergência de potências transnacionais (BRICS) em suas articulações de um conjunto de outras nações [...] Mobilizando teorias e métodos multidisciplinares derivados dos encontros e trocas epistemológicas entre o campo linguístico-literário e as ciências humanas, ao longo do século XX[...]” (I Seminário BRICS, 2016).

O último motivo consiste na escolha de um *corpus*, que não está presente no cânone literário ocidental e, por isso, ainda é preterido, muitas vezes, no âmbito acadêmico. A partir do que afirmaram os autores de *The Empire Writes Back*, no que tange à literatura produzida por países que foram colonizados, é notório o caráter subversivo da presente pesquisa, pois, a problematização de estruturas canônicas se tornam possíveis mediante novas práticas de leitura e, conseqüentemente, nos espaços de escrita. (ASHCROFT et al, 1989). Se, pois, houver uma intensificação na leitura e na análise crítica de textos não europeus, não brancos, não masculinos, não heterossexuais e não ocidentais, o cânone não será extinto, pelo contrário, irá se ampliar e terá uma face heterogênea e multicultural.

Desai já concorreu a vários prêmios literários, tem obras voltadas tanto para crianças quanto para adultos, transitando, com destreza, entre contos e romances. Tem uma carreira literária consolidada na Índia e nos Estados Unidos. Alguns de seus livros mais famosos também foram traduzidos para o português e para o espanhol. A escritora e intelectual, Anita Desai, já vem sendo *corpus* de muitas dissertações e teses nos últimos anos, em muitos institutos de Literatura anglófona⁴. No Brasil, no entanto, é raro encontrar um trabalho sobre suas narrativas⁵, por isso, esta pesquisa se torna ainda mais relevante, por seu ineditismo, sobretudo, na Pós-graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia.

O objetivo geral desta pesquisa constituiu-se em analisar as relações de poder e a descolonização dos sujeitos nos romances pós-coloniais *Sob Custódia* (1988) [1984] e *O Jejum e a Festa* (1999), a partir das estratégias narrativas da escritora e intelectual diaspórica Anita Desai. Objetivo este que foi desdobrado em três outros para o melhor desenvolvimento analítico: a) Investigar as relações de poder, presentes nos romances *Sob Custódia* e *O Jejum e a Festa*, com o intuito de perceber, nos elementos socioculturais de uma Índia pós-colonial, as ambivalências existentes, oriundas do processo colonizador; b) Delinear as estratégias de descolonização dos sujeitos, apresentada sob a perspectiva da intelectual indiana Anita Desai e também de um contra discurso, mediante os principais personagens dos romances e c) Discutir, em ambos os romances, os enunciados das narrativas enquanto formas de resistência da Índia independente.

⁴ Acessar várias pesquisas, teses e ensaios sobre Anita Desai mediante os seguintes links: Disponíveis em: <<http://shodhganga.inflibnet.ac.in/simple-search?query=ANITA+DESAI>>; <<https://www.bartleby.com/essay/Major-Works-of-Anita-Desai-the-Indian-F37BN3E3RYYS>>. Acesso em: 12 Ago, 2018.

⁵ Em uma busca, no *Google*, por trabalhos brasileiros sobre Anita Desai, deparamo-nos com um artigo da Prof^a.Dr^a Gracia Regina Gonçalves, cujo tema do pós-doutorado também foi um trabalho comparativo com o romance *Sob Custódia* (1988). O artigo está disponível em:< <https://www.yumpu.com/pt/document/view/13721459/uma-reflexao-sobre-o-saber-em-sob-custodia-de-anita-tel>>. Acesso em: 12 Ago, 2018.

A pesquisa *Sob Custódia e O Jejum e a Festa: as relações de poder e a descolonização dos sujeitos em Anita Desai* utilizou, como itinerário metodológico, a pesquisa bibliográfica, a qual orientou e fundamentou o estudo dos romances. A análise detalhada dos dois romances, que consistiu a primeira etapa da metodologia, evidenciou as diversas imagens, os enunciados e os modos de enunciação, oriundos da construção textual, proporcionando a identificação das estratégias narrativas empreendidas pela autora.

A partir das demandas do próprio corpus, levantaram-se questões teóricas, pertinentes a representações literárias, a relações de poder e a processos de descolonização dos sujeitos, baseados em estudos pós-coloniais contemporâneos (ASHCROFT et al, 1989; BHABHA, 1998; SPIVAK, 2010 e SAID, 1990 e outros). A intensificação da leitura e da reflexão crítica fez parte da segunda fase do trabalho, a qual se constituiu na pesquisa e coleta prévia de dados bibliográficos, referências, fundamentação teórica e fichamento dos textos, todavia sempre em diálogo simultâneo com a leitura e a análise das narrativas de Desai.

Após a análise literária e a análise teórico-crítica, a terceira etapa deu-se na escrita e na discussão, principalmente, no que se refere à pergunta orientadora da pesquisa, revisando-a e levantando novas questões, interconectando as questões teóricas, literárias e culturais (HALL, 2003), provenientes do estudo dos romances. O referencial teórico-crítico para a realização das três etapas da pesquisa alicerçou-se, principalmente, em temáticas da literatura pós-colonial (BHABHA, 1983), dos estudos subalternos (GUHA, 1988; SPIVAK, 1988 e CHAKRABARTY, 2000) e do intelectual diaspórico contemporâneo, o qual procura desconstruir discursos, historicamente, consolidados. (FOUCAULT, 2006; SAID, 2007 e SEN, 2005).

Ao analisar os romances de Anita Desai, supracitados, é possível perceber que, embora em condição diaspórica, Desai se sente muito próxima da Índia, onde a autora encontra suas raízes identitárias. Esta dissertação, portanto, foi dividida em considerações introdutórias, cujo título será **De antemão...**; três seções de análise e discussão e uma parte para as considerações finais, denominada **Em suma...** Nas considerações introdutórias, é apresentada a estrutura da pesquisa; na primeira seção, **Anita Desai: uma intelectual múltiplo-diaspórica**, reflete-se sobre o papel da escritora Anita Desai enquanto uma intelectual múltipla e em diáspora; na segunda seção, **Poder e subalternidade**, problematizam-se as várias relações de poder na Índia pós-colonial a partir dos romances *Sob Custódia e O jejum e a festa*; na terceira seção, **Estratégias de descolonização dos sujeitos**, discutem-se os processos de resistências dos indivíduos e os

elementos de desconstrução presentes na escrita de Desai e, por fim, nas considerações finais, retomam-se as discussões apresentadas à guisa de conclusão.

Na primeira seção de análise, o intuito foi perceber as marcas múltiplo-diaspóricas da intelectual Anita Desai mediante os romances, os quais compõem o *corpus* da pesquisa, mas também através de entrevistas, palestras e/ou textos críticos da escritora indiana que, sendo filha de pai bengali e mãe alemã, produz literatura em língua inglesa e é professora nos Estados Unidos. Sendo uma mulher diaspórica, cuja escrita parte do centro, mas cria tensões contra hegemônicas, a autora traz personagens híbridos que oscilam entre a tradição milenar védica e o neocolonialismo do mundo globalizado. Esta seção tem duas subseções: **2.1 Desai e a produção literária em língua inglesa: sob custódia?** e **2.2 As potências de uma escrita diaspórica: entre o jejum e a festa?**

As relações de poder tanto no que se refere à relação colonizador/colonizado quanto às instâncias de dominação/subalternidade dentro de uma comunidade patriarcal são abordadas e discutidas na segunda seção do trabalho. Investiga-se a difusão do poder em instituições como família, escola e sociedade e, também, de que modo a colonização linguística e a hierarquização cultural incidem na vida dos sujeitos, principalmente, daqueles mais vulneráveis historicamente, as mulheres. Anita Desai apresenta, em seus romances, uma Índia multifacetada e pós-colonizada e o interior de mulheres subalternizadas duplamente, tanto pela metrópole britânica quanto pela colônia patriarcal. Esta seção tem duas subseções: **3.1 Língua, educação e poder: o que está sob custódia?** e **3.2 As mulheres entre o colonial e o patriarcal: A festa é do pai e o jejum é da mãe?**

Tendo em vista de que o poder não se exerce sem que haja, concomitantemente, forças de resistência, as estratégias de descolonizações epistemológicas e culturais dos romances de Desai são mapeadas e discutidas na terceira seção de análise. Por meio de uma construção literária capaz de mesclar historicidade, ficção, discurso colonial e descolonização dos sujeitos, Desai consegue desarticular algumas estratégias colonizadoras que ainda persistem em uma era de pós-independência. Pode-se inferir acerca do poder político-social presente nos romances que, por meio do jogo de descentramento dos saberes e de um processo de descolonização das identidades, despertam reflexões no que tange à construção subjetiva dos indivíduos, enquanto vítimas, ora conscientes, ora inconscientes do sistema que os manipula, mesmo após uma oficial emancipação. A última seção também consta de duas subseções: **4.1 Resistências em *Sob Custódia* (1988) [1984]** e **4.2 Resistências em *O jejum e a festa* (1999).**

A linearidade e a unilateralidade da historiografia dominante são grandes responsáveis pelo apagamento de outras histórias, de outras existências, cujo desejo é lutar contra “[...] toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal-movimento teleológico ou encadeamento natural” (FOUCAULT, 2000, p. 18). Portanto, mesmo que já tenham se passado décadas após a independência da Índia, este país continua lutando contra a violência epistêmica de modo gradativo, mas eficaz, através de uma literatura pós-colonial, a qual não é denominada *pós* somente porque veio depois do período de colonização, mas, principalmente, porque, ao mesmo tempo em que dialoga, também, tentam desconstruir o discurso ideológico do opressor.

O fato de a Coroa Britânica ter deixado a Índia, em 1947, não implicou na real libertação de referências ideológicas, epistemológicas e culturais do território indiano, que procura se reerguer a partir dos destroços coloniais e, hoje, por exemplo, é uma das economias crescentes, juntamente com outros países que formam o bloco econômico BRICS. O que Desai mostra em seus romances, enquanto intelectual diaspórica é uma Índia múltipla, embora a autora evidencie realidades referentes a seu lugar de fala, enquanto pertencente à casta intelectual e à classe média. Vários sujeitos indianos vivem o trauma colonial em um contexto híbrido no qual o processo de descolonização se dá de modo a imbricar o Ocidente que ficou no Oriente e o Oriente que tem invadido os territórios ocidentais, como acentuou o indiano Shiv Visvanathan (2010, p.567): “Não apenas há um Ocidente em nós, há um ‘nós’ no Ocidente”.

O que tem acontecido, graças ao advento dos estudos pós-coloniais e subalternos, não é a negação do Ocidente ou do legado europeu, mas, sobretudo, a tentativa de uma relação menos unilateral, através da qual só os ocidentais e as metrópoles colonizadoras tinham algo de importante para transmitir às colônias. Atualmente, cresce o reconhecimento de que o denominado velho mundo europeu tem muito que aprender com o sul global a partir dos saberes tradicionais e modernos do terceiro mundo. Assim, a pesquisa *Sob Custódia e O Jejum e a Festa: as relações de poder e a descolonização dos sujeitos em Anita Desai* busca, também, ser uma estratégia descolonizadora.

2 ANITA DESAI: UMA INTELCTUAL MÚLTIPLO-DIASPÓRICA

2.1 Desai e a produção literária de língua inglesa: sob custódia?

Se na criação artística, a ‘traição da memória’ funciona como artifício para esquecer a longa tradição da cultura, na vida pública, o intelectual se lança no projeto de preservação da memória cultural do país.
(SOUZA, 2012, p. 98)

Nascida na Índia, em 1937, Anita Desai começou a produzir literatura ainda criança, escrevendo seu primeiro livro aos sete anos. Escreveu tanto para o público infantil quanto para os adultos e, passando pelos mais variados temas, publicou contos e romances, tendo como protagonista, a Índia pós-colonial. Suas principais publicações são: *The Artist of Disappearance* (2011); *The Zig zag Way* (2004); *Diamond Dust and Other Stories* (2000); *Fasting, Feasting* (1999); *Journey to Ithaca* (1995); *Baumgartner's Bombay* (1988); *In Custody* (1984); *The Village by the Sea* (1982); *Clear Light of Day* (1980); *Games at Twilight* (1978); *Fire on the Mountain* (1977); *Cat on a Houseboat* (1976); *Where Shall We Go to Summer?* (1975); *The Peacock Garden* (1974); *Bye-bye Blackbird* (1971); *Voices in the City* (1965) e *Cry, The Peacock* (1963).

Desai possui formação acadêmica em Delhi, mas, há muitos anos, lecionou e residiu nos EUA e, hoje, é professora emérita do Instituto de Tecnologia em Massachusetts. Seu pai era Bengali e sua mãe alemã, o que ajudou Desai a ser uma poliglota, no entanto, a autora só escreve textos literários em língua inglesa e narra a Índia como uma intelectual diaspórica, potencializando, discursivamente, seu lugar enunciativo dentro da literatura anglófona.

A partir do que afirma o crítico martinicano: “Pertença, irredutivelmente, a minha época” (FANON, 2008, p.29), é possível inferir que todo e qualquer discurso se insere em um contexto histórico, não sendo diferente com o discurso literário, cujas imagens sempre aludem, explicitamente ou implicitamente, às circunstâncias históricas de seu autor ou autora. O discurso artístico pode corroborar ou não com as instâncias de dominação que o cerca, portanto, por meio desta dissertação, pretende-se analisar o diálogo entre as narrativas da escritora indiana, Anita Desai, e os discursos de poder da Índia pós-colonial.

Anita Desai, mediante uma escrita literária e política, ao mesmo tempo, problematiza as relações institucionais e subjetivas em um ambiente de recente descolonização territorial,

ocorrida em 1947, e que, contudo, ainda possui forças colonizadoras, talvez, não tanto geográficas, mas epistemológicas e culturais. As muitas Índias, fotografadas pela autora, questionam as fronteiras entre o poder e a subalternidade nas relações familiares, educacionais e diaspóricas. Sua literatura salienta, também, os conflitos psicológicos e identitários, os quais atravessam os corpos de algumas mulheres e de alguns homens indianos, em graus diferentes, mas sempre de modo devastador. Ao narrar histórias, Desai não somente inventa novos mundos, como grande ficcionista, mas também proporciona ferramentas críticas para um debate anticolonialista e menos hegemônico.

Estar sob custódia consiste em estar sob a guarda ou a proteção de alguém, mas pode significar, também, estar preso contra a sua vontade. É a ambiguidade da expressão que nos interessa aqui, pois a problematização da produção literária a partir da língua do colonizador é um certame complexo. A pesquisa se constitui com base em perguntas e não em respostas prontas, por isso, ao partir de questionamentos, nem sempre teremos as soluções, todavia, o acesso à reflexão é certo. O escritor ou escritora pós-colonial opta por escrever na língua da metrópole, porque se sente ‘refém’ deste idioma considerado superior às suas línguas nativas? Ou faz esta opção por crer que, com a língua da metrópole, conseguirá ser mais lido ou mais lida globalmente? Ou, ainda, pela apropriação deste recurso (a língua do opressor), que foi sempre símbolo de dominação para, enfim, ressignificá-lo como arma de resistência?

Dentro de uma gama de produções literárias em Marata, Hindi, Nepalês e em outras línguas locais, também, encontra-se a literatura de língua inglesa na Índia colonial e mais, fecundamente, na Índia pós-independência, com escritores cuja escrita torna-se resistente e agonística, embora utilize como recurso, a língua do colonizador. Portanto, a língua da metrópole, que antes era usada como ferramenta de opressão e estereotipização, a partir do contexto pós-colonial, é espaço de contra discurso por meio do qual intelectuais, em grande parte, diaspóricos, reinventam a língua imperial, como elucidado pelo escritor angolano, Manuel Rui:

Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, descrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita, um texto escrito meu, da minha identidade. (RUI, 1985)

Anita Desai (1937), nascida na Índia, mas, por muito tempo, residente nos Estados Unidos, é um exemplo de escritora múltipla, que “interfere” no contexto indiano, com seus textos reinventados por ser, também, produtora de teoria, ao ser crítica literária e professora universitária. Sua narrativa se insere em uma escrita pós-colonial e diaspórica, a partir do momento em que a autora

traz, com “a arma do outro”, a língua inglesa, em seus romances, retratos de uma Índia desterritorializada e conflituosa, com sujeitos híbridos e, por vezes, traumatizados.

A presença da língua inglesa na Índia não é recente, pois, desde o final do século XVII e início do século XVIII, os indianos precisavam manter relações comerciais com os ingleses e, com este fim, havia a apropriação do inglês por um grupo específico. Com a presença cada vez mais constante da Companhia das Índias Orientais e, conseqüentemente, o recrutamento de indianos hindus e muçulmanos para as forças armadas britânicas, a língua inglesa se tornou cada vez mais necessária.

No século XIX, quando se instaura, de modo mais sólido, o colonialismo britânico na Índia, a imposição da língua europeia não só se pretende essencial, como superior às demais línguas locais, tornando-se, assim, a língua da “unidade” e da “civilização”. Como em qualquer encontro de culturas, a miscigenação é inevitável, dessa forma, muitos casamentos interraciais acontecem neste período. Não só os costumes, mas também as línguas se influenciam, mutuamente, mesmo a língua do império continuando em seu lugar de supremacia em relação às outras. Atualmente, são notórias as influências do hindi, do sânscrito e de outras línguas indianas na variante da língua inglesa falada na Índia.

E, no que tange ao início dos estudos com a literatura indiana em língua inglesa e sua institucionalização, a teórica Gauri Viswanathan salienta que o conjunto de demandas da:

[...] english literature had a major influence on the passing of the English Education Act in 1835, which officially required the natives of India to submit to its study. But English was not an unknown entity in India at that time, for some natives had already begun receiving rudimentary instruction in the language more than two decades earlier. Initially, English did not supersede Oriental studies but was taught alongside it. Yet it was clear that it enjoyed a different status, for there was a scrupulous attempt to establish separate colleges for its study. Even when it was taught within the same college, the English course of studies was kept separate from the course of Oriental study, and was attended by a different set of students. The rationale was that if the English department drew students who were attached only to its department and to no other (that is, the Persian or the Arabic or the Sanskrit), the language might then be taught 'classically' in much the same way that Latin and Greek were taught in England.⁶(VISWANATHAN, 1989, p. 432-433).

⁶ “[...] literatura inglesa teve uma grande influência na aprovação da Lei de Educação Inglesa em 1835, que oficialmente exigia a nativos da Índia para se submeterem ao seu estudo. Mas o inglês não era uma desconhecida entidade na Índia naquela época, pois alguns nativos já haviam começado a receber instrução rudimentar na língua mais de duas décadas antes. Inicialmente, o inglês não substituiu os estudos orientais, mas foi ensinado ao lado destes. No entanto, ficou claro que gozava de um status diferente, pois havia uma tentativa escrupulosa de estabelecer colégios separados para o seu estudo. Mesmo quando foi ensinado dentro da mesma faculdade, o curso de inglês era mantido separado do curso de estudo oriental, e foi assistido por um conjunto diferente de alunos. A lógica era que, se o departamento de inglês atraía alunos que estavam ligados apenas ao seu departamento e a nenhum outro (isto é, o persa ou o árabe ou o sânscrito), a língua poderia então ser ensinada. "classicamente" da

A partir do que afirmou a teórica, pode-se inferir que a literatura anglófona, na Índia, se constrói mediante uma rede de relações de poder cuja supremacia britânica é evidente. A língua inglesa foi ganhando autonomia nos estudos acadêmicos como outras línguas clássicas e/ou locais, alimentando os interesses capitalistas da metrópole, os quais, às vezes, contrastavam, em certo sentido, com os interesses de seus missionários cristãos. A tensão maior era que enquanto o intuito missionário era converter o maior número de indianos para a cosmogonia cristã, a máquina político-colonial queria um povo indiano dócil que, mesmo seguindo suas crenças e costumes tradicionais, pudesse construir a extensão do império vitoriano em terras orientais, primeiramente, através da língua. Por conta disso, a literatura de língua inglesa, inserida nos departamentos indianos, tinha uma pretensão de instaurar um secularismo por meio de valores liberais ingleses a fim de revelar a “superioridade” moral e científica de suas produções literárias.

O império britânico custou a entender, se é que chegou a entender algum dia que, para as diversas comunidades indianas, as realidades físicas, morais e espirituais não são consideradas, de modo fragmentado, e, sim, de forma holística. Anita Desai, em um texto crítico, para um jornal literário, afirmou: “In India, the line between the sacred and the secular is a thin and wavering.”⁷ (DESAI, 1991). Isto é, os indianos, em sua maioria, fazem de seu ambiente doméstico e de trabalho espaços de culto e adoração às suas divindades. Os templos podem ser os locais privilegiados de reunião, formação e comunhão, no entanto, todas as realidades, denominadas seculares, segundo a herança védica, são sagradas também. As produções científicas e culturais do país bebem de toda a tradição filosófico-religiosa hindu e, concomitantemente, de outras tradições religiosas presentes em seu território.

Com a imposição da língua e, também, da literatura, vem a imposição de costumes, práticas culturais e modos de existir, como bem salienta Fanon (2008, p.50): “Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”. Cada língua comporta discursos ideológicos e, assim, quando uma língua é considerada “a melhor”, outros discursos são sufocados ou, até mesmo, aniquilados. Na maioria das vezes, as línguas e as vozes continuam ali, mas ninguém se propõe a ouvi-las. Em 1835, o império britânico determinou que a língua da educação na Índia deveria ser o Inglês, ou seja, os colonizados seriam obrigados a aprender a ler e a escrever na língua do colonizador. Se isso não pode ser chamado de violência, o que mais poderia?

mesma maneira que o latim e o grego ensinado na Inglaterra”. (VISWANATHAN, 1987, p. 432-433, tradução minha).

⁷“Na Índia, a linha entre o sagrado e o secular é fina e vacilante”. (DESAI, 1991).

Em algumas comunicações, Anita Desai afirma que, em sua casa, comunicava-se com seus pais em hindi ou em alemão, mas, na escola, toda a comunicação oral e escrita era em inglês. Em uma entrevista, em julho de 2008, a autora foi questionada sobre sua produção em língua inglesa:

Libert: Have you tried to write in the other languages you speak?

Desai: No, I haven't. It's remained my literary language.

Liberty: Why?

Desai: I think it had a tremendous effect that the first thing you saw written and the first thing you ever read was English. It seemed to me the language of books. I just went on writing it because I always wanted to belong to this world of books. The books around me were in English and I wanted to have my own books amongst them and I always wrote in English even when I was a child.⁸ (DESAI, 1989)

Com o depoimento de Desai, pode-se inferir sobre o quão violento foi para muitas crianças indianas crerem, por muito tempo, que a única língua digna de ser escrita e pertencente ao maravilhoso “mundo dos livros” só poderia ser o inglês. Esta foi uma das maiores consequências do processo colonizador, levar a crer que a beleza, a criatividade, a ciência e a intelectualidade só poderiam vir de um lugar, do centro europeu.

As línguas da afetividade, da família e da cultura de Desai eram só faladas no ambiente doméstico ou entre os seus. Até mesmo a língua alemã não era mais considerada estrangeira, pois era a língua de sua mãe, portanto, agora sua também. O inglês, todavia, era o idioma imposto pela escola, uma das línguas oficiais e a linguagem dos livros, com os quais ela aprendeu a amar a literatura desde a mais tenra idade. Conflitos vividos pela escritora também aparecem em seus romances como visto sobre a afetiva língua urdu e a imposta língua hindi, para Deven, no seguinte trecho de *Sob Custódia*:

Eu estudei urdu, Senhor, em Lucknow. Meu pai era professor, um estudioso e gostava da poesia urdu. Ele me ensinou a língua. Mas ele morreu. Ele morreu e minha mãe me trouxe para Delhi, para morar com a família dela. Fui mandando para a escola mais próxima, uma escola de hindi, senhor – Deven explicou falando aos trancos. (DESAI, 1988, p. 41)

Tem-se, também, um exemplo de conflito linguístico no romance *O Jejum e a Festa*, com a viúva Mira-masi, a qual não se esforça para aprender o inglês proferido pelo primo de Uma e fica em uma posição de total resistência àquela língua e àquela cultura:

⁸Libert: Você tentou escrever nas outras línguas que fala?

Desai: Não, eu não tentei. Permaneceu minha linguagem literária.

Libert: Por quê?

Desai: Acho que tem um tremendo efeito em você se a primeira coisa que você viu foi escrita e a primeira coisa que você leu foi o inglês. Pareceu-me a linguagem dos livros. Eu apenas escrevi porque sempre quis pertencer a esse mundo de livros. Os livros, à minha volta, eram em inglês e eu queria ter meus próprios livros entre eles e, sempre, escrevia em inglês mesmo quando criança”. (DESAI, 1989, tradução minha)

Uma lançava olhares assustados a Mira-masi, que estava de sobranceiras franzidas. Não percebia o inglês de Ramu, mas era suficientemente esperta para seguir o curso da conversa. Parecia adivinhar o que ele dizia pelo tom da voz. Estava de braços cruzados, sentada em cima dos pés, a preparar-se para a batalha. Não ia ser derrotada por aquele pária de Bombaim, conspurcado, que falava inglês e comia carne. (DESAI, 1999, p.69)

A autora indiana fazia parte de uma família de classe média, por isso teve acesso às melhores escolas, lembrando que o sinônimo de melhor escola, neste contexto, era a instituição de modelo educacional europeu, normalmente, uma missionária, de fé cristã. Nestas escolas, portanto, junto com a língua da metrópole vinham, também, a literatura e a cultura inglesas.

Assim como a língua inglesa, a literatura em inglês, na Índia, não é fruto de escritores pós-coloniais. Ainda no século XVIII, dois nomes se destacaram, dentre outros que também escreviam, ao produzir uma literatura que utilizava como ferramenta a língua da metrópole: Din Muhammad (1759-1851) e Raja Rammohun Roy (1772-1833). No período colonial, havia tanto uma produção literária, em língua inglesa, que corroborava com estereótipos orientais, criados pelos europeus, quanto havia uma literatura preocupada em representar a beleza plural e tradicional da civilização milenar indiana.

Anita Desai nasceu dez anos antes de a Índia se tornar independente, isto é, passou sua primeira infância, experimentando o dissabor da colonização britânica sobre os espaços e os sujeitos indianos. Na sua adolescência, conviveu com os efeitos da recente independência de seu país, a qual não trouxe só elementos positivos, mas um caos político-social, próprio de nações que precisam reaprender a ser livres. A partição entre Índia e Paquistão afetou-a, diretamente, tendo em vista que seu pai pertencia à Bengala Oriental que, com a divisão, começou a fazer parte do Paquistão Oriental.

Quando Desai começou a publicar seus livros, o mercado editorial não era tão favorável às mulheres ou à literatura inglesa indiana, segundo a própria autora, em um texto crítico⁹ para *The New York Review of Books*. De acordo com Desai, somente a partir dos anos 80, com a publicação e o reconhecimento internacional do romance *Midnight's Children* (1981), de Salman Rushdie (1947), o cenário literário, das produções pós-coloniais indianas em inglês, tomou um novo rumo de sucesso e propagação:

Salman Rushdie wrote what were arguably the definitive novels of the cracking apart of the subcontinent, hammered into a single entity over the course of the centuries, into three nation-states: *Midnight's Children* and *Shame*. Himself one of "midnight's

⁹ Texto crítico de Anita Desai disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/2000/12/21/passion-in-lahore/>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

children,” born in 1947, his novels had such an electrifying effect that, in the 1980s, it gave birth to an entire new generation of writers that felt compelled to write a new cycle of Freedom/Partition novels.¹⁰ (DESAI, 2000)

A segunda metade do século XX foi, portanto, um período de grande florescimento da literatura indiana de língua inglesa que passou por várias nomenclaturas como anglo-indiana, indo-inglesa e outras.

Se a literatura de língua inglesa, na Índia, não surge depois de 1947, o que há de novo neste tipo de escrita? É possível pensar, primeiramente, que esta literatura não é a única produzida por indianos, na Índia ou em diáspora, pois há muita literatura sendo produzida em urdu, télugo, tâmil e em outros idiomas locais e que há, pois, uma diferença de classe social e/ou posicionamento político entre os autores anglófonos e os vernaculares. Em segundo lugar, pode-se refletir sobre o fato de que a literatura feita após a independência da Índia pode ser considerada pós-colonial, seja ela em inglês ou não. Sem esquecer, porém, a complexidade dos debates acerca do conceito ‘pós-colonial’, o qual suplanta a cronologia histórica e pode ser adjetivo de produções literárias tanto do período colonial, quanto do período pós-independência. Sobre o pós-colonial, afirma Shohat:

The "post-colonial" also forms a critical locus for moving beyond anti-colonial nationalist modernizing narratives that inscribe Europe as an object of critique, toward a discursive analysis and historiography addressing decentered multiplicities of power relations (for example, between colonized women and men, or between colonized peasantry and the bourgeoisie)¹¹. (SHOHAT, 1992, p. 106-107)

Desse modo, o conceito de pós-colonial pode tanto ser aplicado para os países que tiveram a experiência da colonização, quanto para as múltiplas relações de poder e dominação dentro das metrópoles e das colônias. A teórica salienta, também, em seu artigo, o perigo da homogeneização sob o termo do pós-colonial, pois podemos considerar situações similares a experiência do Brasil, cuja independência foi no final do século XIX, e a experiência de Moçambique, cuja emancipação foi em 1975. Sem contar que, partindo do pressuposto falacioso de que o conceito pós-colonial abarca a todos igualmente, pode-se colocar no mesmo bojo a Índia

¹⁰Salman Rushdie escreveu o que, indiscutivelmente, foram os romances definitivos do craqueamento do subcontinente, martelado em uma única entidade ao longo dos séculos, em três estados-nação: *Midnight's Children e Shame*. Sendo ele um dos “filhos da meia-noite”, nascido em 1947, seus romances tiveram um efeito tão eletrizante que, na década de 1980, deu origem a toda uma nova geração de escritores que se sentiram compelidos a escrever um novo ciclo de romances de Liberdade / Partição”. (DESAI, 2000, tradução minha)

¹¹O "pós-colonial" também forma um *locus* crítico para ir além das narrativas modernistas anticolonialistas que inscrevem a Europa como objeto de crítica, em direção a uma análise discursiva e historiográfica sobre multiplicidades descentralizadas de relações de poder (por exemplo, entre mulheres e homens colonizados), (ou entre camponeses colonizados e a burguesia). (SHOHAT, 1992, p. 106-107, tradução minha)

e os Estados Unidos, já que ambos foram colônias do Império Britânico. No entanto, enquanto a Índia sai, recentemente, da categoria de subdesenvolvido para a categoria de emergente, os Estados Unidos se consolidaram como um império global, exercendo um neocolonialismo.

Mukherjee (1978, p. 225) traz a observação de que “In India there are important social and cultural differences between the English writers and writers in other languages.”¹² E, por isso, é preciso problematizar a representatividade da Índia na literatura de língua inglesa por se tratar, em sua maioria, de classe média escrevendo para classe média e, de certo modo, causar o apagamento de grupos subalternos da sociedade indiana. Mukesh Williams (2007) também reflete sobre os privilégios sociais dos indianos que dominam a escrita em língua inglesa:

It is has been pointed out by many literary historians that the reader, and writer of indian- english fiction belong to the privileged classes of India Who understand English and are exposed to European or western influences through their work education, friendship or travel. Indeed the concerns and attitudes enshrined in these novels are the concerns of these classes and, therefore, do not represent the resto f the population¹³. (WILLIAMS, 2007, p.177)

É possível trazer exemplos de dentro dos próprios romances de Desai que constituem o *corpus* desta pesquisa. Em *Sob Custódia*, o protagonista, mesmo não sendo rico, é um professor de Ensino Superior e o poeta Nur mora em uma mansão com mais de uma mulher, sempre cercado por fartura de comidas e bebidas. Em *O Jejum e a Festa*, os protagonistas, Uma e Arun, são filhos de um advogado, estudam nas melhores escolas e possuem vários empregados, como cozinheira, babá, motorista e outros. Sem contar com a oportunidade que Arun tem de estudar nos Estados Unidos. Os poucos personagens, em condição mais subalterna, que aparecem nas obras não possuem nomes e, muito menos, história. Ao leitor, é dado conhecer os sentimentos e as inquietações de Sarla ou de Melanie, mas não é dado conhecer, por meio das narrativas, o que pensam o cozinheiro de Uma ou os serventes de Nur. Talvez, o único momento em que temos acesso a esses sujeitos é quando a babá conversa com Uma sobre sua filha, Lakshmi:

-Onde está a Lakshmi? – pergunta ela [Uma], referindo-se à filha [da empregada] que é uma fonte permanente de dramas. – Oh, querida, não me pergunte pela Lakshmi –

¹²“Na Índia existem importantes diferenças sociais e culturais entre escritores do inglês e os de outras línguas”. (MUKHERJEE, 1978, p. 225, tradução minha)

¹³ Tem sido apontado por muitos historiadores literários que o leitor e o escritor de ficção indiano-inglesa pertencem às classes privilegiadas da Índia. Quem entende inglês e está exposto a influências européias ou ocidentais através de sua educação profissional, amizade ou viagens. De fato, as preocupações e atitudes consagradas nesses romances são as preocupações dessas classes e, portanto, não representam o resto da população. (WILLIAMS, 2007, p.177 tradução minha)

suspira a aia [...] Essa desgraçada há de matar-me em pouco tempo. Problemas, só problemas [...]. (DESAI, 1999, p. 42)

Estas observações não ocorrem a fim de criar juízos de valor em relação à obra de Anita Desai, mas são reflexões necessárias para a análise que a presente dissertação se propõe a respeito das relações de poder na Índia pós-colonial. Relações estas que não se resumem às tramas dos romances e aos perfis dos personagens, mas se estendem ao lugar de fala da escritora e ao seu contexto sócio histórico. Lembrando, claro, que não se trata de uma investigação determinista que pretende relacionar vida e obra, de forma ingênua e superficial, contudo, se a literatura pode ser considerada como um discurso, faz-se necessário salientar de onde parte a enunciação e quais são os possíveis fatores responsáveis pela criação de alguns enunciados em detrimento de outros dentro do texto ficcional.

Além de escritora, Anita Desai é uma intelectual e, como tal, utiliza-se de sua construção estética para apontar e problematizar situações experimentadas por alguns sujeitos indianos no contexto híbrido e de reinvenção da pós-independência. Como visto em *Sob Custódia*, ao narrar sobre a grande confusão que ocorria quando os festivais hindus coincidiam com as festas dos muçulmanos (DESAI, 1988, p. 19) ou quando escreveu, com detalhes, o provável assassinato da personagem Anamika em *O Jejum e a Festa* (DESAI, 1999, p. 156-157). E, ao optar pela escrita em língua inglesa, Desai busca tencioná-la, seja através da insuficiência deste idioma para descrever realidades da cultura indiana, seja para combater a violência colonial com a ferramenta do próprio colonizador.

Numa entrevista em 2011, Desai evidencia o contexto literário que, aos poucos, apresenta-se na Índia contemporânea, diferente de quando ela começou sua carreira como escritora. Ela menciona que, embora a língua inglesa ainda tenha grande importância social, há um movimento de produção de literatura em línguas regionais:

The Books: You raise the question of how different languages tell different truths in India. Do you wrestle with language in your writing?

Desai: It was certainly very much in the air when I was growing up and going to school and university. In India, there was a great move to replace English with regional languages and with Hindi. Yet even today an education in English is highly valued in India because it's no longer thought of as English, as colonial, but as an international language. In the past, I was made aware that I was writing in a language that was obsolete - I was constantly told that I should be writing in one of the regional languages. I felt I was handling a language that was on the way out. That's not how it's turned out to be. English literature is no longer central, but the English language is.¹⁴(DESAI, 2011)

¹⁴The Books: Você levanta a questão de como diferentes idiomas dizem diferentes verdades na Índia. Você luta com a linguagem em sua escrita?

Anita Desai parece se preocupar em trazer a pluralidade das culturas indianas através das histórias vivenciadas por seus personagens e não, necessariamente, pela utilização de línguas locais em seus romances. No entanto esta pluralidade tem seus limites devido ao local enunciativo da escritora. A língua inglesa, também, é o idioma com o qual ela se sente mais confortável e segura para escrever suas tramas literárias, já que seu contato com as línguas regionais indianas ocorreu, sobretudo, por meio da oralidade, e não da sistematização escrita, como se deu com o inglês do ambiente escolar.

A violência da máquina colonial é tão perversa que, não somente uma língua se impõe sobre as demais, mas também um tipo de literatura e um tipo de cultura ganham holofotes, deixando, nas sombras, a rica produção literária local e seus grandes artistas e intelectuais. Em outra conversa, agora para um blog literário em 2007, Desai falou sobre suas inspirações no campo da literatura:

Jabberwock: A young Indian writer today has many authors to derive inspiration from. When you began writing, there wouldn't have been as many. Who were your influences?
Desai: Mainly non-Indian writers, as you might have guessed. I read all the English classics – the Bronte sisters, Virginia Woolf, E M Forster. We didn't really study the Indian writers – even Tagore wasn't studied – we had to discover them on our own, later in life. As for contemporaries, I had a sense that I had no contemporaries! R K Narayan and Mulk Raj Anand were there, but from an earlier generation and I didn't know them. The one contemporary I had, whose company I enjoyed and who was a tremendous influence on me, was Ruth Jhabvala – she was a neighbour of ours in old Delhi, living a life very similar to my own. She was married, with three daughters – in fact, I first saw her when she was wheeling a pram up and down the road! We became friends, I would go to her house, she lent me books, we discussed books and that was the closest I came to a literary life. She was a huge support – she never read anything I'd written, she didn't read manuscripts, but it was very encouraging to know that here was someone else doing the same thing; that it was possible to be a writer!¹⁵ (DESAI, 2007)

Desai: Certamente estava muito no ar quando eu estava crescendo e indo para a escola e universidade. Na Índia, houve uma grande mudança para substituir o inglês por idiomas regionais e por hindi. Ainda hoje, a educação em inglês é muito valorizada na Índia, porque não é mais considerada inglesa, colonial ou internacional. No passado, fiquei sabendo que eu estava escrevendo em um idioma que era obsoleto - eu era constantemente informada de que deveria estar escrevendo em um dos idiomas regionais. Eu senti que estava lidando com uma linguagem que estava indo embora. Não foi assim que aconteceu. A literatura inglesa não é mais central, mas a língua inglesa é. (DESAI, 2011, tradução minha)

¹⁵Jabberwock: Um jovem escritor indiano hoje tem muitos autores para se inspirar. Quando você começou a escrever, não havia tantos. Quem foram suas influências?

Desai: Principalmente os escritores não-indianos, como você deve ter adivinhado. Eu li todos os clássicos ingleses - as irmãs Bronte, Virginia Woolf, E M Forster. Nós realmente não estudamos os escritores indianos – nem mesmo Tagore foi estudado - nós tivemos que descobri-los sozinhos, mais tarde na vida. Quanto aos contemporâneos, tive a sensação de que eu não tinha contemporâneos! R K Narayan e Mulk Raj Anand estavam lá, mas de uma geração anterior e eu não os conhecia. O contemporâneo que eu tinha, cuja companhia eu gostava e que era uma tremenda influência em mim, era Ruth Jhabvala - ela era uma vizinha nossa na velha Delhi, vivendo uma vida muito parecida com a minha. Ela era casada, com três filhas - na verdade, eu a vi pela primeira vez quando ela estava carregando um carrinho de bebê, subindo e descendo a estrada! Nós nos tornamos amigas, eu ia à casa dela, ela me emprestava livros, discutíamos e era o mais próximo que eu chegava da vida literária. Ela foi um grande apoio - ela nunca leu

Desai, ao afirmar: “tive a sensação de que eu não tinha contemporâneos”, pode-se inferir que uma educação instaurada e modulada pelo sistema colonial teve grande influência na formação e nos interesses dos sujeitos indianos e, até mesmo, escritores e intelectuais que tentam trazer elementos de resistência, por meio de sua escrita, não podem negar sua história, atravessada pelo discurso eurocêntrico que impôs seus saberes como verdadeiros e universais, cujos modelos, todos deveriam seguir a fim de alcançar o “pleno desenvolvimento” humano e intelectual.

O pensamento de que o ocidente carrega sempre o modelo de tudo que existe é acentuado por Desai na repetição de expressões como “em outras partes do mundo” e “na *nossa* parte do mundo” (DESAI, 1988, p. 98-99) no romance *Sob Custódia*, quando Deven e o chefe do departamento de Urdu conversam sobre produção literária atual. Como professora, a autora indiana possui uma didaticidade capaz de elucidar relações de poder presentes na obra; e, como escritora, sua estrutura narrativa enuncia um jogo linguístico potente, articulando ficção e contexto sócio-histórico. No trecho ficcional supracitado, há uma clara dicotomia cultural e epistemológica, de acordo com os personagens, entre a arte e a tecnologia produzidas no ocidente e a construída fora dele. E é notório perceber como tanto Deven quanto Siddiqui almejam se inspirar “em outras partes do mundo” para que a sua parte do mundo seja, merecidamente, reconhecida.

O que se quer discutir, neste primeiro momento, é a condição dúbia da língua inglesa dentro da produção literária tida como pós-colonial, ou seja, o inglês reflete a supremacia de uma língua colonizadora cujo status, hoje, é global, mas também, ao ser utilizada por intelectuais e escritores do denominado ‘terceiro mundo’, esta mesma língua é espaço de contra discurso e arena de luta.

A partir da frase do escritor e intelectual indiano, Salman Rushdie, “[...] the empire writes back to the centre [...]”, os teóricos pós-coloniais Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin escreveram o livro *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures* o qual foi e é crucial para despertar e debater questões necessárias no que tange as produções críticas e literárias provenientes dos países (principalmente os anglófonos), os quais foram marcados pela violência da colonização. A literatura, portanto, não é considerada apenas um objeto estético, mas, sobretudo, uma engrenagem de potência política e cultural; ou seja, enquanto arte da

nada que eu tenha escrito, ela não leu manuscritos, mas foi muito encorajador saber que aqui estava outra pessoa fazendo a mesma coisa; que era possível ser escritor! (DESAI, 2007, tradução minha)

linguagem, as diversas literaturas pós-coloniais enfrentam os poderes historicamente constituídos, e, mediante uma escrita agonística, podem, também, ser responsáveis pelo processo lento e árduo de descolonização dos sujeitos.

De acordo com os autores de *The Empire writes back*: “One of the main features of imperial oppression is control over language. The imperial education system installs a *standard* version of the metropolitan language as the norm, and marginalizes all *variants* as impurities”¹⁶. (ASHCROFT et al, 1989, p.7 grifo do autor). E sendo, portanto, a língua uma estrutura de poder, existe, nos autores pós-coloniais, o caráter político e subversivo. Estes escritores optam ou são impelidos a escrever na língua da metrópole, a fim de desterritorializá-la e de descentrá-la? Os autores pós-coloniais diaspóricos, de fato, escolhem o inglês ou são “empurrados” para esta língua ao decidirem produzir e propagar suas obras literárias? Assim como Desai, muitos escritores entraram no mundo da literatura pela via da língua inglesa e, desde a mais tenra infância, associaram a escrita criativa, o mundo ficcional, o legado intelectual à língua dos colonizadores.

Mesmo que estes autores encontrem as vantagens de redigirem seus textos na língua global, podendo alcançar um número cada vez mais crescente de leitores, não se pode preterir todo o contexto histórico através do qual este idioma se sobrepôs sobre os demais política e culturalmente. Agora, na contemporaneidade, a visão baseada no exotismo sobre culturas africanas, asiáticas e americanas, pelo olhar europeu, tende a se enfraquecer, gradativamente, para a visão intelectual, política e artística do Outro que pode falar de si e reescrever sua história sobre as ruínas da colonização tanto em suas próprias línguas como na língua do opressor.

2.2 As potências de uma escrita diaspórica: entre o jejum e a festa?

O intuito da presente reflexão é perscrutar algumas imagens literárias as quais expressam relações de poder nos romances de Desai. Embora em condição diaspórica, a escritora se sente muito próxima da Índia onde se encontra suas raízes identitárias. Esta é uma situação cada vez mais comum, atualmente, como salientou o filósofo indiano Amartya Sen:

¹⁶ Uma das principais características da opressão imperial é o controle sobre a linguagem. O sistema educacional imperial instala uma versão "padrão" da linguagem metropolitana como norma e marginaliza todas as "variantes" como impurezas. (ASHCROFT et al, 1989, p.7, tradução minha).

The nature of the Indian identity is significant for those who live in India. But it is also important for the very large Indian diaspora across the world - estimated to be 20 million or more in number. They see, rightly, no contradiction between being loyal citizens of the country in which they are settled and where they are socially and politically integrated (Britain or the United States or Malaysia or Kenya or wherever), and still retaining a sense of affiliation and companionship with India and Indians.¹⁷ (SEN, 2005, p. 73)

Este “companheirismo” e esta “filiação” apontados pelo filósofo Sen (2005) podem ser contemplados em toda produção literária de Anita Desai que sempre traz, em seus livros, os espaços físicos, psicológicos e ancestrais da Índia. Mesmo morando e trabalhando no Ocidente, a autora apresenta sua terra natal como um território ao mesmo tempo belo e complexo, rico e intrigante. Parecem ser relevantes para Desai tanto a herança tradicional indiana quanto os diálogos com a modernidade ocidental. Mas, principalmente, em suas histórias, é possível perceber as marcas traumáticas, oriundas do colonialismo, como também as muitas feridas produzidas pela própria trajetória histórico-política da Índia.

Pensar em uma escrita diaspórica é perceber o entrelugar de uma redação que, mesmo inconscientemente, explicita os deslocamentos de seu próprio autor ou autora. Assim como muitos indianos e nativos de países, os quais tiveram a experiência colonial, Anita Desai é filha de um relacionamento interracial entre seu pai, proveniente da Bengala oriental, e sua mãe, proveniente da Alemanha. A escritora é produto da diáspora indiana e da diáspora germânica desde sua concepção, tendo em vista que seu pai conheceu sua mãe na Europa e, devido ao contexto bélico do continente, retornou à Índia, já casado, em 1920. Embora sua terra ainda estivesse sob o jugo britânico, havia uma esperança de que o período colonial estivesse perto de seu fim.

De fato, o maior império da história estava enfraquecido, mas os indianos ainda teriam algumas décadas de luta e resistência para expulsar os ingleses de seu território. Desai nasceu em 1937 e experimenta os últimos anos da dominação inglesa na Índia, mas também presencia parte do movimento de descolonização, liderado por Gandhi, rumo a uma efetiva emancipação que se dá em agosto de 1947. Os indianos tentaram não se igualar a seus opressores e optaram pela bandeira da não-violência para destituir o poderio sanguíneo inglês.

¹⁷ A natureza da identidade indiana é significativa para aqueles que vivem na Índia. Mas também é importante para a grande diáspora indiana em todo o mundo - estimado em 20 milhões ou mais em número. Eles não veem, certamente, nenhuma contradição entre ser cidadãos leais do país onde estão resolvidos e onde são social e politicamente integrados (Grã-Bretanha, Estados Unidos, Malásia, Quênia ou onde quer que seja), e ainda mantendo uma sensação de filiação e companheirismo com a Índia e os indianos. (SEN, 2005, p. 73, tradução minha)

Já adulta, Desai visita Londres pela primeira vez e, assim, todo o *glamour*, visto antes somente através dos livros, torna-se uma experiência corpórea. E em 1987, a intelectual indiana mudou-se para os Estados Unidos para trabalhar como professora, onde reside até os dias atuais. Este retorno à metrópole não é algo peculiar dos indianos, pois, na história do Brasil pós-independência, a burguesia brasileira migrava para Portugal, para a França ou outro país europeu a fim de concluir seus estudos, complementar sua formação ou simplesmente morar. A maior semente da colonização, plantada por todos os impérios, foi o desejo, no sujeito colonizado, de estar entre os mais “desenvolvidos” e os mais “poderosos” globalmente.

É sabido que a grande diáspora indiana, ocorrida na segunda metade do século XX, é consequência da globalização e do desejo de crescimento profissional por parte de vários sujeitos, como visto nesta observação de Shyamala (2012),

The post-colonial phase of the Indian Diaspora differs from the earlier forms of migrations. The migrants are from middle-class families, highly skilled and are attracted by umpteen favorable opportunities abroad. Professional migrations into the US, UK, Europe and Australia are common¹⁸. (SHYAMALA, C.G. 2012, p. 2)

Muitas vezes, o movimento diaspórico não é uma escolha alienada de retorno ao opressor, mas, assim como o uso da língua do colonizador, o uso de suas universidades e de seus centros de poder, a diáspora de escritores e intelectuais pode ser estratégica. Se observarmos a potência de intelectuais periféricos, cuja invasão ao centro trouxe visibilidade às vozes subalternizadas, como por exemplo, os teóricos diaspóricos: o palestino Said, a indiana Spivak, o jamaicano Hall e o martinicano Fanon dentre outros, é possível notar que há uma constante tentativa de reescrita de uma nova historiografia, produzida pelos que, outrora, foram dominados e oprimidos.

Vários escritores indianos de língua inglesa estão longe de sua terra natal, no entanto, apresentam ao mundo, histórias e lutas de seu povo. Desai traz, como cenário de suas narrativas, a Índia pós-colonial. Embora a autora seja, em parte, uma estrangeira, em seus romances escritos pós-diáspora, há espaços e personagens norte-americanos como em *O Jejum e a Festa*. Sua filha Kiran Desai, também escritora e vencedora do *Booker Prize*, mora nos Estados Unidos, produzindo, portanto, narrativas híbridas e diaspóricas como sua mãe.

No título desta subseção, aparece o questionamento “entre o jejum e a festa?”, aludindo ao nome de um dos romances a ser analisado. E esta pergunta não pretende ser meramente

¹⁸ “A fase pós-colonial da diáspora indiana difere das formas anteriores de migrações. Os migrantes são de famílias de classe média, altamente qualificados e são atraídos por numerosas oportunidades no exterior. Migrações profissionais para os EUA, Reino Unido, Europa e Austrália são comuns”. (SHYAMALA, C.G. 2012, p. 2, tradução minha)

retórica, pois, se tomarmos a ideia de jejum como privação e falta, e a ideia de festa como banquete e fartura, podemos apontar para uma metáfora possível que revela uma associação entre a palavra jejum e a Índia, já que o país foi saqueado e violado pelo império britânico; e o vocábulo festa pode, facilmente, ser comparado aos Estados Unidos da América, atual potência mundial, exercendo um neocolonialismo. O sul-africano Coetzee menciona essa relação entre apetite e os Estados Unidos ao comparar Arun com um personagem de outro escritor ao afirmar: “É instrutivo ler a história de Willie Chandran lado a lado com a história que Anita Desai nos conta em seu romance ‘O jejum e a festa’ (2000), de um jovem que é transplantado, em circunstâncias similares, da sua terra natal indiana para um país onde reina o apetite”. (COETZEE, 2011).

Lembrando, contudo, que ‘jejum’ não deve ser sempre relacionado a algo negativo, nem festa a aspectos só positivos. O jejum, para uma sociedade tão religiosa como a Índia, é força espiritual para vencer as dificuldades cotidianas e fortalecer a vontade. Tanto os hindus quanto os muçulmanos e os cristãos, que lá vivem, valorizam a prática do jejum como desapego aos prazeres terrestres e aos bens materiais. Esses jejuns são, normalmente, vivenciados dentro de festivais em atmosfera de profunda alegria. A festa e a fartura, tão valorizadas pelo ocidente, podem ser um grande símbolo de riqueza, alegria e desenvolvimento, mas também apontam para o perigo dos excessos, como Desai mostra no romance *O Jejum e a Festa*, através da depressão, do consumismo e dos distúrbios psíquicos vividos por alguns personagens norte americanos do enredo.

Mas a realidade da Índia é híbrida, desse modo, o jejum e a festa constituem, simultaneamente, sua identidade pós-colonial, principalmente para a classe média indiana, como salienta Desai em um de seus textos críticos:

The elder son Rajiv Gandhi’s brief term in power between 1985 and 1989 saw the coming to bloom of the new commercialism in India, and the establishment of the new middle class—the small shopkeepers and petty traders of the past breaking into the new era of enterprise and entrepreneurship. The cities became filled with the rural poor desperate for a share in the new wealth, streets became noisy with the urgent little Maruti cars, marketplaces overflowed with goods, shoppers jostled to buy what they had seen advertised on television the night before—Wrangler jeans, Benetton shirts, track shoes, and Pepsi-Cola.¹⁹ (DESAI, 1991)

¹⁹ O breve mandato do filho mais velho Rajiv Gandhi entre 1985 e 1989 viu o florescimento do novo comercialismo na Índia e o estabelecimento da nova classe média – os pequenos comerciantes do passado entrando na nova era da empresa e empreendedorismo. As cidades encheram-se de pobres rurais desesperados por uma parte da nova riqueza, ruas barulhentas com os urgentes pequenos carros Maruti, mercados lotados de mercadorias, compradores acotovelando-se para comprar o que tinham visto anunciado na televisão na noite anterior - jeans Wrangler, Camisas da Benetton, calçados esportivos e Pepsi-Cola. (DESAI, 1991, tradução minha)

O novo império consiste, justamente, na livre comercialização entre Índia e Estados Unidos e na propagação midiática que apresenta os produtos norte-americanos como símbolos de desenvolvimento e inserção no mundo globalizado. No final do século XX, um novo imperialismo se instaura e, tão nocivo quanto os anteriores ou pior, como salienta Aimé Césaire: “A americana, a única dominação de que não se escapa”. (CESAIRE, 1978, p. 68)

Os personagens Uma e Arun aparecem consumindo e sendo influenciados por produtos ocidentais como revistas de heróis norte americanas e poemas de uma escritora dos Estados Unidos. A presença da literatura ocidental, dentro do romance, conversa, de certo modo, com o contato da própria autora com clássicos da literatura inglesa, os quais, sem dúvida, foram responsáveis por grande parte de seu imaginário enquanto escritora e crítica literária.

Antes mesmo de visitar Londres, a Inglaterra já havia visitado Anita Desai mediante escritores que foram suas primeiras referências de escrita, como a própria relatou em entrevistas. As irmãs Bronte (Emily Bronte (1818-1848), Anne Bronte (1820-1849) e Charlotte Bronte (1816-1855)), Virgínia Woolf (1882-1941) e E. M. Forster (1879-1970) foram grandes inspirações para seu percurso literário, segundo a autora. Se atentarmos para o caráter, às vezes, subversivo das obras destes autores clássicos, é possível notar que Desai tenha se inspirado, também, nos pontos de resistência²⁰ destes escritores.

As irmãs Bronte produziram grandes obras em uma época em que as mulheres não eram valorizadas por sua escrita e foram obrigadas a criar pseudônimos masculinos para publicar seus livros. Virgínia Woolf é um grande ícone de uma escrita que se ousou feminista e, através de vários artifícios estilísticos, consagrou-se como grande escritora e, por fim, Forster, cuja obra derradeira se chamou *Passagem para a Índia* (1924), foi um escritor e um crítico que sofreu muito com o preconceito por sua orientação sexual. Em um diário pessoal, Forster revela o pesar de ter recalcado sua homossexualidade.

A literatura inglesa sempre foi objeto de admiração para Anita Desai, e o talento dos escritores supracitados é evidente. Com certeza, com sua formação em colégios católicos e ocidentais, a escritora indiana teve contato com muitos outros grandes nomes da literatura britânica, porém os já mencionados são recorrentes em entrevistas quando questionada quanto às inspirações para seu fazer literário.

²⁰ No sentido apresentado por Deleuze e Guattari (2014), a partir do momento em que, segundo os autores, todo escritor pode encontrar seu traço/ponto de terceiro mundo.

Tratar sobre a perspectiva diaspórica, na escrita de Desai, parece um paradoxo com alguns depoimentos da própria intelectual ao afirmar que não se sente tão confortável para falar sobre diáspora em seus romances e que não o faz tão bem como outros renomados conterrâneos e contemporâneos, como visto no seguinte trecho:

What about writing books set in the Diaspora? Or continuing to set your books in the period you knew?

There's a big risk to writing about the past, there's the trap of nostalgia. It's a distortion; it's not truthful or accurate. You are awash in sentimentality, in memory. One has to be very rigorous. As for Diaspora that's become a very popular subject with so much migration going on in the world, the largest ever. I have not managed to feel at home in that. I feel self-conscious. It interests me but that has never become my subject. To write about long-term exile as Naipaul did, it's not easy. You have to know that subject of being a foreigner, of being a stranger, extremely well, to write.

How long have you lived in the West?

It's been about 25 years, but not full-time at first. Then I started teaching full-time here. I'm drawn to the subject of the stranger, though not my own strangeness. One book I wrote was about strangers in Mexico uncovering their family's past [The Zigzag Way].²¹. (DESAI, 2017)

Embora Desai afirme não se sentir em casa ao escrever sobre diáspora, é possível ver, em alguns de seus livros, uma atenção maior a este tema como em *Bye-Bye Blackbird* (1971) no qual um personagem deixa sua terra natal por melhores condições de vida no ocidente e em *Baumgartner's Bombaim* (1988), onde encontramos uma experiência de exílio e de solidão diaspórica. E segundo Sasane (2015), ao escrever sobre Desai em sua tese, “Her novels are basically reflecting cultural conflicts. These novels prominently revealed the East-West encounters as well as cross cultural situations brought due to colonial political system”²². (SASANE, 2015, p. 78).

Também no romance *O Jejum e a Festa* aparecem vivências diaspóricas com o personagem Arun estudando na América do Norte e a presença de missionários ocidentais na

²¹ **Que tal escrever livros na diáspora? Ou continuando a definir seus livros no período que você conhecia?**

Há um grande risco em escrever sobre o passado, há a armadilha da nostalgia. É uma distorção; não é verdadeiro ou preciso. Você está inundado de sentimentalismo, na memória. Tem que ser muito rigoroso. Quanto à diáspora, que se tornou um assunto muito popular com tantas migrações acontecendo no mundo, as maiores de todos os tempos. Eu não consegui me sentir em casa nisso. Eu me sinto autoconsciente. Interessa-me, mas isso nunca se tornou meu assunto. Para escrever sobre o exílio, a longo prazo, como o Naipaul fez, não é fácil. Você tem que saber o assunto de ser estrangeiro, de ser um estranho, extremamente bem, para escrever.

Há quanto tempo você mora no Ocidente?

Já faz 25 anos, mas não em tempo integral inicialmente. Então comecei a ensinar em tempo integral aqui. Eu sou atraída pelo assunto do estranho, embora não seja minha própria estranheza. Um livro que escrevi era sobre estranhos no México descobrindo o passado de sua família [The Zigzag Way]. (DESAI, 2017, tradução minha)

²² “Seus romances estão basicamente refletindo conflitos culturais. Estes romances revelaram com destaque o encontro Oriente-Occidente, bem como situações transculturais trazidas devido ao sistema político colonial”. (SASANE, 2015, p. 78, tradução minha).

Índia. O choque cultural, que o jovem indiano sente ao chegar em terras americanas, é descrito com detalhes e seus deslocamentos psicológico e social são narrados, com destreza, ao longo do romance. Por mais que a família Patton tentasse acolhê-lo a fim de que ele se sentisse em casa, Arun se sentia sempre um estranho em terras alienígenas, um exilado no ocidente.

Em *Sob Custódia*, mesmo o tema da diáspora não estando em evidência, a ideia de estranhamento e a ideia de desterritorialização são elementos cruciais na construção do romance. Deven vive uma experiência migratória (mesmo que temporária) dentro da própria Índia quando ele se desloca da cidade de Mirpore para a capital, Delhi. Logo no início da história, o personagem reflete sobre substanciais diferenças entre sua origem (Mirpore), periférica e atrasada, e seu destino (Delhi), moderno e desenvolvido, embora as cidades revelem similaridades e confluências em alguns aspectos culturais e políticos. Desai, admitindo ou não, quando escreve sobre estranheza, deslocamentos e micro exílios, está escrevendo sobre diáspora. E, de modo consciente ou inconsciente, sua experiência pessoal, como estrangeira no Ocidente, atravessa suas produções críticas e literárias.

Ao ler e estudar os romances de Anita Desai, vislumbra-se uma notória interface entre estranheza e diasporicidade, isto é, o indivíduo diaspórico, embora se aproprie da língua, da terra e da cultura do outro, continua, de certa forma, deslocado e estranho em território alheio. E a potência de uma escrita diaspórica se dá, justamente, no imbricamento entre as peculiaridades da história pessoal do autor ou autora e as relações histórico-políticas dos países envolvidos. Bhabha aponta, mais claramente, para este lugar do “estranho” na contemporaneidade, ao afirmar: “O momento do estranho relaciona as ambivalências traumáticas de uma história pessoal, psíquica, às disfunções mais amplas da existência política”. (BHABHA, 2003, p. 32). O estranhamento do sujeito migrante não consiste apenas no fato de estranhar a comunidade do outro, mas, sobretudo, de passar a ser estranho a si mesmo e às suas próprias tradições. Viver em diáspora não é viver nem “lá”, nem “cá”, totalmente; é, pois, existir em constante diálogo intercultural e vivências híbridas.

Refletir sobre a diáspora, em tempos pós-coloniais, é partir de sentimentos ambivalentes e de atitudes híbridas, pois o sujeito diaspórico está, justamente, neste lugar dúbio entre o amor à sua terra e o amor à terra que o acolheu. Muitos indivíduos já vivem, há mais tempo, fora de seu país do que nele, e sua cultura de origem passa a ser produto de vagas memórias e de vestígios de experiências passadas. O sentimento de pertencimento fica turvo e o nacionalismo é, também, abalado, pois os sujeitos diaspóricos, normalmente, não se sentem mais pertencentes plenamente

a um lugar nem ao outro. Estão, portanto, em devir contínuo, são corpos em trânsito. Bem elucidada Saha (2009), ao tratar deste assunto sobre um dos romances de Desai:

Diasporic individuals face the dilemma of allegiance to their native country and to their adopted country. It is a tantalizing position and it accentuates the ambivalence. Adit and Dev, Anita Desai's characters from the novel *Bye-Bye Blackbird*, migrated to England because of economic and educational reasons respectively. In the England of the late 1960s they face racial discriminations and insults but they also find acceptance from various quarters. Adit prefers to stay in England showing allegiance to his adopted country, whereas Dev wants to go back to India because of his allegiance to his homeland. The mixed reaction from the host society constantly keeps them undecided about whether to stay in their adopted country or to return back home²³. (SAHA, 2009, p. 73)

Ficar ou retornar são verbos que podem inquietar a maioria dos sujeitos em diáspora, pois assumir este lugar do migrante é assumir uma identidade não fixa, uma nacionalidade fluída e, sobretudo, uma hibridização cultural. Contudo, discutir sobre essa diáspora Oriente-Occidente é, também, pôr em evidência a relação assimétrica, historicamente construída, destas duas regiões.

No final do século XV e início do XVI, a Europa ibérica, principalmente, através da embarcação de Vasco da Gama, chega ao território indiano para comercializar especiarias e, logo depois, dominar e explorar. Já a partir do século XVIII, é o império britânico que se instala na Índia, primeiro pela Companhia das Índias Orientais e, em seguida, por meio da coroa inglesa. Isto é, o Ocidente sempre viu na Ásia, uma fonte de riquezas e, na Índia, um local estratégico para dominar outros espaços como o Afeganistão, a Indonésia, dentre outros. Um dos elementos que nos ajuda a entender a colonização inglesa na Índia é a análise histórica do indiano Panikkar (1965[1953]):

A extensão da Índia, sua importância, seus recursos, sua posição geográfica eram realidades indiscutíveis dos quais pouco a pouco se tomava consciência; e os interesses do Império Britânico na Índia tornaram-se um fator determinante na elaboração da política imperial. (PANIKKAR, 1965, p. 154)

Nos primórdios da chamada modernidade, o Ocidente se consolidava, hegemonicamente, na cultura, na economia e política, à custa de muita exploração e de muita violência em África, na Ásia e nas Américas. E entenda-se aqui o Ocidente como as nações europeias, as quais se sentiam

²³ Os indivíduos da diáspora enfrentam o dilema da fidelidade ao seu país natal e seu país adotivo. É uma posição tentadora e acentua a ambivalência. Adit e Dev, os personagens de Anita Desai do romance *Bye-Bye Blackbird*, migraram para Inglaterra por razões econômicas e educacionais, respectivamente. Na Inglaterra do final dos anos 1960 eles enfrentam discriminações raciais e insultos, mas eles também encontram a aceitação de vários bairros. Adit prefere ficar na Inglaterra mostrando fidelidade ao seu adotado país, enquanto Dev quer voltar para a Índia por causa de sua lealdade à sua pátria. A reação mista da sociedade anfitriã os mantém indecisos sobre se devem permanecer em seu país de adoção ou voltar para casa. (SAHA, 2009, p. 73, tradução minha)

superiores ao resto do globo, e, através da máquina colonial, em nome de missões civilizadoras e evangelizadoras, levaram à destruição de muitos povos e ao apagamento de inúmeras culturas.

O racismo foi sempre a base da relação desigual entre ocidentais e orientais, tendo em vista que para o pensamento europeu moderno, tudo que fosse diferente de seu centro hegemônico e toda diversidade eram inferiorizados e, desse modo, os sujeitos não brancos e não “desenvolvidos” poderiam ser violentados, escravizados e subalternizados. As teorias racistas do ocidente foram propícias para legitimar a violência colonial das metrópoles europeias, como salienta Panikkar: “A superioridade racial foi um dogma oficial da colonização inglesa até a Primeira Guerra Mundial”. (PANIKKAR, 1965 [1953], p. 160).

Assim como no Brasil, o racismo ainda persiste em relação à população negra e à população indígena, embora o país tenha se tornado independente na primeira metade do século XIX e a abolição da escravatura tenha se oficializado em 1888, há um racismo no nível global, no qual divide o mundo em hemisfério Norte e hemisfério Sul. Há uma visível hierarquia intelectual, científica e tecnológica na contemporaneidade. A superioridade racial de um povo em detrimento de outros gerou uma ferida social no mundo que custará a cicatrizar, embora os caminhos de luta e resistência de intelectuais do Sul tenham se insurgido com toda força a partir do século XX e, assim, tenha abalado o ego do ocidente. O sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) tece profícuas reflexões a esse respeito: “A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”. (SANTOS, 2010, p. 39). É, pois, esta universalidade, mencionada pelo teórico português, o elemento principal do legado racista-colonial do imperialismo europeu.

O discurso hegemônico se perpetua, à medida que intelectuais do sul global são, de certo modo, obrigados a se basear, quase sempre, em modelos ocidentais de pensamento, a citar os denominados grandes nomes do conhecimento “universal” para que seus textos sejam validados como científicos de verdade. A hegemonia permanece quando apenas o saber, rigidamente, cartesiano é aceito em escolas e universidades, negligenciando outros saberes, muitas vezes, oriundos das experiências dos sujeitos locais. E, desse modo, a discrepância epistemológica se fortalece quando, por exemplo, em pleno século XXI, em um curso de Licenciatura em Letras no Brasil, mais precisamente, na Universidade Federal da Bahia, encontramos um componente de Literatura Portuguesa como obrigatório, mas não encontramos equivalentes no que tange às

literaturas indígenas ou africanas na matriz curricular do referido curso. Quem tiver interesse em conhecer estas literaturas “alternativas” deve se matricular em componentes de caráter optativo.

Por que há nomes que são, repetidamente, citados e reiterados na academia, até mesmo na academia do “terceiro mundo”? Indubitavelmente, porque há uma hierarquia de cunho geográfico, social, cultural e epistemológico sendo corroborado em territórios pós-coloniais. E isto é muito violento, não somente do ponto de vista do conhecimento, mas também, uma violência ontológica. Há sujeitos que não irão se reconhecer em determinados modos de pensar ou se identificar em modelos ditos universais, imparciais e apolíticos, porque toda esta neutralidade, pregada pela modernidade ocidental, é uma grande falácia para subalternizar a alteridade.

De acordo com o antropólogo Laplantine (1988): “A descoberta da alteridade é a de uma relação que nos permite deixar de identificar nossa pequena província de humanidade com a humanidade e, correlativamente, deixar de rejeitar o presumido ‘selvagem’ fora de nós mesmos”. (LAPLANTINE, 1988, p. 14). A visão deturpada e preconceituosa do Outro fez a Europa criar orientalismos, africanismos e americanismos a partir de um pensamento eurocentrado que, concomitantemente, atrai e repele e, talvez, também por conta disso, há um contínuo fluxo de indivíduos que migram do sul para o norte global desde o final do século passado e início deste. Na seguinte passagem do romance *O jejum e a Festa*, é salientada a sensação de deslocamento e desterritorialização do personagem Arun, um jovem indiano nos Estados Unidos:

Era a primeira vez na vida que estava longe de casa, longe de MãePai, das irmãs, do bairro de velhas casas de madeira, jardins poeirentos e sebes dispersas onde tinha crescido, da única cidade que conhecera; tinha finalmente conseguido ter a experiência da liberdade total do anonimato, da ausência total de relações, de exigências, necessidades, pedidos, laços, responsabilidades, compromissos. Era o Arun. Não tinha passado, nem família, nem país. O verão nos Estados Unidos abria-se à sua frente, longo e vazio. A intenção de Arun era mantê-lo assim. (DESAI, 1999, p. 178)

No caso de Arun, há certo alívio em estar longe das cobranças de seu pai que o oprimiu sempre com suas vorazes expectativas quanto a seus estudos e a seu futuro. O jovem sente-se em paz na possibilidade oportuna de um anonimato e assimila esta asserção: “Era o Arun. Não tinha passado, nem família, nem país”. No transcorrer do romance, Arun vai perceber que sua permanência no Ocidente não será tão pacífica e sem conflitos, pelo contrário, constatará que é impossível passar despercebido quando se é diferente em uma nação estrangeira e que não dependerá apenas de sua vontade se desvencilhar de suas raízes identitárias e culturais. Onde ele estivesse, suas tradições, sua ancestralidade e seu país o acompanhariam, recordando-o do seu

lugar de migrante oriental na América do Norte. Mas a beleza desta constatação também reside no fato de que a vivência diaspórica iria fazê-lo entender que ele não é mais somente um indiano, ou um americano, mas sim, um ser em trânsito. “Era o Arun” reinventando sua identidade na experiência da diáspora.

O movimento diaspórico contemporâneo rumo a países europeus ou aos Estados Unidos também é responsável por uma tentativa de harmonia entre as diferenças culturais e o enfraquecimento das muitas “histórias únicas”²⁴ construídas sobre povos não europeus, como salientou a escritora nigeriana, Chimamanda Adichie, em uma de suas palestras. Há uma diáspora, sobretudo, intelectual, ocupando os centros hegemônicos e possibilitando novos discursos historiográficos, literários e políticos de sujeitos que foram silenciados por séculos. Seria ingênuo pensar que intelectuais, teóricos e escritores do Sul possuem o mesmo prestígio que os “renomados” pensadores ocidentais, mas os primeiros passos para combater a soberania intelectual europeia, para relativizar o conhecimento considerado universal e para democratizar culturas e saberes já foram dados, agora é preciso prosseguir.

Segundo Sasane (2015), os diálogos culturais estão sempre presentes nos livros de Desai e, com detalhes, a autora indiana trata dos traumas, lutas e resistências das experiências diaspóricas,

Anita Desai’s novels seems preeminently a novel about the East-West encounter and the traumas of cross cultural adjustments, the anger, shame, and frustrations of characters re-enact the colonial experience of both, the erstwhile oppressor and the oppressed, and their struggle to break through experience of both, the erstwhile oppressor and the oppressed, and their struggle to break through cultural realities brought by the colonial conditions. Her style of treating these problems can be well appreciated because she had described all these processes minutely. The micro reflections of these feelings are unique and significant²⁵. (SASANE, 2015, p. 242)

De fato, de modo sutil, mas eloquente, Desai traz à tona o tema dos conflitos diaspóricos dentro da própria Índia, em *Sob Custódia*, e nos Estados Unidos em *O Jejum e a Festa*. No seguinte trecho do romance, por exemplo, Deven afirma que as pessoas de sua cidade, Mirpore, não são patriotas o suficiente, embora cada pedra naquele espaço possua uma história milenar: “Os cidadãos de Mirpore, pequenos comerciantes mais do que agricultores, não tinham culpa de não

²⁴ ADICHIE, C. O perigo de uma única história. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wQk17RPuhW8>>. Acesso em 11/08/2018.

²⁵ Os romances de Anita Desai parecem um romance proeminente sobre o encontro Oriente-Occidente e os traumas de ajustes culturais transversais, a raiva, vergonha e frustrações de personagens reencenam a experiência colonial de ambos, o antigo opressor e os oprimidos, e sua luta para romper a experiência de ambos, o antigo opressor e os oprimidos, e sua luta para romper a realidades culturais trazidas pelas condições coloniais. Seu estilo de tratar esses problemas pode ser bem apreciado porque ela descreveu todos esses processos minuciosamente. As micro reflexões desses sentimentos são únicas e significativas. (SASANE, 2015, p. 242 tradução minha)

compreender as canções e os slogans patrióticos sobre o solo, a terra. Para eles, era apenas poeira palpável”. (DESAI, 1988, p. 17). O protagonista do romance, ao se dirigir para Delhi, questiona as atitudes de seus conterrâneos que, na maioria das vezes, estão mais preocupados com o sustento de suas famílias, com a circulação do capital do que com a preservação de uma história nacional ou com a compreensão de seu legado patrimonial.

Logo em seguida, Deven diz: “A história deixava marcas aqui e ali, mas ninguém em Mirpore dava muita atenção a elas, e certamente não as honrava com sinais especiais como espaço ou proteção”. (DESAI, 1988, p. 17). Mirpore pode ser considerada uma metonímia da própria Índia ou metáfora de muitas nações que foram exploradas e colonizadas, pois depois da destruição feita pelas metrópoles europeias, os nativos têm dificuldade em reconhecer seu próprio solo e em discernir entre o que ainda é seu ou o que fora trazido pelos colonizadores. Ao mesmo tempo em que um *boom* nacionalista assalta, geralmente, todo país pós-independente, também há um movimento antropofágico²⁶ que já não consegue afirmar sua própria identidade sem devorar outras; que já não consegue, portanto, compreender sua história sem imbricá-la a muitas outras e, também, não é capaz de compreender sua cultura sem, todavia, vê-la interligada com outras expressões culturais em relações híbridas e não estanques.

É comum ouvir brasileiros comentarem que, na primeira oportunidade, sairão do país, pois nada aqui presta: não há segurança, não há educação, não há saúde... Além desta sequência de negativas, há a constatação de que a corrupção só cresce no cenário político brasileiro e de que a desigualdade social está cada vez mais evidente, embora tenha tido progressos para combatê-la nos últimos anos. A questão a ser problematizada aqui não é se quem profere tais enunciados tem ou não razão, está ou não correto, pois o que nos interessa é perceber as similaridades nas opiniões de muitos sujeitos pós-coloniais a respeito de sua terra, de sua pátria. Quando se coisifica territórios e indivíduos durante séculos, quanto tempo é necessário para que a dignidade humana seja restituída nestes sujeitos? Quando se estipula que um povo é menor, inferior, próprio para ser escravizado e violentado, quanto tempo é necessário para este povo ter orgulho de sua própria bandeira? Quando se ignora ou se dizima línguas e tradições locais, quanto tempo é preciso para que estes sujeitos, cuja cultura foi usurpada, tenham condições de abrir suas bocas e balbuciar sua história?

²⁶ Marcou a primeira fase do modernismo no Brasil, buscando uma identidade nacional a partir da assimilação de outras, sem, no entanto, copiá-las. Grandes expoentes deste movimento foram: Oswald de Andrade (1890-1954) e Tarsila do Amaral (1886-1973).

Mehta (1998), em seu livro *Escadas e Serpentes: um olhar sobre a Índia moderna*, reflete sobre os paradoxos de uma Índia tradicional e contemporânea que carrega sobre si a responsabilidade de um legado cultural milenar e de uma abertura às inovações tecnológicas e globalizadas. A ensaísta e romancista indiana, Gita Mehta, relata o desafio que é para o indiano não se ver como número diante de um cenário mercadológico:

Ainda hoje, na Índia, somos forçados a lembrar que as pessoas são indivíduos, além de estatísticas antropológicas ou econômicas. O mundo vive há tanto tempo sob o jugo de projeções malthusianas que a humanidade indiana tornou-se palavrão, significando apenas explosões populacionais, embora nada tenha prejudicado tanto a Índia moderna quanto o acolhimento da economia de uma raça dominante, com seu temor muito concreto dos pobres e, conseqüentemente, sua visão – inconfessa mas inequívoca – dos pobres como subumanos que devem ser obrigados a acatar a lógica da ciência econômica. (MEHTA, 1998, p. 36).

A realidade do Brasil não se distancia tanto da Índia no que tange a ser estatística para antropólogos e economistas europeus. O sul global, durante séculos, foi apenas objeto para o sucesso científico ocidental e não somente objeto, mas, sobretudo, recurso para que a supremacia hegemônica se consolidasse.

Em *O Jejum e a Festa*, Desai mostra, através das férias de verão de Arun nos Estados Unidos, os seus sentimentos diante de um cenário, ao mesmo tempo, plastificado e patriótico: “É verão. Arun vai abrindo lentamente caminho pelo verde abundante de Edge Hill. Como se estivesse a deslocar-se cuidadosamente por entre grandes ondas de água sob as quais se movimentassem objectos desconhecidos”. (DESAI, 1999, p. 165). Ao usar o adjetivo ‘desconhecidos’, a autora já aponta para o tema do estranho, o qual está, intrinsecamente, relacionado à diáspora, como salientado anteriormente. Para o sujeito diaspórico, não somente os objetos do novo lugar são novos, como também, ele mesmo é um estranho em uma terra diferente. Em outro momento, Arun salienta: “Veem-se tantos objectos e tão raramente pessoas”. (DESAI, 1999, p. 166). Sem dúvidas a quantidade de gente vista por Arun, na Índia, é bem superior ao que ele é capaz de ver no novo país, mas com o decorrer da narrativa, a repetição dos vocábulos ‘objetos’ e ‘plástico’, possibilita-nos inferir que os Estados Unidos aparecem contrastando com a terra natal do personagem e que, também, é da autora. Como se na Índia, a natureza e as pessoas tivessem a primazia, enquanto nos EUA, as coisas e o capital se sobressaíssem em importância. Como bem elucida o indiano Appadurai:

India, in spite of a growing and status-hungry middle class, is not yet a “consumer society” in the Western sense. Thus, the materiality of objects in India is not yet completely penetrated by the logic of the market. That is to say, objects are not yet seen primarily as material repositories of monetary or exchange value. In the most advanced

industrial economies, of which the United States is still in many ways the leader, objects have become fairly thoroughly colonized by the market. Everything has a price, including blood, fame, information, body parts, athletes, and gene codes²⁷. (APPADURAI, 2006, p. 18)

Algo que chama a atenção do personagem indiano é um explícito patriotismo nos cidadãos norte-americanos:

Por fora de muitas delas [casas], a bandeira americana, com as suas estrelas e faixas, flutua num poste, com a jactância de uma nova fronteira. Em aberta contradição, há os sinais mais domésticos de habitação que implicam a presença de uma sucessão de gerações – piscinas de plástico deixadas no exterior por crianças que recolheram a suas casas, triciclos de plástico e bicicletas de aço, andarilhos e *skates*. (DESAI, 1999, p. 166)

Não há como não comparar esta cena com a de Deven contemplando a cidade de Mirpore, pois temos uma terra, que mesmo em ruínas, tem história em cada rio, em cada muro, em cada pedra e, mesmo assim, o sentimento de cuidado patriótico parece não ter surgido no coração daqueles que lá residem. E, talvez, porque deles foi roubada, também, a possibilidade de compreender sua própria história e ter a força de contá-la a partir de seu lugar de fala. Por muito tempo, outros se viram com o direito de fazer uma historiografia sobre eles sem levá-los, realmente, em consideração.

Já os EUA, por outro lado, com uma história mais recente e, de certo modo, “plastificada”, segundo a visão de Arun no referido romance, é um país com uma auto-estima tão elevada que criou seu próprio super-herói com as cores da bandeira da nação. Um país que, embora tenha sido colonizado pelo império britânico, conseguiu se reconstruir de tal forma que, na contemporaneidade, dá continuidade ao imperialismo no mundo, de uma forma mais difusa e mais poderosa que nenhuma metrópole europeia foi capaz de fazer. Os Estados Unidos são a maior potência econômica e cultural do mundo. Depois da Segunda Guerra Mundial e com a ascensão do capitalismo, o mundo se rende a um novo império, o neocolonialismo norte-americano.

²⁷“A Índia, apesar de uma classe média crescente e sedenta de status, ainda não é uma “sociedade consumidora” no sentido ocidental. Assim, a materialidade dos objetos, na Índia, não é ainda completamente penetrada pela lógica do mercado. Isto é, objetos ainda não são vistos, primariamente, como repositórios materiais de valor monetário ou cambial. Nas economias industriais mais avançadas, das quais os Estados Unidos ainda estão, de muitas maneiras, como o líder, os objetos tornaram-se, de forma justa, completamente, colonizados pelo mercado. Tudo tem um preço, incluindo sangue, fama, informação, partes do corpo, atletas e códigos genéticos”. (APPADURAI, 2006, p. 18, tradução minha)

3 PODER E SUBALTERNIDADE

3.1 Língua, educação e poder: o que está sob custódia?

*[...] questões do poder e do político
[...] inseridas em representações, que
são sempre questões discursivas.
(HALL, 2003, p. 216)*

Ao olhar para trás, é possível notar, nas narrativas históricas do Ocidente, uma visão que dicotomiza o mundo entre seres evoluídos e civilizados de um lado e os selvagens e primitivos do outro. As marcas profundas deixadas pelas nações europeias, durante o colonialismo, ratificam o perigo do etnocentrismo e das crenças racistas em relação ao diferente, ao considerado diverso do discurso hegemônico.

A Índia foi um dos muitos territórios a ser massacrado e violentado pelo Império Britânico. Todas as tradições milenares, a variedade de línguas e o pluriculturalismo dos indianos foram, quando não ignorados, subalternizados pelos ingleses, cuja invasão e opressão foram instauradas, desde o século XVIII, por meio da Companhia das Índias Orientais e se prolongaram com a dominação da Coroa britânica de 1858 a 1947. Portanto a partir desta empreitada epistemicida, as relações de poder se tornaram mais evidentes nesta multifacetada nação, pois a língua inglesa, a religião cristã e a cultura ocidental se sobrepuseram à vida dos sujeitos indianos, em detrimento das línguas, das religiões e das culturas locais.

Embora com os movimentos pacíficos pela conquista da independência, os indianos não se mostraram passivos e conformados diante da violência eurocêntrica, criando, assim, estratégias de resistência para desmarginalizar seus saberes e descolonizar suas mentes, como, por exemplo, o resgate das tradições locais e as transgressões ao sistema hegemônico vigente. A Índia também é conhecida por sua estratificação social por meio de castas, contudo esta estrutura hierarquizante foi estimulada e reforçada pelos britânicos em prol de seus interesses, mas, logo após a emancipação da Índia, tornou-se uma prática proibida.

O sistema de castas na Índia se tornou ilegal, constitucionalmente, na década de 50 do século passado e tem suas raízes na religiosidade hindu, a partir de um sistema hierárquico

oriundo do corpo do deus criador, Brahma. A casta mais alta é a dos brâmanes (oriundos da boca de deus), os quais abarcam os letrados e intelectuais, a segunda casta é a dos Xátrias (oriundos dos braços de deus), que são guerreiros e militares, a terceira são os Vaixás (provenientes das pernas de Brahma), que fazem parte os comerciantes, e a última casta são os Sudras (provenientes dos pés de deus) e, por isso, são a classe dos camponeses, artesãos e operários.

Há ainda, o grupo dos indianos sem castas, os *Dalit* (os intocáveis), a esses são atribuídos os piores serviços da sociedade, como, por exemplo, lidar com lixo, excrementos humanos e corpos de homens e animais. Segundo a tradição hindu, os intocáveis vêm da poeira sob os pés de deus e são desprezíveis. A partir destas quatro castas, surgiram outras várias subcastas, e os grupos chamados *jatis*²⁸ as quais conservam as ideias de hierarquia e segregação. Embora a Índia não possua mais este sistema, legalmente, os numerosos intocáveis ainda são vítimas de preconceito e discriminação social. No entanto, alguns conseguem ascender socialmente como, por exemplo, os presidentes indianos eleitos em 1997 e em 2017²⁹, os quais são oriundos da casta dos *Dalit*.

“Onde há poder, ele se exerce” (FOUCAULT, 1984, p.75). A partir do que afirma o filósofo francês, é possível perceber quão difuso pode ser o poder em uma sociedade, principalmente, em uma sociedade pós-colonial. A nação indiana não deve ser considerada de modo singular, tendo em vista que, no interior deste território, há várias Índias, a tradicional, a moderna, a bramânica, a muçulmana, a britânica, a portuguesa e, assim, várias culturas, várias línguas, várias religiões e vários sujeitos, os quais coexistem nesta região que o Ocidente conhece como Índia. O poder se difunde através da colonização britânica, mas também mediante elementos tradicionais da cultura védica, elementos da sociedade patriarcal e da demanda de corresponder ao padrão globalizador contemporâneo. Os sujeitos indianos, trazidos nas narrativas da escritora e intelectual Anita Desai (1937), movem seus corpos, seus desejos e suas identidades entre as diversas estruturas de poder, as quais são, muitas vezes, sutis, mas não menos opressoras.

Com a leitura dos romances *Sob Custódia* (1988) [1984] e *O Jejum e a Festa* (1999), a linguagem se afirma, cada vez mais, como um espaço político, por meio do qual ideologias são debatidas e violências são denunciadas. E a literatura pode se tornar, portanto, o lugar

²⁸Como é chamado o sistema de castas indiano atualmente. Os *jatis* são formados por comunidades, clãs e tribos dentro da Índia, os quais podem se diferenciar por profissão, religião ou outros fatores sociais.

²⁹Ver a matéria: Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/ram-nath-kovind-eleito-segundo-presidente-dalit-da-india-1-21610783> . Acesso em: 26 de agosto de 2017.

privilegiado onde a linguagem pode ser construída em toda a sua potência criativa e estética, sem, porém, deixar de ser, concomitantemente, crítica e sociológica.

Desde o momento em que algumas nações tiveram a oportunidade de entrar em contato com outros povos, seja por meio das conquistas territoriais na antiguidade, seja mediante a expansão marítima no limiar da era moderna, iniciou-se uma hierarquia cultural e alguns países se acharam com o direito de conquistar os outros grupos, colonizando-os e “civilizando-os”. Para legitimar a atroz ação dominadora, os impérios construíram discursos, fundamentados tanto na missão divina de propagar a fé verdadeira, quanto na certeza de que eram seres superiores e mais desenvolvidos que o restante da humanidade, como também por crerem ou fingirem crer que os povos, em sua maioria, não brancos e não europeus, eram selvagens e primitivos. Sobre esta estratégica construção discursiva do imperialismo, o teórico indiano, Homi Bhabha, afirma:

Such is, I believe, the moment of colonial discourse. It is the most theoretically underdeveloped form of discourse, but crucial to the binding of a range of differences and discriminations that inform the discursive and political practices of racial and cultural hierarchization³⁰. (BHABHA, 1983, p. 19)

Mesmo não sendo um discurso, teoricamente, bem construído, segundo o crítico pós-colonial, a investida imperialista não somente saqueou territórios, como usurpou a cultura e a dignidade de vários povos. E a Índia está entre os países que foram esfacelados pelo império britânico e tenta se reerguer depois de sua recente independização no final da primeira metade do século XX.

A literatura, como arte representativa dos sujeitos e dos espaços históricos, foi, também, uma ferramenta poderosa para reforçar estereótipos e confirmar o discurso colonialista e racista durante muito tempo. No entanto, durante a segunda metade do século passado, com as fecundas discussões no âmbito dos Estudos culturais, Estudos de subalternidade e Pós-coloniais, a produção literária é descentralizada, e já não temos acesso somente ao pensamento colonialista do protagonista do romance de Daniel Defoe (1660-1731), *Robinson Crusoé* (1719), mas também, a outras vozes, de sujeitos antes preteridos pela dominação eurocêntrica, como os indígenas, africanos, orientais e muitos outros, esmagados por uma discursividade hegemônica.

O romance *Sob Custódia* começa na Universidade Lala Ram Lal em Mirpore, na Índia, com o encontro do protagonista Deven e seu amigo, Murad. O primeiro, um professor de Hindi e escritor nas horas vagas e o segundo, o editor de uma revista de literatura Urdu. A universidade é

³⁰“Tal é, creio eu, o momento do discurso colonial. É a mais teoricamente subdesenvolvida forma de discurso, mas crucial para a vinculação de uma série de diferenças e discriminações que informam as práticas discursivas e políticas de hierarquização racial e cultural”. (BHABHA, 1983, p. 19, tradução minha)

uma grande instância de dominação dos saberes e dos sujeitos, pois todo o sistema educacional indiano foi forjado pela coroa britânica desde o século XIX. No decorrer da narrativa, Deven parece não se enquadrar naquela vida, na qual só está, pois fracassou enquanto poeta e precisa sustentar esposa e filho. Ao receber a proposta do amigo para entrevistar Nur, um grande poeta da poesia Urdu, ele fica apreensivo, pois, geralmente, sente-se incapaz de realizar qualquer tarefa e, também, emocionado, porque desde criança aprendeu a amar a língua Urdu, através da poesia que seu falecido pai declamava para ele.

Como professor, Deven era monótono e enfadonho e quando, pois, via-se desconcertado por alguma situação, ele, simplesmente, silenciava ou recitava, para si mesmo, trechos da poesia Urdu. A partir destas atitudes, o protagonista pode ser visto como uma versão metonímica da Índia pós-colonial, porque o que o narrador diz sobre ele pode ser tomado, por analogia, como o silenciamento histórico a que foram submetidos os sujeitos subalternizados pelo império britânico, como revela o seguinte trecho: “Durante a infância e a juventude, Deven conheceu um único modo de enfrentar a vida: permanecer calado e invisível”. (DESAI, 1988, p. 12). Em outra passagem, também, o personagem demonstra seu assujeitamento ao dizer: “... não posso deixar meu emprego aqui. Tive de aceitá-lo quando me foi oferecido. Eu estava casado e Sarla esperava bebê, você sabe...” (DESAI, 1988, p. 13) e quando Deven está saindo de sua cidade ao encontro do poeta, o narrador explicita a sensação de aprisionamento, a qual envolvia a existência do professor:

O ônibus logo deixou Mirpore para trás. Para Deven era um choque a facilidade com que estava se libertando do que chegara a parecer não apenas todo o seu mundo, pois não existia fora dele, mas muitas vezes uma armadilha cruel, ou uma prisão, uma prisão indestrutível da qual era impossível fugir. (DESAI 1988, p. 17).

O silêncio e a invisibilidade são dois elementos constitutivos dos territórios e das identidades colonizadas, pois mesmo que falassem, não eram escutados e o fato de jamais serem enxergados como sujeitos legitimava toda e qualquer exploração pelas metrópoles europeias. Quando Deven diz: “tive de aceitá-lo”, aponta para a imposição colonial do saber, da religião, da língua e da cultura ocidentais, cuja opressão sufoca e subestima as belezas e as riquezas locais. A sensação de se estar em uma prisão, embora a Índia, já tivesse se tornado independente em 1947, evoca as instâncias contínuas de dominação sobre as mentes dos sujeitos uma vez submetidos à força de um discurso colonial, o qual durou tanto tempo. Como Deven, outros sujeitos indianos vivem o dilema cotidiano de se sentirem desterritorializados em sua própria terra.

Se, por um lado, o sujeito pós-colonial tem o saber acadêmico e enrijecido do modelo europeu, por outro, ele tem o saber artístico-literário para ressignificar seu existir e, também, emitir enunciados políticos e transformadores, pois, enquanto pós-colonial, pode ser considerada uma literatura menor e, segundo Deleuze e Guattari (2014 p.26) inevitavelmente política: “A literatura menor é totalmente diferente: seu espaço exíguo faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política”.

O dilema linguístico é também vivido pelos escritores pós-coloniais contemporâneos, os quais usam uma língua menor local ou encontram seu ponto de “terceiro mundo” (DELEUZE E GUATTARI, 2014) dentro da língua majoritária. A partir deste contexto, a autora Anita Desai declara, em uma entrevista a Hilary Harper, ao ser questionada por escrever em língua inglesa, já que era fluente em quatro idiomas:

I've been writing in English, which is what I started school of Mission School in India. I was always conscious of the other languages that I was hearing, that I was listening to and that I wanted to use and put on paper. What do I do? And it led to a certain frustration and I adressed it very, very consciously, indirectly in some of my books one was called “In Custody”[...] I wrote in English, but as very conscious of trying to somehow convey the sounds and rhythms and images of the urdu language. (DESAI, 2013).³¹

Desai, portanto, fala do fato de o Inglês ser a língua através da qual se aprende a ler e a escrever; foi, pois, a primeira língua pela qual ela conheceu a literatura, boa parte desta, europeia e ocidental. A Índia possui o Hindi e o Inglês como línguas oficiais e mais de vinte idiomas reconhecidos constitucionalmente, sem contar as línguas minoritárias. O Hindi é preponderante na Índia e o Urdu, no Paquistão, no entanto, a língua inglesa é a língua daqueles que têm a oportunidade de ir para a escola, é a língua capaz de projetar os sujeitos para concluírem seus estudos nas metrópoles mundiais. Muitos intelectuais diaspóricos como Anita Desai (1937), Salman Rushdie (1947) e Gita Mehta (1943) usam a língua do colonizador de um modo a deslocá-la de seu lugar usual de poder, a fim de narrar as potencialidades de uma Índia pós-independente.

A história indiana sempre foi marcada pela pluralidade linguística, religiosa e cultural e, com certeza, um dos conflitos mais eloquentes é entre os hindus e os muçulmanos. Os britânicos endossaram esta divisão e possibilitaram a divisão entre Paquistão (para os muçulmanos) e Índia

³¹ “Eu escrevi em inglês, que é o que (como) eu comecei na Escola de Missão na Índia. Eu sempre estava consciente das outras línguas que eu estava ouvindo, que estava escutando, as quais eu queria usar e colocar no papel. O que eu faço com isso? E Isso me levou a certa frustração e eu abordei muito, conscientemente, indiretamente em alguns dos meus livros, um chamado "Sob Custódia" [...] escrevi em inglês, mas muito consciente de tentar, de alguma forma, transmitir os sons, ritmos e imagens da língua urdu...” (DESAI, 2013, tradução minha).

(para os hindus) após a independência de 1947. O que ocasionou uma grande onda migratória no país, deslocando sujeitos, até mesmo contra sua vontade, para respeitar estas fronteiras sócio-políticas vigentes. A divisão da Índia, no entanto, não extinguiu a coexistência entre islamismo e hinduísmo, em muitas partes do país, como exemplifica o seguinte trecho do romance *Sob Custódia* :

Não era uma divisão real, com fronteiras demarcadas, mas havia diferenças entre elas não aparentes, mas conhecidas e observadas por todos, assim os porcos, de um modo geral, eram mantidos longe da mesquita e as vacas nunca eram abatidas perto de um templo. [...] Se os dois grupos se encontrassem, como acontecia, vez ou outra, facas luziam, cassetetes açoitavam e o sangue corria”. (DESAI, 1988, p. 13).

A tensão está, continuamente, presente entre essas comunidades, conduzindo a uma fragmentação interna, a qual reduz o poder de resistência contra o controle britânico. Assim, acentua o personagem Nur: “- Como pode haver poesia urdu se não existe mais a Língua? [...] A derrota imposta aos mongóis pelos ingleses passou a corda no pescoço do [...] urdu, e a derrota [...] pelos hindi-*wallahs*³² aos ingleses apertou o laço”. (DESAI, 1988 p. 40). A condição de decadência, na qual se encontra a língua urdu, é um tema significativo neste romance, mas também, pode-se inferir que quando uma língua é desvalorizada e menosprezada, assim, também, serão tratados seus falantes, seus sujeitos.

O apagamento que ocorre com a língua Urdu é símbolo do que acontece com toda e qualquer língua colonizada, tornando-se preterida sempre mais devido à imposição de outra língua, considerada maior em poder e expansão. O mesmo personagem Nur, de forma filosófica e poética, sintetiza o que, segundo ele, tem ocorrido no cenário político:

- Errado, errado, estão errados há trinta anos. Não é uma questão de paquistânês e hindustani, de hindi ou urdu. Não se trata nem mesmo de história. Vocês deveriam estar falando do tempo, mas não podem – o conceito de tempo é vasto demais para vocês, vejo isso, contudo o tempo é na realidade tudo o que conhecemos em nossos corações. (DESAI, 1988, p. 53).

O personagem parece preferir a ideia de tempo à ideia de história, pois na história da humanidade somente um lado foi ouvido, o lado dos conquistadores e, agora, pois, chegou o tempo dos povos conquistados contarem a sua versão, reconstruindo uma historiografia na qual todos encontrem representatividade. Em outra passagem do texto, Nur fala da urgência em se inscrever no tempo da reconfiguração dos saberes, a fim de que o Tempo, enquanto história, não subalternize algumas vozes novamente: “Antes que o Tempo nos reduza a pó, precisamos gravar nossa luta

³²*Wallah*: Significa um anglo-indiano; alguém especializado em algo.

contra ele. Precisamos imprimir nossos nomes na areia antes que chegue a onda para levá-los e transformá-los em parte do oceano”. (DESAI, 1988 p. 113-114).

“Era grande e pesado, não por obesidade, mas pela idade e experiência” (DESAI, 1988, p. 39), disse o narrador sobre Nur no terceiro capítulo de *Sob Custódia*. O grande poeta urdu e ídolo do professor Deven é um personagem idoso, beberrão, adoentado e irônico. O poeta, ao mesmo tempo, em que deseja propagar a língua urdu, é consciente da marginalização deste idioma frente ao hindi, principalmente após a forçada partição entre Índia e Paquistão. E ao saber que Deven ensina o hindi na universidade, disse:

- Está vendo - crocitou – que foi que eu disse? Aqueles *wallahs* do congresso puseram o híndi lá em cima, como nosso rei. Você é seu escravo. Talvez até um espião, mesmo sem saber, enviado para as universidades a fim de destruir o que resta do urdu, para perseguir-lo e matá-lo. E diz que quer me entrevistar para uma revista urdu. Se é verdade, por que leciona híndi? (DESAI, 1988, p. 41).

As palavras do poeta estão impregnadas de amargura e indignação, pois aquela que era a matéria-prima de sua obra, a língua urdu, estava desaparecendo e, com ela, sua própria existência parecia se esvaír. Assim como sua poesia, Nur estava em decadência e nas farras, com seus amigos, homenageava, nostalgicamente, a língua urdu e falava mal do hindi e de seu lugar de privilégio na sociedade indiana.

Hindi é a língua falada pela maioria dos hindus e a língua urdu é mais utilizada pelos muçulmanos. Este, pois, é um dos muitos conflitos presentes na Índia pós-colonial, todavia também, possui suas raízes há muitos séculos no território indiano. Os conflitos e contrastes lingüísticos, religiosos e culturais das colônias sempre foram aproveitados pelos colonizadores para seus interesses imperiais, pois as metrópoles europeias sabiam que era preciso dividir, para enfraquecer e, por conseguinte, conquistar. O continente africano é um grande exemplo do que a artimanha colonial foi capaz de fazer, tendo em vista as divisões feitas, em África, sem levar em consideração os governos, as comunidades, as religiões e as línguas locais. Após a colonização, vemos um continente retalhado, produto das ambições imperialistas.

Os primeiros europeus a abarcarem na Índia não foram os ingleses e, sim, os portugueses. E estes também se aproveitaram do ódio que os hindus tinham do Islã para se unir aos seguidores do hinduísmo contra os muçulmanos e, assim, mais facilmente, conquistar Goa. (PANIKKAR, 1965 [1953]). O império britânico também percebeu que não poderia dominar a Índia em toda a sua extensão e pluralidade e, por isso, se uniu a alguns grupos para enfraquecer outros. E sufocar ou subalternizar línguas locais é, indubitavelmente, inferiorizar e excluir sujeitos, cuja identidade

sócio-cultural é constituída, também, pela linguagem. Gita Mehta apresenta, de modo claro e sintético, o panorama lingüístico da Índia contemporânea:

O governo da Índia reconhece, oficialmente, dezessete línguas indianas principais, nas quais os assuntos públicos podem ser tratados. Cada uma dessas línguas possui não apenas sua literatura antiga e contemporânea, não apenas seus próprios jornais e programas de televisão e rádio - além de seus próprios filmes -, como também uma grafia específica. Temos também a língua clássica, o sânscrito. Finalmente, possuímos mais de quatrocentas outras línguas, algumas escritas, outras orais. E, *naturalmente*, como língua unitária da administração, temos o inglês, idioma de que os indianos se apropriaram de maneira original ao longo de mais de dois séculos de utilização. (MEHTA, 1998, p. 30, grifo meu)

O advérbio “naturalmente”, da citação acima, propicia uma problematização no que se refere a uma inevitável naturalização da supremacia de uma língua em detrimento de outras. Será que, de fato, o inglês foi apropriado pelos indianos e escolhido como língua da “unidade” naturalmente? Será que, depois de refletirmos sobre a violência colonial inglesa em território indiano (sobretudo no sistema educacional), podemos concluir que a oficialização da língua inglesa foi um percurso natural? Estes questionamentos não intencionam desmerecer as vantagens de se adotar o inglês como língua oficial em tempos globalizados ou o caráter, realmente, original do inglês falado pelos indianos que, gradativamente, tornou-se uma variante bem diversa da variante britânica, recebendo influências dos idiomas locais. E talvez esta seja um dos grandes símbolos de resistência pós-colonial: apropriar-se de tal modo da língua do colonizador, que ela se torne a mesma e outra simultaneamente. O português brasileiro é um notório exemplo de apropriação e de ressignificação da língua da metrópole e, assim como na Índia, o idioma foi transformado pelas culturas local e diaspórica.

Voltando ao personagem Nur, tem-se a impressão de que as cenas, nas quais ele aparece, apresentam sempre uma iconicidade latente, isto é, uma imagem de uma realidade que o transcende. Por exemplo, na cena em que o poeta se dirige para a área externa de sua residência, e vários pombos se aglomeram ao seu redor, mordiscando-o e arranhando-o, parando somente quando um de seus empregados joga grãos às aves para afastá-las de Nur. Deven fica atônito com a situação e pergunta ao poeta se os pombos o feriram e Nur responde: “- Quem poderia imaginar [...] que um dia a ave, símbolo do vôo e da canção, deixasse de ser a inspiração do poeta transformando-se em ameaça?” (DESAI, 1988, p. 46). Nas palavras do personagem, vislumbram-se a fragilidade e a impotência de uma tradição, atacada pelos vorazes predadores da modernidade ocidental. E do mesmo modo que foi preciso jogar grãos para os pombos a fim de

que eles não devorassem o poeta, as tradições indianas buscam alimentar, também, os tempos modernos e globalizados para sobreviverem por meio de existências híbridas e reiventadas.

Outra cena icônica, que se repete durante o romance, é a de Nur comendo e bebendo com seus amigos, admiradores e conhecidos: “Comendo, Nur não era uma figura majestosa nem impressionante; enfiava as mãos na comida, abaixava o rosto até elas, e levava punhados de alimento à boca, uma parte caindo ou escorregando para o seu colo”. (DESAI, 1998, p. 50). Deven ficou decepcionado com seu ídolo, não era uma figura agradável de se ver e o professor se questionava: “[...] como, de toda aquela agitação, o poeta retirava seus fios e tecia seus versos ou sua filosofia. Mas quando prestou atenção ao que ele [Nur] estava dizendo, percebeu que, afinal, falava sobre sua poesia”. (DESAI, 1998, p. 50). Todo aquele ambiente desorganizado e dionisíaco parecia contrastar com a ideia de arte e de artista que Deven acreditava, mas depois, ele percebeu que da espontaneidade proveniente do caos, a poesia pode surgir. O professor acadêmico pode ver que os saberes da literatura e da vida poderiam ser apreendidos, também, longe das austeras paredes de uma sala de aula.

Em meados do terceiro capítulo do romance, Deven se depara com Nur caído no chão, sentindo dor, embriagado e vomitando enquanto uma de suas esposas está indignada, gritando com o moribundo poeta. À medida que a mulher externa sua raiva e decepção diante do que Nur se tornou, o professor tenta defendê-lo, afirmando que Nur ainda é um grande homem e um importante poeta. No entanto, a esposa, com mais veemência, critica toda aquela situação, na qual muitos recorriam a Nur para comer e beber, mas não preocupados com sua produção poética e, consternada, diz:

Está vendo o que vocês fizeram com ele? Está vendo o que ele fez no meu quarto? Será que tenho de agüentar isso na minha casa? Por acaso ele se casou comigo para que eu viva neste chiqueiro com ele? Tenho de viver como um porco como todos vocês? - A cada pergunta, jogava pilhas de papéis em cima de Deven, que estava praticamente mergulhado neles, virando a cabeça de um lado para o outro, a fim de evitar o impacto, estonteado, atordoado e frenético, enquanto mais papel e mais livros despencavam sobre ele, ela gritou: - Não está vendo? Está tudo *ai!* – e apontou para o lago de vômito amarelo em um canto do quarto. (DESAI, 1988, p. 59, grifo do autor)

Logo em seguida, a mulher ordena que Deven limpe o vômito de Nur, e o incansável fã o faz sem pestanejar, usando os papéis caídos no chão. Nesta cena, três elementos, dentre muitos outros, chamam a atenção: A voz feminina, a relação entre os livros e o vômito de Nur e a decepção de Deven. Nur tem algumas mulheres e esta, a qual tem um enorme diálogo com Deven e expõe a decadência de Nur, não tem nome, porém ela possui o que a maioria das mulheres no romance não tem, voz. O discurso desta mulher tem imponência e autoridade e, sobretudo, faz

uma crítica em relação à decadência da língua e da literatura urdu e à decadência de seu esposo quando aponta para os livros caídos e o vômito de Nur e afirma: “Está tudo *ai!*”. Deste modo, ela acentua o fato de que quando se tenta dizimar línguas e culturas, os sujeitos também são destruídos lenta e gradativamente. E, por fim, temos a atitude de Deven, de se reclinar e limpar o vômito de seu ídolo com papéis e páginas de livros, como se tivesse afirmando, com seu gesto, que Nur ainda vive e a poesia urdu ainda vive. E mesmo que a língua e a poesia morram, haverá sempre o sujeito, capaz de se reerguer e reescrever novos versos, reinventando sua identidade e reeditando sua história.

Tanto Deven quanto Nur são metáforas de sujeitos indianos entre instâncias de poder e a luta pelo processo de descolonização. Pela voz do narrador, tem-se acesso à situação limite, na qual se encontram estes personagens, como visto no trecho: Casamento, família e um emprego o haviam colocado na jaula; [...] A [...] amizade com Nur lhe dera [...] ilusão [...], mas Nur não tinha escapado de sua jaula – estava tão encurralado quanto Deven, embora sua jaula [...] atraísse mais atenção. (DESAI, 1988 p. 132). Mediante a narrativa com traços psicológicos, feita por Desai, é possível ter acesso às lutas interiores destes sujeitos frente a estruturas colonizadoras na Índia contemporânea. Desse modo, através de uma narrativa que considera o interior de seus personagens e suas atitudes diante dos conflitos cotidianos, Desai enriquece seus romances, como Shyamala acentua:

Desai deserves acclaim in being able to delve into the characters’ responses to situations that are beyond their control. She has dealt with refined emotional states that find their ultimate expressions in the form of attitudes or behavioral tendencies. She is certainly one of the observant writers who have succeeded in opening fresh grounds in analyzing and probing further into this area of study³³. (SHYAMALA, C.G., 2012, p. 11)

O cenário híbrido da Índia pós-colonial revela quão tênue é a fronteira entre o ‘eu’ e o ‘outro’, cujas instâncias são fluidas e móveis. Há, pois, um constante devir presente nos países que tiveram a experiência da violência colonial, pois suas identidades já não podem se ancorar em discursos tradicionais, mas também, não podem negá-los; não podem, dessa forma, fixarem-se na globalizadora ocidentalização do mundo, todavia não lhes é possível ignorá-la.

³³ Desai merece ser aclamada por poder mergulhar nas respostas dos personagens a situações que são além de seu controle. Ela lidou com estados emocionais refinados que encontram suas melhores expressões sob a forma de atitudes ou tendências comportamentais. Ela é certamente uma das escritoras observantes que conseguiram abrir novos fundamentos ao analisar e investigar mais nesta área de estudo. (SHYAMALA, C.G., 2012, p. 11, tradução minha)

A teórica Shohat (1992) salienta os inevitáveis conflitos dos territórios, recentemente descolonizados, os quais, no período da colonização, eram oprimidos pelos colonizadores e, atualmente, são mobilizados pelo problemático movimento nacionalista:

Contemporary cultures are marked by the tension between the official end of direct colonial rule and its presence and regeneration through hegemonizing neo-colonialism within the First World and toward the Third World, often channelled through the nationalist patriarchal elites³⁴. (SHOHAT, 1992, p. 106)

Portanto pensar a máquina colonial e toda a violência epistêmica e cultural vivida por vários países asiáticos, africanos e americanos é, também, cogitar sobre as consequências que permaneceram nas colônias, quando as metrópoles foram embora sem, contudo, ignorar as estruturas de poder, as quais já existiam na época pré-colonial, como, por exemplo, o patriarcalismo e os conflitos étnicos e religiosos na Índia.

Como um terreno onde várias religiões convivem, muitos conflitos que se instalaram na Índia, até mesmo os de cunho lingüístico, tem sua origem no campo religioso, como é possível notar no diálogo entre Deven e o do dono da revista urdu, Muhad, neste trecho:

- Agora estou planejando um número especial sobre a poesia urdu. Alguém precisa manter viva a gloriosa tradição dessa literatura. Se não fizermos isso, a qualquer custo, como poderá sobreviver a esta era – do monstro vegetariano – o híndi? – Disse a última palavra com tamanha expressão de nojo, que Deven se encolheu na cadeira, pois lecionava na faculdade justamente híndi, e era, portanto, de certa forma responsável. – Essa língua de camponeses – escarneceu Muhad, palitando os dentes [...]. – Contudo, como esses vegetais, ela floresce, ao passo que o urdu – a linguagem da corte nos dias da realeza- definha agora nas vielas escusas e nas sarjetas da cidade. (DESAI, 1988, p. 13)

Quando Muhad fala do “monstro vegetariano” ao se referir ao hindi, é porque sua crítica tenta alcançar também seus falantes, os hindus. Não há como dissociar uma língua dos sujeitos que a falam, sua religião, seu contexto sócio-cultural e suas lutas históricas. O dono da revista chega até a trazer um argumento, meramente, preconceituoso no que tange ao hindi, pois ele associa esta aos camponeses e o urdu à língua da corte, como se o fato de uma língua ser falada por uma classe marginalizada não devesse tomar o lugar de uma língua considerada “nobre”. Não é comum as variantes estigmatizadas terem supremacia social, mas também é sabido que, se uma língua ou uma de suas variantes é usada por um grande número de falantes, ela pode se impor de tal forma que não será facilmente destruída.

³⁴As culturas contemporâneas são marcadas pela tensão entre o oficial fim do domínio colonial direto e sua presença e regeneração através da hegemonização do neocolonialismo no Primeiro Mundo e em direção ao Terceiro Mundo, o qual, muitas vezes, é canalizado através das elites nacionalistas patriarcais. (SHOHAT, 1992, p. 106, tradução minha)

O historiador Ranajit Guha, grande expoente dos estudos subalternos na Índia, discorreu sobre as insurgências camponesas, destacando este lugar de resistência, no qual as vozes sulbaternizadas dos camponeses indianos puderam mostrar uma historiografia alternativa do discurso oficial, pois segundo o pensador indiano: “The historical discourse is the world's oldest thriller”.³⁵ (GUHA, 1988, p. 55). E, indubitavelmente, ele afirmou isto porque, de forma geral, o discurso histórico sempre foi construído pela perspectiva do colonizador, do opressor, apagando, deste modo, os corpos e as vozes dos sujeitos que foram oprimidos e violentados. Guha salienta também que “There was one Indian battle that Britain never won. It was a battle for appropriation of the Indian past.”³⁶ (GUHA, 1997, p. 1), ou seja, há algo na história de cada povo que nenhum invasor é capaz de usurpar totalmente e isto é a capacidade de apresentar o outro lado do discurso histórico e ressignificar suas expressões identitárias, como acentua o historiador: “However, the appropriation of a past by conquest carries with it the risk of rebounding upon the conquerors. It can end up by sacralizing the past for the subject people and encouraging them to use it in their effort to define and affirm their own identity”.³⁷ (GUHA, 1997, p. 3).

No romance *Sob Custódia*, a própria cidade de Mirpore, na qual reside Deven, é uma expressão simbólica da Índia, pois da mesma forma que a nação indiana é vista pelo centro europeu, a cidade era vista pela capital, Delhi. Em alguns trechos da narrativa, é possível ver a forma como os espaços eram tratados. Já no primeiro capítulo, Deven diz: “Isto não é a capital, apenas uma cidadezinha” (DESAI, 1999, p.11). E, também, quando ele foi para Delhi entrevistar seu ídolo Nur, vislumbrou Mirpore e pensou consigo:

Os cidadãos de Mirpore, pequenos comerciantes mais do que agricultores, não tinham culpa de não compreender as canções e os slogans patrióticos sobre o solo, a terra. Para eles, era apenas poeira palpável. A história deixa marcas aqui e ali, mas ninguém em Mirpore dava muita atenção a elas, e certamente não as honrava com sinais especiais como espaço ou proteção. A pequena mesquita de mármore e pedra rosada construída por um nababo que, fugindo a ação punitiva dos britânicos em Delhi depois do motim de 1857, quis comemorar sua fuga para aquela obscura e felizmente esquecida cidade [...]. (DESAI, 1999, p.17-18).

Ao falar que Mirpore tem uma grande história, de construções e lutas que é, muitas vezes, esquecida por seus cidadãos, o protagonista aponta, também, para a Índia enquanto uma

³⁵ “O discurso histórico é o mais antigo terror do mundo”. (GUHA, 1988, p. 55, tradução minha)

³⁶ “Houve uma batalha indiana que a Grã-Bretanha nunca ganhou. Foi uma batalha pela apropriação do passado indiano”. (GUHA, 1997, p. 1, tradução minha)

³⁷ “No entanto, a apropriação de um passado pela conquista traz consigo o risco de se recuperar sobre os conquistadores. Pode acabar por sacralizar o passado para as pessoas envolvidas e incentivá-las a usá-lo em seu esforço a fim de definir e afirmar sua própria identidade”. (GUHA, 1997, p. 3, tradução minha)

civilização milenar, cuja trajetória foi interrompida pelo controle da Companhia das Índias orientais e, depois, pela Coroa britânica. Ao mencionar a insurreição de 1857, Desai destaca a força dos soldados indianos, os quais lutaram contra as condições impostas pelo poder militar inglês.

Deven é um professor descontente com o seu trabalho e com a sua vida, pois se sente sempre sujeito a alguma força maior e uma delas era a Universidade Lala Ram Lal, na qual ele era professor pelo Departamento de Hindi. O Hindi foi a língua que Deven aprendeu na escola, mas a língua amada por ele era a Urdu, através da qual seu pai declamava poesias na infância. E, pois, ao falar sobre a contradição de sua vida, o professor confessa a Nur: “- Eu me formei em hindi, senhor, e agora estou lecionando [...] em Mirpore. Mas lembro-me ainda das aulas de urdu, dadas por meu pai, e da poesia que lia para mim”. (DESAI, 1999, p.41).

Enquanto Deven se sente frustrado com sua existência porque queria, de algum modo, ser o seu pai, um grande propagador da língua e da poesia urdu, seu filho Manu, por sua vez, se inspira em seu progenitor, desejando ser como ele, um professor de universidade. Neste momento, o romance sinaliza para uma dimensão muito valorizada pela sociedade indiana, a família. Os filhos carregam as palavras e os exemplos de seus pais para guiarem seus sonhos futuros. No passeio que Deven faz com seu filho, eles conversam muito e o atencioso professor passa para Manu uma canção que aprendeu de seu pai, demonstrando a força dos saberes orais, plenos de afeto. E em situações como essa, Deven poderia apresentar seu pai como um herói, mesmo consciente que este falhara em muitos aspectos, e poderia, também, se apresentar como um pai mais presente e exemplar, como salienta o narrador neste trecho:

[...] quando era criança, Deven não compreendia, mas agora que ocupava uma posição não muito diferente em casa, sentia-se um tanto protetor em relação ao pai, glorificando e divinizando sua imagem, como não fizera quando criança. Em momentos mágicos como aquele, a fantasia tomava os contornos da verdade. Decididamente cintilava – como o pôr do sol. (DESAI, 1988, p. 73)

Quando atentamos para a fronteira entre o saber da poesia e o saber institucional, mostrada no romance *Sob Custódia*, podemos inferir que o saber acadêmico é metáfora do opressor, isto é, o modelo de educação indiana reflete os saberes do colonizador, tendo em vista que a importância e o poder da língua para um povo, como afirmaram Baldwin e Quinn: “[...] languages, living patterns, and social organizations have often been altered and obliterated. [...]

these habits of mind amount to “epistemic violence” on Third World countries”.³⁸ (BALDWIN and QUINN, 2007, p.12). Já o saber poético pode ser visto como metáfora de libertação, ou seja, a herança cultural indiana expressa o saber do colonizado. Em vários momentos de sua existência, quando se via perdido, fraco ou inseguro, Deven recitava versos da poesia Urdu, como uma forma de resistir às opressões do presente. Assim a poesia era a sua tática de resistência dentro daquele sistema, como confirma Certeau (1998, p. 101): “Em suma, a tática é a arte do fraco”.

Em *O Jejum e a Festa*, dentre várias formas de o saber eurocêntrico estar imbricado na cultura indiana, tem-se o exemplo do colégio de freiras, St. Mary’s School, onde a protagonista Uma estudava. Embora a instituição fosse alicerçada em normas e na mais dura disciplina, a jovem procurava-a como refúgio a fim de se livrar da subserviência vivida na casa dos pais. Quando Uma precisou deixar a escola porque sua mãe achou melhor ela ficar em casa para cuidar de seu irmão e se dedicar aos serviços domésticos, a superiora do colégio disse à moça indiana, quando esta chorava para continuar estudando: “- Sabes as raparigas também têm de aprender essas coisas- disse-lhe”. (DESAI, 1999, p.34). Uma não entendia o porquê de uma mulher que não havia se casado nem se tornado mãe corroborava com a ideia de dar prioridade à vida doméstica em detrimento dos estudos.

Em outro momento, Uma explicita sua atração por esse lugar de ensino e de formação espiritual:

Confessaria que lhe agradava a ordem, a racionalidade de todo o sistema, onde cada elemento tinha a sua própria função e a sua própria razão de existir. Explicaria como a satisfazia o facto de todas as perguntas terem respostas, de todas as dúvidas serem esclarecidas. Quando era pequena, tinha cantado mais alto do que qualquer outra criança na sala de aula: ‘Sei que Jesus me ama, porque a bíblia mo ensina’. (DESAI, 1999, p.25-26).

Através da percepção de Uma, Desai descreve, ironicamente, o colégio de freiras como uma metáfora ocidental, cujos elementos são, fundamentalmente, europeus. No trecho “porque a bíblia mo ensina”, fica evidente a postura da protagonista que parece só tomar conhecimento sobre aquilo que outros lhe transmitem, seja seus pais, o colégio ou a bíblia e, na maioria das vezes, acolhe tudo irrefletida e passivamente. Ao usar as palavras *ordem*, *racionalidade*, *sistema*, *função* e *razão*, a autora alude ao cerne da episteme moderna eurocentrada, a qual, a partir de Descartes,

³⁸ “[...] línguas, padrões de vida e organizações sociais têm sido, frequentemente, alterados e obliterados. [...] esses hábitos de mente equivalem à “violência epistêmica” nos países do Terceiro Mundo”. (BALDWIN and QUINN, 2007, p. 12, tradução minha)

Kant e outros pensadores, estabeleceu perspectivas particulares de ver e de mensurar o mundo, no entanto com pretensões universais, e Deleuze (1997, p. 99), assim, ratifica este pensamento, ao afirmar: “A filosofia ocidental era o crânio, ou o espírito paterno que se realizava no mundo como totalidade, e num sujeito cognoscente como proprietário”. O espírito paterno do colonizador fazia-se presente, principalmente, nos centros educacionais, pois mediante a imposição de alguns saberes em detrimento de outros, os valores ocidentais são difundidos.

Também é relevante salientar que o Jesus, para quem Uma cantava, quando criança, era um ser distante de sua realidade, primeiramente, por sua representação étnica, sempre esculpido e pintado com traços brancos europeus, como narrado nesta passagem: “[...] uma figura na parede de um Jesus de cabelos dourados”. (DESAI, 1999, p.25). Uma não conseguia ser uma boa aluna, mesmo se esforçando para compreender as aulas, ela “esforçava-se por fazer bem as somas, por se lembrar das datas, por conseguir soletrar ‘Constantinopla’, mas falhava sempre” (DESAI, 1999, p.27). Não é por acaso o uso da palavra *Constantinopla* e não de outra, pois Anita Desai, mediante sua literatura, tenta mostrar a violência existente em ambientes educacionais nas colônias britânicas, pois a metrópole sempre buscou propagar um modelo de educação e um conjunto de saberes, considerados legítimos e válidos para toda e qualquer cultura; impondo sempre, é claro, a língua, o conhecimento e a cultura do colonizador como a verdade.

Nesta pesquisa, intenciona-se mapear e tencionar as micros e as macros relações de poder presentes nos romances de Anita Desai. Mas a presente análise considera, todavia, os limites circunscritos nestas poucas laudas e a perspectiva ocidental e brasileira da pesquisadora. O romance *O Jejum e a Festa* (1999) divide-se em duas partes, na primeira, o leitor conhece as opressões familiares e sociais, vivenciadas por uma solteirona, chamada Uma e, na segunda parte, tem-se acesso aos conflitos existenciais do seu irmão Arun, o qual sofre tanto com o modelo de educação que lhe é imposto, quanto com a forçada diáspora, a qual lhe obriga sua família.

No romance supracitado há vários exemplos de estruturas de dominação, às quais os indivíduos indianos estão assujeitados. Ao comparar os dois protagonistas desta narrativa, Uma e seu irmão Arun, é possível perceber duas formas de subalternização, que são meios de aprisionar esses sujeitos. Todavia com um sofrimento maior, vivido por Uma, por se tratar de um corpo feminino em uma sociedade patriarcal pós-colonial, como ratifica a filósofa Spivak (2010, p.66):

“No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado”.

Uma vê seus pais como uma entidade única de poder, pois enquanto o Pai³⁹ tenta sempre se afirmar como o chefe soberano da família, sua Mãe, em uma mistura de admiração e temor, concorda com todas as ideias do Pai e obedece, sem questionamentos, todas as suas ordens. O trecho do romance mostra a situação dos pais de Uma: “MãeePai. MãePai. PaiMãe. Era difícil acreditar que alguma vez tivessem sido seres individuais, e não MãePai, dito de um fôlego” (DESAI, 1999 p. 11). Embora eles pareçam um ser único, o Pai continua no topo da pirâmide como visto já no primeiro capítulo do romance, no qual o Pai quer um lanche e pede à esposa, a Mãe manda Uma providenciar e Uma, por sua vez, pede ao cozinheiro da casa para executá-lo. Nesta cena, vê-se, nitidamente, como o poder se exerce, pois sujeitos subalternizados a outros, como Uma à Mãe, também podem estar em uma situação de poder quanto ao cozinheiro e aos demais empregados da família, por exemplo. Há, pois, um claro quadro hierárquico, onde se encontram o Pai, a Mãe, Uma e o cozinheiro, respectivamente. É bem provável que este cozinheiro exerça um poder sobre sua esposa e filhos quando não esteja no trabalho.

Uma possui uma baixa autoestima e é uma pessoa frustrada por nunca ter conseguido corresponder às expectativas familiares e sociais. Sendo a mais velha de três filhos e malsucedida em várias tentativas de casamento arranjado, Uma vive, exclusivamente, para servir aos caprichos dos pais, que embora tenham muitos empregados, não abrem mão de explorar a presença da filha solteirona e não muito inteligente em casa. No decorrer da narrativa, parece que tudo que Uma faz para seus pais é uma forma de compensação pelos desperdícios dos dotes ou pelo investimento perdido em boas escolas.

A Mãe de Uma, com a idade já avançada, teve uma gravidez de risco a fim de dar, ao marido, um filho macho. E, assim, depois de muito sofrimento, nasceu *Arun*, o fruto da predileção do Pai, alguém com quem ele pudesse conversar à altura e pudesse transmitir seu legado de autoridade. Sobre a emoção do Pai neste dia, conta o narrador:

[...] do pescoço começou a escorrer-lhe suor, que lhe encharcou a camisa. Só se permitiu expressar os seus sentimentos gritando ordens às enfermeiras, à aia e até à Mãe, que continuava deitada de costas. [...] No entanto, ao chegar em casa, saltou do carro, correu para casa e deu a notícia a gritar a quem quis ouvi-la. [...] – Um rapaz!- gritava ele -, um rapaz! Finalmente o Arun, o Arun! [...] Uma e Aruna, à porta, a olharem lá para dentro,

³⁹Os personagens “Pai” e “Mãe” são escritos com letra maiúscula também no romance, por isso a preferência por deixá-los assim aqui. Durante toda a narrativa, o leitor não fica sabendo os verdadeiros nomes dos pais de Uma, como se não fossem somente pessoas físicas, mas sujeitos que metaforizam instâncias de poder como a Família e/ou estruturas hierarquizantes como, por exemplo, o patriarcalismo.

agarraram-se uma à outra, atemorizadas. Uma nunca recuperou da emoção desse acontecimento extraordinário, muito mais memorável do que o nascimento propriamente dito. Quanto a Aruna, poder-se-ia dizer que marcou o início de uma época de autoafirmação. (DESAI, 1999, p. 23)

Neste trecho acima, é possível constatar a situação subserviente e subalternizada da mãe de Uma, cuja gravidez foi um desejo, sobretudo, do esposo que desejava ter um filho homem, um herdeiro de sua autoridade patriarcal. O que deveria ser apenas uma cena bela, transmitindo o nascimento de uma nova vida, dentro do romance de Desai, todavia, aparece como mais um mecanismo violento a oprimir os corpos e as mentes das mulheres, pois a mãe sofreu antes, durante e depois do parto sem, ao menos, ter o conforto e o cuidado do marido. E quanto às irmãs, Uma e Aruna, ao presenciarem a alegria que seu pai demonstra com a chegada de Arun, sentem, no âmago de si mesmas, que, embora estejam diante de um recém-nascido, elas estão diante de alguém que já nasceu superior, privilegiado e mais amado, pelo simples fato de ter nascido homem na sociedade indiana.

Após o nascimento do irmão, Uma é obrigada a sair da Escola de Freiras, onde frequenta sem sucesso em nenhuma disciplina. No entanto, estudar parecia um meio de fugir de toda aquela subserviência, a qual estava submetida em casa. A Mãe é categórica ao dizer a Uma: “Não vamos mandar-te mais à escola, Uma. Vais ficar em casa para ajudar a tratar do Arun”. (DESAI, 1999, p. 24) “Vais ser mais feliz em casa. Não vais precisar de lições. Já és crescida. Estamos a tentar arranjar-te um casamento”. (*Ibidem*, 1999, p. 27). E, realmente, Uma chegou a casar, mas depois de vários meses servindo à sogra e às cunhadas de um esposo, o qual a abandonara na noite de núpcias, alegando trabalho, seus pais descobriram que o genro, na verdade, já era casado em outra cidade e só aceitou casar com Uma, interessado no dote. Após este frustrante e vergonhoso episódio, Uma volta para a casa dos pais.

Arun, irmão de Uma, embora tenha sido recebido com festa e tenha tido todas as regalias, que foram negadas às suas irmãs, sentiu, durante toda a vida, o peso de ser o único filho macho da família e o fardo de todas as expectativas em relação ao seu futuro acadêmico e profissional. O fato de ser homem não tornou Arun isento das consequências opressoras do machismo, tendo em vista que tanto mulheres quanto homens são rotulados a partir de um padrão comportamental, que a sociedade define para ambos. Desde bebê, o Pai tentava fazer seu filho tomar caldo de carne e comer ovo, pois, segundo, o patriarca, esta era uma comida forte, própria dos vencedores do ocidente e, totalmente, cooptado por este pensamento, o Pai não admite que Arun seja vegetariano, como visto nesta passagem:

O Pai estava confuso. Uma alimentação com carne era uma das mudanças revolucionárias que a instrução introduzira na sua vida e na do irmão. Tendo sido criados num ambiente tradicionalmente vegetariano, tinham sido despertados para as vantagens da carne, a par do críquete e da língua inglesa. (DESAI, 1999, p. 38)

E ao crescer, Arun foi exposto a outro tipo de opressão, a qual, mais uma vez, seu pai acreditava ser a melhor decisão para conceder ao filho um futuro brilhante. O narrador confirma, ao dizer: “[...] se havia algo em que o Pai insistia no tocante à casa e à família, era na educação do filho: a melhor, a mais elevada, o máximo”. (DESAI, 1999, p. 125), cuidado esse, que não era dispensado, do mesmo modo, para a educação de suas filhas. O Pai via naqueles saberes escolares, o ingresso para os estudos nos Estados Unidos, para os quais Arun iria após várias noites sem dormir, preparando-se para passar nos terríveis exames de admissão. Aimé Césaire, em seu texto *Discurso sobre o colonialismo*, salienta a supervalorização que é dada aos centros imperiais, já que fora inculcada, nos povos colonizados, a ideia de que eram inferiores e menos desenvolvidos e a crença de que: “[...] o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo [...]”. (CÉSAIRE, 1978, p. 58)

Da mesma forma que os candidatos ao casamento eram impostos à Uma, o futuro de Arun e toda a sua rotina do presente já estavam traçados pelo Pai, o qual não se interessava pelo querer de seus filhos ou sua possível autorrealização. Em trechos do capítulo dez do romance, fica evidente a carga de responsabilidades e compromissos, cuja presença era cotidiana na vida de Arun, que almejava um tempo para brincar por ser criança:

Levava o saco com os livros, as caixas de lápis e os instrumentos de geometria da mesma forma que um assalariado transportava com passo vacilante uma carga demasiado grande. (DESAI, 1999, p. 125). Depois havia os exames, altura em que o ritmo de estudo aumentava num crescendo anual, os explicadores ficavam num enorme frenesim, pois tinham de assegurar a boa prestação dos seus explicandos, por forma a garantirem mais um ano de aulas lucrativas e Arun tinha de ficar acordado à noite após noite, afundado nos livros [...]. (*Ibidem*, 1999, p. 126 -127)

O Pai nutria o desejo de que seu filho realizasse o sonho, que ele não conseguira. Queria que Arun estudasse em uma grande universidade no exterior, no Ocidente, pois somente lá haveria o berço do saber “científico”, “autêntico”, “universal”. A realidade de Arun é comum a de muitos jovens de classe média da Índia contemporânea, os quais são motivados a concluírem seus estudos nos Estados Unidos ou na Europa, estendendo a grande diáspora indiana no Ocidente.

Embora em nenhuma das falas do Pai, sejam vistos, claramente, os adjetivos, elencados na citação anterior, todo o empenho na vida acadêmica de Arun, visando à formação fora da

Índia, acentua uma realidade muito presente em países pós-coloniais, que miram os saberes e os valores das metrópoles e do ocidente como sendo superiores aos seus e, também, como sendo dignos de todo e qualquer sacrifício para alcançá-los, mesmo que isso signifique o afastamento de suas raízes epistemológicas e preterir, em parte ou totalmente, de sua cosmovisão. Lévi-Strauss, em seu texto *Raça e História*, chama a atenção para esse desejo de Ocidente:

[...] esta adesão ao gênero da vida ocidental, ou a alguns dos seus aspectos, está longe de ser tão espontânea quanto os ocidentais gostariam que ela fosse. Resulta menos de uma decisão livre do que de uma ausência de escolha. A civilização ocidental estabeleceu os seus soldados, as suas feitorias, as suas plantações e os seus missionários em todo o mundo: interveio, direta o indiretamente, na vida das populações de cor, revolucionou de alto a baixo o modo tradicional de existência destas [...]. (STRAUSS, 1976, p.14)

No entanto, alguns sujeitos transformam sua experiência de estranheza em estratégia de contra discurso. Inclusive, a própria Anita Desai complementou sua formação na América do Norte e lá se instalou para trabalhar e construir sua carreira como professora, crítica e romancista. No final do século XX e início do XXI, as migrações de indivíduos de países periféricos para nações mais desenvolvidas tecnologicamente e economicamente, tornaram-se mais frequentes, tanto por aspirações pessoais quanto profissionais. Deste trânsito, fecundas produções intelectuais e literárias emergiram e se propagaram, enriquecendo o mundo hodierno com as potentes reflexões das escritas diaspóricas. Não é apenas um olhar ingênuo que impele estes indivíduos a se deslumbrarem com a cultura ocidental mas, também, uma perspectiva crítica que os conduzem a levarem suas tradições, histórias e identidades para o cenário hegemônico, tornando-o, paulatinamente, mais diverso e plural.

Quando a carta da Universidade de Massachussetz chegou, o Pai demonstrou muito mais satisfação que Arun. Enquanto todos esperavam ver expressões de alívio ou alegria no rosto do jovem, o narrador salienta: “Os anos de trabalhos forçados na escola tinham apagado do rosto de Arun quaisquer traços distintivos que pudesse ter tido outrora”. (DESAI, 1999, p. 128). Mas com certeza o maior deslocamento que Arun vivenciou foi quando viajou para os Estados Unidos a fim de estudar. Ele se sentia estranho e pequeno naquela terra tão distante e tão diferente do seu lar. As impressões de Arun, em diáspora, são notadas nestes trechos do romance:

[...] a bandeira americana, com suas estrelas e faixas, flutua num poste, [...]. Nervoso como alguém que se aventura sozinho a passar uma fronteira, Arun mantém o queixo baixo, mas os olhos resvalam de um lado para outro, [...] Veem-se tantos objetos e tão raramente pessoas. [...] Arun não conhece nada. Olha em volta em busca de pegadas, sinais e marcas. (DESAI, 1999, p. 166)

Arun estava assustado e como forma de se proteger, ele não buscava construir laços afetivos, nem mesmo com seus conterrâneos, que moravam em um dos andares da residência estudantil. Ele se recusava a ir a festas e se escondia, continuamente, atrás daqueles que foram seus companheiros, mesmo que à revelia, os livros.

Durante o verão, a residência estudantil ficava fechada e, por isso, Arun se hospedou na casa de uma família local. O Sr. e a Sr^a. Patton o acolheram, mas a experiência nesta casa era desafiadora para o jovem indiano que, a todo o momento, via-se deslocado no que tange a costumes, aos saberes e aos sabores daquela cultura. Em um final de semana comum, o Sr. Patton ofereceu churrasco a Arun, o qual, a seu modo, tímido e hesitante, resistiu, como narrado nesta passagem: “Arun dá, instintivamente um salto para trás e põe mesmo as mãos atrás das costas [...] - Eu como só feijões e depois salada”. (DESAI, 1999, p. 172). E quando a Sr^a. Patton diz ao marido que Arun é vegetariano, ele parecia não compreender os princípios que regiam aquela decisão, afinal de contas isso não fazia parte de seu modo de ver o mundo, não fazia parte de sua cultura e, assim, afirma: “Só não consigo perceber como pode alguém recusar um bom naco de carne, é só isso. Não é natural. Ainda por cima, custa dinheiro...”. (DESAI, 1999, p. 172).

O Sr. Patton fala a partir de seu lugar de fala, ocidental e capitalista, valorizando o que é muito importante em sua cultura, o dinheiro. Na presente análise, não há o intuito de afirmar que uma cultura é melhor do que a outra devido às suas crenças e valores, pois após o advento da teoria antropológica do relativismo cultural, não se deve considerar uma cultura superior e inferior, apenas diferente. Mas enquanto a Sr^a Patton, mais sensibilizada e ainda hesitante, tenta explicar ao marido: “- O Ahrun explicou-nos, querido... sabes, a religião hindu, e as vacas...” (DESAI, 1999, p. 172), o esposo faz um semblante de tristeza e desapontamento, volta-se para a carne que está assando e diz: - Pois, deixam-nas andar pelas ruas porque não podem matá-las e não sabem o que hão de fazer com elas. Eu mostrava-lhes. Uma vaca é uma vaca e, cá para mim, uma fonte de bons nacos de carne”. (*Ibidem*, 1999, p. 172).

O grande problema, elucidado através da narrativa, consiste no fato de que o Sr. Patton não se esforça para acolher a diferença da cultura do outro e, para ele, se comer carne é normal/natural em sua terra, deveria sê-lo em todo o resto do mundo. O narrador salienta a tristeza do norte-americano que, em sua ilusão de superioridade, vê Arun como inferior e, até mesmo, incapaz ou incompetente, ao afirmar: “Não podem”, “não sabem”, “eu mostrava-lhes”. O Sr. Patton se torna metáfora de todos os colonizadores europeus que, ao chegarem às colônias, sempre achavam que precisavam ensinar os nativos a serem menos “selvagens” e mais

“civilizados”, que necessitavam ajudá-los a encontrar a “legítima fé”, a “verdadeira” educação e o “correto” caminho para o desenvolvimento científico, político e econômico.

O nome talvez seja o primeiro sinal de expressão identitária, o *locus* onde, primordialmente, a subjetividade se anuncia. E quando este nome é dado dentro da própria cultura, por seus pais, inspirado pelas tradições locais e não imposto por metrópoles invasoras, torna-se símbolo de resistência, por apontar para a situação de estranhamento e deslocamento do migrante. O nome, também, pode ser mais um motivo para explicitar o ar de chacota em relação ao diferente, como elucidado neste trecho do romance:

- E agora tu, Ahrun- ordena o Sr. Patton, fazendo deslizar a espátula sob outra fatia que vai enegrecendo por cima do carvão. – Esta deve estar mesmo bem para ti, *Red* – diz ele, exortando o nervoso fiel recém-chegado, que considera ainda não salvo, mas certamente a caminho disso, a juntar-se à sua congregação. Arun cometeu o erro de contar aos Patton que o seu nome significa “vermelho” em hindi, o que pareceu ao Sr. Patton uma ótima piada, sobretudo tendo em conta o nome do seu filho, Rod. Felizmente, Arun não explicou o significado pormenorizado que é o céu vermelho ao nascer do sol, o que levaria, provavelmente, o Sr. Patton a chamar-lhe “Alvorada”. (DESAI, 1999, p. 171-172).

Em nenhum momento da narrativa, Arun faz piada dos nomes ou de algum aspecto da cultura estadunidense, mas o Sr. Patton, facilmente, brinca e zomba de tudo que faz daquele jovem indiano um ser não ocidental. Ele não se importa com a história por trás do nome e nem com os sentimentos por trás do sujeito.

Quando o ocidental Sr. Patton diz que a cultura alimentar de Arun “não é natural”, pode-se imaginar outros pensamentos evidentes no centro hegemônico: “Isso não é normal, não é humano, não é civilizado”. Indubitavelmente, todas as culturas são vistas e consideradas a partir da nossa, mas quem conferiu ao Ocidente o poder de dizer o que é ‘natural’, o que é ‘normal’ ou o que é ‘civilizado’? Sabe-se, no entanto, que um quarto do globo elaborou teorias, que se afirmavam antropológicas e científicas e que determinavam o que seria ser humano e o que seria estar em pleno desenvolvimento cognitivo e intelectual. Acreditou-se, durante séculos, que a razão humana, tão debatida pelos filósofos Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831), tinha origem certa, a Europa.

Não era “natural”, para o centro europeu, nem o vegetarianismo hindu, nem o canibalismo indígena das Américas, pois o problema não era comer ou não comer carne e, sim, ser diverso de tudo aquilo que a hegemonia do imperialismo branco cria como sendo verdade incontestável. No romance indiano, objeto desta reflexão, são nítidas as consequências arrasadoras do colonialismo nos países invadidos e violentados e como instituições poderosas, dentro de qualquer sociedade,

como família e educação, podem ajudar o opressor a sufocar, gradativamente, a liberdade e a identidade dos sujeitos colonizados.

Quando a metrópole inglesa levou para o território indiano sua língua, seu modelo educacional, sua religião e seu padrão de civilidade, desconsiderou todo o pluralismo linguístico e cultural da Índia e todo o acervo filosófico e cultural védico. Mesmo o império britânico tentando manter uma falsa cordialidade com a população, ao não proibir a prática das religiões locais, nem causar a dizimação das línguas nativas, a relação originada do processo colonizador é sempre desigual, excludente e, fundamentalmente, racista.

3.2 As mulheres entre o colonial e o patriarcal: a festa é do pai e o jejum é da mãe?

As vozes literárias contemporâneas, a partir das décadas de 60 e 70, apontam para o que pode ser vista como a ruptura maior com a expressão artística canônica. Ao mesmo tempo, em que o sujeito contemporâneo deseja se afirmar cresce, concomitantemente, uma literatura “menor” e periférica, segundo os termos deleuzianos (DELEUZE; GUATTARI, 2014), uma literatura que desterritorializa a língua, é política em forma e conteúdo e parte sempre de uma coletividade em detrimento de uma individualidade moderno eurocêntrica.

Os estudos pós-coloniais, por exemplo, (SAID, 1990; BHABHA, 2003; SPIVAK, 2010) cresceram, exponencialmente, na segunda metade do século XX como reflexo do quadro político-social de descolonização de colônias africanas e asiáticas e, sobretudo, pela efervescência das rupturas epistemológicas fomentadas e debatidas por intelectuais em vários campos como, por exemplo, nos estudos culturais (HALL, 2003; CANCLINI, 2005) e nos estudos subalternos (GUHA; SPIVAK, 1988; PRAKASH, 1994). Neste contexto, a escritora e intelectual contemporânea, Anita Desai, produz obras ficcionais, as quais apontam para a instância sócio-cultural da Índia pós-independência, mediante uma narrativa anglófona e com perfil psicológico. Neste contexto, pensar as questões de algumas mulheres do sul global é propiciar a reflexão sobre uma das mais evidentes relações de poder ainda presentes na contemporaneidade, como ressalta a crítica Spivak:

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que a figuração deslocada da ‘mulher do terceiro mundo’, encurralada entre a tradição e a modernização. (SPIVAK, 2010, p.119)

Há uma instigante presença/ausência de mulheres na obra da autora indiana, corpus desta pesquisa e professora emérita de escrita criativa, Anita Desai, a qual começa sua escrita literária

logo após a independência da Índia e produz muitas obras ficcionais na segunda metade do século XX e no início do século XXI, retratando os desafios e os hibridismos da Índia pós-colonial. E estudar a narrativa de Desai sob perspectivas feministas é, pois, potencializar ainda mais sua escrita no que tange à resistência, tendo em vista o que ressaltou a pensadora indiana, Avtar Brah (2006, p. 342): “O objetivo principal do feminismo tem sido mudar as relações sociais de poder imbricadas no gênero”.

A Índia luta, atualmente, para combater o infanticídio feminino praticado mediante o aborto seletivo. Há mais homens do que mulheres no território indiano pelo fato de que ter um filho homem é muito mais desejável do que ter uma mulher, a qual dá despesa com dotes e não perpetua o nome da família. Portanto, existir enquanto mulher, na Índia, já é uma resistência. Nesta subseção, pretende-se estudar a representação feminina nos romances *Sob Custódia* e *O Jejum e a Festa* da intelectual Anita Desai. Crane afirma como são caras, para Desai, as questões de gênero:

Desai is undoubtedly one of the major Indian English writers of her generation. If her reputation was established on her early portraits of domestic disharmony in traditional Indian families and the suffering of women in a largely patriarchal world, her later novels demonstrate that she writes equally well about the world of men, about Indians abroad, and about Westerners in India. Above all, she demonstrates again and again how gender issues are central to politics and the nation as well as in the family⁴⁰. (CRANE, 2001)

Os anos de publicação dos romances supracitados apontam para um cenário propício para as reivindicações de diversas vozes, conforme afirma Adriana Piscitelli (2008, p.263): “No debate internacional, o final da década de 1990 está marcado pela emergência de categorias que aludem à multiplicidade de diferenciações que, articulando-se a gênero, permeiam o social”. Logo, é importante salientar que há, também, algumas vozes femininas indianas, que, pouco provavelmente, foram ou serão ouvidas no Ocidente, pois produzem literatura em Telugu, em Hindi, em Urdu, em Tamil, ou em qualquer outra língua local. Existe, todavia, tanto uma motivação política na produção ficcional em línguas nativas, contrapondo-se à língua do colonizador, quanto existe, também, o caráter político e subversivo de artistas e intelectuais,

⁴⁰ Desai é, sem dúvida, uma das principais escritoras inglesas indianas de sua geração. Se sua reputação foi estabelecida em seus primeiros retratos de desarmonia doméstica em famílias tradicionais indianas e o sofrimento das mulheres em um mundo amplamente patriarcal, seus romances posteriores demonstram que ela escreve igualmente bem sobre o mundo dos homens, sobre os indianos no exterior e sobre os ocidentais na Índia. Acima de tudo, ela demonstra repetidamente como as questões de gênero são centrais para a política e a nação, assim como na família. (CRANE, 2001, tradução minha)

principalmente diaspóricos, os quais optam por escrever na língua da metrópole, a fim de desterritorializá-la e de descentrá-la, como visto em Anita Desai.

Anita Desai apresenta uma Índia pós-colonizada e o interior de mulheres subalternizadas duplamente, tanto pela metrópole britânica quanto pela colônia patriarcal. Sendo uma mulher diaspórica, cuja escrita parte do centro, mas cria tensões contra hegemônicas, a autora traz personagens híbridos, que oscilam entre a tradição milenar védica e o neocolonialismo do mundo globalizado. Segundo Abraham (2006, p. 144): “Through her themes, characterization and images, Desai tried to raise pertinent questions regarding the status and role of women in society.”

⁴¹. Dentro da literatura indiana em inglês, a escritora é destaque ao salientar, dentre seus contemporâneos, representações de alguns corpos femininos, sobretudo, de classe média e, conseqüentemente, de casta dominante sob uma perspectiva psicológica e visceral, isto é, o leitor tem acesso não só ao que essas mulheres dizem, mas ao que elas pensam, temem, desejam e, até mesmo, as razões, as motivações e as imposições por trás do silêncio tão presente quanto eloquente na sociedade indiana pós-colonial.

Pode-se ver, através do que fora mencionado, um cenário, onde aparece a mulher na literatura indiana de Língua Inglesa. A dissertação, portanto, pretende, como uma de suas metas, analisar os corpos femininos que atravessam ambos os romances de Anita Desai ao apontarem para a subestimação vivenciada por mulheres em várias partes do mundo e objetiva, também, vê-las enquanto metáforas (PENNICOOK, 2002, p.61) de uma Índia múltipla pós-independente, cuja meta iminente é se libertar do patriarcado britânico e descolonizar sua história. É sabido, no entanto, que pensar a mulher como metáfora dos territórios colonizados é um lugar comum para muitas reflexões teóricas, mas, ao trazer tal aspecto para este trabalho, tem-se o intuito de pensá-lo não de modo passivo, como uma terra frágil que recebe seu opressor, mas como símbolo, sobretudo, de luta e resistência de corpos que, assim como sua própria terra, não se entregam, facilmente, à violência colonial e, mesmo depois de exploradas e devastadas, podem reinventar seus destinos.

No romance *Sob Custódia*, as personagens femininas aparecem de modo sutil, mas com uma grande força discursiva, até mesmo, com seu silêncio. A figura da mulher em uma literatura pós-colonial é, inevitavelmente, uma metáfora da colônia, subalternizada pela metrópole, como elucida Bonnici (2012, p. 195): “Como o poderio masculino tenta impor sua vontade sobre a

⁴¹ “Através de seus temas, caracterização e imagens, Desai tentou levantar questões pertinentes sobre o status e o papel das mulheres na sociedade”. (ABRAHAM, 2006, p. 144, tradução minha)

mulher sem pedir o seu consentimento, objetificando-a e tentando anular a sua identidade, o poder colonial inglês tem a mesma intenção e os meios para fazer o mesmo [...]”. Desse modo, grande parte das representações femininas dos romances de Desai podem ser metáforas da Índia, ainda em processo de descolonização, às vezes subjugadas, às vezes silenciadas, às vezes cooptadas pelo sistema patriarcal, e, como seu país, precisam de estratégias de descolonização. Sobre as personagens de Desai, acentua Mohan: “Desai's characters are not projected as representative of a homogeneous category: they testify to the heterogeneity of female experience and the need to recognize the situations of all frames of oppression as well as all modes of resistance”.⁴² (MOHAN, 2015, p. 427). Todavia, a totalidade atribuída aos romances de Desai precisa ser problematizada, pois suas narrativas não conseguem abranger “todos os quadros de opressão” e, sim, tratam de situações conflituosas, majoritariamente, da classe média indiana.

No romance *Sob Custódia*, com protagonistas masculinos, a autora apresenta poucas personagens femininas, porém há uma força eloquente nestas poucas mulheres que compõem a trama e, até mesmo, quando nada dizem, são capazes de comunicar muito sobre a sociedade onde vivem e sobre as tradições que as circundam. Sarla, do romance referido, é a esposa do professor de Hindi, Deven, o qual é um indivíduo frustrado com sua vida. Sarla só é descrita com maiores detalhes no quarto capítulo da narrativa, quando o narrador destaca:

Sarla era filha do amigo de uma das tias, morava na mesma rua dessa tia, elas a observavam há anos e achavam que era a mulher adequada em todos os sentidos: feia, econômica e pessimista de nascença. O que não suspeitavam era que Sarla, como jovem e como recém-casada, tinha suas aspirações particulares [...]. (DESAI, 1988, p. 66).

O casamento de Sarla é arranjado como a maioria dos casamentos indianos e recebe adjetivos depreciativos da boca de outras mulheres da sociedade, as quais são influenciadas, também, pelo pensamento patriarcal de sua tradição, através do qual, a mulher é apenas uma propriedade do marido, cuja existência não pode gerar grandes decepções ou grandes despesas para os homens. No entanto, Sarla carrega, em si, o contraste entre seus desejos de casamento de revista, de bens materiais e a vida simples de esposa e mãe, que é proporcionada por seu marido professor em uma cidadezinha da Índia. Casada com um homem frustrado, Sarla carrega, também, uma amargura por se ver presa àquela vida sem grandes perspectivas.

⁴² “As personagens de Desai não são projetadas como representativas de uma categoria homogênea: elas testemunham a heterogeneidade da experiência familiar e a necessidade de reconhecer as situações de todos os quadros de opressão, bem como todos os modos de resistência”. (MOHAN, 2015, p. 427, tradução minha)

Enquanto Deven é uma vítima do sistema colonial, herdado pela instituição educacional, na qual leciona, Sarla é uma vítima duas vezes, pois além de estar em uma condição de sujeito pós-colonial, ela é uma mulher em uma sociedade com valores patriarcais. Por isso, neste trecho do romance, vê-se esta situação: “Uma vítima não procura ajuda em outra vítima; procura alguém que a liberte. Deven pelo menos tinha sua poesia; Sarla não tinha coisa alguma, portanto nela a acusação e a amargura eram maiores”. (DESAI, 1988, p. 67).

O jejum e a festa conta a história de Uma, uma mulher subjugada ao querer da família e às demandas da tradição, cuja subjetividade vai se revelando ao leitor à medida que a narrativa avança. Este romance possui duas histórias imbricadas em um enredo único, pois enquanto na primeira parte, tem-se acesso às inquietações de *Uma* e de várias mulheres indianas, que são oprimidas pela família e pela sociedade, na segunda parte do livro, aparecem os conflitos existenciais de Arun, irmão de Uma, aquele que está estudando nos Estados Unidos e, a todo o momento, vê-se obrigado a comparar e contrastar o mundo oriental e o mundo ocidental. É, pois, nesta segunda parte da narrativa que há também um olhar para as mulheres norte-americanas, que experimentam outras formas de subalternidade, talvez menos evidentes, mas não menos cruéis.

No romance de Desai, há várias representações de mulheres indianas, cada uma, na sua particularidade, carrega o fardo de ser mulher em uma sociedade que a marginaliza direta ou indiretamente. Contudo, a ficção da autora indiana não engloba todas as mulheres, pois as que pertencem às castas inferiores não aparecem muito em seus romances. Mas nesta subseção, apenas algumas figuras femininas serão analisadas com mais profundidade, Uma, a protagonista da primeira parte do livro, sua prima Anamika e as estadunidenses, Sr^a Patton e Melanie. Na verdade, cada personagem da obra de Desai, de acordo com Agrawal: “[...] suffer intensely of their futile attempt to find emotional contact, response and understanding and to escape from the tyrannical walls [...]”.⁴³ (AGRAWAL apud PRASAD; PAUL, 2006, p. 153). A opressão machista aparece, de diferentes formas, em todo o globo, tornando o sofrimento, um lugar comum para vários corpos femininos, porém mulheres do sul global e periféricas experimentam um sexismo interseccionalizado, que as subalterniza de múltiplas formas como salienta Luiza Bairros (1995):

Numa sociedade racista sexista marcada por profundas desigualdades sociais o que poderia existir de comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais? Esta é uma questão recorrente não totalmente resolvida pelos vários feminismos que interpretam a opressão sexista com base num diferenciado espectro teórico, político e ideológico de onde o movimento feminista emergiu. (BAIRROS, 1995, p. 458)

⁴³ “[...] sofre intensamente de sua fútil tentativa de encontrar contato emocional, resposta e compreensão e tenta escapar dos muros tirânicos [...]”. (AGRAWAL apud PRASAD; PAUL, 2006, p. 153, tradução minha)

Uma envelheceu na casa dos pais, servindo-os e anulando sempre a sua vontade. Viu sua irmã mais nova se casar, ter filhos e ser bem sucedida, pois Aruna sempre foi mais ousada, mais irreverente, jamais ficaria, eternamente, na casa dos pais. Uma viu, também, a chegada gloriosa do seu único irmão do sexo masculino, Arun, tão desejado pela família e, também, presenciou sua partida para os estudos universitários na América do Norte. Embora a família de Uma tivesse vários empregados, o pai sempre dava ordens à mãe e a mãe dava ordens à Uma, que, por sua vez, manda o cozinheiro providenciar o que o pai havia pedido. Tudo gira em torno da vontade do pai. No terceiro capítulo há todo um ritual para dar frutas, devidamente, cortadas ao pai, assim como descrito nesta passagem:

-Laranja - ordena. Uma não pode continuar a fingir ignorar as necessidades do Pai, os modos do Pai. Afinal de contas, serve-os há quase 20 anos. Escolhe a maior laranja da taça e passa-a à Mãe, que a descasca e depois a divide em gomos. Cada gomo é depois limpo de caroços, pele e fios até a laranja ficar reduzida aos mais perfeitos glóbulos de sumo, que são depois colocados, um a um, na beira do prato do Pai. (DESAI, 1999, p. 29)

E este ritual de perfeição repetia-se, cotidianamente, no lar desta família. Uma se refugiara no colégio de freiras, mas foi por pouco tempo, pois quando seu irmão Arun nasceu, mesmo tendo a babá, os pais acharam melhor ela ficar em casa, ajudando a cuidar do irmão e esperando o dia do casamento. O *St Mary School*, onde Uma estudava era, de fato, uma extensão ocidentalizante da Europa, como ressalta María Lugones (2014, p.937): “A missão civilizatória, incluindo a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica de conquista e colonização”. Desse modo, padrões e valores eurocentrados eram transmitidos às crianças.

Houve várias tentativas de fazer Uma casar, porém nunca deu certo, mas houve um episódio, em especial, mais traumatizante para a moça. Em um dos trechos do romance, o desejo da mãe de casar a filha é evidente: “A Mãe fazia esforços árduos para se livrar de Uma, mandava a fotografia dela para toda a gente [...]”. (DESAI, 1999, p. 93) Após algumas tentativas frustradas, no oitavo capítulo do romance, aparece um pretendente, atraído pelos anúncios de Uma em colunas matrimoniais do jornal. Um homem mais velho, que já fora casado e era um caixeiro viajante. A fim de que não houvesse desistência, o pai organizou toda a festa de casamento sem, ao menos, os noivos se encontrarem antes. E no dia do casamento, os noivos trocaram mais olhares de desinteresse do que de afeto. Para explicitar o humor do noivo, o narrador descreve:

A cerimônia desenrolou-se no seu ritmo lento. A certa altura o lúgubre noivo interrompeu e disse bruscamente ao sacerdote „ande lá com isso, já chega“. O sacerdote

mostrou-se ofendido, e Uma ficou mortificada. Se ele nem conseguia suportar a cerimónia, como ia suportar o próprio casamento? (DESAI, 1999, p. 96)

Após a festa de casamento, Uma seguiu com o marido e seus familiares de comboio para a cidade, na qual viveriam e chegando à casa da família: “Uma foi entregue às parentes do sexo feminino do marido – uma mãe com ar duro [...] examinou Uma com um olhar semicerrado e perspicaz, as mulheres dos irmãos dele e as respectivas filhas.” (DESAI, 1999, p. 98) e, logo em seguida, sem uma expressão de carinho e sem consumir o casamento, o marido disse para Uma que precisava viajar a trabalho. Uma não entendeu, pois imaginava que algo especial devesse acontecer após o ritual, mas aceitou e passou longos meses sendo maltratada e explorada pelas cunhadas e pela sogra. Sob o sistema patriarcal é comum presenciar mulheres oprimindo mulheres, pois todos os sujeitos são forçados, em certa medida, pela ideologia dominante.

Depois dessa longa espera, o Pai chegou indignado à casa de Uma em busca da filha, pois eles haviam sido enganados. Harish, o marido, era casado em outra cidade e tinha quatro filhos, só se casou novamente para pegar o dote e investir nos negócios da família. Ao ouvir a notícia, Uma sente uma enorme tristeza, como narrado neste trecho:

A cena que se seguiu foi certamente única e memorável, mas a forma como Uma reagiu a ela foi não só fechar os olhos e tapar os ouvidos – foi para o quarto, fechou a porta e sentou-se na cama com o sari enrolado por cima da cabeça, à volta dos ouvidos, da boca e dos olhos até está tudo terminado –, mas também fechar a mente, por forma a bloquear uma recordação com a qual não aguentaria viver. (DESAI, 1999, p. 100)

A protagonista da primeira parte da narrativa chega a um estágio de profunda depressão tanto pela vida devotada a servir seus ingratos pais, quanto pelas repetidas frustrações no que tange à sua vida amorosa. Uma foi empurrada pelos pais para o casamento, mas precisou deles, também, para que saísse da situação de exploração pela família do mentiroso marido. Este é um retrato da vida de alguém que experimenta uma contínua subalternização, sempre cabe a outros estabelecerem as diretrizes de seu destino, ignorando a vontade e a voz do sujeito subalterno.

Já Anamika era a prima linda, inteligente e meiga de Uma. Sobre a ditosa prima diz-se: “Onde ela estivesse havia paz, satisfação, bem-estar”. (DESAI, 1999, p. 73). Ela era muito bonita, mas, também, uma grande estudiosa como visto neste trecho: [...] acabou os exames finais [...] ganhou uma bolsa de estudo em Oxford. [...] os pais de Anamika nem sequer iam considerar a hipótese de ela ir estudar [...] exatamente quando estava na idade de casar”. (*Ibidem*, 1999, p. 74-75). Na tradição indiana, poucas mulheres tiveram acesso à educação durante o século XX, e quando algumas de classe média alta tinham essa oportunidade, às vezes a perdiam por causa da

valorização do casamento. Sobre este cenário, Uddin (2014, p.107) afirma: “Through Anamika's predicament, [...] Desai explores the impact of the patriarchal oppression in Indian psyche. It requires a lot of strength and courage to tear the veil of representation: marriage for women, higher education for men”.⁴⁴

Os pais de Anamika buscaram um marido para a filha, que também tinha muitos diplomas e medalhas. Mas ao casar, o inferno da jovem começou, porque convivia com a família do marido, que a odiava, pois ela, com seus estudos, era superior, até mesmo, a alguns homens da casa. Anamika se tornou escrava da família, vivia na cozinha e comia as sobras nas panelas antes de lavá-las e era espancada sempre pela sogra com a permissão do marido. Na Índia, como em outras sociedades mais tradicionais, a mulher já nasce com seu caminho pré-estabelecido e com seu futuro traçado. Desde pequenas, muitas indianas já são prometidas em casamento e precisam se preparar para serem boas esposas, boas mães e boas noras. Quando se tornam sogras, elas têm a oportunidade de experimentarem uma posição de poder e, assim, muitas delas, em nome da defesa do seu clã, oprimem as mulheres de seus filhos.

O estudo é um luxo que algumas garotas têm acesso, mas, muitas vezes, somente para alimentar o ego da família, como no caso da personagem Anamika. A intelectualidade e o sucesso profissional, por muito tempo, eram anseios e metas apenas dos homens indianos, mas como em todo sistema de controle, há fissuras de resistência, sempre houve mulheres que buscaram rasurar o papel estabelecido pela tradição cultural e se colocaram como ativistas e escritoras, como Sarojini Naidu (1879-1949), a qual contribuiu muito para a independência da Índia ao lado de Mahatma Gandhi, ou como no caso de Indira Gandhi (1917-1984), que se tornou a primeira mulher a governar a Índia após a morte de seu pai Jawaharlal Nehru (1889-1964).

Além de ter casamento arranjado, tendo que se submeterem a esposos escolhidos por seus pais, muitas mulheres indianas ainda devem, após o casamento, subjugarem-se aos mandos e desmandos da família de seus maridos. No romance *O Jejum e a Festa*, tanto Uma quanto Anamika sofrem nas mãos da sogra, que é uma situação comum em sociedades machistas, onde as mães, embora tenham sofrido quando jovens nas mãos de outros, perpetuam a opressão, sob a legitimação de uma tradição que as fazem optar por proteger seus filhos machos enquanto perseguem e exploram suas noras. Não é que possamos afirmar a existência de mulheres

⁴⁴ “Através da situação de Anamika, [...] Desai explora o impacto da opressão patriarcal na psique indiana. Isso exige muita força e coragem para rasgar o véu da representação: casamento para mulheres, ensino superior para homens”. (UDDIN, 2014, p.107, tradução minha).

machistas, mas é possível inferir que a estrutura patriarcal e sexista é tão, historicamente, construída e alicerçada que as próprias mulheres, muitas vezes, tornam-se instrumentos de opressão, manipuladas por um sistema que as molda desde a mais tenra idade.

Anamika passou por tantos maus tratos que já não podia ter filhos e, sua família, ficava receosa de que sua filha fosse devolvida, pois ela seria imperfeita, “uma mercadoria com defeito” (DESAI, 1999, p. 77). Ser vista como objeto ou mercadoria talvez seja uma das maiores violências a que são submetidas muitas mulheres tanto em séculos passados quanto na contemporaneidade, em escala menor, mas ainda presente. Se a mulher sempre teve dois papéis sociais muito bem definidos, foram eles o de esposa e o de mãe, todavia Anamika não conseguia exercer o último e, por isso, sua própria família sentia medo e vergonha em relação à filha. Medo de ela ser abandonada pelo marido e vergonha por esta esterilidade que a tornava inferior às outras mulheres, fecundas e, supostamente, “felizes”.

Anamika não aparecia mais em nenhuma festa da família, pois os parentes do marido não permitiam. A prima de Uma não teve apenas sua voz sufocada, mas, sobretudo, seu próprio corpo foi interdito no que tange à liberdade de ir e vir até mesmo entre os seus. Através deste casamento, a jovem indiana teve, paulatinamente, sua vida ceifada, seus sonhos, seus projetos e sua dignidade e, ninguém se propunha a salvá-la, pois tudo estava seguindo o curso “natural” das coisas, o marido tinha direito sobre a vida da mulher e ele estava salvaguardado pelos costumes culturais locais. Tudo que é naturalizado na cultura pretende-se inquestionável e incontestável. E são, principalmente, os grupos que estão no poder que desejam a permanência destas estruturas naturalizadas, a fim de que seus privilégios não sejam extirpados e todos possuam os mesmos direitos.

Um dia, inesperadamente, chegou, à família de Uma, o telegrama de que Anamika havia morrido. E a notícia se propagou como um suicídio, segundo a versão contada por sua sogra:

Anamika se tinha levantado da cama às 4 da manhã, apenas um pouco mais cedo do que costumava levantar-se [...]. Se alguém a ouviu, não pensou nada de especial por ela andar pela casa àquela hora, era normal. O que ela fez a seguir não era normal. Desligou a bilha de gás que usavam para cozinhar. Encheu uma lata com óleo de querosene. [...] foi para a varanda. [...] Lançou fogo a si própria. [...] Às 5 da manhã a sogra acordou e ouviu um gemido. [...] Foi lá fora e descobriu Anamika, carbonizada a morrer. (DESAI, 1999, p. 156-157)

No romance, a sogra de Anamika faz a sua narrativa, relatando que sua nora cometeu suicídio, o que poderia ser verdade, tendo em vista a vida sofrida da jovem, mas a narrativa de Desai não dá certeza e, assim, o leitor ou a leitora podem pensar, também, na possibilidade de que a sogra de

Anamika a viu se suicidar e não fez nada para impedi-la, ou pior, em um plano maquiavélico, com seu filho, assassinou cruelmente a moça. Na contemporaneidade, muitas mulheres indianas ainda sofrem com a violência doméstica, como salienta uma jornalista do jornal Português, chamado *Público*: “A agressão e a violência sexual é, na maior parte das vezes, feita dentro da família dos maridos (quando casam, por norma, muito jovens, as mulheres perdem o contacto com a família de origem)”. (FERREIRA, 2014).

Através da narrativa detalhada e psicológica de Desai, tem-se acesso ao que Uma pensou ao contemplar, no funeral da prima, o vaso com as cinzas de Anamika, pois ela refletiu sobre, praticamente, a mesma idade que ambas tinham e que o mesmo tempo de vida, o qual sua prima passou casada, ela passou solteira, no entanto parecia que a tragicidade havia encontrado as duas e o narrador revela o sentimento de Uma: “[Anamika] agora está morta e reduzida a um pote de cinzas. Uma a agarrar os joelhos, sente que ainda é de carne, e não de cinzas. Mas sente-se como se fosse de cinzas – cinzas frias, sem cor, sem movimento”. (DESAI, 1999, p. 158).

Talvez Uma tenha sentido certo alívio por não ter tido êxito nas tentativas matrimoniais, pois ela, diferentemente, da bela Anamika, ainda tinha o direito de existir e de resistir, embora fosse, também, marcada pela dor de outros sempre decidirem seu destino. A beleza e a inteligência da prima casada não foram suficientes como estratégias de sobrevivência, ou seja, sua figura de mulher ideal foi pulverizada pelo patriarcalismo. Anamika pode ser lida como a metáfora de muitos outros sujeitos que não valem muito, para a sociedade, quando estão vivos e, dessa forma, quando morrem, não há verdadeiro luto. Há poucas pessoas que choram a perda de existências subalternizadas: “Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas, de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras”. (BUTLER, 2015, p. 13)

Na segunda parte do romance *O Jejum e a Festa*, há duas mulheres com as quais Arun, o irmão de Uma, convive durante as férias da Universidade nos Estados Unidos, A Sr^a. Patton e Melanie. A primeira parece ser o estereótipo de uma mãe e dona de casa ocidental, a qual tem a responsabilidade de deixar sempre a dispensa cheia para seu marido e filhos e encontra, em um consumismo exacerbado, seu refúgio existencial. Embora Arun esteja do outro lado do mundo, percebe que o patriarcado também existe e se impõe na figura do Sr. Patton, que se coloca como o provedor da casa e ao qual todos devem satisfações. E sob essa máscara de suprema autoridade, ausenta-se perante as inquietações de seus dois filhos jovens, Rod e Melanie.

A Sr^a. Patton é uma figura entusiasta e acolhedora, sempre buscando agradar a todos, principalmente o jovem indiano que estava sob seus cuidados naquelas férias de verão. A senhora norte-americana, porém, parece viver alheia às reais necessidades de sua família e todas as suas demandas existenciais são supridas com duas coisas: comida e compras. No seguinte trecho, ela fala sobre o desejo de ser vegetariana, mas o leitor não tem certeza se há sinceridade no relato ou apenas o desejo de ser acolhida por Arun, tendo em vista que seus filhos já não se importavam muito com ela:

- Mas eu acho isso maravilhoso – acho mesmo. A minha irmã disse-me que há muitos indianos que são vegetarianos. Eu sempre quis sê-lo também. Sempre odiei comer carne – oh, aquela coisa vermelha, crua, que cheiro! Nunca gostei de carne, mas nunca consegui... Nunca soube como... Sabes, *a minha família não ia gostar*. Mas sempre gostei mais de vegetais. E de que maneira! Todos aqueles legumes e frutas maravilhosos que há no mercado – tão bonitos, tão bons. [...] Ahrun, eu e tu vamos ser vegetarianos! (DESAI, 1999, p. 187, grifo meu)

Embora a Sr^a Patton fosse uma mulher que vivesse sob os discursos e valores do Ocidente, mais, pretensamente, liberais, não se sentia livre, muitas vezes, para fazer o que, realmente, queria, o que, de fato, almejava. E ao desabafar: “a minha família não ia gostar”, a estadunidense alude às interdições que as mulheres podem encontrar em qualquer cultura ou sociedade. O seu marido era um carnívoro confesso e em seu país, a carne é supervalorizada. De que modo, a Sr^a Patton iria enfrentar as crenças locais para aderir a diferentes costumes, considerados inferiores e não “naturais”? Claro que, na contemporaneidade, há vegetarianos e veganos em muitas partes do mundo, mas a problematização a partir do romance, talvez, seja ressaltar, mais uma vez, a força do discurso hegemônico dentro de uma cultura como também as constantes abnegações a que os corpos femininos são impelidos.

São três ou quatro vezes que a Sr^a. Patton leva Arun ao mercado para fazer compras, pois a dispensa não poderia ficar vazia. Em todas essas saídas, o indiano fica abismado com a compulsão por comprar que está tanto na sua amiga quanto em outras pessoas. Há uma passagem, na qual Arun vê uma mulher se aproximar para pegar um melão e, na sua camisa, está a seguinte frase: “Comprar até Morrer”. (DESAI, 1999, p. 192). Mesmo que o jovem indiano fosse de uma família de boas condições financeiras, a cultura de seu país sempre buscou priorizar bens espirituais sobre os materiais.

A senhora norte-americana se refugia em seu consumismo exacerbado e também crê que levando alimento para dentro de casa está fazendo seu papel de mãe e de dona de casa. Quando Arun tenta falar sobre o distúrbio alimentar de Melanie, sua filha, ela afirma:

- Não, estão sempre a comer – responde ela, a rir, um pouco ofegante. – Só que agora é diferente. Não nos sentamos a comer como fazíamos dantes. Comem todos a horas diferentes e querem todas coisas diferentes. Agora, que eles já são grandes, não conseguimos comer juntos muitas vezes. Por isso, encho o frigorífico e eles que tirem o que quiserem e quando quiserem. Ter o frigorífico cheio... é essa a minha missão. (DESAI, 1999, p. 206)

Este excerto do romance destaca o paradoxo da cultura moderna capitalista, cujo cerne é levar os sujeitos a comprarem sempre mais, mas nunca para que fiquem satisfeitos. Busca-se uma fartura que parece inatingível, pois faz emergirem novos vazios e novas precariedades. Sobre as cenas no mercado, esta passagem, do vigésimo quarto capítulo, salienta o impulso da Sr^a. Patton e as reflexões de Arun: “Vai atirando, alegremente, pacotes e caixas para o carrinho. É Arun que começa a ficar tenso, sente os músculos da garganta contraírem-se pela ansiedade de se gastar tanto, tendo-se tanto”. (DESAI, 1999, p. 217)

Melanie era uma adolescente de poucas palavras e, normalmente, recusava-se a fazer as refeições com a família. Arun achava estranho o fato de encontrá-la sempre com um saco grande de amendoins, chocolates ou devorando um pote de sorvete vorazmente. E cada vez que o jovem indiano tentava estabelecer qualquer tipo de comunicação com ela, Melanie dizia, categoricamente: “Vai-te embora. [...] Desaparece.” (DESAI, 1999, p. 197). No entanto, as palavras da moça não pareciam corresponder às intenções de suas atitudes, que apontam para um tipo de comportamento, o qual clama por ajuda e atenção. Arun constatou que Melanie não estava normal quando se deparou com a seguinte cena:

Melanie está de joelhos, debruçada sobre a sanita, com um pijama branco com desenhos de lábios pintados, a vomitar lá para dentro. Ou o ouviu, ou viu a sombra dele, e volta-se assustada. O seu rosto está coberto de gotas de suor e tão branco quanto um filete de peixe no supermercado [...] Melanie afasta o cabelo da testa pegajosa e lança-lhe um olhar irado. (DESAI, 1999, p. 197).

Após aquela cena digna de compaixão na qual Melanie provocou seu vômito após comer várias guloseimas, Arun tentou sinalizar para a família da jovem que ela estava doente e precisando de cuidados afetivos e profissionais. Com as personagens norte-americanas, Desai mostra formas de opressão que muitas mulheres estão submetidas como a ditadura da beleza e a ditadura da magreza, cujos efeitos podem desencadear distúrbios como a bulimia, a anorexia ou a depressão. Outra questão, tratada no romance, é a grande indiferença e o enorme descaso dos quais Melanie é vítima por estar em uma sociedade profundamente individualista e capitalista.

A jovem Melanie sofria com a bulimia, mas ninguém de sua família percebia sua angústia e sua dor, apenas o estrangeiro e observador Arun. Houve um momento, porém, em que os pais

pareceram se preocupar com a filha: “O Pai acha que devias sair de casa e praticar desporto, Melanie – diz a Sr^a. Patton enquanto faz os ovos. Tens tão má cor. Não estás doente, pois não, querida? – Melanie nem levanta o queixo nem responde”. (DESAI, 1999, p. 215). A falta de resposta e de ânimo da filha adolescente não mobilizaram a Sr^a. Patton, a não ser para colocar o prato com ovos na mesa e pedir para que a Melanie coma, porém, agressivamente, e a adolescente, então, disse: “- Odeio ovos mexidos! Por que é que não perguntas o que é que eu quero? Por que é que não fazes o que eu quero? O que achas que nós somos – sacos do lixo que vais enchendo até rebentar?”. (DESAI, 1999, p. 216)

Nesta segunda parte de *O Jejum e a Festa* é possível perceber os abismos, nos quais se encontram a Sr^a. Patton, em sua compulsão consumista e incapacidade para ajudar sua filha, e Melanie, vítima de um distúrbio alimentar que a torna agressiva, insatisfeita com o próprio corpo e, por conseguinte, infeliz. Ambas sofrem com um problema comum, a indiferença. Não são poucas as vezes que as dores femininas são invisibilizadas ou subestimadas. Há um claro exemplo disso quando Arun comunica a Rod, o problema da irmã.

Arun tentou falar com Rod sobre a condição de Melanie e o jovem se mostrou incompreensível e despreocupado com a questão:

- Essa miúda envenena-se [...] com tantos chocolates! Não come nada a não ser chocolates. Qualquer pessoa ficaria doente. – Emite um som que exprime, ao mesmo tempo, o seu distanciamento e um certo divertimento. – Quer ficar magra. [...] É para isso que servem as raparigas, sabes. *Não são como os rapazes*. São demasiado preguiçosas para mexerem o rabo e irem fazer *jogging* ou jogarem um bom bocado de bola. (DESAI, 1999, p. 214, grifo meu).

Através de sua fala, Rod reforça a ideia, culturalmente, construída de que a mulher é o sexo frágil e, por isso, mais suscetível às enfermidades e a diversos problemas. Ao, categoricamente, afirmar: “Não são como os rapazes.”, o jovem estadunidense remonta ao problema fundador de toda sociedade patriarcal e impulso provocador para todas as lutas dos movimentos feministas, a desigualdade histórica entre homens e mulheres. A construção cultural dos papéis destinados à mulher tanto no Oriente quanto no Ocidente é a grande responsável pelas opressões física, psicológica e ideológica vividas por muitas mulheres em todos os continentes. Se a mulher continuar sendo vista como “menor”, suas dores e suas inquietudes também serão inferiorizadas social e politicamente.

O próprio Rod, no entanto, não percebe o quanto ele também é vítima desta opressão do corpo perfeito, pois sempre está treinando, praticando algum esporte, não só por uma qualidade de vida, mas para ter um corpo atlético e sarado como o padrão de beleza determina e, portanto,

não consegue olhar para além de seu próprio umbigo em busca, também, do corpo escultural. Portanto, faz-se necessário destacar que a ditadura da beleza, o machismo e outros cruéis paradigmas culturais também atingem os homens que, muitas vezes, reduzem suas vidas e seus sonhos às expectativas sociais no que tange ao que seria um “verdadeiro” homem para a sociedade. A grande diferença entre a repercussão do patriarcalismo entre homens e mulheres é o fato de que os homens por terem nascido com o sexo masculino já se tornam uma categoria privilegiada nas relações de poder e subalternidade.

Arun tentou, também, falar sobre Melanie com a Sra. Patton, novamente, mas desistiu quando percebeu que ela não estava querendo ver. Melanie estava cada vez mais pálida e se recusava a comer qualquer coisa, exceto seus doces para, em seguida, trancar-se no banheiro e vomitar tudo. O Sr. Patton apenas perguntava, uma vez ou outra, para a esposa se a filha estava fazendo algum esporte, pois a via muito parada. Um dia ao encontrar Melanie, na cozinha, comendo, avidamente, um pote de sorvete, Arun se recordou das carências de sua própria irmã Uma e viu, naquela situação, algo de familiar, mas, também, não entendeu porque aquela cena, de algum modo, se repetia já que o Ocidente deveria ser, como ele havia aprendido, o espaço da festa, da abundância:

Arun descobre então uma semelhança com algo que já conhecia: uma semelhança com o rosto contorcido de uma irmã enraivecida [...]. Que estranho encontrar isso aqui, pensa Arun, onde tanto é dado, onde existe ao mesmo tempo tanta permissividade e fartura. Mas o que é a fartura? O que é a ausência de fartura? Como é possível saber a diferença? (DESAI, 1999, p. 223).

As questões de Arun, em sua condição diaspórica nos Estados Unidos, aludem para o próprio título do romance, como se o *jejum*, fosse a privação e a *festa* fosse a abundância presentes em toda e qualquer cultura, em toda e qualquer existência, mas, sobretudo, fossem realidades inerentes a corpos subalternizados como os corpos de mulheres, silenciados e esquecidos pelo sistema patriarcal. Os pais de Melanie só a colocaram em uma clínica de tratamento quando a encontraram desmaiada sobre o próprio vômito, ou seja, esperaram a situação limite para agirem. No entanto esta jovem ainda teve a chance de se reconstruir, ao contrário da indiana Anamika, a qual teve seus sonhos, sua vida e seu corpo transformados em cinzas.

O título desta subseção sinaliza uma realidade não somente presente dentro dos romances de Desai, mas também, nas relações culturais e históricas: enquanto a festa é do “pai”, o jejum é para a “mãe”. Isso se pensarmos a festa como o banquete de privilégios que os indivíduos do sexo masculino têm na Índia, onde Uma vive confinada nos afazeres domésticos e sob os ditames

dos pais; já Arun, por sua vez, tem a possibilidade de viajar e estudar para construir seu futuro profissional. No entanto, não é somente na Índia que o patriarcalismo prevalece, pois a partir das experiências da Sr^a. Patton e de Melanie, pode-se constatar opressões vividas por mulheres na nação que se considera um modelo de democracia e liberdade. O poder pode até se apresentar de modo sutil e, perigosamente, natural, mas os corpos, por tanto tempo, subalternizados, sempre descobrem mecanismos para não sucumbirem nestas instâncias de dominação. Toda opressão é uma forma de colonizar os sujeitos subalternizados e de enfraquecê-los, no entanto os oprimidos, principalmente, sujeitos pós-coloniais criaram e criam estratégias de contestação e de sobrevivência.

4 ESTRATÉGIAS DE DESCOLONIZAÇÃO DOS SUJEITOS

4.1 Resistências em *Sob Custódia* (1988) [1984]

*[...] writing subaltern history, that is, documenting resistance to oppression and exploitation, must be part of a larger effort to make the world more socially just.*⁴⁵
(CHAKRABARTY, 2000, p. 72)

Não são apenas os historiadores, os indivíduos capazes de narrar as histórias dos subalternos, mas os escritores, também, mediante sua arte literária podem democratizar as vozes e as vidas de seus personagens, a fim de proporcionar aos leitores a consciência de um mundo mais plural e mais justo. Não existe literatura neutra ou apolítica, portanto todas as obras que se afirmaram como imparciais e, puramente, estéticas, na verdade, estavam sendo veículos de legitimação para grupos privilegiados sócio e culturalmente. “Mas a modernidade não é uma porta apenas feita pelos outros. Nós somos também carpinteiros dessa construção e só nos interessa entrar numa modernidade de que sejamos também construtores” (COUTO, 2011, p. 44). Quando o autor moçambicano e, também, pós-colonial, Mia Couto, traz esta palavra de resistência e esperança, é possível inferir sobre a força de uma literatura, propositadamente, desconstrutora, que pretende recontar a história pelo viés do colonizado, pela ótica do oprimido, a fim de combater uma modernidade homogênea e excludente.

Antes de refletir sobre os elementos de resistência e descolonização dentro dos dois romances, aqui estudados, é preciso salientar a força descolonizadora que a própria literatura tem quando produzida por intelectuais do sul do globo. É sabido que, durante muito tempo, apenas um centro hegemônico tinha a possibilidade de escrever, publicar e propagar suas produções literárias e não era difícil encontrar críticos⁴⁶ que chegavam a afirmar que Shakespeare escrevia uma literatura universal, a qual representava a condição existencial de todo e qualquer homem em qualquer parte do mundo. A Europa não se tornou apenas o grande modelo de desenvolvimento econômico e político para os outros continentes, mas o padrão de intelectualidade e de arte. Enquanto se consolidava uma ideia de que a selvageria e a ignorância reinavam em África, na Ásia e nas Américas, muitos escritores e pensadores europeus se achavam no direito de falar

⁴⁵ “[...] escrever a história subalterna, isto é, documentando resistência à opressão e exploração, deve ser parte de um grande esforço para tornar o mundo mais socialmente justo”. (CHAKRABARTY, 2000, p. 72, tradução minha)

⁴⁶ Conferir o seguinte crítico da corrente tradicionalista: BLOOM, Harold. Shakespeare: a invenção do humano. Trad. José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

sobre outros povos sem, sequer, questionarem seu lugar de fala ao redigir sobre o Outro. Contudo, grupos, antes marginalizados, estão se posicionando a fim de recontar suas histórias segundo novos e próprios pontos de vista, como salienta Prakash: “[...] what has remained consistent is the effort to rethink history from the perspective of the subaltern”⁴⁷. (PRAKASH, 1994, p. 1478)

Como já foi mencionado, a partir do século passado, as vozes subalternas emergiram, com toda força, em vários campos das ciências humanas, sobretudo, na produção literária. Isso não significa que a Índia ou outros países pós-coloniais só começaram a produzir investigações literárias e filosóficas recentemente, pois os saberes tradicionais, nas línguas nativas, sempre estiveram presentes na formação cultural destas sociedades, seja na forma escrita ou mediante a oralidade. O que se nota, nas últimas décadas, é o fato de a Inglaterra e os Estados Unidos estarem publicando textos do martinicano Franz Fanon, do jamaicano Stuart Hall e de escritoras indianas como Anita Desai (1937), Gita Mehta (1943) ou Arundhati Roy (1961). O que estes novos intelectuais têm em comum é um contra discurso presente em sua escrita diaspórica, capaz de apresentar estratégias de descolonização epistêmica, utilizando a própria língua do opressor como ferramenta de luta e de resistência.

Anita Desai traz, para suas narrativas, a Índia moderna, com seus conflitos e ressignificações, mediante personagens complexos e híbridos. Ao contar histórias sobre a realidade pós-colonial dos sujeitos indianos, a autora já apresenta a primeira estratégia de descolonização: a legitimação de seu lugar de enunciação, isto é, uma mulher asiática narrando sobre sua terra, a partir de sua perspectiva e de sua experiência. Pois o fato de pertencer a uma casta privilegiada, econômica e intelectualmente, não apaga os níveis de subalternização os quais a autora experimenta enquanto mulher e escritora da Índia. Em suas narrativas, Desai tenta mostrar a Índia, em sua pluralidade, embora retrate, principalmente, as vivências da burguesia indiana, e, deste modo, o legado colonial britânico para a elite local. Por meio de uma leitura atenta dos romances, tem-se acesso à repercussão da violência colonial sobre os homens e as mulheres da colônia e à ressonância de crenças e valores nas famílias e nas comunidades indianas.

O personagem Deven, de *Sob Custódia*, não apenas se entregava ao silêncio, mas, como forma de resistência, encontrava consolo e direcionamento na poesia que recitava para si mesmo.

⁴⁷ “[...] o que tem permanecido consistente é o esforço para repensar a história a partir da perspectiva do subalterno”. (PRAKASH, 1994, p. 1478, tradução minha)

Em várias partes da narrativa isso se confirma: “... Era muito dado a recitar poesia em voz alta, um hábito, que segundo lhe haviam dito, seu pai também tinha, e que por isso considerava como herança merecida”. (DESAI, 1988, p. 10). Em outra passagem, através do que salienta a onisciência do narrador, diz-se sobre Deven: “A poesia lida e decorada vivia sob todos esses pontos visíveis da sua existência submersa, e tinha sido para ele mais uma fonte de conforto e consolo do que uma promessa de salvação”. (*Ibidem*, 1988, p. 38). E em outro exemplo, tem-se o próprio personagem, discorrendo sobre o papel da poesia em sua vida: “Sou... apenas um professor, senhor – balbuciu - e preciso lecionar para sustentar minha família. Mas a poesia – a língua urdu – são necessárias, preciso servi-las...”. (*Ibidem*, 1988, p. 42).

Logo após a emancipação da Índia, houve a forçada divisão entre os hindus e os muçulmanos a partir do território indiano de um lado e do território paquistanês do outro. Esta partição trouxe graves conseqüências para os milhares de sujeitos obrigados a migrar, tanto no que tange ao enfraquecimento de algumas línguas como o Urdu e a fragmentação cultural que se acentuou, ainda mais, no país, como também, a morte de muitos indianos:

The political partition of India caused one of the great human convulsions of history. Never before or since have so many people exchanged their homes and countries so quickly. In the space of a few months, about twelve million people moved between the new, truncated India and the two wings, East and West, of the newly created Pakistan. By far, the largest proportion of these refugees—more than ten million of them—crossed the western border that divided the historic state of Punjab, Muslims travelling west to Pakistan, Hindus and Sikhs east to India. Slaughter sometimes accompanied and sometimes prompted these movements; many people died from malnutrition and contagious disease⁴⁸. (BUTALIA, 2007, p. 41)

A partição entre Índia e Paquistão é o pano de fundo histórico para a rivalidade entre as línguas Hindi e Urdu dentro do romance. Elementos da identidade cultural de muitos grupos foram abalados ou enfraquecidos. Esta divisão foi a primeira chaga que o imperialismo britânico deixou na Índia pós-colonial e, como ferida aberta, está longe de cicatrizar. Deven e outros sujeitos criam mecanismos para deixarem vivos os múltiplos componentes de sua cultura.

É na poesia que Deven encontra conforto e força para suportar sua vida infeliz. Cada vez que o professor recitava os versos da poesia Urdu, havia uma afirmação de suas raízes

⁴⁸ “A divisão política da Índia causou uma das grandes convulsões humanas da história. Nunca antes ou desde então, tantas pessoas trocaram suas casas e países tão rapidamente. No espaço de alguns meses, cerca de doze milhões de pessoas se mudaram entre a nova e truncada Índia e as duas asas, leste e oeste, do recém-criado Paquistão. De longe, a maior proporção destes refugiados - mais de dez milhões deles - cruzaram o fronteira ocidental que dividiu o estado histórico de Punjab, os muçulmanos que viajam para o Oeste do Paquistão, os hindus e os sikhs para o leste da Índia. A mortandade às vezes acompanhava e, por vezes, instigava esses movimentos; muitas pessoas morreram de desnutrição e doenças contagiosas”. (BUTALIA, 2007, p. 41, tradução minha)

identitárias, cujas expressões são sempre culturais e afetivas. Quando o protagonista de *Sob Custódia* afirma que a língua e a poesia Urdu lhe são “necessárias”, há uma alusão, na narrativa, à importância de línguas e literaturas locais para a construção do imaginário coletivo nacional, o qual, inúmeras vezes, é moldado pela herança do imperialismo europeu ou pela influência do neocolonialismo norte-americano.

Os saberes tão valorizados pela metrópole, não, necessariamente, trazem sabor e sentido para a vida de indivíduos e grupos, dos quais os maiores e mais importantes saberes são derivados da família, do afeto, da comunidade. O saber lírico em língua Urdu, cuja memória dava um pouco de esperança para Deven, foi um legado do seu pai, no entanto, a língua Hindi, a qual ensinava na universidade, foi aprendida pelo processo de escolarização. Esse conflito, entre essas duas línguas no romance, elucida a situação, pela qual passam os sujeitos que são obrigados pelo sistema educacional a lerem e escreverem em língua inglesa e são condicionados a se distanciarem de suas línguas nativas, as quais são lugares de memórias afetivas e de saberes identitários.

No quinto capítulo do romance *Sob Custódia*, surge uma personagem irreverente e ousada, declamando poesia urdu para mulheres e homens na casa do famoso poeta Nur. Nesta mulher, via-se, também, a força que emanava da sua poesia em língua Urdu. Mas, diferente de Deven, ela escrevia e declamava seus versos para um grande público. Sua presença bela e jovial contrastava com a aparente decadência daquele espaço e da própria língua urdu. Deven ficou surpreso ao ver aquela mulher no lugar sagrado de portadora da poesia e uma passagem do trecho descreve a poeta:

[...] no centro do divã [...] uma criatura empoada e pintada, vestida de negro e prata, faceira sob um véu brilhante que segurava sobre a testa, enquanto virava a cabeça para a direita e para a esquerda, captando os sorrisos da audiência, a argola em seu nariz cintilando alegremente com o movimento. Sentou-se confortavelmente com as pernas cruzadas sobre o tapete, os dedos dos pés pintados remexendo-se de prazer com o cenário do qual ela era, indubitavelmente, a figura principal. (DESAI, 1988, p. 78).

Imtiaz Begum, na condição de poeta e uma das esposas de Nur, teve a oportunidade que poucas mulheres indianas chegariam a ter, a possibilidade de fazer ecoar a sua voz. Nos detalhes da descrição de Begum, a autora mostra elementos importantes para as mulheres na sociedade indiana como, por exemplo, as pinturas nos pés, as quais também podem ser feitas nas mãos de noivas às vésperas do casamento e a argola no nariz, que só era permitida para mulheres de castas mais elevadas, mas atualmente, mulheres de várias idades e castas usam. Este adereço no nariz é um dos símbolos mais antigos da tradição védica, a qual diz que a mulher que usa a argola no

lado esquerdo do nariz será aliviada de dores da menstruação e do parto, também usada na noite de núpcias para que o marido a retire, juntamente com a virgindade, portanto este é um acessório, simbolicamente, feminino e, cujo uso é proibido às mulheres viúvas.

Deven também era poeta e amante da poesia urdu, porém precisou prescindir de seu sonho para sustentar sua família e, em sua mente, era um absurdo aquela mulher está recebendo aplausos de uma audiência vibrante por causa de seus versos. O narrador mostra o que o professor pensa de Begum: “Ela não merecia ser ouvida, não queria ouvi-la, não estava ali para isso, resmungou”. (DESAI, 1988 p. 81). Mas em outro trecho, afirma o narrador: “Se a plateia aplaudia e gritava oh! Oh! “ era porque a voz frequentemente parecia se partir com aquele som “autêntico” de sofrimento profundo, considerável indispensável nas artes da música e da poesia”. (DESAI, 1988, p. 81).

A poetisa unia a sua poesia ao seu sofrimento e, por isso, conseguia transmitir a outras mulheres a possibilidade de transformar as dores cotidianas em arte. As jovens se uniam a Begum para celebrarem aquele sarau da resistência, pois não havia somente Nur, como um ícone masculino e imponente da poesia Urdu, mas também uma voz feminina que apontava para uma possível democratização do fazer literário e para o abalo da hegemonia vigente. Mediante as inquietações de Deven, ao ver o espetáculo da poetisa e ao pensar no despertar das mulheres que o cercam, o narrador mostra no seguinte trecho: “O que seria essa sociedade de ardente feminilidade que fazia dele motivo de zombaria e reduzia a figura idosa e veneranda do poeta Nur a uma patética almofada velha, da qual escapava o enchimento de algodão embolorado”? (DESAI, 1988, p. 82)

O questionamento de Deven é similar ao de outros homens que associam às conquistas femininas à diminuição da categoria masculina. Mas Begum não quer anular Nur, ela quer apenas ter sua voz ouvida, quer ter o direito de ser ela mesma, para produzir sua arte e não mais ser sufocada ou interdita pelos homens. A jovem indiana luta para reconquistar um lugar que é seu por direito e não para usurpar dos outros, tendo em vista que a usurpação é prática comum do sistema colonial e dos grupos privilegiados da sociedade. Às minorias políticas cabe a luta pela autoafirmação e pela resistência. E para elucidar um pouco mais sobre a prática feminista,

podemos ficar com a seguinte definição de bell hooks⁴⁹: “Simply put, feminism is a movement to end sexism, sexist exploitation, and oppression”.⁵⁰ (hooks, 2000, p.1)

Desse modo, percebe-se, de um lado, a insatisfação de Deven ao ouvir a poesia daquele corpo feminino e de outro, o desejo de libertação dos versos de Begum, onde ela afirmava: “que estava em uma gaiola de passarinho, que queria voar, que seu amado esperava por ela. Dizia que as grades que a prendiam eram cruéis e injustas [...]”. (DESAI, 1988, p. 81). Anita Desai, com destreza, coloca nos lábios dessa personagem um grito de socorro, que tantas mulheres emitem por estarem subjugadas ao domínio cultural de um machismo consolidado.

Há, também, em *Sob Custódia*, algumas mulheres sem nome que, ao aparecer, apontam para situações de subalternidade a que são submetidas como no caso da mulher do diretor do Departamento de Hindi na Universidade onde Deven lecionava e duas das mulheres de Nur. A ausência de nome próprio, em algumas personagens, pode indicar vários caminhos interpretativos. O primeiro deles pode ser o fato de que a tais pessoas, muitas vezes, é negado o direito de serem quem são, de assumirem suas próprias identidades e liberdade de expressão e, por conseguinte, o apagamento de seus nomes e de suas histórias; por outro lado, pode indicar um anonimato proposital de determinados personagens, por escolha da escritora, a fim de fazê-las símbolos de uma coletividade de mulheres que passam pela mesma rasura existencial imposta por um sistema que as oprime, ou seja, sem um nome específico, não há como pensar apenas em um indivíduo, mas em uma comunidade que experencia os dissabores de uma mesma interdição.

A mulher do diretor, juntamente com outras mulheres, aparece, como um ornamento de simpatia, gentileza e serviço, cumprimentando os participantes considerados mais importantes da reunião acadêmica e preparando biscoitos e chás para o evento, porém, em nenhum momento, ela parece ser um membro ativo do discurso, mas está ali, acompanhando o esposo em suas obrigações sociais, como aponta o trecho:

Sob o toldo, as senhoras levantaram-se do conjunto de três sofás reservado para os convidados de honra, e das cadeiras tiradas das salas de aula, alinhadas nos três lados da barraca para os convidados menos importantes. A mulher do diretor, com um sári novo de náilon japonês estampado com raminhos de flores marrons e roxas, adiantou-se com as mãos estendidas, cumprimentando o convidado de honra. O diretor suava quando apresentou a mulher (ela atravessava um período difícil, e nunca se sabia o que dizer ou

⁴⁹ A escritora e ativista Gloria Jean Watkins, cujo pseudônimo é bell hooks, solicitou que seu nome fosse sempre escrito com letras minúsculas, pois, desse modo, estaria dando maior relevância ao conteúdo de seus livros do que a si mesma.

⁵⁰ “Simplificando, o feminismo é um movimento para acabar com o sexismo, a exploração sexista e a opressão”. (hooks, 2000, p.1, tradução minha)

fazer; de um dia para o outro, de uma criatura bovina e plácida tinha se transformado em algo imprevisível). Depois de um momento de ansiedade, ele ousou sorrir – o convidado de honra fizera uma piada, dizendo que devia ter sido um dia muito cansativo para as senhoras que tanto haviam feito para que a ocasião fosse um sucesso, e *sua mulher apenas sorriu, dizendo exatamente o que devia dizer, isto é, foi um prazer*. Então, tudo estava em paz. (DESAI, 1988, p. 93-94, grifo meu)

O fato de o diretor perceber e temer a imprevisibilidade de sua esposa já alude a uma tentativa da autora de não mostrar uma total passividade da figura feminina, ou seja, ela não é um objeto, ou uma simples marionete, trata-se de um ser humano, portanto complexo e imprevisível. Contudo, para que tudo ficasse em “paz”, “sua mulher apenas sorriu, dizendo exatamente o que devia dizer, isto é, foi um prazer”. A ironia, desta passagem do romance, mostra a situação de muitas mulheres, principalmente, da alta sociedade indiana, que tinham que corresponder às expectativas conjugais e sociais devido ao poder de seus maridos. Deviam, portanto, seguir o roteiro, mesmo quando menosprezadas, inferiorizadas ou vítimas de brincadeiras de mau gosto. Na frase “Então, tudo estava em paz”, a paz não alcança o coração desta mulher que, ao sorrir externamente, pode carregar, em seu interior, as amarguras de não poder, repetidas vezes, dizer ou fazer o que quer. A paz que não atinge a todos pode ser chamada de paz?

Na seção anterior, já foi mencionada uma das esposas de Nur⁵¹, como uma figura forte e eloquente, que constrangeu Deven por dizer muitas verdades. Ela é uma das poucas mulheres que distoam do estereótipo silencioso e subserviente de muitas mulheres pertencentes a uma sociedade patriarcal. É uma personagem que também não tem nome, mas se apresenta com grande senso crítico e ímpeto questionador. Quando se revolta, ao ver Nur caindo de embriaguez e repetindo insuficientes justificativas, a mulher grita indignações a seu esposo e para Deven que tenta ajudar o poeta a permanecer em pé:

- Úlceras? Então por que bebeu? Por que todas as noites se junta àquela turba no seu quarto para beber? Não foram as úlceras que o fizeram vomitar no chão do meu quarto, foi a bebida. – Ela tremia ofendida, uma aparição feroz e furiosa em branco e prata. Inclinando-se, levantou um pouco o poeta do colchão, tentando afastar aquela figura da frente dos seus olhos ofendidos, mas Deven passou os braços em volta do corpo de Nur para conseguir uma solução mais suave, menos violenta, então ela se voltou, gritando: - se quer ser empregado dele, então você pode limpar a sujeira. Escute o que estou dizendo. Deixe esse... esse pobre animal no chão e vá limpar a sujeira, estou mandando! (DESAI, 1988, p. 58)

Através desta passagem do romance, nota-se que toda a fúria revelada pela esposa é, na verdade, a reação perante uma situação que não está acontecendo pela primeira vez. Em dois momentos, a narrativa salienta o quanto a mulher de Nur estava decepcionada e magoada: “Ela tremia

⁵¹ Conferir a página 52 da terceira seção deste trabalho.

ofendida” e “seus olhos ofendidos”. Mas a sua dor, não a paralisa. Ela critica o vício do marido e ordena que Deven limpe o vômito de Nur. Embora a mulher ainda continue no âmbito do privado, do lar, ao dizer “meu quarto”, ela consegue se fazer ouvir pelos dois homens ali presentes e se impõe como uma pessoa digna de atenção e respeito. Muitas vezes, também, em momentos como esse, em que os maridos estavam fracos e ébrios, algumas esposas tinham coragem para dizer o que, realmente, sentiam, recuperando, dessa forma, seu direito ao discurso.

Outra personagem, não nomeada, é outra mulher de Nur, cuja aparição se dá no sétimo capítulo do romance, quando Deven está sem esperanças no que se refere à entrevista com seu grande poeta, pois uma das mulheres do ídolo, chamada Imiatz Begum, não estava permitindo. Ao tentar sair da casa de Nur, o professor é interpelado por uma senhora, com vestimentas simples, a qual está na companhia de uma menina e de duas cabras. A mulher se encontra de cócoras, acendendo o fogo para preparar o *dal*⁵², prato preferido do esposo. E após longa conversa com Deven sobre Begum tentar impedir a entrevista, ela afirma:

- Ela não vai sair daqui – continuou a mulher. – Está plantada na nossa casa – como uma bruxa. Vai ter de levar Nur – por esta porta – apontou para uma porta pequena, atrás das cabras. – Ele desce para me visitar – faz isso às vezes – e então você o leva por aquela porta. Por que não procura um quarto? – não muito longe daqui, na mesma rua, ele não pode ir muito longe, o velho – alugue o quarto e faça seu trabalho. Depois, traga-o de volta por esta porta e eu o mando para cima outra vez. Ela vai espumar de raiva quando Nur vier me visitar, mas não pode fazer nada, eu sou a mais velha, a primeira. – Riu outra vez, descobrindo os dentes escurecidos. – *Mesmo que eu tenha só filhas e ela o filho, ainda sou a primeira* – disse com ar sombrio. Então, com voz firme: - E seu trabalho será feito, não é? (DESAI, 1988, p. 125, grifo meu)

Embora a primeira mulher do poeta Nur tenha força de suportar ser, muitas vezes, preterida, por não ter a mesma escolaridade das outras esposas ou por não ter dado um filho homem ao seu marido, sua fala pautada em um grande ressentimento de Imiatz Begum, revela a fragilidade em que ela e muitas outras mulheres indianas precisam suportar por ter “só filhas” ou por não possuir o mesmo nível de escolaridade de seus maridos. Os corpos femininos, nesta sociedade, durante muito tempo, só foi preparado para ser esposa e mãe e não ser dotada de dons artísticos e intelectuais. Begum é uma exceção que será tratada mais adiante.

A primeira e idosa esposa de Nur tenta dar ao esposo o que sabe e o que possui, ao mesmo tempo em que lhe prepara a comida, também cria estratégias para que a poesia do cônjuge seja divulgada através de Deven. No entanto, ela lembra ao professor que este precisa remunerar o poeta pela entrevista, afinal de contas Nur tem uma família para sustentar. Este viés pragmático

⁵² *Dal*: é uma sopa de lentilhas, geralmente, presente na casa de todos os indianos como grande fonte de proteína.

e mercantilista, apresentado pela mulher, salienta um discurso de sobrevivência que permeia as vozes de minorias políticas. São necessidades básicas que precisam ser levadas em consideração antes mesmo de demandas de cunho intelectual, pois quando faltam o pão na mesa e o direito à voz na vida de sujeitos subalternizados, fica difícil olhar para além de seu próprio caos.

Outras duas mulheres, em *Sob Custódia*, também remetem à resistência, dentro de suas possibilidades, a esposa de Deven e sua vizinha, a Sr^a. Bhalla. Desde o primeiro capítulo, o nome de Sarla é mencionado por seu marido, que nunca fala com carinho, mas sempre salientando o fato de estar casado com ela e ter constituído família serem os grandes entraves de vida, que o levaram a abandonar a poesia urdu para ser professor de hindi. Mas é no quarto capítulo, que é mostrado o encontro de Deven e Sarla, após ele ter passado a noite em Delhi, sem comunicar a Sarla, para entrevistar o poeta Nur. Quando o professor desponta no portão, vê sua esposa conversando com a vizinha viúva, Sra. Bhalla, de quem ele não gostava e ao entrar, “[...] as mulheres ergueram as cabeças e olharam para ele como se fosse um estranho, um intruso”. (DESAI, 1988, p. 65). Nesta cena, é nítida a sintonia e empatia compartilhadas por aquelas mulheres, que poderiam compreender os sofrimentos uma da outra, embora uma fosse casada e a outra uma das figuras mais marginalizadas na Índia, a viúva, que até pouco tempo, era obrigada a morrer queimada junto ao corpo do marido no ritual religioso, chamado *Sati*, analisado por Spivak (2010) em seu famoso texto *Pode o subalterno falar?*

Enquanto entre as mulheres do poeta Nur há uma constante rivalidade, entre Sarla e Bhalla, parece existir grande cumplicidade. Tendo em vista de que não poderia enfrentar o marido, questionando sua ausência e indiferença, Sarla sabia que poderia desabafar com sua amiga, aconselhar-se com ela e, em casa, mediante o silêncio, indignar-se, cobrindo a cabeça com o sári, por exemplo. Sua amiga viúva já não tinha mais esposo ou família para dar satisfação e, embora fosse vítima dos olhares excludentes da sociedade e de uma precária vida por não ter um homem ao seu lado, possuía certa altivez que a fazia experimentar a liberdade de estar à margem. Sim, a Sr^a. Bhalla tinha se libertado de relações que a diminuía dentro de seu próprio lar no momento em que seu esposo morreu. Por muito tempo, para várias mulheres indianas, ter um marido era o mesmo que ter um algoz.

A Sra. Bhalla, talvez por sua experiência ou por sua idade, faz uma advertência a Deven por ele não ter dado satisfação à sua mulher, que ficara em casa aflita, esperando-o. E, depois, despede-se, como narra esse trecho: “- Sorriu bondosamente para Sarla. – *Accha*, irmã, já vou – suspirou e desapareceu na esquina, arrastando seus pés de viúva”. (DESAI, 1988, p. 65). E

sentindo-se encorajada por sua amiga, Sarla entra em casa, sem dizer uma palavra, mas em uma performance de resistência, “segurando a dobra do sari com firmeza sobre a cabeça como se estivesse de luto ou em uma cerimônia religiosa” (DESAI, 1988, p. 65). Deven, então, percebeu a forma de protesto de sua mulher, o qual duraria algum tempo. Tendo em vista que o silêncio também é estratégia de resistência em alguns casos, Anna Beatriz Paula pontua (2007, p. 8): “É nessa atitude silenciosa de resistência e existência que a mulher indiana sustenta seu significado em sua cultura. Sua inscrição no mundo é profunda e verdadeira. Está no terreno das não-palavras: o que não precisa ser dito, porque é”.

O silêncio e o choro eram as ferramentas que Sarla utilizava para sobreviver como aponta a seguinte passagem:

Sarla era um caso diferente. Jamais erguia a voz na presença do marido – incontáveis gerações de mulheres hindus a impediam de demonstrar abertamente sua revolta. Deven sabia que ela ia gritar e esbravejar quando estivesse a uma distância segura, de preferência na cozinha, seu domínio. Seu outro método consistia em chorar no quarto, recusando-se a falar e incitando o filho a chorar com ela. (DESAI, 1988, p. 147)

O silêncio é polissêmico. Se pensarmos em todo o silenciamento histórico imposto aos grupos subalternos, o silêncio será entendido como apagamento e exclusão. O silêncio também pode ser produtivo se vier acompanhado de ironia e de sarcasmo, pois, desse modo, ele não aludirá à mera aceitação ou à passividade. O silêncio de Sarla, por sua vez, é um legado de suas ancestrais hindus que, em sua maioria, aprenderam que jamais deveriam levantar a voz ao “chefe” da casa. Mediante o trecho supracitado, é possível perceber que Sarla acredita no papel doméstico que lhe conferiram e, assim, há dois lugares que ela consegue dominar, a cozinha e o quarto. Não somente na cultura indiana, mas em muitas outras sociedades, às mulheres foi negada a esfera pública, tendo sua existência reduzida a panelas e lençóis, a silêncios e lágrimas.

Embora a opressão machista esteja presente em todas as nações, não são poucas as vezes nas quais as mulheres ocidentais olham para as mulheres do Oriente sempre como coitadas, dignas de compaixão e de ajuda, mas elas esquecem de que as lutas feministas orientais não são recentes, só não tiveram a repercussão global que o feminismo europeu alcançou no século passado.

There were many women activists in Asia in the 18th century. Some of the lesser known early agitators on women's rights were Pandita Ramabai (1858-1922) of India, Who attacked Hindu religious orthodoxy and spoke up for women's freedom as early as the 1880s and who herself led an independent life; Kartini (1879- 1904), a pioneer of women's education and emancipation in Indonesia, who defied tradition to start a girl's school; Qurrat ul Ayn (1815-51) of Iran, a Babi heretic who abandoned her family, gave up veiled seclusion, preached unveiled in public, and died fighting on the battlefield; Jiu

Jin of China (1875-1907) who left home to study in Tokyo and to involve herself in revolutionary politics and women's issues. Jiu Jin was arrested for these activities and executed. It was she who said, 'The revolution will have to start in our homes, by achieving equal rights for women'.⁵³ (ABAD-SARMIENTO; KARL et al, 1992, p. 1)

A partir desta sucinta genealogia das lutas de mulheres asiáticas, fica, mais evidente, a força destes corpos subalternizados em sociedades e épocas, extremamente, conservadoras e patriarcais. E, na Índia, particularmente, tem-se notícia de uma grande ativista feminista em pleno período colonial, Tarabai Shinde⁵⁴ (1850-1910), que lutava contra o patriarcado e o sistema de castas já no século XIX e tendo como sua mais conhecida obra o livro *Stri Purush Tulana: A comparison between Women and Men*, publicado em 1882 (KALE, 2014, p 319).

4.2 Resistências em *O jejum e a Festa* (1999)

Há alguns elementos que servem como linhas de fuga diante das situações opressoras vividas por Uma. O primeiro elemento de resistência é o contato com a mitologia védica, através da vida e das histórias de sua tia viúva e peregrina, Mira-masi. Ao ouvir as narrativas sobre Krishna, Mira ou Shiva, Uma migrava para outra realidade, na qual poderia sentir a força de sua ancestralidade, como se pode notar nesta passagem do romance:

Uma, com as unhas e os ouvidos a tinir, sentia, assim, que havia alguém que conseguia ver para além do desolador mundo exterior e vislumbrar um mundo interior, extraordinariamente apelativo por toda a sua cor e romance. Se, pelo menos, esse mundo conseguisse substituir este, pensava Uma avidamente. (DESAI, 1999, p. 46)

Mira-masi conseguia presentificar os mitos do hinduísmo através de sua vida de devoção e resignação, com suas roupas brancas de viúva. E tentava, todos os dias, buscar forças, na transcendência, para suportar um sistema subalternizante por não ter marido nem filhos na sociedade indiana.

Para contrastar com o saber ocidental, Mira-masi traz à tona os saberes védicos, mediante a oralidade e seus piedosos hábitos. Enquanto o saber eurocêntrico tende a fixar-se e

⁵³ “Havia muitas mulheres ativistas na Ásia no século XVIII. Uma das primeiras agitadoras conhecidas sobre os direitos das mulheres foi Pandita Ramabai (1858-1922) da Índia, que atacou a ortodoxia religiosa hindu e falou pela liberdade das mulheres no início da década de 1880 e ela própria liderou uma vida independente; Kartini (1879-1904), uma pioneira da educação das mulheres e emancipação na Indonésia, que desafiava a tradição para começar uma escola de meninas; Qurrat ul Ayn (1815-51) do Irã, uma Babi herege que abandonou sua família, desistiu do isolamento velado, revelando-se em público, e morreu lutando no campo de batalha; Jiu Jin de China (1875-1907), que saiu de casa para estudar em Tóquio e envolver-se na política revolucionária e problemas de mulheres. Jiu Jin foi presa por estas atividades e executada. Foi ela quem disse: 'A revolução terá que começar em nossas casas, alcançando direitos iguais para as mulheres'”. (ABAD-SARMIENTO; KARL et al, 1992, p. 13, tradução minha)

⁵⁴ Para saber mais sobre esta ativista, acessar o seguinte link: <<http://researchscholar.co.in/downloads/47-ms.-manisha-kale.pdf>>. Acesso em: 20 Set. 2018.

institucionalizar-se, a filosofia hindu tem caráter itinerante e visceral, assim como a vida de Mira-masi, como narrado neste trecho: “na viuvez aquela mulher tinha criado um hábito incômodo de viajar por todo o país, sozinha, com a segurança que lhe advinha das vestes brancas de viúva, visitando locais de peregrinação [...] como obcecada turista de espírito” (DESAI, 1999 p.44-45).

É através dos lábios e da vida de Mira-masi que Uma tem contato com as histórias tradicionais das deidades indianas como Shiva e Khrishna: “Uma ouvia-a relatar os antigos mitos do hinduísmo de uma forma que os fazia parecer tão vivos e actuais [...]” (DESAI, 1999, p.46). É, pois, nas mãos marginalizadas de uma viúva, que se encontra o saber potente da história indiana, e é este saber que ajuda Uma a se sentir mais livre, mesmo ainda sendo vítima das várias camadas de subalternização impostas ao corpo feminino, duas vezes colonizado, tanto pelo poder britânico quanto pelos ditames patriarcais.

Mira-masi não possuía nada a não ser: “um pequeno Xiva de latão (ela dizia que era de ouro), uma lamparina, uma oleografia e uma cópia do Ramayana⁵⁵ embrulhada em algodão vermelho” (DESAI, 1999, p.48). No quinto capítulo, porém, a viúva perdeu o seu Shiva de latão e afirmou: “Não descanso enquanto não recuperar o meu deus”. (DESAI, 1999, p.59). A recuperação do deus de latão não era somente um capricho devocional, mas a empreitada agonística para recuperar, reaver e resgatar os saberes indianos, outrora preteridos pelo poder colonial.

Em sua busca incessante por paz, Mira-masi vai, com Uma, para um *Ashram*⁵⁶, a fim de abastecer-se espiritualmente e ficar em comunhão consigo e com a natureza. Na cosmovisão hindu, o ter, o saber e o ser estão entrelaçados de tal forma que não existe um sem o outro. A mania de tudo fragmentar é uma ideia moderno-ocidental, baseada no pensamento cartesiano, a qual ignorou uma visão holística da vida e, só agora, na contemporaneidade, o ocidente tem começado a reaver seus paradigmas.

O *Asharam* foi o único lugar, no qual Uma experimentou liberdade, tranquilidade e respeito, a partir do contato com a natureza, com as raízes védicas e pela relação com os membros dessa comunidade: “Todos eles passaram a ter, em relação a Uma, muito respeito,

⁵⁵Grande poema épico hindu, que contém os ensinamentos védicos.

⁵⁶Na Índia antiga, consistia em um eremitério, onde os sábios viviam em harmonia com a natureza e, atualmente, é uma comunidade voltada para promover a evolução espiritual de seus membros, geralmente, coordenada por um líder religioso.

atenção e curiosidade. Continuava a ser a única pessoa nova do *asharam* [...]” (DESAI, 1999, p.66-67). Era a primeira vez que pessoas mais velhas não queriam explorá-la ou impor conceitos e dar ordens, apenas conviviam em harmonia e paz. A escrita de Desai conduz o leitor aos sentimentos mais íntimos de seus personagens, como salienta Hossain (2014, p. 223): “Existencial predicament of her protagonist by various factors is her main issue in her novel. Desai makes know to us the unconscious motivations of human psyche [...]”.⁵⁷

Mediante uma construção literária capaz de mesclar historicidade, ficção, discurso colonial e descolonização dos sujeitos, Desai consegue representar a desarticulação de algumas estratégias colonizadoras, as quais ainda persistem em uma era de pós- independência. Essa desarticulação, porém, ocorre através da língua, cuja força é ainda maior dentro da escrita literária. “O que a atenção à retórica e à escrita revela é a ambivalência discursiva que torna o ‘político’ possível”. (BHABHA, 2003, p. 50). A partir do que o teórico indiano afirma, pode-se inferir acerca do poder político-social presente nos romances de Desai, os quais, mediante o jogo de descentramento dos saberes e um processo de descolonização dos sujeitos, despertam reflexões no que tange à construção identitária dos indivíduos, enquanto vítimas, ora conscientes, ora inconscientes do sistema que os manipula, mesmo após uma oficial emancipação.

Outro ponto de resistência, encontrado por Uma, era, pois, sua coleção de cartões e braceletes, a qual ela podia contemplar na quietude do seu quarto, único lugar da casa, no qual ela poderia experimentar o sabor de uma individualidade, de uma singularidade. Em sua coleção, Uma viajava em lembranças, sonhos e desejos que a tornavam livre, mesmo que por instantes. Ao se demorar admirando seus cartões, a jovem indiana tinha a possibilidade tanto de viajar pelo mundo sem sair de casa quanto de se entregar a um capricho pessoal, algo tão raro de acontecer, pois Uma sempre estava à mercê da vontade dos pais, sempre subjugada ao querer dos outros.

Na vida da protagonista de *O Jejum e a Festa*, há um terceiro fator de resistência o qual veio começar o processo de descolonização da subjetividade subalterna de Uma. No capítulo doze do romance, ela se tranca no quarto, novamente, e após rever sua coleção, pega um livro de poesias que ganhou em um bazar de Natal e começa a lê-lo e se deliciar com o lirismo e a potência daqueles versos e, mesmo quando sua Mãe chega ao quarto, o narrador diz que a jovem:

⁵⁷ “A situação atual de sua protagonista por vários fatores é sua principal questão em seu romance. Desai nos faz conhecer as motivações inconscientes da psique humana [...]”. (Hossain 2014, p. 223, tradução minha)

Aperta o livro com mais força. Acaricia a capa, abre-o na página do título, lê o nome maravilhoso e melodioso da autora: Ella Wheeler Wilcoz. [...], o do editor, igualmente encantador [...] e a lista dos outros livros publicados pela autora: *Poemas de Dor; Poemas de Alegria; O Reino do Amor; Ontens*. Se ao menos conseguisse arranjá-los e lê-los todos. (DESAI, 1999, p. 142)

A escolha de Wilcoz, como a poeta que iria ajudar Uma, não foi por acaso. Na biografia desta escritora norte-americana, diz-se que seu primeiro e mais famoso poema foi criado a partir de uma viagem, na qual ela consolou uma triste jovem viúva. Agora, pois, a poesia de Ella Wilcoz estava confortando uma mulher solitária e oprimida no território indiano.

Do mesmo modo que a poesia foi conforto para os personagens Deven e Begum, do romance *Sob Custódia*, ela também o é para a jovem Uma que, de forma acidental, depara-se com a poética de Wilcoz. Uma descobre na poesia um universo de prazer e um refúgio para o seu cotidiano tão pesado. Sobre o primeiro contato da moça com o livro, descreve o narrador:

Senta-se na cama e levanta os pés, sentando-se confortavelmente de pernas cruzadas. Ouve o baloiço a ranger e a balançar na varanda, mas o som esbate-se quando abre o livro e começa a ler. Lê devagar, por falta de prática, e consciente de que podem chamá-la e interrompê-la a qualquer momento. Mas vai ler um ou dois poemas e descobrir o prazer que lhe é negado. Vai movendo os lábios ao abrir caminho pelos versos: ‘Perante este botão de rosa murcho, quão apaixonadamente doce, ondeava e retumbava a intensa valsa ao compasso dos pés voadores’. (DESAI, 1999, p. 141)

Os simples fatos de cruzar as pernas e se demorar na leitura já são elementos de resistência para Uma. Ao ler os versos da poetisa, a jovem indiana pega emprestado o discurso de outra mulher, mas que, de certo modo, também, a representa. Os contrastes dos poemas de Wilcoz remetem às desarmonias da vida de Uma, cuja existência se assemelha a “um botão de rosa murcho” que sempre desejou “a intensa valsa” e “os pés voadores”. O narrador elucida que Uma, através da poesia, vai descobrir “o prazer que lhe é negado”, ressaltando, assim, o lugar subalterno da jovem que sempre foi tolhida de muitas coisas, não só do prazer, mas da voz, dos sonhos e da possibilidade de construir sua própria vida.

E, Arun, também, quando era criança, refugiava-se, tanto da pressão dos estudos quanto dos conflitos familiares, através daquilo que lhe dava prazer, contudo o fazia um pouco como Uma, de modo oculto e clandestino no silêncio do seu quarto, lendo suas revistas favoritas: “*Captain Marvel, o Super-Homem e o Phanton*”. (DESAI, 1999, p. 102). A leitura é uma grande ferramenta de resistência, pois propicia reflexões e sempre leva o leitor a explorar mundos distantes ou a desbravar seu próprio mundo com novas perspectivas. Pelas referências que atraem a atenção de Arun, já se pode refletir sobre o que, culturalmente, são construídos como objetos de desejo para os meninos, a vida e as aventuras de super-heróis. Na maior parte do globo, enquanto

as meninas são incentivadas a brincarem de boneca e de casinha, já se acostumando à esfera doméstica como mãe e esposa, os garotos recebem bolas, carros e super-heróis, sendo, pois, motivados para a rua, para a autossuficiência e, sobretudo, para crerem que são fortes e superiores.

E como para sua irmã Uma, a referência literária, que ela possuía era a de uma poetisa norte-americana, também Arun tinha, a seu alcance, heróis e referências ocidentais. Desse modo, o ocidente se imbrica ao oriente e pode ser ressignificado, como afirma o pensador indiano Ashis Nandy: “[...] the Occident may survive as a civilization partly as a result of this ongoing reevaluation, perhaps to an extent even outside the geographical perimeters of the West”.⁵⁸ (NANDY, 1983, p. 14). Que o Ocidente influencia o Oriente é inegável, mas em quantos romances europeus ou norte-americanos, precisamente na segunda metade do século XX, havia personagens sendo confortados e influenciados por poetas indianos ou pela literatura infanto-juvenil asiática ou africana, por exemplo?

O diálogo com as referências ocidentais são inevitáveis, ainda mais na obra literária de uma escritora diaspórica, a qual embora seja indiana, já passou grande parte da vida nos Estados Unidos. Apesar do tom irônico com o qual a autora traz as referências norte-americanas, talvez um ponto a ser criticado neste romance seja o fato de Desai trazer a literatura ocidental como consolo para os personagens indianos, sendo que a Índia possui muitos poetas e poetisas e, também tem seus “heróis” míticos da historiografia védica. É muito potente quando a autora traz a viúva Mira-masi para valorizar as tradições indianas e a cultura local, todavia se houvesse, na trama do romance, algumas referências da intelectualidade e da religiosidade da Índia contemporânea, seria possível contrastar, mais veementemente, contra o velho pensamento de que a civilização indiana está presa a tradições antigas e se reluta a se abrir ao moderno.

A Índia é a maior democracia do mundo, mas, há pouco tempo, está aprendendo a caminhar livre dos grilhões do Império britânico e a driblar a nova colonização norte-americana. Como território pós-colonial em tempos de globalização, a nação indiana apresenta um cenário de contrastes e de hibridismo, do qual é impossível prescindir. A escritora Gita Mehta, mais uma vez, salienta os desafios da Índia hodierna:

A Índia tornou-se uma república em 1947. Atravessar nosso primeiro meio século como nação tem sido como passear numa montanha-russa, com pontos altos tão repentinos que

⁵⁸ “[...] o Ocidente pode sobreviver como uma civilização, em parte como resultado dessa reavaliação contínua, talvez até certo ponto, mesmo fora dos perímetros geográficos do Ocidente.” (NANDY, 1983, p. 14, tradução minha).

ficamos embriagados de exaltação, e pontos baixos tão profundos que nem sequer parece haver solução possível [...]. (MEHTA, 1998, p. 7-8)

É esta Índia paradoxal que aparece nos romances de Desai e, embora ela tenha dado certo destaque à produção literária norte-americana em alguns momentos, a autora apresenta uma escrita de resistência, pois a Índia, com suas riquezas e incongruências, é a personagem principal de sua obra. Em entrevista ao CNN, Desai fala sobre sua relação com seu país e como isto se reflete em sua escrita: “I may think of myself, after so much travel and so many dislocations, as "stateless" but the truth is that wherever I am, I am Indian, and wherever I go, I carry India with me. We are inseparable, joined at birth”.⁵⁹ (DESAI, 2010)

Não há como dissociar as experiências diaspóricas da escritora de sua produção literária. Em *O Jejum e a Festa* há dois personagens que contrastam, fortemente, por suas ideias e atitudes, Uma e Aruna. A primeira irmã retrata as opressões e os sofrimentos experimentados pela maioria das mulheres indianas, enquanto a última é o símbolo de uma nova mulher indiana, que não se prende a tradições locais, é muito mais itinerante, ambiciosa e descolada. Já na primeira vez que Aruna é mencionada, a autora salienta a diferença entre as duas irmãs desde a infância. Enquanto, no que tange à sexualidade, Uma só havia visto porcos e cães mantendo relações, Aruna ficava mais atenta dentro de casa, já que as portas dos quartos nunca ficavam trancadas. Assim, ela sempre via alguma perna desnuda ou se atentava a alguns gemidos noturnos.

Mas o momento crucial da diferenciação entre as duas se dá quando seu irmão Arun nasce e elas presenciam o entusiasmo eufórico do Pai com o acontecido: “Uma nunca recuperou da emoção desse acontecimento extraordinário, muito mais memorável do que o nascimento propriamente dito. Quanto a Aruna, poder-se-ia dizer que marcou o início de uma época de autoafirmação”. (DESAI, 1999, p. 23). Talvez este tenha sido o marco inicial da resistência de Aruna, que percebeu que seu próprio nome foi escolhido porque seus pais desejavam um menino, mas quando descobriram que se tratava de uma segunda filha, mudaram de ‘Arun’ para ‘Aruna’. E, com a alegria transbordante de seu Pai, pelo nascimento do tão esperado filho homem, Aruna percebeu que precisaria se autoafirmar como mulher e lutar para não ter seu lugar social usurpado.

Aruna detestava a escola de freiras que era obrigada a freqüentar e, assim, toda a rigidez e o cenário controlador que serviam de refúgio para Uma, causavam na irmã, confesso repúdio. No

⁵⁹ “Eu posso pensar de mim mesma, depois de tantas viagens e de tantos deslocamentos, como "sem pátria", mas a verdade é que, onde quer que eu esteja, eu sou indiana, e aonde quer que eu vá, eu carrego a Índia comigo. Somos inseparáveis, unidas no nascimento”. (DESAI, 2010, tradução minha)

sexto capítulo do romance quando a prima Anamika já havia casado para formar sua família, uma compara a beleza da prima com a de Aruna, mas pontua as diferenças de personalidade. E no decorrer do enredo, o leitor perceberá o fim trágico que recebeu a doce e passiva Anamika:

Nem sequer apenas era uma questão de beleza. Aruna também era bonita e, no seu caso, tornou-se também evidente desde bastante cedo que o seu futuro seria brilhante, mas a sua beleza tinha uma aresta saliente, cortante, que advinha de uma espécie de determinação férrea, uma ambição obstinada nascida do desespero. Em Anamika isso não existia: ela era simplesmente encantadora como uma flor é encantadora, suave, com pétalas, olhos de abelha, lábios rosados, sempre à beira de soltar uma risada borbulhante, como uma pomba, um sorriso adorável, e tinha uma índole boa que era quase como uma auréola⁶⁰. (DESAI, 1999, p. 73)

A ambição de Aruna era “nascida do desespero” de ser mulher em uma sociedade que a exclui, que a desvaloriza e que pode queimá-la viva. A jovem indiana não sabia, ao certo, como seria seu futuro, mas ela já tinha certeza de como ele não seria. Não queria ter o futuro da sua Mãe, que anulava sua individualidade para se fundir na entidade ‘MãePai’; não queria o futuro de Uma, a qual se tornara uma solteirona, dependente dos pais e que não havia experimentado os prazeres da vida e, por fim, ela não queria o futuro de Anamika, que teve que abandonar uma carreira profissional para se submeter a um casamento arranjado e infeliz. Aruna não fazia questão de agradar, estava certa de suas qualidades e anseios e preferia ser uma guerreira no mundo a ser uma santa no altar.

Quando chegou a notícia de que Anamika sofreu um aborto e havia se tornado estéril, a Mãe, Uma e Aruna discutiram sobre o que poderia acontecer com a prima. Uma até sugeriu que ela poderia voltar para a casa dos pais, mas sua Mãe disse que isso seria um absurdo e uma vergonha: “ – Como é que ela pode ser feliz se a mandarem para casa? O que as pessoas vão dizer?” (DESAI, 1999, p. 77), mas Aruna retrucou: “- Que interessa o que digam? Que interessa o que pensem?” (*Ibidem*, p. 77), no entanto, sua Mãe é categórica: “- Não falem assim- ralhou a Mãe.- Não quero ouvir essas ideias modernas”. (*Ibidem*, p. 77). Os questionamentos de Aruna ao sistema patriarcal são vistos como pensamentos modernos e, por conseguinte, nocivos a uma estrutura tradicional milenar. Talvez sua Mãe quisesse dizer “ideias feministas”, mas com “ideias modernas”, ela pressupôs que Aruna tivesse captado a informação.

Embora Aruna fosse mais nova do que Uma, mostrou-se sempre mais avançada em relação à comunicação e desenvoltura com o sexo oposto. Entre uma das várias tentativas de

⁶⁰ Esta descrição idealizada de Anamika como uma mulher perfeita por dentro e por fora alude ao imaginário romântico do feminino (final do século XVIII e grande parte do século XIX), o qual, neste romance, é problematizado no fim trágico da jovem indiana. Ou seja, mediante sua narrativa, Desai salienta a insuficiência da imagem romântica feminina para as demandas das mulheres contemporâneas.

fazer Uma se casar, uma vez um pretendente admitiu que estava interessado em Aruna e não em Uma. A Mãe achou um absurdo, pois Aruna tinha apenas 13 anos. Todavia Aruna sempre se mostrou mais vaidosa do que sua irmã mais velha e, por isso, era de longe mais atraente. O seguinte trecho revela os gostos de Aruna na adolescência: “Por volta dos 14 anos Aruna começou a revoltar-se contra a túnica de algodão azul e as fitas brancas. Sempre tinha oportunidade, escondi-as e vestia um *salwar*⁶¹ de seda às flores”. (DESAI, 1999, p. 86). Com estas atitudes mais ousadas, Aruna afirmava seu querer e sua personalidade. Desde pequena, lutava para não ter seu corpo sufocado ou moldado por tradições que a subalternizavam.

Aruna se enfeitava, não se privava de sair com colegas e rapazes e, sobretudo, não rechaçava sua sexualidade e seus desejos juvenis. Este comportamento inquietava Uma, como visto nesta passagem:

- Seda! – exclamava Uma. E o Pai endireitava-se no assento e observava de sobrolho franzido, mas a Mãe estava tentada a ceder a Aruna, percebendo talvez instintivamente que, se o fizesse, seria recompensada. E, assim, Aruna ia esvoaçando as suas sedas às flores e substituindo as fitas do cabelo por pequeninos ganchos e molas de plástico brilhantes e por flores que apanhava nas sebes e arbustos empoeirados. Enquanto Uma continuava a tomar conta de Arun [...], Aruna andava a apanhar riquexós⁶² para ir ao cinema – com colegas da escola, dizia ela. Era verdade, só que ela não falava dos rapazes que iam nos bancos de trás, ou até ao lado delas, que faziam avançar tempestuosamente um joelho [...] ou até, às vezes, uma mão [...]. (DESAI, 1999, p. 86)

No trecho em que a mãe acredita que será recompensada por Aruna é, pois, a crença de que sua filha mais nova tinha todos os requisitos para encontrar um “bom partido” para o casamento. Alguém de posses e de nome seria um noivo perfeito, segundo as expectativas da Mãe e talvez fosse, também, o desejo de Aruna. O que a jovem não queria era sofrer por viver uma vida que outros escolheram para ela. Enquanto Uma permanecia solteira, afirma o narrador: “Havia tantas propostas de casamento para Aruna que o facto de Uma continuar por casar era não só uma vergonha, mas também um obstáculo. Aruna estava visivelmente a amadurecer no ramo, à espera de ser colhida [...]”. (DESAI, 1999, p. 92)

O trecho da citação anterior “à espera de ser colhida” não combinou muito com a personalidade de Aruna, pois a moça indiana era, suficientemente, empoderada para não ficar, de modo passivo, esperando ser escolhida e colhida por um homem. Sua sagacidade era tão grande

⁶¹ Calças leves, largas e pregueadas que se ajustam ao redor dos tornozelos. Muito comum em mulheres do sul da Ásia.

⁶² Veículo de duas rodas para poucas pessoas, puxado por uma pessoa a pé ou por uma bicicleta, muito frequente em cidades do Oriente.

que parecia estar dançando conforme os sonhos de seus familiares ou segundo as demandas da tradição, porém ela quem escolheu quem a escolheria para o casamento, como mostra este excerto:

Ninguém ficou surpreso, mas todos se sentiram recompensados quando Aruna conseguiu levar avante o casamento em que Uma tinha falhado tão tristemente. Com era de esperar, demorou algum tempo, mostrou alguma relutância em decidir-se, fez-se esquisita, mas acabou por fazer a escolha mais inteligente e apropriada – o mais bonito, mais rico e mais excitante dos pretendentes que se tinham apresentado. (DESAI, 1999, p. 107)

Não há dúvidas de que Aruna escolheu seu marido e, também, todo o seu futuro brilhante anunciado em páginas anteriores. Sobre a festa de casamento, salienta o narrador: “Foi um acontecimento tão chique – e tão estranho à tradição – como jamais se tinha visto na cidade, pelo menos pelos parentes dela”. (DESAI, 1999, p.108). Ao casar, Aruna foi para bem longe da casa dos pais, via-os raramente e se comunicava por cartas, nas quais descrevia sua maravilhosa vida em um apartamento com linda vista para o mar. Arvind, seu esposo, tinha um emprego em Bombaim, por isso passaram a residir lá. A casa dos pais remetia à Aruna as tradições patriarcais das quais ela queria esquecer, por isso os visitava pouco. Foi ter o primeiro filho na antiga casa para seguir os preceitos culturais, mas no nascimento do segundo filho, optou por um moderno hospital em Bombaim porque, como destaca o narrador: “Aruna não aguentava repetir aquela experiência”. (*Ibidem*, p. 110).

Nas poucas vezes em que Aruna visitava os pais, ela se demorava nas casas das antigas amigas a fim de mostrar as roupas e os adereços novos que ela adquirira. Seus dois filhos ficavam aos cuidados de Uma durante suas visitas na vizinhança. Um momento emblemático, no qual antigos costumes e influências ocidentais modernas se chocam, é quando Uma se depara com a irmã se maquiando no quarto e Aruna explica para que serve cada item e como usá-los adequadamente. Diante do rosto admirado de Uma, Aruna afirma:

- Sim, é isto que as mulheres de Bombaim usam. Não andam como se fossem lavadeiras, a menos que sejam lavadeiras – disse ela a Uma. – Agora senta-te aqui no banco e deixa-me tentar fazer qualquer coisa por ti. Por que é que ainda usas o cabelo preso num carrapito, como se fosses uma menina de escola? Deixa-me cortá-lo... Uma deu um grito e fugiu para a porta às risadinhas. – Cortar-me o cabelo? Não podes! A Mãe matava-me... (DESAI, 1999, p. 111)

A crença de Aruna de que sua irmã se tornaria mais feliz se fosse parecida com ela nos hábitos e escolhas não são confirmados, de fato, na realidade. Uma desejou sempre ser ela mesma e gozar de verdadeira liberdade, mas não, necessariamente, imitando as mulheres de Bombaim. No entanto, é possível ver o entusiasmo de Aruna com sua nova vida e o desejo de que sua irmã um

dia possa experimentá-la também. Quando Aruna está quase convencendo Uma, a Mãe diz: “- Cortar o cabelo? Queres parecer uma... – A Mãe não dizia a palavra, preferindo sugeri-la. – Queres que os vizinhos digam que deste em...”. Na indignação da mãe, vê-se como estão arraigados os costumes locais e a grande preocupação com o que os outros irão pensar se Uma cortar os cabelos. É perceptível também a hipocrisia da classe média indiana que torna seus costumes flexíveis a partir de seus interesses, pois Aruna conseguiu fazer um casamento “moderno”, pode cortar seu cabelo e usar maquiagens extravagantes já que ela se casou com um homem muito rico. Porém para Uma sempre é reservado o mínimo, como se o castigo por não ter casado e ter dado tanto prejuízo, fosse, justamente, subsistir na estagnação de uma vida sem sabor.

Outra figura de resistência em *O jejum e a Festa* é a Sr^a. Joshi e sua filha Moyna. São personagens secundários, mas que apontam para elementos que dialogam com o restante da trama. Muitas vezes, a Sr^a. Joshi ia se refugiar para chorar e se consolar com a mãe de Uma, por causa da sua sogra, a qual é descrita pelo narrador como: [...] uma imperatriz maléfica da história antiga, capaz de fazer murchar todo o jardim e transformar limonada em água tépida [...]. (DESAI, 1999, p. 136). A Sr^a. Joshi era vizinha de Uma e, apesar de sofrer com os maus tratos da sogra, conseguiu conduzir sua vida com leveza e bom humor. A diferença entre ela e Anamika era que seu marido a amava e não permitia que a mãe a agredisse fisicamente. Todavia, todos os insultos e humilhações ela precisou suportar de sua cruel sogra. Talvez o que tenha feito a gentil senhora não entrar em profunda depressão, foi o fato de se concentrar no amor verdadeiro que nutria sua relação conjugal e ignorar muitas ofensas da amarga mãe de seu marido. Mesmo sorrindo e apaixonada, a Sr^a. Joshi sofreu muito, principalmente, por violências verbais e psicológicas.

Somente quando sua sogra faleceu, a Sr^a. Joshi foi capaz de experimentar a liberdade de ser ela mesma em sua própria casa. Com o gesto de “prendendo o molho das chaves à cintura [...] (DESAI, 1999, p. 137), esta mulher retoma a autoridade sobre sua casa, seu casamento e, sobretudo, sobre sua própria vida. Em uma das visitas que Uma fez a sua vizinha, a Sr^a. Joshi contou como estava feliz e que todos os seus filhos estavam bem casados e haviam se mudado para a cidade grande, apenas uma filha que pareceu se desviar do roteiro familiar, a mais nova, Moyna, sobre a qual, a mãe acentua: “Só a mais nova, a Moyna, tinha inexplicavelmente querido “ser diferente”, “seguir uma carreira”. Todos tinham ficado surpreendidos, até um pouco

divertidos, e desculpado aquele seu capricho. Estava em Deli a seguir a “sua carreira”, e eles riam, esperando o seu regresso”. (DESAI, 1999, p. 137, grifo do autor)

Moyna já fazia parte de um novo tipo de mulher que estava se afirmando na segunda metade do século XX, uma mulher que desejava sua autonomia afetiva, familiar e financeira. Uma mulher que estava se contrapondo ao sistema patriarcal de frente, afirmando, com sua vida, que não dependia de casamento para ser valorizada nem iria se prender a tradições que lhe aprisionavam. Enquanto Aruna ornamentou a gaiola para não se sentir muito presa, Moyna arrombou a gaiola, com as próprias asas, e tentou alçar voo.

Não é somente a jovem Moyna que prescinde do casamento em busca de uma carreira. Já no primeiro capítulo do romance, há um pequeno diálogo entre Uma e uma de suas empregadas, cujo nome é desconhecido. Esta babá havia chegado à casa de MãePai quando Uma tinha três anos, cuidou de Aruna e de Arun, só saindo quando o jovem viajou para os Estados Unidos, ou seja, toda a sua vida foi devotada aquela família que, raramente, a olhava como ser humano, digno de compaixão e respeito. A babá era de casta inferior, por isso uma vida de subserviência era vista como “natural” e “inevitável”. Sobre isto descreve o narrador: “A aia sabe que é melhor para ela mostrar-lhe que justifica o que ganha; sempre que alguém olha para ela, ela descobre instantaneamente qualquer coisa para fazer”. (DESAI, 1999, p. 42)

Tentando puxar um assunto e se fazer próxima, Uma perguntou à babá sobre sua filha, Lakshmi. E na seguinte passagem, é possível ter acesso às atitudes de resistência da jovem indiana:

-Oh, querida, para que perguntas? Queres saber o que ela fez desta vez? *Deixou o marido que eu lhe arranjei e fugiu. Para ir á procura de trabalho, diz ela.* Que trabalho é que ela pode arranjar, hã, diz-me lá? Não acredito que esteja disposta a levantar um dedo que seja para trabalhar. Mas ela acha que vai arranjar trabalho numa casa e que vão alimentá-la e vesti-la. Como se ter trabalho fosse o mesmo que ser filha dos patrões. – A aia dá um suspiro triste e prossegue: - Já lhe disse que pancada é o que vão dar-lhe... (DESAI, 1999, p. 43, grifo meu)

Lakshmi foge do marido que a mãe escolheu para ela, fugindo, assim, do futuro que outros estavam lhe impondo. Assim como Moyna, a filha da babá viu, no casamento, um limite para seus sonhos e, talvez, um perigo para sua própria existência, tendo ao seu redor tão tristes exemplos. Contudo, ao mesmo tempo, em que as duas aludem a um novo cenário feminista, no qual as mulheres estão lutando na esfera pública, suplantando o determinismo doméstico, Moyna e Lakshmi são de universos econômicos e sociais distintos. As asas da filha da babá são bem “menores”.

Quando o narrador fala da filha da vizinha de Uma, menciona a palavra “carreira”, mas ao tratar de Lakshimi, ele usa o vocábulo “trabalho”, marcando, sutilmente, as oportunidades que cada moça encontraria em seu caminho pela liberdade. Uma jovem burguesa é capaz de construir sua “carreira”, mas uma filha de empregada doméstica, não vê muitas perspectivas a não ser seguir o caminho de sua mãe. Tanto Moyna quanto Lakshimi foram desacreditadas por tentarem escrever um novo destino para suas vidas, a Sr^a Joshi e a babá riram das escolhas das filhas como se elas tivessem se rebelando contra suas próprias “naturezas”, voltadas para o lar e para a família, porém o lugar sócio-econômico de cada uma determinaria os níveis de subalternização por qual elas passam. Não há como pensar a mulher como subalterna sem o contexto da interseccionalidade⁶³, através do qual gênero, raça e classe se imbricam. Lakshmi pode ser considerada um exemplo da pauta do feminismo Dalit, o qual foi responsável por pensar a luta feminina indiana de um modo mais plural:

Dalit feminism analyses Dalit women’s oppression as a triple jeopardy of oppression by double patriarchies- “discreet” patriarchy of Dalit men and an “overlapping” patriarchy of the upper caste men and women- as well as poverty. It argues for envisioning of contemporary feminist politics by incorporating an ideological position of plural standpoints.⁶⁴ (PATEL; KHAJURIA, 2016, p.3)

As opressões são interseccionadas para determinados corpos, portanto a resistência precisa ocorrer em todos os níveis nos quais a subalternização ocorre. A citação acima aponta para a tripla opressão das mulheres de casta inferior, cuja existência é mais pesada do que das mulheres indianas de classe média, que passam pela dupla subjugação de pertencerem a um país pós-colonial e pelo fato de serem mulheres. A pobreza que assola as mulheres dalit, priva-as de muitas oportunidades no que tange à própria formação e à qualidade de vida.

No décimo segundo capítulo de *O Jejum e a Festa*, aparece a primeira e única mulher, em todo o romance, a ser chamada de doutora, a Dr^a. Dutt, que possuía seu próprio Instituto Médico e era muito admirada por Uma. No entanto MãePai não gostavam da independência da senhora médica. Sua presença era uma afronta aos velhos papéis sociais destinados a uma mulher indiana. Na seguinte passagem, tem-se acesso ao que o Pai pensou a o ver a Dr^a. Dutt se aproximar de sua residência para uma visita:

⁶³ Termo cunhado por Kimberlé Williams Crenshaw, uma professora e ativista afro-americana especializada em questões de raça e gênero.

⁶⁴“O feminismo Dalit analisa a opressão das mulheres Dalit como um triplo risco de opressão por duplos patriarcados - patriarcado “discreto” de homens dalits e um patriarcado “sobreposto” dos homens e das mulheres da casta superior, bem como a pobreza. Ele argumenta pela perspectiva da política feminista contemporânea, incorporando uma posição ideológica de pontos de vista plurais”. (PATEL; KHAJURIA, 2016, p.3, tradução minha)

- Unf – resmungou o Pai, irritado, embora não estivesse a fazer nada que ela viesse a interromper. Não disse nada – o pai da Dr^a. Dutt tinha sido noutros tempos presidente do Supremo Tribunal, era uma família distinta, e o facto de a filha continuar sem casar aos 50 anos e ainda por cima trabalhar era uma aberração que ele tinha de tolerar. (DESAI, 1999, p.146)

O Pai de Uma se horrorizava com o fato de a Dr^a. Dutt não ter se casado e, ainda, trabalhava fora da esfera doméstica. Como isso feria a moral e os bons costumes indianos e chocava a muitos. Mas a médica não parecia se importar com as más línguas nem com os julgadores olhares. Há muito tempo, enfrentara seus pais e, hoje, enfretaria qualquer um para reafirmar seu estilo de vida. A jovem senhora solicitou aos pais de Uma para que esta fosse trabalhar com ela em seu instituto.

Quando Uma ouviu que a Dr^a. Dutt havia visto nela qualidades para lhe oferecer um emprego e um lugar ao seu lado, ficou feliz, mas surpresa, ao mesmo tempo: “– Lugar? – exclamou Uma, que nunca tinha aspirado a subir tão alto na vida e achou a idéia tão estranha como ser lançada no espaço”. (DESAI, 1999, p. 148). A reação de Uma foi natural, haja vista que nunca conseguiu se imaginar longe dos pais e com independência financeira. A autonomia era a realização do sonho de poucas mulheres em sua sociedade, na qual as jovens passavam da subserviência aos pais para a subserviência ao marido, sem muito direito de escolha.

Os pais de Uma não gostaram do convite e o narrador descreve sobre o Pai: “Tinha o rosto fechado e o sobrolho terrivelmente carrancudo por tudo aquilo que ele pensava das mulheres que trabalhavam, *das mulheres que se atreviam a pisar o mundo que ele ocupava*. Uma sabia-o e sentiu um arrepio”. (DESAI, 1999, p. 148-149, grifo meu). E, também, sobre a reação da Mãe, tem-se este excerto: “- A nossa filha não precisa de ir trabalhar, Dr^a. Dutt – disse ela. – *Enquanto cá estivermos para lhe darmos o que precisa, não vai ter de trabalhar*”. (Ibidem, 1999, p. 149, grifo meu). Na opinião do Pai, é possível ver um pensamento que amedrontra muitos homens misóginos, o fato de a mulher estar, cada dia mais, ocupando lugares que eles consideravam ser seus por direito divino e/ou natural. Pela fala da Mãe, vislumbra-se a crença, alicerçada no patriarcalismo, de que se a mulher tem seus pais ou seu esposo como provedores, não haveria necessidade de trabalharem fora. No entanto, ambos estão, profundamente, equivocados, pois ignoram o fato de a mulher ser capaz de dar a si mesma o que precisa para ser livre e feliz.

Enquanto Uma se enche de esperança, acreditando que poderá ter um futuro diferente, a Mãe convence a Dr^a. Dutt de que está com uma doença grave e que precisará dos cuidados de sua

filha querida. A médica não percebe sinceridade e, até mesmo, Uma liga depois para dizer que sua Mãe goza de plena saúde, mas a doutora diz que nada poderá fazer e, mais uma vez, Uma se conforma com sua situação. Quando o Pai descobre que sua filha ligou para a Dr^a. Dutt às escondidas, ele fica bravo e reclama: “- Custa dinheiro! Custa dinheiro! – ainda repetia ele aos gritos muito tempo depois. – Nunca ganhou um tostão na vida, fez-me gastar rios de dinheiro no dote e no casamento. Vá, gasta até me deixares na ruína, até eu me tornar pobre...”. (DESAI, 1999, p. 152). Há um evidente paradoxo na asserção do Pai, pois ele alega todos os custos que teve com a filha, porém quando esta consegue um emprego, ele não a deixa assumir sua autonomia profissional e financeira. Os sentimentos de Uma não são considerados. O Pai estará sempre pronto para dizer que o dinheiro é dele e que Uma reside sob seu teto e se não houver um homem que a queira e assuma, em casamento, ela terá que permanecer obediente e submissa às suas vontades. Para seu progenitor, Uma é incapaz de administrar a própria vida, assim como todas as mulheres e aquelas que acham que conseguem, como crer a Sr^a. Dutt, não passam de “atrevidas”.

Fica evidente, a partir do exposto, que, dentre os vários elementos de resistência em *O Jejum e a Festa*, as figuras femininas se sobressaem com estratégias variadas de descolonização. Às vezes apenas uma descolonização mental temporária, como a de Uma ao ler uns poemas, outras uma descolonização mental duradoura como a de Aruna, mediante sua extrema sagacidade. Há, também, uma descolonização que transcende a mente e é capaz de libertar o corpo de amarras tradicionais, como a experimentada por Lakshimi, Moyna e a Dr^a. Dutt, por exemplo. Uma das grandes potências das narrativas de Anita Desai é a presença de uma pluralidade de mulheres, as quais sinalizam para o cenário multifacetado da situação feminina na Índia contemporânea com as limitações, no entanto, por criar estórias a partir da experiência da burguesia indiana. Até mesmo no romance *Sob Custódia*, onde os protagonistas são homens, algumas vozes femininas ganham destaque em determinados momentos. Muitas escritoras pós-coloniais estão fazendo emergir, em suas obras, as vozes de muitas mulheres sofridas, pois nem mesmo os Estudos Subalternos da Índia, que se preocupavam com os sujeitos oprimidos, deram a devida relevância às subalternas:

Even one of the most acclaimed recent strands of Indian historiography, the ‘subaltern studies’ project, remains singularly inattentive to questions of gender in historical analysis. While the project has laid bare the unmistakably elitist biases of most Indian historiography, and claims to recover the history of the historyless by imaginative readings of conventional sources, there are but few signs that the questions raised by

feminist historiography have genuinely been taken on board by these historians⁶⁵.
(NAIR, 1994, p. 84)

Alguns dos temas mais significantes que podem ser extraídos da produção ficcional de Desai são o da subalternização por uma mentalidade colonizadora e o da opressão por uma violência epistêmica. Pois este tipo de colonização suplanta a conquista de território, tendo em vista o fato de que mesmo quando a Índia se tornou independente no século XX, não conseguiu se desvincular das amarras do poder britânico e há, indubitavelmente, um processo de resistência epistemológico-cultural dessas nações, recentemente, descolonizadas. E a partir do que afirma a teórica Brah (2006, p. 340) “[...] pode-se argumentar que a “identidade indiana” como conjunto de identificações com um estado-nação foi o resultado da resistência e luta contra o colonialismo e não algo que existiu antes desse período”. Assim, se os homens indianos precisam se reerguer e se reinventar após a violenta colonização britânica, as mulheres indianas precisarão fazê-lo duplamente, seja por serem sujeitos do sul global, seja por viverem sob os ditames de uma sociedade machista.

⁶⁵ Mesmo uma das mais aclamadas correntes recentes da historiografia indiana, o “o projeto de estudos subalternos”, permanece, singularmente, desatento para questões de gênero na análise histórica. Enquanto o projeto desnudou os inconfundíveis preconceitos elitistas da maior parte da historiografia indiana, e afirma recuperar a história dos sem história por leituras imaginativas de fontes convencionais, existem poucos sinais de que as questões levantadas pela historiografia feminista têm, genuinamente, sido aceitas por esses historiadores. (NAIR, 1994, p. 84, tradução minha)

5 EM SUMA...

*The central problem of today's global interactions
is the tension between cultural homogenization
and cultural heterogenization*⁶⁶.
(APPADURAI, 1990, p. 295)

Esta pesquisa foi apresentada como uma das várias possibilidades de leituras que poderiam e podem ser feitas em relação aos romances *Sob Custódia* (1988) [1984] e *O Jejum e a Festa* (1999) da escritora indiana Anita Desai. O período para a elaboração de uma dissertação de Mestrado não é muito extenso, portanto enquanto é possível aprofundar um pouco dentro do recorte escolhido, tangenciam-se várias outras abordagens que, também, poderiam ser feitas a partir do *corpus*. A fim de investigar, sobretudo, algumas relações de poder delineadas nas duas narrativas, decidiu-se perscrutar cenas e personagens em situações tanto de subalternidade quanto de resistência em contextos de dominação na Índia pós-colonial.

A epígrafe de Arjun Appadurai, selecionada para introduzir as considerações finais, é pertinente ao processo reflexivo desta pesquisa, pois o teórico indiano aponta para a inevitável tensão entre a homogeneidade e a heterogeneidade culturais da sociedade atual. Esta tensão que começou a se apresentar, mais fortemente, após a segunda guerra mundial e criou raízes a partir dos anos 70, ocasionou crises no pensamento hegemônico eurocentrado e propiciou o início do reconhecimento de um pluralismo sócio-cultural. E, ao mesmo tempo, em que a pós-modernidade tenta inserir todas as culturas em uma grande teia global, diminuindo as diferenças, há, também, a necessidade dos sujeitos, principalmente daqueles que foram oprimidos durante séculos de colonização, afirmarem suas expressões identitárias e suas vozes heterogêneas, por vezes, dissidentes.

Embora com seus limites e possíveis lacunas, esta dissertação pode contribuir, proficuamente, para o campo dos estudos literários e culturais, ao trazer análises de romances, ainda pouco estudados no Brasil. A produção literária indiana vem se propagando muito no cenário mundial, mas a pesquisa acadêmica em literatura indiano-diaspórica caminha a passos lentos, embora muitos autores da Índia já estejam sendo traduzidos por grandes editoras brasileiras. As discussões e problematizações feitas, neste trabalho, fundamentaram-se em reflexões de teóricos e intelectuais dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos,

⁶⁶“O problema central das interações globais de hoje é a tensão entre a homogeneização cultural e a heterogeneização cultural”. (APPADURAI, 1990, p. 295, tradução minha)

priorizando, sobretudo, a voz da própria autora, corpus da pesquisa, e de outras vozes de pensadoras e pensadores indianos. Esta dinâmica metodológica, de certo modo, trouxe os discursos do sul epistemológico em detrimento dos “discursos eurocêntricos”, como destaca Gyan Prakash:

To note the ferment created by Subaltern Studies in disciplines as diverse as history, anthropology, and literature is to recognize the force of recent postcolonial criticism. This criticism has compelled a radical rethinking of knowledge and social identities authored and authorized by colonialism and Western domination. Of course, colonialism and its legacies have faced challenges before. One has only to think of nationalist rebellions against imperialist domination and Marxism's unrelenting critiques of capitalism and colonialism. But neither nationalism nor Marxism broke free from Eurocentric discourses⁶⁷. (PRAKASH, 1994, p. 1475)

A primeira seção, intitulada *Anita Desai: uma intelectual múltiplo-diaspórica*, propôs-se a refletir sobre a potência da escrita criativa e das posições políticas desta autora indiana contemporânea. Quase sempre, em nossas experiências entre graduações e pós-graduações, fomos acostumados a ler e estudar, em sua maioria, teóricos europeus ou estadunidenses e, assim, acostumamo-nos a crer que, se há intelectualidade fora do centro europeu ou do nincho norte-americano, ela deve ser inferior ou menos relevante. Portanto, apresentar uma produção literária como uma fecunda produção intelectual e, principalmente, trazer intelectuais do Sul para dialogar com os romances de Desai, são estratégias para apresentar uma investigação mais plural e, também, um modo de afirmar que nem toda teoria branca e ocidental vai conseguir dar pressupostos teóricos a todos os objetos de pesquisa, ainda mais quando estes tratarem de corpos, outrora colonizados e subalternizados.

Claro que se pode contrargumentar no que tange ao fato de que muitos desses intelectuais do Sul vivam, na verdade, ou nos Estados Unidos ou na Europa, como é o caso da escritora Anita Desai. Mas até que ponto, eles deixariam de ser periféricos por falarem a partir do centro hegemônico? Todos estariam cooptados pela ideologia do opressor? Estas e outras questões não pretendem ser respondidas, de modo total ou categórico, por esta pesquisa. No entanto, quando se discutiu, na primeira seção, sobre as produções em língua inglesa e sobre as potentes escritas

⁶⁷ Observar a fermentação criada pelos Estudos Subalternos em disciplinas tão diversas quanto história, antropologia e literatura é reconhecer a força da recente crítica pós-colonial. Esta crítica obrigou a uma reformulação radical do conhecimento e das identidades sociais elaboradas e autorizadas pelo colonialismo e pela dominação ocidental. É claro que o colonialismo e seus legados já enfrentaram desafios antes. Basta pensar nas rebeliões nacionalistas contra a dominação imperialista e as implacáveis críticas marxistas do capitalismo e do colonialismo. Mas nem o nacionalismo nem o marxismo se libertaram dos discursos Eurocêntricos. (PRAKASH, 1994, p. 1475, tradução minha)

diaspóricas, tentou-se problematizar o lugar híbrido, mas não menos resistente, dos intelectuais e escritores que, a partir da língua do colonizador e de suas estruturas acadêmicas, trazem as demandas de suas comunidades nacionais e discursos contra-hegemônicos.

Ainda na primeira seção, teve-se acesso a algumas estratégias narrativas de Anita Desai, cuja opção pela escrita em língua inglesa tornou sua obra mais conhecida e propagada. O lugar diaspórico da autora, também, proporcionou diálogos entre a Índia e os Estados Unidos, elucidando choques inevitáveis entre Oriente e Ocidente. Em tempos de globalização, não é possível admitir identidades fixas e homogêneas nem nacionalidades “puras”, todas as culturas se interpenetram, em interações constantes e dinâmicas. É sabido, no entanto, que a influência das culturas ocidentais é bem maior no globo, devido à construção histórica e colonizadora de seus discursos com tendências universalizantes.

Com a segunda seção de análise, cujo título é *Poder e subalternidade*, foram analisadas, mais detalhadamente, diversas relações de subalternização na Índia contemporânea, mediante os romances de Anita Desai. A escolha da língua inglesa, por muitos escritores diaspóricos, apresenta-se, muitas vezes, não como uma simples opção, mas uma imposição do processo educacional imperialista como também do mercado capitalista moderno. A educação e a família podem ser consideradas como instituições sociais, marcadas por micro relações de poder, sendo, portanto, braços opressores da máquina colonial.

Através do sistema educacional na Índia, plantou-se o desejo de Ocidente nos sujeitos colonizados. Enquanto aprendiam a ler e escrever em língua inglesa, os indianos conheciam a literaturas e os modelos culturais ingleses e norte-americanos, prescindindo, gradativamente, de línguas nativas e de elementos culturais locais. Tanto Deven em *Sob Custódia*, como Uma e Arun em *O Jejum e a Festa*, experimentaram os dissabores das exigências rígidas e pouco humanas do processo de educação pós-colonial e tiveram suas personalidades forjadas por este sistema de colonização das mentes.

A família é muito valorizada na Índia e tornou-se, assim, o grande lugar do encontro entre o tradicional e o moderno. A família indiana, principalmente, a de classe média alta, representada nos romances, guarda costumes da tradição védica, como o respeito aos pais e a valorização do casamento, mas, concomitantemente, cria hábitos modernos e ocidentalizantes, como o consumismo e a valorização de estudos no exterior. Algumas personagens femininas, como Sarla, em *Sob Custódia*, e Anamika em *O Jejum e a Festa*, retratam o sofrimento que muitas mulheres

indianas vivem, ao serem subjugadas, desde a infância, a um sistema colonial e opressor, pelos mandos e desmandos dos pais e dos maridos.

Nesta seção, portanto, fez-se uma análise das principais figuras femininas presentes nos romances do *corpus*, e foi possível ter acesso a múltiplas experiências de subalternização destes corpos de mulheres, aprisionados pelos ditames de uma sociedade patriarcal. Constatou-se, também, através das vivências de garotas de diferentes classes sociais e de distintos locais geográficos, que o patriarcalismo pode se apresentar de modo diverso para cada mulher, dependendo dos níveis interseccionais dessa misoginia. Bhasin (2003), em seu livro *Understanding gender*, acentua os vários aspectos da opressão masculina:

Patriarchy is not the same everywhere. It's nature can be and is different in different classes in the same society; in different societies and in different periods in history. For example the experience of patriarchy was not thr same in our grandmother's time as it is today; it is different for tribal women and for upper caste Hindu women; for the women in the USA and womwn in India. Each social system or historical period throws up its owon variations on how patriarchy functions and how social and cultural practices differ⁶⁸. (BHASIN, 2003, p. 20-21)

A teórica supracitada traz uma válida problematização quanto aos diferentes contextos nos quais o patriarcado pode ocorrer. As mulheres pobres como a babá da família de Uma têm muito mais dificuldades e bem menos possibilidades do que mulheres indianas como a Dr^a. Dutt, pois mesmo sendo perseguida por sua família e jamais aceita, totalmente, em sua comunidade, a médica conseguiu conquistar autonomia e liberdade por pertencer a uma alta classe sócio-econômica. As dores e as opressões podem ser triplicadas e quadruplicadas na vida de muitas mulheres, dependendo de sua casta, etnia, classe social ou geografia. A Sr^a. Joshi, na Índia, e a Sr^a. Patton, nos Estados Unidos, por exemplo, viveram processos de subalternização diferentes, mas a “origem” da opressão é comum pelo fato de serem mulheres, mães e donas de casa em um mundo, quer seja Oriental ou Ocidental, ainda legítima desigualdades de gênero.

Mediante a terceira seção de análise, cujo nome é *Estratégias de descolonização dos sujeitos*, foram apresentados vários elementos de resistência dentro dos romances *Sob Custódia* e

⁶⁸ “O patriarcado não é o mesmo em todos os lugares. Sua natureza pode ser e é diferente em diferentes classes da mesma sociedade; em diferentes sociedades e em diferentes períodos da história. Por exemplo, a experiência do patriarcado não foi igual à da nossa avó como é hoje; é diferente para mulheres tribais e para mulheres hindus de casta superior; para as mulheres nos EUA e as mulheres na Índia. Cada sistema social ou período histórico lança suas variações de ouro sobre como o patriarcado funciona e como as práticas sociais e culturais diferem”. (BHASIN, 2003, p. 20-21, tradução minha)

O Jejum e a Festa, enfatizando a força dos sujeitos pós-coloniais frente a contextos opressores. A poesia e a literatura, em geral, mostraram-se como grandes mecanismos de conforto, no caso de Deven mas também de luta, no caso de Begum. Todavia, em ambos os casos, as manifestações literárias serviram para ressignificar vidas e possibilitar novas formas de sobrevivência. A indiana Anita Desai, autora dos referidos romances, utiliza-se da produção literária a fim de, ao mesmo tempo, questionar o fazer poético, desmistificar a figura do poeta e mostrar a Índia, com seus contrastes e lutas, através de complexos personagens que dialogam tanto com as antigas tradições quanto com os anseios da modernidade.

A presença da personagem Mira-mari é uma grande potência de descolonização, pois ao narrar histórias védicas à sua sobrinha e, também, levá-la ao *Asharam*, a viúva indiana reafirma as raízes identitárias da cultura hindu, apresentando histórias ancestrais que Uma nunca tinha ouvido de seus pais, secularizados, ou de sua escola católica. As belezas e riquezas das culturas e línguas locais são, indubitavelmente, o contradiscurso mais incisivo diante das investidas imperialistas ou neocoloniais. Embora o hibridismo cultural seja inevitável na modernidade, como salienta Bhabha (1998), as expressões nacionais garantem a pluralidade, a diversidade e a democratização das vozes e dos sujeitos no cenário globalizado.

Dentre os vários exemplos de resistência, analisados na terceira seção, a grande maioria foi de personagens femininos, ou seja, de quinze situações de processos de descolonização nos romances, doze foram de mulheres. Com certeza, não foi por acaso que Desai deu destaque às vozes femininas dentro de sua obra, pois seus textos interconectam o estético e o político, com muita destreza, isto é, sendo arte, não deixa de ser, também, um manifesto. A própria escritora ganhou visibilidade em um campo que, outrora, era dominado só por homens, a escrita literária. E, como mulher, é capaz de trazer para seus livros perspectivas outras, as quais foram obliteradas por muito tempo por autores homens. Junto com um número, cada vez crescente, de mulheres indianas que fazem literatura, Anita Desai traz abordagens feministas para narrativas pós-coloniais.

Embora Desai já tenha dito, em algumas entrevistas, que não se considera feminista, seus romances podem contradizê-la facilmente, pelas complexas histórias das mulheres, em suas obras, a violência que as atinge e a resistência com a qual elas tentam continuar existindo. Até mesmo quando mostra situações de acomodação ou co-opressão, como nos casos das sogras dos romances, Desai parece desenhar um dos quadros patriarcais e opressores da sociedade indiana. Ao trazer contra discursos mediante as personagens femininas, a autora salienta quais são os

sujeitos e os corpos que mais sofreram e sofrem com a máquina colonial, com as tradições locais, com o poder imperial e com o patriarcado indiano.

E ao produzir, pois, literatura pós-colonial, muitas escritoras têm acentuado a subalternização e a resistência das mulheres nativas, pois pensar a partir do feminismo é, sobretudo, problematizar questões e sujeitos que foram marginalizados durante a luta pela emancipação do país, no entanto, não há apenas um feminismo, mas vários e, muitas vezes, as mulheres rurais e *dalit* ainda são apagadas pelo discurso feminista de mulheres de castas superiores, como destaca Ghosh (2005):

The woman question in India historically has always been linked to anti-imperialist struggles whether for nationhood or an ‘authentic’ Indian identity. Much of theorising of Indian feminism has articulated the national question with the ‘sanitised’ image of Hindu upper-caste women. The construction of a nationalist rhetoric that erased internal differences has been tantamount to emptying India’s history of all its internal conflicts⁶⁹. (GHOSH, 2005, p. 37)

Este, dentre outros, é o grande perigo de alguns discursos nacionalistas, tentar forjar uma única e fixa identidade nacional. Geralmente, nesta falaciosa empreitada, são deixados de fora, desta “natural” nacionalidade, grupos marginalizados, como aconteceu no Brasil, com os negros, nos Estados Unidos, com os afro-americanos e na Índia com os *intocáveis*. Pensar uma nação ou qualquer cultura como um elemento uno, puro e homogêneo é uma das formas mais violentas de excluir sujeitos que contrastam com a imagem nacional “autêntica” forjada pelos grupos socialmente privilegiados.

No entanto, um discurso nacionalista que busca resgatar suas heranças ancestrais e valoriza o caráter multifacetado de sua nação e de suas de diversas culturas, pode ser forte elemento de resistência e de descolonização em tempos pós-coloniais, como afirma Partha Chaterjee (1993) nesta passagem do seu livro *The Nation and Its Fragments*: “The most powerful as well as the most creative results of the nationalist imagination in Asia and Africa are posited not on a identity but rather on a *difference* with the “modular” forms of the national society propagated by the modern West⁷⁰”. (CHATERJEE, 1993, p. 5, grifo do autor)

⁶⁹ “A questão da mulher na Índia, historicamente, sempre esteve ligada às lutas anti-imperialistas seja pela nacionalidade ou por uma “autêntica” identidade indiana. Muito da teorização do feminismo indiano se articulou à questão nacional com a imagem “higienizada” de mulheres da casta superior hindu. A construção de uma retórica nacionalista, que apagou as diferenças internas, tem sido o equivalente a esvaziar a história da Índia de todos os seus conflitos internos”. (GHOSH, 2005, p. 37, tradução minha)

⁷⁰ “Os resultados mais poderosos e mais criativos da imaginação nacionalista na Ásia e na África não são sobre uma identidade, mas sim sobre uma *diferença* com as formas “modulares” da sociedade nacional propagada pelo Ocidente moderno”. (CHATERJEE, 1993, p. 5, tradução minha)

Literaturas como a indiana ou de outros países asiáticos, africanos ou latino-americanos potencializam a *difference* derridiana, destacada por Chaterjee, pois ao passarem pela experiência da violência colonial, estas nações passam a se afirmar a partir de expressões próprias, contrapondo-se a estereótipos e modelos ditados pelo centro Ocidental hegemônico. Embora, muitas vezes, ainda utilizando a língua da metrópole, estas culturas, outrora, rasuradas na história oficial e na produção canônica, explicitam seus modos próprios de narrar histórias, suas estratégias de descolonização cultural e epistêmica e suas criativas formas de resistir às múltiplas opressões pré e pós coloniais.

Desde as lutas e conquistas ocorridas a partir da segunda metade do século XX, os âmbitos crítico e literário se tornaram mais democráticos, pois grupos subalternos reivindicaram seu direito ao discurso, seu direito à voz. Quando a hegemonia europeia silenciou vários povos, foram silenciadas várias culturas, línguas, indentidades e, sobretudo, inúmeros sujeitos foram calados no direito de dizer quem são e no direito de contar sua história mediante perspectivas próprias. Talvez se uma escritora *dalit* fosse autora destes romances, Lakshmi poderia ter sido a protagonista no lugar de Uma. No entanto, o que pode ser considerado um problema deste *boom* criativo é o fato de termos mais acesso às produções em língua inglesa e de escritores, em sua maioria, diaspóricos. Outras literaturas ricas, estética e politicamente, continuam nas sombras, como acentua Panikkar:

Poucos europeus tentaram compreender o fenômeno literário que fez desses idiomas [línguas nacionais] poderosos instrumentos de pensamento e de criação artística e que os colocou entre os primeiros, na literatura do mundo moderno. Línguas como o hîndi, falado por mais de 100 milhões de homens, o bengali, língua materna de 70 milhões de indivíduos, o guzeráti, o maráti, o telugu, o tâmul, o canarês e o malaiala, todas essas línguas – produziram durante os últimos 50 anos, obras literárias de importância, que a Europa só conhece acidentalmente e muito mal. É certo que essa literatura, que exprime perfeitamente o novo humanismo indiano, resulta da infiltração das idéias e do pensamento ocidentais. É pena que o esforço intelectual indiano tenha sido até aqui apreciado a partir de obras inglesas dos escritores. *Insignificantes em número, sem originalidade e sem qualidade particular, os poetas, ensaístas e romancistas da literatura anglo-indiana não podem pretender representar a inspiração indiana moderna ou dar a medida do gênio indiano*”. (PANIKKAR, 1965 [1953], vol.2, p.85, grifo meu)

Mesmo parecendo que o intelectual indiano supracitado esteja contradizendo, em parte, a dissertação, não é isto que ocorre. Toda obra é escrita dentro de um contexto histórico e em uma específica data e o livro de Panikkar, citado neste trabalho, foi publicado, originalmente, em 1953, seis anos após a independência da Índia. O historiador estava experimentando o fervor da formação dos Estados nacionais e da ressignificação de certa *indianidade* perdida. Sua obra

contribui muito no que tange aos principais fatos históricos do imperialismo Ocidental na Ásia, mas possuí alguns limites próprios do seu tempo. Panikkar morreu em 1963, logo não chegou a ver as várias produções literárias indianas a partir dos anos 70 nem a propagação da literatura indiana de língua inglesa diaspórica a partir dos anos 80.

Pode ser considerada uma reflexão profícua quando Panikkar sinaliza a importância da pluralidade de idiomas do território indiano e de suas literaturas, todavia, é um pouco limitante ou sua colocação, talvez, não seja adequada hoje, quando afirma que as produções indianas, em inglês, são “sem originalidade e sem qualidade particular”, primeiro porque o conceito de originalidade já foi desconstruído contemporaneamente e, talvez, ele tivesse associando originalidade à autenticidade, ao pensar que a literatura em línguas nativas seria mais “autêntica”, portanto mais “indiana”. Em segundo lugar, porque afirma a ausência de uma qualidade particular nas literaturas anglófonas. Mas baseando-se em quais parâmetros, o historiador afirmaria tal asserção? O que o levaria a crer que uma obra tem ou não “qualidade particular”?

Em obras indianas diaspóricas atuais, como as de Salman Rushdie ou de Anita Desai, tem-se acesso a estratégias de narrativas que fazem a interface entre escrita criativa e discurso político. Atraída por estas produções, tenho projetos para uma futura pesquisa a partir de romances de quatro escritoras indianas diaspóricas contemporâneas: Gita Mehta (1943), Thrity Umrigar (1961), Arundhaty Roy (1961) e Kiran Desai (1971). Há uma grande potência, como já discutido nesta dissertação, em utilizar as armas do opressor para questioná-lo e, até mesmo, combatê-lo. Claro que a relação desigual entre o inglês e as demais línguas nativas traz apagamentos e novas subalternizações, contudo utilizar o idioma imperial e neocolonial não, necessariamente, irá enfraquecer o contradiscurso de produções pós-coloniais.

O próprio Panikkar salienta que mesmo as literaturas feitas em línguas locais possuem a “infiltração das idéias e do pensamento ocidentais”, isto é, não há como fugir da hibridização cultural dos tempos hodiernos. Um excerto do teórico que sintetiza, de certo modo, o intuito desta pesquisa é “os poetas, ensaístas e romancistas da literatura anglo-indiana não podem pretender representar a inspiração indiana moderna”. Realmente, os romances de Anita Desai não podem e nem pretendem esgotar a representação das culturas indianas. Suas narrativas são apenas mais uma representação das várias que se tem acesso na gama de obras contemporâneas, todavia sua literatura tem profunda relevância ao mostrar uma porção da Índia através de sua perspectiva, ao mesmo tempo, feminina, pós-colonial e diaspórica.

Do mesmo modo que Desai não pretende proporcionar uma visão totalizante nem estanque de sua terra natal, por meio de sua prosa, o objetivo da presente pesquisa não foi esgotar as interpretações sobre os romances *Sob Custódia* e *O jejum e a Festa*, pelo contrário, tentou-se mediante discussões e problematizações, deixar o caminho, cada vez mais aberto, para possíveis contribuições e novas críticas. O que se espera, especialmente, com este trabalho, é dar uma maior visibilidade acadêmica às literaturas indianas diaspóricas que com trânsitos geográficos e narrativos conseguem fazer emergir vozes subalternas. O que se tenta evitar, também, através da produção destes romances pós-coloniais e de sua fortuna crítica, é uma triste e inevitável constatação feita em um dos romances de Mia Couto: “Quero pôr os tempos, em sua mansa ordem, conforme esperas e sofrências. [...]. Acendo a estória, me apago a mim. No fim destes escritos, serei de novo uma sombra sem voz”. (COUTO, 2015, p. 14)

REFERÊNCIAS

ABAD-SARMIENTO, La Rainne; KARL, Marilee et al. (Coordinaters). *Isis international women in action 1/92: Empowering Women, Empowered Women*. Philippines: Quezon City Main, 1992. Disponível em:

<<http://www.isiswomen.org/phocadownload/print/isispub/wia/WIA1992-1.pdf>>. Acesso em: 18 Out. 2018.

ABRAHAM, Reena Mary. Anita Desai a feminist writer (chapter IV). In: *Feminine Psyche in the early novels of Anita Desai with special reference to Fire on the Mountain*. Thesis. Department of English, University of Calicut, 2006.

ADICHIE, Chimamanda. O perigo de uma única história. Disponível em<<https://www.youtube.com/watch?v=wQk17RPuhW8>>. Acesso em 11 Ago.2018.

APPADURAI, Arjun. The Thing Itself. In: *Arts in Circulation*. Public Culture. 2006 by Duke University Press. Disponível em:

<https://www.konst.gu.se/digitalAssets/1436/1436892_55873142-appadurai-the-thing-itself.pdf>. Acesso em: 16 Out. 2018.

_____. Theory Culture Society. In: *Disjuncture and Difference in thje Global Cultural Economy*. Chapel Hill: Northe Carolina University, 1990. Disponível em: <http://www.arjunappadurai.org/articles/Appadurai_Disjuncture_and_Difference_in_the_Global_Cultural_Economy.pdf>. Acesso em: 16 Out. 2018.

ASCROFT,Bill; GRIFFTHS, Gareth and TIFFIN, Helen. *Post-colonial studies: the key concepts*. 2nded. London and New York: Routledge, 2007.

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

BAIROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*. Revista Estudos Feministas, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.

BALDWIN, Dean; QUINN, Patrick J. *An anthology of colonial and postcolonial short fiction*. New York: HoughtonMifflinCompany, 2007.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. THE OTHER QUESTION... Homi K Bhabha reconsiders the stereotype and colonial discourse. In: *The Politics of Theory*. Colchester: Francis Barker, 1983.

BRAH, Avtar. *Diferença, diversidade, diferenciação*. cadernos pagu (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 30 Jul. 2017.

BHASIN, Kamla. *Understanding gender*. New Delhi: Raj Press, 2003 [2000]. Disponível em: <<http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/kamla-gender1.pdf>>. Acesso em: 17 Aug. 2018.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: Estratégias de Leitura*. 2 ed. Maringá: Eduem, 2012.

BUTALIA, Urvashi. *From The Other Side of Silence*. Manoa, Volume 19, Number 1, 2007, pp. 41-53 (Article) Published by University of Hawai'i Press. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/217455/pdf>>. Acesso em: 20 Jun. 2018.

BUTLER, Judith. Um relato de si. In: BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CANCLINI, Nestor Garcia. Quem fala e em qual lugar. In: _____. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Tradução de Luís Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

CERTEAU, Michel de. Fazer com: usos e táticas. In: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3 ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 91-106.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing the Europe: Postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

COETZEE, J. M. *Mecanismos Internos - Ensaio sobre literatura (2000 - 2005)*. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Versão digital disponível em:

<<https://books.google.com.br/books?id=bY4pBgAAQBAJ&pg=PT281&lpg=PT281&dq=biografia+de+anita+desai&source=bl&ots=h7VZTMXhah&sig=PdmR33rA9vwmNZ840HkkbeYJqo0&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiahOrM0b3cAhUIE5AKHWNCTs4ChDoATAIegQIAxAB#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 26 Jul. 2018.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano? e outras interinvenções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

CRANE, Ralph J. Desai, Anita. Contemporary Novelists. *Encyclopedia.com*. Disponível em: <<http://www.encyclopedia.com>>. Acesso em: 26 Jul. 2018.

DEFOE, Daniel. *As aventuras de Robinson Crusoe*. Tradução de Albino Poli Jr. Porto Alegre: L&PM, 2010[1719].

DESAI, Anita. *In Custody*. London: Heinemann, 1984.

_____. *Sob custódia*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *Fasting, Feasting*. New York: Mariner Books, 1999.

_____. *O Jejum e a Festa*. Tradução de Maria do Carmo Figueira. Lisboa: Gradiva, 1999.

_____. India: The Seed of Destruction. *The New York Times Review of Books*. June 27, 1991. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/articles/1991/06/27/india-the-seed-of-destruction/>>. Acesso em: 26 Jul. 2018.

_____. Passion in Lahore. *The New York Times Review of Books*. December 21, 2000. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/articles/2000/12/21/passion-in-lahore/>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

_____. Award-winning author Anita Desai: India is my inspiration. *CNN*. 2010. Entrevista concedida a Susannah Palk. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2010/WORLD/asiapcf/09/23/anita.desai.india/index.html#>>. Acesso em: 15 Out. 2018.

_____. The Books Interview: Anita Desai. *NewStatesmanAmerica*. September 1st, 2011. Entrevista concedida a Sophie Elmhirst. Disponível em: <<https://www.newstatesman.com/books/2011/08/india-english-writing-colonial>>. Acesso em: 26 Jul. 2018.

_____. A conversation with Anita Desai, and some notes on her work. *Jabberwock*. December 07, 2007. Entrevista concedida a Jai Arjun Singh. Disponível em: <<http://jaiarjun.blogspot.com/2007/12/conversation-with-anita-desai-and-some.html>>. Acesso em: 27 Jul. 2018.

_____. Writers Should Maintain a Certain Distance with the World: Anita Desai. *The Wire*. May 09, 2017. Entrevista disponível em: <<https://thewire.in/culture/anita-desai-interview>>. Acesso em: 26 Jul. 2018.

_____. An interview with Anita Desai. 1 Aug. 1989. Cambridge. England. *Taylor and Francis Online*. Entrevista concedida a Florence Libert. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17449859008589118?journalCode=rjpw19>>. Acesso em: 26 Jul.2018.

_____. Anita Desai. Published: 15 Jul. 2013. *The Wheeler Centre:Books writing ideas*. Entrevista concedida a Hilary Harper. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qGpPR0dXOno>>. Acesso em: 28 Jul. 2018.

DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In: *Crítica e clínica*. Tradução de Peter PálPelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997, p. 80-103.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é uma literatura Menor? In:____. *Kafka - Por uma literatura menor*. Trad. Cíntia da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p.33-53.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Salvador: Edufba, 2008.

FERREIRA, Ana Gomes. *Público*. 6 de Abril de 2014. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2014/04/06/mundo/noticia/todos-os-homens-indianos-batem-nas-mulheres-e-um-dia-eu-vou-fazer-o-mesmo-1631150>>. Acesso em: 9 out. 2018.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In. *Microfísica do poder* . Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª Ed. 1984. (Biblioteca de filosofia e história das ciências; v. nº 7).

_____.Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 15 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000, p.15-37.

_____. O que é um autor? In: *Ditos e escritos III- Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 264-298.

_____. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. 27 ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GHOSH, Sanjukta. Feminism In India. Maitrayee Chaudhuri (Ed.), Zed Books, 2005, 359 pp. Disponível em: < https://www.dissentmagazine.org/wp-content/files_mf/1390333003d9Ghosh.pdf>. Acesso em: 19 Sep. 2018.

GUHA, Ranajit; SPIVAK, G. Chakravorty. *Selected Subaltern Studies*. Delhi: Oxford University Press, 1988.

_____. *Dominance without Hegemony : history and power in colonial India*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira L. Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP e A, 2006.

_____. *Estudos Culturais e seu Legado Teórico*. In: Da diáspora – Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

hooks, bell. *Feminism is for everybody: passionate politics*. Canada: South End Press Cambridge, 2000.

HOSSAIN, Amir. Anita Desai's novels as post-modernist feminist projections. *International Journal of Languages and Literatures*. June 2014, Vol. 2, Nº. 2, pp.219-232.

KALE, Manisha. Tarabai Shinde's 'a comparison of men and women': a milestone in indian feminism. *Research Scholar: An international Refereed e-Journal of Literary explorations*. May, 2014. Vol.2. Disponível em: <<http://researchscholar.co.in/downloads/47-ms.-manisha-kale.pdf>>. Acesso em: 20 Out. 2018.

LAPLANTINE, François. Introdução: o campo e a abordagem antropológicos. In: *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 13-24.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In. Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

MEHTA, Gita. *Escadas e Serpentes: um olhar sobre a Índia Moderna*. Tradução de S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOHAN, S. Feminist perspectives in Anita Desai's novels. *International Journal of English Language, Literature and Translation Studies (IJELR)*. Vol.2. Issue 3, 2015 (July-Sept.)

MUKHERJEE, Meenakshi. *The theme of displacement in Anita Desai and Kamala Markandaya*. *Journal World Literature Written in English*, Volume 17, 1978 – Issue 1. Published online: 18 Jul. 2008.

NAIR, Janaki. *On the Question of Agency in Indian Feminist Historiography*. *Gender and History*, Vol.6 No.1 April 1994, pp. 82-100. Disponível em: <http://imaf.cnrs.fr/IMG/pdf/nair-1994-gender__history_1_-1.pdf>. Disponível em: 20 Jun. 2018.

NANDY, Ashis. *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

RUI, Manuel. *Eu e o Outro, o invasor ou em poucas ou três linhas uma maneira de pensar o texto*. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23/05/1985. Disponível em: <<http://oraliturafro.blogspot.com.br/2010/02/manuel-rui-eu-e-o-outro-o-invasor-ou-em.html>>. Acesso em 12 mar. 2018.

SAHA, Amit Shankar. Chapter three: Loneliness and human relationships:

Ambivalence of Generations. In: *The Indian Diaspora in Transition: Reading Anita Desai. Bharati Mukherjee. Sunetra Gupta and Jhumpa Lahiri*. Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the award of the degree of Doctor of Philosophy in English of the University of Calcutta, 2009.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. O papel público dos escritores e intelectuais. In. *Humanismo e Crítica Democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.147-174.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SASANE, S.S. Exile and cultural encounters: a study of anita desai's bye-bye blackbird. In: *Cross-cultural conflict: a study of indian diaspora in the novels of selected women novelists*. A PhD Thesis Submitted in the Faculty of Humanities Dr. Babasaheb Ambedkar Marathwada University Aurangabad for the Award of Degree of Philosophy in English, under the Supervision & Guidance of Dr. S.S. KANADE Dept of English Shri Madhavrao Patil Mahavidyalaya Murum Dt. Osmanabad (MS). June, 2015.

SEN, Amartya. *The argumentative Indian: writings indian history, culture and identity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

SHYAMALA, C.G. Perspectives on Diaspora in the Fiction of Anita Desai. *Lapis Lazuli –An International Literary Journal / Vol.II/ Issue I /SPRING 2012 ISSN 2249-4529*. Disponível em: <<http://pintersociety.com/wp-content/uploads/2012/04/C.G.Shyamala-10.pdf>>. Acesso em: 04 Ago. 2018.

SHOHAT, Ella. *Notes on the post-Colonial*. In: *Social text*, No. 31/32, Third World and Post Colonial issues. Published by: Duke University Press, 1992, PP.99-113.

SOUZA, Eneida Maria de. *Tempo de pós-crítica: ensaios*. 2 ed. Belo Horizonte: Veredas e Cenários, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode um subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Gourlat Almeida *et al*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

THAROOR, Shashi. *India from Midnight to the Millennium and Beyond*. New York: Arcade Publishing, 2011.

VISVANATHAN, Shiv. Encontros culturais e o Oriente: um estudo das políticas de conhecimento. In: SANTOS, Boaventura de Souza. (Org). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez editora, 2010.

VISWANATHAN, Gauri. The Beginnings of English literary study in British India. In: *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989. Print

I SEMINÁRIO BRICS: Cartografias culturais e suas perturbações político-econômicas. Disponível em <<http://seminariobrics.blogspot.com.br/2016/12/i-seminario-brics-cartografias.html>>. Acesso em: 6 dez. 2016.

LUGONES, María. *Rumo a um feminismo descolonial*. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. *A Dominação Ocidental na Ásia: Do século XV aos nossos dias*. Tradução de Nemésio Salles. Vol.1 Rio de Janeiro: Editora Saga, 1965.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. *A Dominação Ocidental na Ásia: Do século XV aos nossos dias*. Tradução de Nemésio Salles. Vol.2 Rio de Janeiro: Editora Saga, 1965.

PENNYCOOK, Alastair. *English and the discourses of colonialism*. New York: Routledge, 2002.

PISCITELLI, Adriana. *Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras*. Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263 a 274.

PAULA, Anna Beatriz da Silveira. A in-scrita da mulher na literatura indiana de língua inglesa contemporânea. In: XII seminário nacional e III seminário internacional mulher literatura do GT Mulher e Literatura da ANPOLL, 2007, Ilhéus. Gênero, identidade e hibridismo cultural- Anais. Ilhéus: editora da UESC, 2007. v. 1. p. 30. Disponível em: <<http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/Anna%20Beatriz%20Paula.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2017.

PATEL, Vibhuti; KHAJURIA, Radhika. *Political Feminism in India : An Analysis of Actors, Debates and Strategies*. April, 2016. Disponível em: <<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/indien/12706.pdf>>. Acesso em: 18 Out. 2018.

PRAKASH, Gyan. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *The American Historical Review*, Vol. 99, No. 5 (Dec., 1994), pp. 1475-1490. Published by: Oxford University Press on behalf of the American Historical Association. Disponível em: <<http://www.ppghis.ufma.br/wp-content/uploads/2016/08/2168385.pdf>>. Acesso em: 10 Aug. 2018.

UDDIN, Eftekhar. Gender and feminist consciousness in Anita Desai's novels. *Research on Humanities and Social Sciences*. ISSN (Paper) 2224 -5766 ISSN (Online) 2225 – 0484 (Online). Vol 4. Nº 21, 2014.

WILLIAMS, Mukesh. *Beyond the Colonial Legacy: Indian Writing in English 1794- 2004*. [2007]. Scribd. Enviado por Meti Mallikarjun em 07 ago. 2015. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/273843350/Beyond-the-Colonial-Legacy-Indian-Writing-in-English-1794-2004-pdf>>. Acesso em: 30 Ago. 2017.