

Resistência das existências: leituras de existências femininas apagadas

Resistance of existences: readings of erased female existences.

Augusto Sarmiento-Pantoja*

Universidade Federal do Pará (UFPA)

RESUMO: O conceito de resistência tem sido discutido no âmbito dos estudos literários desde o fundamental artigo “Narrativa e Resistência”, de 1996, de Alfredo Bosi, quando define a resistência em duas dimensões: a) resistência como tema: resistência como escrita imanente. Neste trabalho proponho que o conceito de resistência pode ser lido por como modo valorizar subjetividades apagadas historicamente, por isso, temos espaço para pensar a resistência como existência, quando contemporaneamente temos contato com inúmeras obras literárias, artísticas e culturais, preocupadas em dar visibilidade a existências apagadas durante muito tempo em nossa sociedade. Neste estudo, vamos analisar duas romances contemporâneos: “Desmundo” (1996), de Ana Miranda; e “O Karaíba: uma história do pré-Brasil” (2010), de Daniel Munduruku.

PALAVRAS-CHAVE: Resistência. Existência. Desmundo. O Karaíba.

ABSTRACT: The concept of resistance has been discussed in the context of literary studies since the fundamental article “Narrativa e Resistência”, from 1996, by Alfredo Bosi, when he defines resistance in two dimensions: a) resistance as a theme: resistance as immanent writing. In this work, I propose that the concept of resistance can be read as a way of valuing historically erased subjectivities, therefore, we have space to think of resistance as an existence, when, at the same time, we have contact with countless literary, artistic and cultural works, concerned with giving visibility to theses existences erased for a long time in our society. In this study, we are going to analyze two contemporary novels: “Desmundo” (1996), by Ana Miranda; and “The Karaíba: a history of pre-Brazil” (2010), by Daniel Munduruku.

* Doutor em Teoria e História Literária (UNICAMP), Docente do PPG em Letras (UFPA), docente de Literatura Vernácula - Faculdade de Letras - Instituto de Letras e Comunicação. E-mail: augustos@ufpa.br

KEYWORDS: Resistance. Existence. Desmundo. O Karaíba.

INTRODUÇÃO

As vozes apagadas

Tem dias que a gente se sente
Como quem partiu ou morreu
A gente estancou de repente
Ou foi o mundo então que cresceu
A gente quer ter voz ativa
No nosso destino mandar
Mas eis que chega a roda-viva
E carrega o destino pra lá

Roda mundo, roda-gigante
Rodamoinho, roda pião
O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração

Chico Buarque, MPB4
(Chico Buarque, 1968)

O século XX como anuncia o historiador Eric Hobsbawm, em *Era dos Extremos* (1995) foi sem dúvida a era das catástrofes, focada em várias guerras que movimentaram mundialmente militares que defendiam os anseios de estados-nações desejosos de fatias da distribuição geopolítica. De outro modo, temos também uma era dos testemunhos, pensado por Annette Wieviorka, em *L'ère du témoin* (1998) e debatido por Seligmann-Silva, em *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes* (2003), quando diante dos horrores das guerras nos deparamos com emergência da necessidade de narrar, de fazer o testemunho dessas mesmas catástrofes. Isso porque, de um lado, produziram o silêncio de muitos soldados absurdados pela barbárie e o horror da guerra que aniquila não só as terras, devasta o interior dos sobreviventes, como destaca Walter Benjamin (1994). De outro modo, salienta Wieviorka ao se perguntar sobre a explosão de testemunhos e a importância do trabalho de coleta em vídeo como forma de salvar a testemunha, diante da impossibilidade de escrever sua própria história.

Os projetos de captação de recursos são um esforço fundamental para salvar o sobrevivente do esquecimento coletivo, para dar voz a pessoas simples, que não podem segurar a caneta, que não têm o desejo e/ou condições de escrever sua própria história. Encontramos aqui a mesma motivação que esteve na

origem da escrita dos livros de testemunho de sobreviventes.¹
(WIEVIORKA,1998 p. 176)

Nessa esteira reflexiva sobre a era dos extremos, da catástrofe e do testemunho, que me apoio para conceber que estamos diante de uma era da sobrevivência. Nesse caminho de compreendermos o século passado e os efeitos dele no século XXI, pensamos que o fato do testemunho ter tomado grande espaço, a ponto de se compor como um gênero literário, artístico e cultural muito marcante no século passado e no século presente, vemos que a atualidade da era da sobrevivência está ligada a uma ampliação do conceito de resistência pensado por Alfredo Bosi, *Narrativa e Resistência* (1996), quando designa duas formas de resistência na literatura: resistência como tema e resistência como forma imanente.

Nas pesquisas que tenho desenvolvido nos últimos anos e a própria guinada transcultural (Homi Bhabha) e decolonial (Aníbal Quijano), potenciaram a expressão de outra forma de resistência, pensada a partir da pluralidade de vozes e a necessidade de fazer uma literatura de escrita particular e pontuada pela sobrevivência de grupos sociais, que durante muitos anos foram apagados, silenciados, invisibilizados e recriminados. Não trato aqui de um grupo específico, mas de uma guinada transcultural, que passa a constituir existências sufocadas nos espaços sociais e literários. Daí a necessidade de utilizar o conceito de sobrevivência, pois se as guerras trazem com sigilo o horror, elas fazem emergir uma indubitável procura pelo ser, pois aos poucos vamos aprendendo a decifrar os códigos que nos fazem compreender qual o nosso papel nesse mundo e porque sobrevivemos. A muito tempo as pessoas buscam saber quem são, o que fazem e qual o seu futuro nesse mundo. Por isso, não conseguimos ficar passivos diante da percepção de nosso papel na sociedade atual, por isso, a escrita que destaco é marcada por uma forma de resistência diferente das pontuada por Bosi, pois se fundamenta na busca por colocar em evidência a existência, a sobrevivência e a luta por reconhecimento de suas vidas.

Gayatry Spivac, em *Pode um subalterno falar?* (2010), nos sensibiliza ao questionar o fato de historicamente termos, principalmente na modernidade, vozes que

¹ Tradução minha, no original: “Pour d'autres, ces projets de collecte sont un effort désespéré pour sauver l'individu de la masse, pour donner la parole aux simples gens, ceux qui ne savent pas tenir la plume, qui n'ont ni le désir, ni peut-être la capacité de coucher par écrit leur propre récit. On retrouve ici la motivation même qui fut à l'origine de l'écriture des livres du souvenir”

possibilitam a representação de diversos indivíduos e coletivos serem reconhecidos e identificados por meio da voz de outros narradores e não as vozes daqueles que viveram a ação e a luta. Por isso, é preciso conhecer e ouvir dos próprios sobreviventes sua experiência, algo que nos aproxima à guinada da era do testemunho, quando não se pode deixar apenas nas mãos de quem deseja os representar ou “re-presentar”, é preciso buscar essas vozes e valorizá-las, mesmo quando não é possível dizer ou escrever. Vejamos como Spivac (2010, pp.31-32) reflete sobre o tema:

Dois sentidos do termo “representação” são agrupados: a representação como “falar por”, como ocorre na política, e representação como “re-presentação”, como aparece na arte ou na filosofia. Como a teoria é apenas uma “ação”, o teórico não representa (fala por) o grupo oprimido. De fato, o sujeito não é visto como uma consciência representativa (uma consciência que “re-presenta” uma realidade adequadamente).

Por isso é necessário que as vozes subtraídas de seus donos sejam ouvidas, o que faz com que esse falar, esse testemunhar, se torne o efeito direto de seus lugares de fala, da referência direta a narrar a sua existência, sua vida. Com isso, vemos que a resistência como existência² pode ser lida em formulações do tipo reexistência, re-existência, reistência, como pontua Larissa Alencar, em sua tese de doutorado, fundamental para o desenvolvimento de nossas reflexões neste texto, pois ela analisa na escritura de autoras Mapuche e Potiguara o vínculo central de nossa argumento: o texto das autoras representa suas próprias vivência, sua própria existência, seja como mulher, como poetisa, como revolucionária, como descendente de um dos diversos povos originários, que ainda hoje são assaltados, esquecidos e discriminados. Na tese, ela analisa como seria pensada a categoria construída:

Antes de uma discussão mais conceitual, propriamente, é preciso pensar sobre a terminologia da palavra “reistência” e seus conceitos agregados às suas formas ortográficas e suas morfologias. Assim, ao grafar “reexistência”, ou, ainda, “re-existência” (como comumente veremos no português do Brasil), firmar-se-ia o sentido da palavra consideravelmente a partir do prefixo “re-”, que no português sempre diz respeito a “tornar a”; “fazer novamente”; “ser

² Poderia chamar de resistência existencial, mas considero o termo existencial é passível de confusão com o conceito filosófico de existencialismo de Jean Paul Sartre, o qual não reverbera em nossa reflexão, mesmo sabendo que tal proposição é revolucionária e busca compreender o indivíduo sob seu viés humanista, como lemos em *O existencialismo é um humanismo*: “o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência. Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens”.

novamente” etc. Contudo, não é bem este o sentido que pretendo atribuir a esse conceito aqui, posto que se aproximaria muito mais ao de “nascer/existir novamente” (re-existir), tornar a viver, ter uma outra existência. O conceito que proponho, aproxima-se muito mais da ideia de que é preciso resistir para existir, assim como para se fazer visível – no sentido de existir – é preciso resistir. Radicalmente vivos! (ALENCAR, 2022, p. 47)

Neste caminho, acredito que *resistência*, pensada por Larissa Alencar poderia ter sido um caminho para essa argumentação, porém acredito que nossa reflexão se pauta na adição de uma classificação já pensada por Bosi e não na criação de uma categoria independente. De certo modo, resistência das existências e *resistência*, possuem a mesma função epistêmica nos estudos literários e culturais, elas marcam e visibilizam a existência de grupos sociais, que foram colocados em profundo ostracismo e tiveram suas vidas minimamente eclipsadas. Acredito que vamos além, quando propomos uma resistência das existências, já que a ideia de debater as existências, nos possibilita entrar em contato com outras formas de compreender o mundo, a partir do olhar testemunhal, pois estamos diante “da pessoa que fala e age” (SPIVAC, 2010, p. 32). De sua história ou a história de seu grupo, seja ele ligado ao passado, ao presente ou um desejo de futuro.

Neste estudo, utilizaremos como exemplo a leitura de duas formas de resistência das existências, oriundas do trabalho de metaficção historiográfica brasileira, publicados nos últimos 30 anos, o primeiro, é o romance *O Karaíba: uma história do pré-brasil* (2010), de Daniel Munduruku; o segundo, é o romance *Desmundo* (1996), de Ana Miranda. As obras escolhidas são significativas para fazermos um passeio por um período histórico brasileiro bastante estudado, mas sobre outros enfoques, trata-se das invasões e dominações coloniais realizadas em território brasileiro nos séculos XV e XVI. Esse seria o liame dessas obras, além do fato de termos narrativas em que podemos “ouvir” as vozes dos subalternizados, mesmo sabendo que estamos diante de obras literárias e não de testemunhos, mesmo sabendo que temos espaço para isso, pois Wieviorka nos alerta:

O testemunho, portanto, mudou. Já não é apenas uma necessidade interna, mesmo que ainda exista, que leva o sobrevivente da Shoah a contar sua história diante da câmera, é um verdadeiro imperativo social que faz da testemunha um apóstolo e um profeta. O colapso do comunismo no final da década de 1980 também tornou as viagens para os locais de aniquilação judaica - essencialmente Auschwitz-Birkenau - fáceis e relativamente baratas. Jovens de todo o mundo os visitam em número crescente na companhia de sobreviventes. O conhecimento viria, assim, do confronto com a realidade, com o “verdadeiro”: a realidade do local, a realidade da “experiência” do sobrevivente. Um cenário que visa; segundo outro estereótipo cada vez mais

difundido, transformar o jovem, o da terceira geração que acompanhou os acontecimentos, em "testemunha da testemunha", torná-lo portador do conhecimento adquirido sobre a aniquilação sionista, não nos bancos escolares, por exemplo, ou nos livros, mas através de uma experiência vivida, num modelo que parece remontar aos Evangelhos: esses jovens seriam os apóstolos que, uma vez desaparecidas as testemunhas, continuariam a cumprir a sua palavra.³ (1998, p. 171)

Vimos que há um papel importante tanto da ancestralidade quanto da descendência, pois é a partir dos que se fazem presente que podemos ter contato com quem sucumbiu. Na esteira da narração temos que dar importância para todas as formas de testemunho: o *superste* (o que viveu), o *testis* (o que viu) e o *arbiter* (o que ouviu), como discuto em *O testemunho em três vozes: testis, superste e arbiter* (2019).

Retornando a categorização do conceito de resistência Alfredo Bosi distingue na literatura que hora podemos ter uma resistência construída diante da necessidade de narrar a matéria histórica, o evento limite e luta de classe na perspectiva de quem resistiu aos dominadores, que nas palavras de Bosi, representam o dicotômico jogo das relações de poder, no *ambiente* de valores e antivalores, como tecido vivo de qualquer sociedade. Concordamos que essa leitura de Bosi é vivaz e representa muito bem os conflitos contidos na maioria das relações de poder, por isso, facilmente podem ser emparelhadas: “liberdade e despotismo; igualdade e iniquidade; sinceridade e hipocrisia; coragem e covardia; fidelidade e traição, etc.” (BOSI, 1996, p. 14).

O percurso reflexivo nos leva a visitar várias dessas dicotomias, em Balzac, Shakespeare, Dostoiévski, como exemplos do trabalho de criação narrativa, no sentido de produzir artisticamente representações do bem, do mal ou ambivalentes. Nestes casos, estamos diante de uma matéria historiográfica recuperando uma memória fixada pelo

³ Tradução minha, no original: “Le témoignage a donc changé. Ce n'est plus la nécessité interne seule, même si elle existe toujours, qui pousse le survivant de la déportation à raconter son histoire devant la caméra, c'est un véritable impératif social qui fait du témoin un apôtre et un prophète. L'effondrement du communisme, à la fin des années quatre-vingt, a d'autre part rendu le voyage sur les sites de l'annihilation des Juifs - Auschwitz-Birkenau pour l'essentiel - aisé et relativement bon marché. Des jeunes de tous les pays les visitent de plus en plus nombreux en compagnie d'anciens déportés. La connaissance viendrait ainsi de la confrontation au réel, au “vrai” : le réel du site, le réel du “vécu” du déporté. Une mise en situation qui a pour objectif; selon un autre stéréotype qui se diffuse de plus en plus largement, de transformer le jeune, celui de la troisième génération qui a suivi les événements, en “témoin du témoin”, à en faire le porteur d'un savoir acquis sur la destruction des Juifs, non sur les bancs de l'école par exemple, ou dans les livres, mais par une expérience vécue, dans un modèle qui semble bien remonter aux Evangiles: ces jeunes seraient les apôtres qui, une fois les témoins disparus, porteraient plus loin leur parole.”

poder institucionalizado. Seja ela fixada na figura e representação do poder do pai, do rei, da igreja, das instituições públicas ou privadas, dos governos, etc.

Quando Bosi descreve a resistência de Ivan e Aliosha, de *Os irmãos Karamazov*, considera que ambas são formas de resistência autênticas pois “cada um resiste, a seu modo, a pressão ideológica que lhe parece mais adversa” (BOSI, 1996, p. 15), por isso seu argumento caminha para a afirmação de valores e da ficcionalização da sociedade, que se buscam reciprocamente, por isso, o crítico completa seu raciocínio alertando para o fato de que “não são os valores em si que distingue um narrador resistente e um militante da mesma ideologia. São os modos próprios de realizar esses valores” (BOSI, 1996, p. 16). Bosi chama atenção em sua formalização do conceito de resistência e das leituras dos valores e antivalores humanos presentes nas narrativas, que não podemos cair em dois equívocos, o da exigência de engajamento do artista e o da leitura ideologizada das obras.

Diante dos alertas sobre os jogos ideológico de autores, obras e leitores Bosi corretamente analisa, que o desejo de escrita revolucionária não será a tônica da literatura, teremos na verdade a prevalência da descontinuidade da vida social com obras em que o tema do combate, marcado por uma escrita do presente ou uma recuperação desses conflitos eminentemente fixados por um tempo histórico, são pontuais e limitados.

Foi trazendo o meu olhar para obras que não fazem o combate por conta de um tema é que me dispus a compreender como as literaturas, que traçam seus enredos em torno das descontinuidades da vida social podem emergir com uma forma de resistência particular, diferente daquelas pensadas por Bosi. Para ele há uma literatura de resistência caracterizada por uma escrita ficcional que passou a ser “uma variante e, não raro, uma transcrição do discurso político ou da linguagem oral, de preferência popular” (BOSI, 1996, p. 19) e outra em que o tema pode até estar presente, mas é diferente da primeira, já que podemos

Detectar em certas obras, escritas independentemente de qualquer cultura política militante, uma tensão interna que as faz resistentes, enquanto escrita, e não só, ou não principalmente, enquanto tema. Quem diz escrita fala em categorias formadoras do texto narrativo, como o ponto de vista e a estilização da linguagem. Vejo nesses dois processos uma interiorização do trabalho do narrador. A escrita resistente (aquela opção que escolherá afinal temas, situações, personagens) decorre de um a priori ético, um sentimento do bem e do mal, uma intuição do verdadeiro e do falso, que já se pôs em tensão com o estilo e a mentalidade dominantes. (BOSI, 1996, p. 22)

Nesse sentido, a resistência pode ocupar um amplo campo de atuação. Em certo momento, escrevi e apresentei um estudo em que me posicionei sobre a resistência imanente sendo observada na tragédia grega, muito distante do debate originário de Bosi, mas percorrendo outros meandros do conceito desenvolvido por ele e fui interpelado se a resistência temática não seria panfletária e se a resistência imanente traria toda a literatura para rol de obras de resistência, pelo fato ter dito que a arte por natureza é resistente. Minha resposta caminhou no intuito de mostrar que a arte realmente nasce do incômodo, seja ele interno ou externo ao artista, mas sempre há esse incômodo, entretanto, o que definirá a resistência de uma obra não será a existência do incômodo, mas os processos de questionamento do *status quo*, se a obra apenas reproduz ou reverbera uma posição ou estética dominante não há espaço para resistência e sim para a permanência e aceitação da ordem vigente. No entanto, observamos que a tarefa artística na história da humanidade na maioria dos casos revela o descontentamento, a angústia, o horror diante das injustiças e dos antivalores constituídos nas relações sociais, ou às tensões que delas decorrem.

Essa pergunta me impulsionou a estudar mais particularmente tanto obras de resistência temática, quanto obras de resistência imanente, o que me levou a concluir que a maioria das obras estudadas temos intersecções entre a resistência temática e a resistência imanente, já cintiladas por Bosi, quando considera que as duas formas de resistência não são excludentes, mas, em geral, encontram-se em polos distintos.

Parto agora para a formalização do conceito de resistência das existências, uma vez que já descrevi a conceituação de Bosi. Para mim, a intersecção observada entre tema e imanência revelou algumas particularidades quando passei a observar escritores e escritoras produzindo literatura em tempos autoritários, mas com textos que não reverberam o que Bosi chama de *cultura da resistência*, pois mesmo quando a ditadura civil-militar se faz presente e coíbe autoras e autores em seu ofício de escritura, encontramos diversas obras produzidas nesse período que não possuem marcas que expressem uma narrativa de resistência, nem no âmbito do tema, nem no âmbito da imanência, mas poderiam ser facilmente associados a aspectos particulares de um grupo social ao qual pertence o autor ou autora, o narrador ou a narradora, as personagens.

Na investigação tivemos que ir um pouco além do texto, precisamos buscar algumas características dos realizadores de tais textos, como por exemplo, variantes como gênero sexual, etnia e opção sexual. Observamos que alguns temas e personas obliteradas pela cultura literária ganhavam maior importância e representatividade. Nesse sentido, a violência contra a mulher, o aprisionamento social gerado pelo casamento, as cobranças conservadoras em relação ao papel a ser desempenhado pela mulher serão muito mais presentes em obras escritas por mulheres, pensadas pelo olhar feminino, dando voz a quem era construída e problematizada sob o olhar masculino ou sob o filtro da cultura conservadora. O mesmo ocorrerá com as questões étnicas, negros falando ou construindo os problemas e as angústias de negros, o mesmo se dá para os povos originários e as comunidades locais como o sertanejo, o amazônida, o gaúcho, o judeu, o suburbano, o favelado, o pobre, entre outros. Por fim, a variante opção sexual, neste também reverberam o respeito, a diversidade, a pluralidade como valores, ao mesmo tempo, são expressivas as denúncias de violência, preconceito, estigmatização contra pessoas LGBTQIA+, em geral, partindo de seu lugar de fala e de suas experiências. Não acredito que os dados possam ser surpreendentes, mas para mim revelaram que seus textos se tornaram uma importante ferramenta de conhecimento e reconhecimento de suas identidades. Com isso, as personagens passam a se constituir modelos de sua necessidade de debater matérias que não são trazidas cotidianamente na literatura, na cultura e na arte, como se forjasse uma espécie de testemunho (teor testemunhal), de vivência, de escritura, de escrevivência, de percepção das múltiplas identidades que compõe autoras e autores, narradoras e narradores. Uma resistência que ao mesmo tempo é temática, pois compreende-se de temas negligenciados de personagens de corpos invisibilizados e identidades aniquiladas, mas que passam a receber a devida atenção e inscreverem-se como existência.

Não quero dizer que a literatura construiu na tradição apenas personagens modelos representantes de um padrão burguês, afrancesado, americanizado, representante das elites e subalternizadores, entretanto, sabemos que as raras exceções fizeram com que houvesse cada vez mais estigmatizações de modelos que fugissem à heteronormatividade branca dominante. Certamente, a guinada do pós-modernismo potencializou o nascimento de personagens como Macabéa, de *A hora da estrela* (1977);

Lavínia, de *Eu receberia as piores notícias dos seus lindos lábios* (2005); Eurídice, de *A vida invisível de Eurídice Gusmão* (2016), entre outras.

Posso incluir nessa seleção mulheres como Potyra e Maraí, personagens de *O Karaíba: uma história do pré-Brasil* (2010) e Oribela e Dona Urraca, personagens de *Desmundo* (1996). As marcas identitárias a preocupação pela condição feminina e suas preocupações acerca da pluralidade e do respeito a seus interesses e desejos humanos serão constantes nos discursos construídos nessas obras. Há na obra de Daniel Munduruku, grande preocupação em mostrar que as sociedades de povos originários possuem seus conflitos, ancorados na relação entre tradições e utopias, marcadas pela construção de personagens complexas. Maraí e Potyra possuem características bem diferentes entre si, mas resistem como podem às imposições patriarcais da cultura de seus povos. Vejamos como Munduruku constrói a personagem Maraí em seu primeiro encontro com o mensageiro Kaiuby, Perna Solta:

Perna Solta ficou perambulando à toa.

(...)

Assim, perdido nos pensamentos que alimentavam seu espírito, não viu que alguém se aproximava lentamente.

(...)

Quando tentou levantar-se para voltar para casa, deparou-se com a presença de Maraí. Ele não entendeu de onde ela viera, pois não aparecera ali como um fantasma trazida pelo vento. A menina moça foi logo fazendo o jovem se acalmar do susto.

— Tenho visto seu sofrimento em se fazer aceito pela comunidade. Você é um moço muito corajoso, valente. Mas está fazendo a coisa errada. Você não precisa tentar convencer ninguém da sua coragem ou valentia. Você tem que ir fazendo o que sabe fazer. A partir de amanhã eu serei a sua pretendente, se assim o quiser. (MUNDURUKU, 2010, pp. 13-14)

Agora vejamos a como Potyra se constrói no diálogo com seu pai, o Chefe Tupiniquim:

— Não entendo porque na nossa tradição as mulheres não podem ser guerreiras, meu pai. Temos a mesma capacidade de aprendizado dos homens e podemos ser até mais velozes, silenciosas e corajosas que eles.

(...)

Desde que nascera sempre se identificara com o desejo masculino de lutar, conquistar, vencer. Quando seu ciclo menstrual chegou, escondeu de todos para que ninguém soubesse que era uma mulher adulta e que poderia ser desposada por qualquer guerreiro. (MUNDURUKU, 2010, pp. 15-16)

A voz das personagens nos possibilita perceber ainda no início do romance que estamos diante de duas mulheres determinadas a questionar e romper com as tradições de seus povos, colocando suas convicções e lutando para que sejam ouvidas e respeitadas. Maraí, apesar de representar de um lado a manutenção do destino delegado historicamente àquelas mulheres, o casamento, possui um diferencial, pois não é passiva no aguardo de seu destino. Pelo contrário, ela vai ao encontro de Perna Solta, o escolhe e o desafia a mudar de vida aceitando o convite de casamento. Quando na cultura patriarcal a escolha da esposa seria uma tarefa masculina: “Como poderia aceitar este convite se era ele quem deveria conquistar sua esposa?” (MUNDURUKU, 2010, p. 14), reflete o narrador do romance.

O mesmo desafio é realizado por Potyra, mas de forma acentuada, pois o conflito da jovem vai além, pois a opressão vivida por ser mulher acirra um desejo de negar seu gênero ou lutar para ser reconhecida como guerreira, destemida, e capaz de comandar sua aldeia:

Estava pronta para ser a primeira mulher a entrar no campo de batalha e chefiar os guerreiros homens para a vitória de sua casa e aldeia. Depois disso, seu nome seria falado por muitas gerações e sua família, honrada para sempre. (MUNDURUKU, 2010, p. 29)

No caso de Maraí, seu destino era outro, percebido por ela como uma premonição:

— Não sonho. Vejo. Sangue, luta, Perna? Onde está você, meu amado?
(...)
Se não vou poder ter o amor de Perna Solta, também não quero viver.
(MUNDURUKU, 2010, p. 43)

A premonição de Maraí trilhava os caminhos das duas moças para lados opostos, ambas guerreando em nome de suas convicções. Maraí, após ser sequestrada pela tribo Tupinambá encontra-se no centro de um quartilho, pois o Karaíba, fomenta uma grande confusão entre as três nações ao interpretar sua premonição:

— Quando ouvi estas palavras em meus sonhos quis compreendê-la e somente quando vi a menina Maraí sendo trazida para viver num povo estrangeiro me pareceu que ela era a escolhida. Por isso fiz chefe Anhangá preparar jovem Periantã para desposá-la. Casal perfeito, pensei eu. Só notei meu engano quando vi que Perna Solta era também um jovem especial e que tinha seduzido a jovem Maraí com seu jeito simples e verdadeiro. E se ele fosse o escolhido?

O próprio Karaíba apresenta a solução para sua confusão que quase gerou uma guerra entre Tupiniquins, Tupinambás e Kaiuby, a resolução do quartilho ficaria por conta dos líderes daquelas nações, mas o velho Karaíba dá seu posicionamento: “Quis juntar gente muito diferente e quase estraga tudo. Potyra deve se casar com Periantã. Perna Solta deve se casar com Marai. Esta é a coisa certa a fazer” (MUDURUCU, 2010, p. 79).

O sentimento amoroso e o compromisso de luta das duas jovens foram determinantes para que o oráculo do Karaíba se cumprisse. Marai, continua a lutar pelo amor e por sua liberdade e Potyra, já interessada em Periantã resolve casar para preparar um filho que será o escolhido para liderar seu povo e os demais na grande guerra contra os “devoradores de alma”, como seriam chamados os invasores europeus. Vejamos a decisão de Potyra:

— Meu pai sabe que fui preparada para ser guerreira e tudo que sempre desejei foi a guerra. Ela está no meu sangue, assim como está em mim a marca da tradição do povo em que nasci. Queria ser a principal de nossa gente. Queria provar a mim mesma a capacidade de comandar. Mas agora ouvindo as palavras proféticas do Karaíba e sabendo que tenho uma outra guerra pela frente estou disposta ao sacrifício. Estou pronta para desposar Periantã e com ele ter muitos filhos para unir nossos povos. (MUNDURUKU, 2010, p. 83)

Percebam que o discurso de Potyra mantém sua força de transgressão e questionamento da tradição, pois ela é quem desposará e não o contrário. A decisão estava apoiada também no desejo amoroso, como declara Periantã: “Ela é forte, corajosa e bonita. Gosto dela. Sei que ela gostou de mim também. Seus olhos não desviaram dos meus.” (MUNDURUKU, 2010, p. 83)

Por fim, Marai mostra seu inconformismo questionando o chefe Anhangá, diante de uma negativa de sua liberdade “a jovem soltou um grito de desgosto após as palavras do homem” (Ibidem). As duas mulheres mostram e lutam nessa obra pelos seus ideais, desafiam e mudam o *status quo* se impõem e conseguem ser ouvidas por sua comunidade, passam a ter protagonismo até maior do que os personagens masculinos. Conseguem definir o seu futuro, mesmo quando precisam rever algumas de suas posições. Potyra, teve seis filhos e duas filhas e criou todos para serem guerreiros como era seu desejo. Já Marai, teve dois filhos, mesmo não tendo a mesma ambição guerreira de Potyra foi decisiva para que o Perna Solta fosse aclamado chefe Kaiuby e liderasse as três nações.

O romance *Desmundo* (1996), de Ana Miranda também nos permite observar várias personagens femininas que se postam sob o véu de uma resistência da existência. Buscam em suas ações constituir seu lugar de fala e questionam a subjugação a que são obrigadas. Oribela e Dona Urraca vivem também posições opostas na trama do romance. Oribela é a protagonista que como outras jovens são embarcadas em um navio que atravessou o atlântico para servirem de esposas aos fidalgos portugueses que a época vivem no Brasil e exploram o território e subjagam os povos originários. Oribela é a narradora responsável pela focalização das principais subjugações que uma mulher pode sofrer durante a exploração colonialista. Vejamos como Oribela se sente e se compreende:

Havia ainda em meu coração o desejo de tornar, embora fosse a cada anoitecer mais pálida a vista da Princesa, suas torres e muralhas dentro de mim, mais apagada a vista do rio, mais borradas a face de minhas amizadas, de Sabina, de Giralda, de dona Isobel morta. [...] De bom, só restavam as flores de Mendo Curvo e o mel de suas abelhas. E tanto me agarrava eu, como se fosse um fio de seda que levasse ao mundo, estando eu no meu desmundo. (MIRANDA, 1996, p.138)

A insatisfação de Oribela torna-se o fortuito desejo de resistir, mesmo diante de adversidades, submissões e o misticismo que rondava o futuro das jovens órfãs que pousaram no Brasil colônia. Apesar da caracterização daquelas órfãs Oribela se diferencia das demais jovens refletindo sobre sua natureza resistente, como renunciasse seu destino combativo. Sua descrição se ampara em uma memória familiar:

Dizia meu pai. Que besta tu és de asas, feito uma galinha que quer avoar e não pode. Assim eram as mancebas, como aves. Seria a dona Tareja uma ema, porque o corpo é grande e pesado, seria eu um açor bravo que tem que comer as coisas ruins do mundo, seria a Velha um galo que anuncia a luz e as outras órfãs umas pombas, que vão onde mandam, haja sombra. (MIRANDA, 1996, p. 41)

A escolha das aves, em sua reflexão deixa evidente a não aceitação de sua condição subalternizada, ao mesmo tempo, identifica a passividade das demais órfãs e caçoa das duas adultas, seja pelo porte físico, seja pelas características repressoras. Em outra passagem, Ana Miranda compõe outro conflito inerente ao infortúnio das jovens:

Que havia o temor de sermos sete, dízimo do diabo, número de filho asinino, sete adros, sete pedras, desacerto, sangue, que sete órfãs eram sete cadelas ladrando à lua feito primo d'Isac Nafú, sete cabras que às almas más das

sepulturas demoviam, que vinha o pecado lamber de noite (MIRANDA, 1996, p. 27).

Certamente, a questão religiosa era um problema a mais a ser enfrentado pelas jovens, pois as mulheres naquela tradição tinham que combater tanto estereótipos em torno de serem concebidas como adro do pecado e do sofrimento humano, por conta dos pecados de “Eva”, havia associado a isso uma intensa perseguição a judeus e as bruxas. Dona Urraca teve que enfrentar como judia convertida os efeitos da perseguição, vejamos o episódio a seguir:

No mosteiro pregavam contra Dona Urraca e ela ouvia em lágrimas, assassina de Jesus, filha de gente sem rei nem terra, que alevantavam o preço das coisas, era seu povo causa da peste e da fome que matava os cristãos por os cristãos mercadejarem às suas janelas e que tinham os judeus contos com Deus e escrituras falsas desde começo do mundo, que adoravam uma bezerra de metal e a ela sangravam seus filhos sem gratidão por Deus que os tirava do cativeiro do faraó e se pareciam aos bestiais mouros, adoravam também as rãs e os galos. (MIRANDA, 1996, p. 56)

Além de questões religiosas, as mulheres eram objetificadas e obrigadas a seguir inúmeras regras completamente castradoras. Neste caminho Oribela não aceita tal posição, enfrenta essas regras e busca se posicionar diante da submissão a elas impostas. Vejamos como isso se dá a seguir:

Ora ouvi, filhas minhas. Aquela que chamar de vadio seu homem deve jurar que o disse em um acesso de cólera, nunca mais deixar os cabelos soltos, mas atados, seja em turbante, seja trançado, não morder o beicho, que é sinal de cólera, nem fungar com força, que é desconfiança, nem afilar o nariz, que é desdém e nem encher as bochechas de vento como a si dando realeza, nem alevantar os ombros em indiferença e nem olhar para o céu que é recordação, nem punho cerrado, que é ameaça. Tampouco a mão torcer, que é despeito... Nem pá pá pá pá nem lari lará. Nem lengalengas nem conversas com vizinho, seja ele quem for, ou cigano, nem jogos nem danças de rua, nem olhar cão preto que pode ser chifrudo, deus te chame lá que ninguém te chama cá, temperar legume com sal, não apagar luz que alumia morto nem deitar as águas fora que é de judaísmo, não pedir favores nem pôr os olhos no vizinho nem o corpo na cama de outro, tem o esposo direito de acusar, para provar inocência a esposa deve lavar a mão num ferro de arado em brasa. Açoite e língua furada àquela que arrenegar. Os esposos devem dar panos às mulheres, mas só nas festas reais, se lhes oferecer o mercador um bom preço, que eles não façam obra alguma desde o posto do sol até o sol saído e dia de domingo e a viver segundo o capricho dos homens. Aqui do rei. (...) E disse eu, Ora, hei, hei, não é melhor morrer a ferro que viver com tantas cautelas? Ai, como sou, olhasse a minha imperfeição, olhasse meu lugar, sem eira nem beira nem folha de figueira”

A narradora deixa claro sua insubmissão diante de tantas regras. Questiona as verdades construídas e nos apresenta uma visão do feminino sobre o choque cultural existente entre europeus e os povos originários, observemos em sua narração o contato com mulheres desnudas e o que se enxerga nelas:

Por meus brios e horrores não despreguei os olhares das naturais, se defeito de natureza que lhes pudessem pôr e os cabelos da cabeça como se forrados de martas, não pude deixar de levar o olhar as suas vergonhas em cima, como embaixo, sabendo ser assim também eu, era como fora eu a desnudada, a ver em um espelho. Nunca fora dito haver mulheres assim, nem pudera inventar em minhas ignorâncias. Que nunca houvera mulher nenhuma nesta terra. Quem então há de parir naquelas terras? Os machos por ordem de Deus. E por onde? (MIRANDA, 1996, p.39).

Ana Miranda promove com a identificação de Oribela com as “naturais” um intenso questionamento sobre as falácias da colonização, exposta pelos os questionamentos de Oribela sobre a permissividade da Igreja no processo de manipulação das verdades sobre o “Novo Mundo”.

Oribela, ao longo da narrativa, não consegue mudar seu destino, mas não hesita tentar alterá-lo, trama sua fuga e é capturada pelo esposo a ela imposto, Francisco, arquiteta uma segunda fuga para ir ao encontro de sua paixão, Ximeno. Juntos tentam retornar para Portugal, mas será novamente capturada e levada a seu triste destino de seguir a vida como esposa de Francisco e agora também mãe de uma criança, que o romance nos propõe que seja de Ximeno e não de Francisco, o que permite que pensemos que a aceitação de Oribela mulher para se tornar Oribela mãe está associado ao fato de apesar de continuar sendo esposa de Francisco ela manterá seu vínculo amoroso com Ximeno por meio do filho, como representação de um fio de memória da paixão que viveu:

Que esta é nossa ventura neste mundo, estamos aqui para purgar a alma, feito as corujas que matam as cobras, a nos fazer lanhar pelas tristezas. Uxtix, uxtex, xulo, cá! Por que mandou Deus para tal fim? Todo o meu mundo esvaneceu, estava eu endoidando, dormindo, sonhando? Ouvi o choro do meu filho, virei e na porta, atravessado pelos raios derradeiros do sol, os cabelos em fogo puro, estava o Ximeno com uma trouxa de criança no colo. (MIRANDA, 1996, p. 213)

Seu desejo de liberdade se converteu na alucinação e na loucura, seria esse o único caminho permitido naquela condição?

Os dois romances traçam caminhos bem diferentes para as personagens femininas, mas algo se repete, como reflexo de políticas castradoras e cerceadoras da condição feminina, Maraí, Potyra e Oribela acabam sendo engolidas pelo destino da maternidade, as duas primeiras com uma função heroica da continuidade dos povos originários e a esperança de tempos melhores, que infelizmente sabemos que não se concretizaram. No caso de Oribela, a maternidade se torna uma ferramenta de resistência e permanência da imagem do seu desejo por Ximeno, laivos de sua loucura, que o acompanhará silenciosa, por ter certeza de que o seu filho é fruto do amor e não do estupro que sofrera na não aceitação do marido imposto.

As histórias e os percursos vividos por essas mulheres nos mostram outra forma de resistência, que não seria a como tema, nem a resistência como imanência, mas sim uma resistência como existência (ou reexistência), quando o debate traçados por Daniel Munduruku e por Ana Miranda seria a formulação de personagens que resistiram para determinar sua existência, enquanto mulheres, que mesmo diante de todas as diversidades tem seu lugar de fala reconhecido e sua luta é por serem o que desejam, mesmo quando isso é apenas uma possibilidade contemporânea.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Larissa Fontenele. **Poéticas da “reexistência”**: escrituras indígenas de autoria de mulheres Potiguara (Brasil) e Mapuche (Chile). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL/UFGA): 2022. 229 p.

BOSI, Alfredo. *Narrativa e Resistência*. Araraquara: **Itinerários**. N. 10, 1996. pp. 11-27.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet, 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BUARQUE, Chico; GIL, Gilberto. *Cálice*. Álbum **Chico Buarque**. Faixa 2, LP, Polygram/Phillips, 1978.

HOBBSAWN, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

SARMENTO-PANTOJA, Augusto. *O testemunho em três vozes*: testis, superste e arbiter. Santa Maria/RS: **Literatura e Autoritarismo**, n. 32, jan.-jun, 2019, pp. 5-18.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WIEVIORKA, A. **L'ére du témoin**. Paris: Plon, 1998.