

GÊNERO E IDENTIDADE ÉTNICA NA CONFIGURAÇÃO DAS PERSONAGENS DOMINGAS, FLORITA E DINAURA, DE MILTON HATOUM

*GENDER AND ETHNIC IDENTITY IN
THE CONFIGURATION OF DOMINGAS,
FLORITA AND DINAURA CHARACTERS,
BY MILTON HATOUM*

Nádia Grings Batista 1

Resumo: Este artigo tem como objetivo demonstrar que as personagens indígenas, Domingas, da obra *Dois Irmãos* (2006), Florita e Dinaura, da obra *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, revelam na sua configuração traços de resistência, que insurgem contra sua condição de invisibilidade e subjugação. Para tanto, buscou-se evidenciar que as categorias gênero e etnia proporcionam, no âmbito da literatura produzida por Hatoum, uma possibilidade de debate sobre a mulher indígena no contexto específico da Amazônia. Para discutir gênero foram usadas as pesquisadoras Swain (2014), Funck (2014), Scott (1995). As discussões sobre etnia estão baseadas nos estudos de Santos (2012) e Cardoso de Oliveira (1972, 1980, 2003 e 2005). Essa análise corrobora com a ideia de que as mulheres latino-americanas precisam unir seus movimentos e construir sua própria teoria feminista, que agregue às discussões de gênero, questões étnicas, de maneira indissociável.

Palavras-chave: Gênero. Identidade Étnica. Milton Hatoum. Mulheres Indígenas.

Abstract: This article aims to demonstrate that the indigenous characters, Domingas, from the work *Dois Irmãos* (2006), Florita and Dinaura, from the work *Órfãos do Eldorado* (2008), by Milton Hatoum, reveal in their configuration traces of resistance, which rise against their condition of invisibility and subjugation. To this end, we sought to show that the categories gender and ethnicity provide, within the scope of the literature produced by Hatoum, a possibility of debate about indigenous women in the specific context of the Amazon. Researchers Swain (2014), Funck (2014), Scott (1995) were used to discuss gender. Discussions on ethnicity are based on studies by Santos (2012) and Cardoso de Oliveira (1972, 1980, 2003 and 2005). This analysis corroborates the idea that Latin American women need to unite their movements and build their own feminist theory, which adds to gender discussions, ethnic issues, inseparably.

Keywords: Genre. Ethnic Identity. Milton Hatoum. Indigenous Women.

Introdução

A literatura produzida por Milton Hatoum tem sido amplamente estudada nos últimos anos, seus livros suscitam as mais variadas interpretações e análises sobre memória, família, mito e Amazônia. Suas personagens conflituosas, passivas, passionais, rebeldes despertam interesse e garantem reflexões complexas sobre suas identidades e relações interpessoais. Analisar as personagens Domingas, do romance *Dois Irmãos* (DI, 2006), Dinaura e Florita, do romance *Órfãos do Eldorado* (OE, 2008)¹, de Hatoum, em suas singularidades, oportunizou uma reflexão sobre as estratégias de resistência desenvolvidas por aquelas mulheres que, em função de sua condição de gênero e de etnia, são forçadas a se deslocarem de seus territórios e transformarem suas identidades.

Este artigo tem como objetivo demonstrar que as personagens indígenas, citadas acima, revelam na sua configuração traços de resistência, que insurgem contra sua condição de invisibilidade e subjugação. Para tanto, buscou-se evidenciar que as categorias gênero e etnia proporcionam, no âmbito da literatura produzida por Hatoum (2006, 2008), uma possibilidade de debate sobre a mulher indígena no contexto específico da Amazônia.

Importa dizer, inicialmente, que discutir gênero é questionar a construção histórica da divisão sexual e a relação de poder que envolve essa construção, promovendo a transformação das bases que sustentam as relações de dominação de um gênero sobre o outro. Um dos desafios atuais dos feminismos, no plural mesmo, considerando que de acordo com Susana Bornéo Funck (2014), não há um único feminismo e sim múltiplos, é tornar essas assimetrias de gênero visíveis, porque muitas vezes são difíceis de serem notadas. Esse é um dos motivos para as análises literárias feministas serem importantes, particularmente quando se percebe que nenhuma representação é inofensiva, sempre há um condicionamento ideológico embutido, que afeta o modo de perceber o lugar que cabe a cada um na prática social.

De acordo com Joan Scott, no artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1995), a pesquisa que intencione levar em conta a vivência do (a) oprimido(a), compreendendo os mecanismos que fundamentam essa opressão, deve ser capaz de ir além de uma análise compartimentada e se valer de três categorias, gênero, etnia e classe, sem contudo considerá-las paritárias.

As categorias gênero e etnia são relacionais, posto que o feminino só pode ser concebido em oposição ao masculino e o índio em oposição ao colonizador. Essas categorias são construídas a partir da compreensão do valor atribuído às características internas do indivíduo, tratando a condição biológica, a sexualidade, a cor e a constituição de seus corpos como atributos para classificar e segregar os seres humanos. Enquanto que a categoria classe se atém à análise de condições externas ao corpo orgânico, ponderando a maneira como as relações de trabalho, produção econômica e poder, são usadas para o mesmo fim de dividir a humanidade em extratos sociais, criando a ilusão de que uns podem ser superiores aos outros. Esse estudo se deteve em analisar apenas as duas primeiras categorias, numa perspectiva de investigar sobre os mecanismos construídos para manipular a sociedade, dividindo-a em homens e mulheres, em nativos e colonizadores, conseqüentemente em opressores e oprimidos.

Gênero na perspectiva indígena

É importante destacar que mesmo este trabalho não se propondo a fazer uma análise pormenorizada sobre a questão de gênero na perspectiva indígena, nem do movimento feminista indígena, parece adequado que sejam apresentadas algumas considerações sobre o tema, uma vez que as configurações das personagens desse estudo apontam para uma análise de questões que perpassam o universo da mulher indígena e sua relação com a sociedade.

Na página oficial da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a assessora de comunicação da entidade, Késia Abiorana (2018), num texto que comemora o empoderamento das mulheres indígenas, faz uma análise sobre a evolução do movimento das organizações das mulheres indígenas. De acordo com Abiorana (2018), as primeiras articulações desse movimento foram

¹ A partir desse ponto as personagens analisadas serão sucedidas das iniciais do livro ao qual pertencem e o ano da publicação utilizada nesse trabalho: Domingas (DI, 2006), Florita (OE, 2008) e Dinaura (OE, 2008).

feitas ainda na década de 1970, acompanhando o movimento indígena, iniciado na década anterior. Nos anos de 1980 apenas duas organizações foram criadas, a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT). As demais associações surgem a partir de 1990.

Para o pesquisador Ricardo Verдум (2008), no livro *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas* (2008), essa participação, cada vez mais ativa e consciente, das mulheres indígenas de diferentes povos, tem contribuído para a consolidação de suas organizações e, principalmente, tem contribuído para que setores do movimento de mulheres indígenas participem e exerçam algum tipo de influência social na esfera pública.

A partir desse fortalecimento dos grupos de mulheres indígenas, as demandas por igualdade e respeito às diferenças de gênero, entre os povos indígenas no país, foram sendo institucionalizadas. Nessa construção, as mulheres indígenas estão, paulatinamente, conquistando representatividade nas lutas de seus povos, ou seja, ao passo que organizam suas atividades de empoderamento, discutindo pautas próprias, vão fortalecendo as discussões das demais organizações indígenas, que têm demandas mais gerais.

Os movimentos e organizações das mulheres indígenas, surgem no âmbito do movimento indígena, compondo-o e não disputando espaço, justamente porque essas mulheres entenderam que os homens indígenas não vão tratar de temas considerados femininos, a menos que sejam levados a isso. Ou seja, quando os grupos de mulheres trazem para a discussão problemas considerados femininos, o grupo maior do movimento indígena, composto por homens e mulheres, se vê obrigado a dialogar e considerar os problemas como coletivos.

Ainda de acordo com Verдум (2008), a Amazônia abriga a maioria das organizações de mulheres indígenas no país. Em 2002 aconteceu, em Manaus, o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, evento no qual legitimou-se o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI) como parte da estrutura da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Esse departamento surge para promover e garantir a inserção dos direitos específicos das mulheres indígenas nas discussões e pautas do movimento indígena brasileiro.

A FUNAI tem acompanhado com atenção o crescimento da participação feminina no movimento indígena, para tanto criou em 2007 uma coordenação para tratar especificamente de assuntos relacionado às mulheres indígenas, a Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social (COGEN), que tem como principais finalidades contribuir para o fortalecimento das organizações de mulheres indígenas, apoiar a realização de eventos e estimular uma maior participação das lideranças indígenas femininas em instâncias de decisão do governo federal (ABIORANA, 2018).

A Cogen tem em seu histórico diversas atuações em eventos de suma importância às questões da mulher indígena ao longo desses anos, entre eles os 13 Seminários participativos sobre a Lei Maria da Penha, envolvendo 457 mulheres indígenas, de 2008 a 2010, que gerou como resultado a elaboração de documento com as propostas das mulheres para serem incluídas no Estatuto dos Povos Indígenas e a realização de seminários com os homens indígenas sobre as leis estatais e principalmente a Lei Maria da Penha (ABIORANA, 2018, p. 3).

É possível perceber que entidades governamentais, como a FUNAI, e não governamentais, como o Instituto Socioambiental (ISA), estão atentas ao interesse das mulheres indígenas de participarem mais ativamente nas discussões políticas, dentro e fora de suas comunidades, e nos processos decisórios de negociação com as instâncias governamentais. Por esta constatação e por entenderem que a mulher indígena tem pautas específicas, que não são abordadas pelas demais organizações e movimentos indígenas, as entidades citadas acima, dentre outras, têm estimulado a criação de novas organizações de mulheres indígenas, além de prestar assessoramento para fortalecer as já existentes.

Analisando a estratégia utilizada pelas mulheres indígenas de criarem no movimento indígena geral grupos menores para tratarem das pautas femininas, percebe-se que é a mesma tática usada pelos demais movimentos nacionais não indígenas. Como é o caso do movimento

negro e o movimento das mulheres negras e outras organizações ou movimentos que têm se subdividido para tratar as questões específicas das mulheres, e que posteriormente forçam o retorno dessas discussões para o grupo maior.

No entanto, não é simples a aproximação dos vários movimentos de mulheres entre si. Observa-se, por exemplo, que há divergência na concepção teórica do movimento das mulheres indígenas em relação ao movimento feminista convencional. Os dois movimentos convergem em certa medida, até que questões relacionadas ao colonialismo, etnia, classe e as relações interétnicas se apresentem e cada movimento defende suas concepções sem, lograrem chegar a qualquer consenso.

Ademais, aproximar o movimento das mulheres indígenas ao feminismo ocidental, necessariamente apresenta o risco de incorrer em equívocos por se tratar de culturas diferentes, que compreendem o feminino e o masculino de um modo diverso. Fabiane Vinente dos Santos (2012) considera que um dos maiores empecilhos para o êxito dessa aproximação está no sentido de individualidade impregnado nas concepções feministas ocidentais se chocarem com o sentido de coletividade das sociedades indígenas.

O corpo feminino, nas sociedades indígenas, tem um papel diferenciado dentro da lógica que permeia as relações no coletivo. Estas questões nos obrigam a repensar nossas próprias representações sobre as expressões políticas das mulheres em contextos culturalmente diferenciados (SANTOS, 2012, p. 96).

Um fato importante a ser considerado é que as mulheres indígenas, assim como acontece com as demais mulheres ocidentais, são menos conhecidas que os homens ou os coletivos indígenas, o que justifica a lacuna que existe nos estudos antropológicos no que concerne a elas. Lasmar (1999) entende que essa tendência de se priorizar os estudos relacionados aos homens pela etnologia está relacionada: 1) ao seu papel de agente de contato com o mundo exterior; 2) à importância cultural da caça e da guerra e a existência de rituais secretos exclusivos aos homens, com a finalidade de afirmação da identidade cultural; 3) ao caráter passivo atribuído à mulher indígena na Antropologia, ora sendo oferecida como moeda de troca, garantindo alianças pelo parentesco entre as etnias, ora representando apenas o espaço doméstico, considerado menos complexo que o espaço público representado pelo homem. Portanto, em certa medida o antagonismo público x privado, que é comum em grande parte das sociedades ocidentais, também é percebido na sociedade indígena.

Entretanto, precisa-se compreender qual a importância dada ao âmbito doméstico pelas sociedades indígenas. De acordo com Rita Laura Segato, no texto *Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil* (2003):

Na sociedade indígena tradicional, o âmbito doméstico goza de mais prestígio e autonomia que na sociedade moderna, e ali se deliberam e encaminham decisões que afetam a reprodução da vida não somente doméstica, mas também do grupo como um todo. Nesse sentido, o que acontece no espaço doméstico é também político e tem impacto na vida da comunidade. Poder-se-ia dizer que o público e o doméstico são ambos políticos ou, melhor, que a política atravessa os dois, faz-se nos dois (SEGATO, 2003, p. 14).

Essa compreensão da dimensão dada aos espaços doméstico e público, só é possível conhecendo profundamente a cultura dos povos indígenas, cabendo ressaltar que cada etnia indígena tem uma cultura própria. Por este motivo é importante ouvir o que as mulheres indígenas têm a dizer sobre como se sentem em relação a sua própria cultura. Apenas elas são

capazes de dizer se sofrem algum tipo de opressão ou exclusão nas sociedades em que vivem. Contudo, a interação com a sociedade externa vem contribuindo para alterar a rotina no interior das comunidades.

A experiência de contato entre indígenas e brancos trouxe, para o interior da comunidade indígena, situações de difícil resolução como o alcoolismo e, conseqüentemente, um maior índice de violência. Nesse contexto as mulheres indígenas são as maiores vítimas, mas, são elas também, quem, a partir das associações de mulheres indígenas, têm denunciado essa nova realidade e chamado a atenção das autoridades para a necessidade de políticas públicas específicas para elas. Inclusive para tratar de outros temas como o atendimento às parturientes nos postos de saúde dentro e fora das comunidades indígenas e o limitado acesso das mulheres à propriedade da terra, além daqueles considerados tabus, como a questão do controle de natalidade, o estupro e a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis (DST's) entre os indígenas (SANTOS, 2012).

Contudo, ao denunciarem abusos e reivindicarem direitos, surgem confrontos internos que precisam ser considerados como entraves na luta das mulheres indígenas por uma vida melhor. Segato (2003), uma das responsáveis pela realização da Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas para Mulheres Indígenas, realizada em Brasília, no ano de 2002, observa:

O direito das mulheres dos povos indígenas é, portanto, uma área de dificuldades múltiplas. Depois de iniciado o período de contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena padece todos os problemas e desvantagens da mulher brasileira, mais um: o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e à divisão do trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso torna frágil a sua vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza, "universais", e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico (SEGATO, 2003, p. 31).

Observa-se que quando as mulheres, sejam elas indígenas ou não, se organizam na perspectiva de terem uma vida melhor, e essa ação, por qualquer motivo, ameaça as relações de poder vigentes, a família e a comunidade se apresentam como o freio necessário para conter qualquer insurgência, lembrando essas mulheres que sempre há algo mais importante que os seus direitos e as conquistas individuais. No caso das mulheres indígenas, para além das pressões familiares, existe a cobrança para que os problemas internos não ultrapassem os limites da comunidade, em virtude da frágil autonomia que os povos indígenas têm para resolver seus problemas internos. Portanto, quando as reivindicações e denúncias das mulheres indígenas ultrapassam os limites de suas comunidades e envolvem o poder público, surge a questão da interferência do governo nas questões indígenas, e isso não agrada às comunidades que entendem serem capazes de resolverem seus problemas sem intervenção externa.

No entanto, de acordo com Santos (2012) as lutas das mulheres indígenas envolvem outros dimensionamentos, que estão para além da discussão de gênero e dos conflitos internos. Elas são mais sensíveis aos problemas diários da comunidade e sentem necessidade de uma discussão mais efetiva sobre políticas específicas para o idoso, a criança e o adolescente indígena, os indígenas urbanos, a falta de qualificação para o trabalho fora das comunidades, a educação dentro e fora das comunidades, e tantos outros problemas que afligem as sociedades indígenas, porque, como não poderia deixar de ser, cada etnia tem pautas próprias decor-

rentes de sua cultura e das particularidades de suas relações internas e externas.

Apesar das particularidades de cada movimento, tem-se percebido que as organizações de mulheres indígenas e não indígenas, em particular as dos países colonizados e neocolonizados, estão percebendo a necessidade de todas as mulheres unirem esforços no sentido de construir uma sociedade mais justa, aprendendo com suas diferenças e semelhanças. Um exemplo desse esforço é dado pelas mulheres indígenas da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que, reunidas em seu XI Encontro (2018), produziram o *Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro*, demonstrando seu desejo de agregar forças, organizações e quaisquer outros movimentos que defendam uma convivência pacífica e cooperativa entre todas as mulheres:

Temos como maior desafio lutar pelo empoderamento da mulher indígena, pela sua visibilidade na sociedade e pelo enfrentamento dos problemas que a acometem. Que a sororidade seja incorporada por nós indígenas e que nossa voz se junte a de milhares de mulheres ao redor do mundo que buscam por melhores condições de vida e justiça social. Remuneração justa pelo nosso trabalho, reconhecimento da nossa participação na economia e de nosso papel vital na sustentação da família são aspectos em comum que temos com o movimento feminista global. Nós, mulheres indígenas do Rio Negro, caminhamos junto com todas as outras mulheres, sejam brancas, negras, caboclas ou ribeirinhas, por uma sociedade igualitária e justa para homens e mulheres (FOIRN, 2018, p. 1).

Desse modo, cabe às mulheres indígenas e não indígenas encontrarem meios para se ampararem, buscando um diálogo que não seja excludente, e sim agregador, capaz de abandonar as ideias preconcebidas sobre as relações de gênero nas sociedades ocidentais contemporâneas, num movimento de construção de novos paradigmas capazes de contemplar a diversidade cultural e política da sociedade brasileira.

Algumas questões sobre a construção da identidade étnica

O processo de empoderamento das mulheres indígenas no Brasil, segue ao lado da construção do movimento indígena geral, que se desenvolveu a partir da percepção da necessidade da autoafirmação étnica e da recuperação da dignidade do ser índio. Mas, no caso específico das personagens em estudo, é importante considerar o fato de que as três mulheres viviam num contexto urbano e se relacionavam quase que exclusivamente com personagens não indígenas. Essa observação surge, numa perspectiva de estabelecer o nível de identificação que essas mulheres mantinham com sua etnicidade. Para tanto, foi considerado o que Roberto Cardoso de Oliveira, em seu artigo *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral* (2005), diz sobre o índio urbano:

A ideia de comunidade não se esgota no território étnico, mas o transcende, estendendo-se a membros dessas mesmas comunidades que emigraram para as cidades. Nesse sentido, o índio urbano, na proporção em que invoca sua identidade étnica, é tão índio quanto o morador do território indígena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 38).

Nessa análise, é conveniente levar em conta que as duas obras em estudo são ambientadas numa época em que os movimentos sociais de afirmação identitária indígena ainda não haviam surgido, o que só acontece em fins da década de 1960, portanto a autoafirmação não era incentivada, nem reivindicada, e o ser índio não tinha a conotação positiva que assume hoje. Desse modo, não se pode esperar que Domingas (DI, 2006), Florita e Dinaura (OE, 2008)

tenham comportamentos politizados no sentido da autoafirmação como indígenas, pelo menos não como se observa nos dias atuais.

Cardoso de Oliveira, em outro artigo, *Identidade étnica, identificação e manipulação* (2003), discorre sobre o conteúdo reflexivo do conceito de identidade pessoal ou social, que é elaborado a partir da observação da categorização que orienta o desenvolvimento das relações sociais. No contexto das relações interétnicas essa categorização cria um sistema de oposições ou contrastes, denominado “identidade contrastiva”.

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentrismo, como sistema de representações, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais “primitivo” – se assim podemos nos expressar. Através dos “nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os ‘outros’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 119-120).

Observa-se, portanto, que o conceito de etnia designa, normalmente, o grupo numericamente menor de indivíduos em comparação ao grupo hegemônico com o qual se relaciona, que frequentemente controla o poder estatal e impõe sua cultura. Nessa situação o grupo hegemônico classifica a minoria como o “outro” da sociedade, mas quando essa minoria se organiza politicamente e reivindica para si sua identidade étnica, o polo se inverte e a identidade étnica se apresenta com uma conotação positiva. Ou seja, a construção da identidade étnica funciona como um mecanismo de autodefesa para esse grupo.

Para Fredrik Barth, no texto *Grupos Étnicos e suas fronteiras* (1998) essas interações se dão no âmbito das fronteiras entre os grupos, sendo esse um espaço importante para a compreensão da construção das identidades étnicas, particularmente porque essas fronteiras não se dissolvem com o fluxo de indivíduos que as transpõem. Por outro lado, a manutenção de grupos étnicos em contato sugere mecanismos que permitem a persistência das diferenças culturais. No caso das personagens analisadas, mesmo elas não reivindicando para si suas identidades étnicas, é necessário considerar o contato interétnico entre elas e as famílias de não índios com as quais conviviam.

A interação étnica, observada entre elas e as famílias às quais estavam vinculadas, constituem um sistema interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Esse sistema está baseado na interdependência entre os grupos em contato, que algumas vezes pode se cristalizar, ou seja, a interdependência se torna irreversível. Nesses casos mesmo que não haja conflitos aparentes, como os interesses das partes são essencialmente opostos, os antagonismos permanecem latentes. No caso de Domingas (DI, 2006) e Florita (2008), a interdependência é evidente, elas são requisitadas para o trabalho doméstico e em contrapartida recebem alimentação e moradia, como não são remuneradas em espécie, permanecem durante toda a vida dependentes das famílias a quem servem. Por outro lado, também essas famílias se veem dependentes do trabalho delas, mas a relação de dependência é desequilibrada, mantendo essas mulheres em regime de trabalho servil, o que Cardoso de Oliveira (2003) chama de “fricção interétnica”.

A fricção interétnica é definida como um fenômeno relacional que só tem lugar na interação entre indivíduos ou grupos de indivíduos de diferentes origens, nos quais os interesses são opostos e pressupõe algum tipo de conflito, frequentemente, numa relação de dominação e sujeição (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003). Portanto, as relações entre as personagens Domingas (DI, 2006) e Florita (OE, 2008) e as famílias, para além de configurarem um “sistema interé-

tnico”, também se enquadram no contexto de fricção interétnica, quando se observam os episódios de conflitos de interesse. Como acontece no trecho em que Domingas é referida como escrava da família, podendo inclusive ser vendida: “Mimem esse crápula até ele acabar com vocês! Vendam a loja e a casa! Vendam a Domingas, vendam tudo!” (HATOUM, 2006, p. 86). No caso de Dinaura (OE, 2008) o conflito repousa na necessidade que Arminto sente em tê-la como uma namorada previsível, em oposição ao comportamento livre e impulsivo da garota.

Considerando a argumentação de Cardoso de Oliveira (2003), quando diz que:

A identidade étnica é um valor, enquanto categoria ideologicamente valorizada, ela é passível de uma certa escolha ou opção em situações determinada. [...] Barth propõe um modelo, fundado na teoria dos jogos (“game theory”), por meio do qual nos habilita a trabalhar com a dimensão “transacional” da identidade no sentido em que, numa relação entre A e B, ambos os termos tentam assegurar que o valor ganho seja sempre maior (ou pelo menos igual) ao valor perdido. Trata-se, portanto, de modelos estratégicos (escolhas estratégicas), cuja utilização pode nos levar a descobrir as constrições estruturais que uma situação totalizadora impõe à escolha aberta dos indivíduos e dos grupos; são restrições à escolha que, na teoria dos jogos, são expressas como “regras” definidoras do “jogo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 129).

Conclui-se que a identidade étnica pode ser manipulada de acordo com os benefícios que o indivíduo possa ter nessa situação de contato ou para garantir sua sobrevivência social, fenômeno identificado por Cardoso de Oliveira (2003) como flutuações da identidade étnica. Entretanto, no caso das personagens em análise, o termo “identidade renunciada”, usado por Erikson (1968) (Apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003) parece mais adequado, porque não se refere a supressão total da identidade, mas a uma identidade latente que pode ser retomada a qualquer momento, funcionando como um dispositivo de contato com o passado.

A identidade latente referida no parágrafo anterior é, facilmente, percebida nas personagens Domingas (DI, 2008) e Dinaura (OE, 2006). Domingas mantém sua identidade étnica retraída, mas quando lhe é permitido voltar pela primeira vez à sua comunidade de origem, ela se comporta como uma menina e sua alegria e jovialidade surpreendem o filho Nael, que não reconhece na mãe tamanho entusiasmo, tão diverso de sua habitual quietude. Já Dinaura, em seu mutismo absoluto, sente-se atraída pelas águas e pelas ilhas do Negro e isso pode ser percebido no olhar saudosos ao contemplar o rio. Domingas vai à comunidade, mas volta imediatamente, ciosa de seus compromissos com a família dos patrões, Dinaura, ao contrário, vai e não retorna. Florita (OE, 2006) por sua vez, mesmo aparentemente sentindo-se à vontade na casa dos patrões e sem demonstrar saudosismos do tempo em que viveu junto à sua família, mantém o contato com a língua indígena, traduzindo as estórias dos indígenas para o menino Arminto, ou conversando com as órfãs indígenas do convento, para trazer ao Arminto adulto, notícias de Dinaura.

Observando-se essas três mulheres indígenas, nota-se que cada uma delas se permitiu um nível de transformação cultural, que nada tem a ver com a ideia de aculturação como sinônimo de perda de identidade étnica. Inclusive, Barth (1998) considera que o que determina a identidade étnica são muito mais os limites étnicos que a cultura em si, ou seja, o que realmente importa é a maneira como os grupos ou indivíduos se definem etnicamente. Assim, as transformações culturais não necessariamente interferem na identificação étnica dos grupos, porque a identidade étnica depende de um conjunto de fatores que perpassam justamente pela interação entre indivíduos ou grupos de origens diferentes, que se identificam como grupo, mesmo estando inseridos em contexto de interação constante com outros grupos ou indivíduos. Isso se torna evidente quando se constata que mesmo sem contato interétnico, transformações culturais são possíveis em decorrência de questões naturais, como catástrofes

ambientais ou migrações voluntárias.

Nesse sentido, Cardoso de Oliveira (1972) considera que, quanto mais irreversivelmente se estabelece “o sistema interétnico – como resultante da integração progressiva dos sistemas sociais indígenas e nacional em conjunção – mais ocorre a mudança sociocultural nos grupos étnicos em contato” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 4). Essas mudanças acontecem em função das relações sociais e não são unilaterais, se bem que, quando há desequilíbrio nas relações interétnicas, como são os casos de Domingas (DI, 2006), Florita e Dinaura (OE, 2008), as transformações culturais foram mais intensas nelas que na sociedade em que estavam inseridas.

No contexto atual, o contato interétnico, vem se tornando cada dia mais comum em virtude do encurtamento das distâncias proporcionado, tanto pela modernização dos meios de transportes, quanto pela internet e as mídias sociais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003); assim como a fricção interétnica, visto que os conflitos atuais, especialmente na África e no Oriente Médio, têm deslocado milhares de refugiados que procuram auxílio em nações estrangeiras. Outro exemplo é a migração voluntária, mas ilegal, de mexicanos para os EUA. A interação entre os nacionais e os refugiados ou os migrantes ilegais, é baseada na desconfiança e na insatisfação, por pressupor que os que chegam são intrusos com os quais terão que disputar empregos e oportunidades de ascensão econômica. Essa interação tem fomentado a xenofobia, inclusive no Brasil, como se tem visto no extremo norte do país, em relação aos refugiados venezuelanos.

As desigualdades construídas a partir das diferenças

As questões sobre etnicidade estudadas por Cardoso de Oliveira (1980) convergem para o que Aníbal Quijano (2005) diz sobre a colonização, quando o diferente é considerado inferior e essa diferença é explorada negativamente à exaustão, para que o próprio diferente considere normal e aceitável ser discriminado e explorado.

No caso de Domingas (DI, 2006), sua condição é aceitável porque, assim como ela dorme no quatinho nos fundos do quintal da casa dos patrões, não recebe salário, nem goza de plena liberdade, muitas outras mulheres indígenas também vivenciam essa mesma realidade. Percebe-se que os laços étnicos não as unem, muito porque a identidade étnica dessas mulheres foi cuidadosamente adormecida, pelos métodos disciplinares a elas dispensados em sua fase infantil.

Esse contexto pode ser explicado a partir da lógica da colonização. De acordo com Thomas Bonnici, no artigo *Teorias e críticas pós-colonialistas* (2009), a condição de inferioridade dos nativos era indiscutível, tendo sido, inclusive, comprovada através da teoria darwinista da evolução. A colonização impôs, portanto, uma relação de hierarquia entre o colonizador e o colonizado, no qual jamais seria admitido qualquer equilíbrio entre eles, seja econômico, social ou cultural. Essa lógica colonizadora é mantida, no pós-colonialismo, muito em função de que o poder colonial estrategicamente manteve, ainda segundo Bonnici (2009, p. 272), “uma elite nativa que perpetua sua ideologia e seus paradigmas”.

Como dentre essas ideologias colonizadoras estava o patriarcalismo e “na história do Brasil, a mulher sempre foi relegada ao serviço do homem, ao silêncio, à dupla escravidão, à prostituição ou a objeto sexual” (BONNICI, 2009, p. 266), o caso de Domingas (DI, 2006) parece aceitável e ter empregadas indígenas em regime de semiescravidão se torna normal, não sendo questionado nem pelas próprias mulheres.

No entendimento de Sandra Azerêdo (2014), há uma tendência a se negar a existência de tensões ou conflitos incômodos relacionados à etnia ou classe, assim como uma preocupação em se buscar condições de vida relativamente estáveis para a maioria da população. Não que a elite realmente se preocupe, mas essa inquietação é uma estratégia calculada com o objetivo de manter o índio, o negro e o pobre numa letargia quanto às suas reais condições, contribuindo assim para a manutenção dos privilégios das elites. Nessa lógica, se justifica que seja oferecida educação e saúde gratuitas, mas mantendo-se, nesses serviços, uma qualidade inferior à que a elite tem acesso. Ou se justifica que o governo demarque terras indígenas, mas

não o justo, apenas o suficiente para acalmar os ânimos e entorpecer a vontade dos índios de lutarem por seus territórios históricos.

Segue nessa mesma perspectiva o pensamento do sociólogo Jessé Souza, em seu livro *A tolice da inteligência brasileira* (2015), acrescentando que para além da elite brasileira querer poder e privilégios, ela quer naturalizar esses benefícios, como se lhes fossem merecidos, devidos até, sendo necessário criar mecanismos capazes de convencer àqueles que sustentam as engrenagens do sistema capitalista vigente, que a cada um cabe o seu lugar.

A sociedade moderna, no entanto, diz de si mesma que superou todos os privilégios injustos. Isso significa que os privilégios injustos de hoje não podem “aparecer” como privilégio, mas sim como, por exemplo, “mérito pessoal” de indivíduos mais capazes, sendo, portanto, supostamente justificável e merecido. A reprodução de todos os privilégios injustos no tempo depende do “convencimento”, e não da “violência”. Melhor dizendo, essa reprodução depende de uma “violência simbólica”, perpetrada com o consentimento mudo dos excluídos dos privilégios, e não da “violência física” (SOUZA, 2015, p. 4).

Considerando essa perspectiva do convencimento, Domingas (DI, 2006) vivencia uma experiência inicial nada simbólica quando é levada ao convento para ser educada. Ali ela recebe surras de palmatória, segue um regime de trabalho intenso, mesclado pela imposição de não poder falar em seu próprio idioma e nem falar quando tem vontade. Essa fase de educação pela opressão se mostrou muito efetiva servindo como medida de comparação ao que viria a seguir em sua vida, porque quando foi entregue à família de Zana, como empregada, aquilo lhe pareceu uma dádiva e sentiu-se profundamente agradecida àquelas pessoas por terem-na oferecido uma oportunidade de sair do convento e do convívio com as freiras. A partir de então, a menina se torna uma serva fiel e eternamente agradecida. Já Florita (OE, 2008), parece, de acordo com o relato de Arminto, ter aceitado seu destino mais facilmente, em troca de ter uma vida confortável na cidade, tornando-se também uma serva fiel, mas sem o mesmo processo traumático de submissão de sua vontade.

Simone Weil (2001), em seu livro *O enraizamento*, apresenta a teoria de que a ordem, o hábito e a educação adestram os seres para que não sintam falta da verdadeira liberdade. Até porque, no final, a liberdade individual está sempre condicionada à obediência das leis e dos bons costumes. Em todas as sociedades ocidentais, não-autóctones, a liberdade individual perpassa pela observância de regras e normas que regem a vida coletiva; são esses limites impostos desde a fase infantil, que permitem o desenvolvimento do senso de responsabilidade e envolvem o indivíduo numa corrente de causa e efeito, para além dos princípios newtonianos, de tal maneira que não há a necessidade de grades para cercear a ação humana.

As três mulheres estudadas viviam inicialmente em comunidades rurais, com marcantes influências indígenas, num meio com normas e regras próprias, portanto com noções de limites já estabelecidos. Cada uma delas chega à cidade num contexto específico, com idades diferentes e são submetidas a processos distintos de adaptação e de aprendizagem das novas regras. Domingas (DI, 2006), é a que chega mais jovem a esse novo território, e é quem demonstra maior insatisfação com a nova realidade que lhe é imposta. Mesmo contra sua vontade, é obrigada a viver dois anos no convento das Irmãs de Jesus, que possui sistema disciplinar rígido e violento. Tendo tido uma educação mais rigorosa, é ela quem cresce mais submissa à vontade dos patrões, a mais cordata até o fim de sua vida, como se observa no relato de Nael sobre sua mãe: “Domingas serviu, e só não serviu mais porque a vi morrer” (HATOUM, 2006, p. 48).

Florita (OE, 2008), é trazida para a cidade um pouco mais velha e aparentemente consente essa mudança para Vila Bela. Vai morar com a família Cordovil, no entanto, não há a presença da dona da casa e o patrão viaja frequentemente para Manaus/AM, a trabalho, fatos

que contribuem para que se sinta mais à vontade em sua nova morada. Florita gosta de sentir-se parte da casa e para isso, percebe rapidamente, que precisa ser obediente e cuidar da casa e dos patrões. Aprende a desempenhar bem o seu papel de serva, sendo recompensada a contento, por um tempo. Seu processo de adaptação à nova realidade foi mais flexível, em comparação ao vivenciado por Domingas, fazendo com que a obediência às novas regras e limites esteja menos enraizada em seu ser. Desse modo mostra-se menos servil, infringindo algumas regras da casa, como quando inicia Arminto nas artes do sexo, ou quando recusou o convite de voltar a morar com o patrão, depois de se ver abandonada à própria sorte por meses.

Por fim, tem-se Dinaura (OE, 2008), a menos conhecida das personagens. Sabe-se que já era uma jovem quando chegou a Vila Bela e foi morar no convento, entretanto, não dividia o dormitório com as outras meninas, tinha sua própria casinha e não era empregada de ninguém. Como Domingas e Florita, ela também sabia ler, escrever e rezar, mas sua vontade não foi domada e os limites e as obrigações impostas pela sociedade patriarcal não estavam entranhados em sua consciência, não como nas outras duas personagens. Isso fica evidente na fala da Madre Caminal quando se refere à fé e à vontade de Dinaura, “um dia querem uma coisa, no dia seguinte já esqueceram tudo. Rezam com devoção e não acreditam em nada” (HATOUM, 2008. p. 40); ou quando dança freneticamente durante a festa da padroeira; ou quando escolhe não falar; ou quando escolhe não contar a Arminto que vai voltar para sua ilha.

O feminismo se opõe, justamente, ao cerceamento da liberdade das mulheres, porque se o mote do movimento é a igualdade entre homens e mulheres, é de se esperar que ambos sejam livres na mesma medida. É o que defende Tânia Navarro Swain (2014), no artigo *E por falar em liberdade....* Para que as mulheres conquistem sua liberdade, precisam se valer de todos os meios para se reinventarem, construindo para si modelos novos e mais flexíveis de comportamento, linguagem e interação, modelos que as auxiliem a transcender a concepção de liberdade proposta por Weil (2001).

O condicionamento das ações e reações dos corpos das mulheres precisa ser desconstruído, e em seu lugar não devem ser modelados novos comportamentos essencialmente femininos. Esse é o caminho, não deve haver regras ou limites específicos para qualquer dos gêneros. Enquanto existir essa necessidade social de impor regras de boa conduta, elaborados pelo patriarcado, para controlar, particularmente as mulheres, não haverá liberdade, assim, nem homens, nem mulheres podem sequer saber quem realmente são. O questionamento que precisa ser feito é: o modelo proposto por Weil (2001) pode ser desconstruído? Porque, se a liberdade individual perpassa pela redefinição dos limites e das regras aplicadas às mulheres, para que se consiga essa redefinição não será necessário aplicar o mesmo processo disciplinador anteriormente utilizado, mesmo que flexibilizados esses limites?

De certo modo, Swain (2014) propõe um caminho para se pensar essa questão, quando se refere às instituições patriarcais como, em grande parte, responsáveis pela construção do sujeito mulher com liberdade limitada e credita à história a tarefa de imprimir na memória da sociedade ocidental que a hierarquização da diferença sexual sempre existiu. Ou seja, é necessário desconstruir essa história dos homens, sobre homens, para os homens.

Desta forma, a dissolução das narrativas históricas masculinas, universalistas e binárias, contribui para a construção de uma nova memória social, de um novo sujeito feminino, político, filosófico, artístico, que não é mais o “outro”, nem o “diferente”, mas que esboça no espaço exterior, um espaço de movimento e criatividade (SWAIN, 2014, p. 618).

Desconstruir identidades forjadas em longos processos disciplinadores não é tarefa fácil, mas os feminismos atuais, como pensa Funck (2014), têm se esforçado para encontrar meios de alcançar esse intento. Um dos primeiros passos é perceber que a prática feminista é multifacetada, como já foi falado anteriormente. Em seguida, deve-se fazer um esforço no sentido de fortalecer os movimentos feministas que partem da América Latina, do Oriente Médio e da África, dando ênfase às experiências concretas dessas mulheres, inseridas num contexto colonial e/ou neocolonial, em grande medida, opostos ao contexto vivenciado pelos movimen-

tos feministas europeus e norte-americanos, essencialmente, colonizadores.

Nada pode desmerecer o trabalho teórico de mulheres como Scott, Weil, Butler, Millet, Beauvoir, algumas inclusive figuram como referenciais teóricos neste trabalho, no entanto para elas, não se somam à discussão de gênero, questões ligadas à própria subsistência, como a fome, o analfabetismo, o preconceito racial e étnico, próprios dos países do hemisfério sul. Portanto, o que se pretende é evidenciar a necessidade de combate às práticas hegemônicas, que tendem a naturalizar as diferenças e desigualdades. Dentre essas práticas Funck (2014) considera que é a palavra a mais perversa de todas.

Estou falando aqui da prática discursiva, especialmente da linguagem verbal, um campo que perpassa todos os outros e que vai além deles, sendo inclusive bem mais insidioso porque suas consequências são geralmente invisíveis. Refiro-me às ideologias embutidas na linguagem, pois a ideologia é cognitiva, adquirida, e os esquemas que nos fazem conhecer e interpretar o mundo são transmitidos pelas palavras. Se não nascemos mulheres (ou homens), nos tornamos marcadas pelo gênero mediante a interação, em que a linguagem é absolutamente vital (FUNCK, 2014, p. 29).

Desde muito cedo, os seres humanos recebem orientações verbalizadas de como devem ser e agir, mulheres e homens apresentam padrões de comportamento polarizados, que não admitem zonas de congruência, desse modo, retira-se do indivíduo a possibilidade de ser completo, como se mulheres não pudessem ser fortes e homens não pudessem ser frágeis. Assim as dicotomias vão se figurando como normais e necessárias à manutenção da ordem natural da vida.

Duas situações bem diferentes entre si são importantes serem lembradas aqui porque fazem referência ao poder da fala. A primeira delas é sobre a função de tradutora que Florita (OE, 2008) assume ao traduzir, para Arminto, as histórias contadas em língua geral pelos índios de Vila Bela, às quais nem sempre ela traduzia corretamente, tendo o cuidado de não impressionar demais o menino com narrativas trágicas. Mesmo sem saber a verdadeira história da tapuia que ele viu se afogar no rio Negro, e talvez por isto mesmo, o episódio e a falsa menção à cidade submersa o impressionaram e o convenceram de sua existência. Há outras situações em que Florita deliberadamente mente ou omite informações, ou simplesmente se recusa a falar, de maneira acintosa, demonstrando o poder de sua vontade sobre o que e quando falar. A segunda é sobre as vozes de Amando e Dinaura (OE, 2008), numa clara referência ao poder masculino e à dicotomia entre homem com voz/mulher que cala, homem com poder/mulher que obedece. Especialmente no caso de Dinaura, a mulher sem voz, é justamente aquela que mais enfrenta as convenções sociais.

Na mesma perspectiva de que a palavra é indutora de comportamentos dicotômicos e, necessariamente, hierárquicos, também ela pode ser um caminho para a desconstrução das identidades polarizadas. A contribuição da Crítica Feminista é imensurável, porque incentivou e ainda incentiva as mulheres a se posicionarem em seus discursos falados ou escritos, num exercício de reflexão sobre o que pensam e sentem na condição do sujeito mulher.

Nesse ato, abandonam a posição de passivas e passam à ação. Falar e escrever sobre si, sobre a desigualdade naturalizada entre homens e mulheres, sobre todas as possibilidades do ser mulher é um ato de rebeldia e subversão. Michele Perrot (2003) considera que as mulheres são as sem voz da História, no entanto, a voz das mulheres sempre resistiu, nunca foi totalmente silenciada, o que aconteceu, e ainda acontece, é que sua fala foi sendo metodicamente abafada. Nesse sentido faz-se necessário que as mulheres dediquem, a cada dia, mais tempo refletindo sobre estratégias que transformem o ignorar de suas vozes em atenção.

Nas duas obras em estudo, há abusos sofridos pelas personagens analisadas que são em grande medida ignorados ou naturalizados pelos demais personagens dos romances. No caso de Domingas (DI, 2006), o abuso sexual fica evidente com sua gravidez, sendo relatados alguns

poucos detalhes de como ocorreu, muito tempo depois, no entanto, nunca ninguém da casa lhe perguntou quem era o pai do seu filho, nem em que condições o filho havia sido gerado. Sendo o fato, cuidadosamente, ignorado.

No caso de Florita a relação sexual entre ela e Arminto é narrada pelo próprio Arminto e parece ter sido consentida, no entanto o pai o põe de castigo e considera sua prática monstruosa. Arminto se ressentia por Florita não ter sido castigada como ele foi. É necessário questionar se o fato aconteceu da forma como é narrado. Até porque Florita parece ter uma noção diferente do que seja um abuso, já que sua chegada à casa da família Cordovil foi antecedida de um evento bastante traumático, uma perseguição que tinha como objetivo capturar trabalhadores fugitivos. Não fica evidente no livro o que aconteceu com o restante da família de Florita, apenas que ela se torna uma empregada servil e quase sempre submissa.

Importa ressaltar que não se pretende aqui simplesmente analisar a condição de subjugação em que se encontram as mulheres e, especificamente as mulheres com ascendência indígenas, mas, mostrar que as personagens Domingas (DI, 2006), Florita e Dinaura (OE, 2008) compõem uma tríade que se complementa e possibilita uma reflexão na qual se aliam questões de gênero e etnia, além de suas condições de colonizadas. É possível perceber, em cada uma das três, a preponderância de um estereótipo feminino, dos muitos existentes, ao que concerne à condição de subjugação da mulher e por isso a referência à tríade, como uma relação de complementaridade, sendo inclusive um dos motivos determinantes à sua escolha nesse estudo.

Desse modo, observa-se em Domingas, a empregada servil; em Florita a mãe amorosa; e em Dinaura, a amante hipersensualizada; ainda que elas apresentem muitos outros estereótipos ao longo das narrativas. Entretanto, nesta reflexão, são privilegiados os aspectos que as representam não como vítimas, que de certa forma todas são, mas como resistentes. Mulheres que apesar de todas as adversidades construíram suas vidas e, cada uma do seu jeito, escolheu como seriam protagonistas de suas próprias histórias e coadjuvantes na história daqueles que de todos os modos tentaram subjugar-lhes os corpos e disciplinar-lhes a vontade.

Há nas obras em estudo, um deliberado desinteresse dos demais personagens, e não somente dos homens, pela história das personagens Domingas (DI, 2006), Florita e Dinaura (OE, 2008). Algo muito semelhante ocorre em relação às mulheres ocidentais, que foram e ainda são, em grande medida, ignoradas pela história oficial, como se fossem todas invisíveis ou desnecessárias para o entendimento dos fatos históricos (SCOTT, 1995). A literatura produzida por Milton Hatoum tem várias personagens femininas com vidas e destinos semelhantes:

Anastácia Socorro (RO, 1989), Domingas (DI, 2000), Naiá (CN, 2005) e Florita (OE, 2008), Descendentes da etnia indígena, personificam, no romance hatouniano, a figura da mulher submissa e servil. São mulheres humildes e totalmente desprovidas de recursos próprios [...] Mulheres oprimidas, cuja condição étnica atua como marca da sua alteridade e fator de discriminação a permear o convívio com o Outro (SILVA, 2011, p. 86)².

Há que se considerar, ainda, que as personagens mulheres em análise foram construídas a partir da perspectiva de um escritor homem, portanto o trabalho segue uma vertente da Crítica Feminista mais tradicional. Hatoum tem, ao longo de sua obra construído personagens mulheres fortes, que frequentemente são muito estereotipadas, mas, por vezes, surgem outras que surpreendem com sua rebeldia, como é o caso de Rânia, em DI (2006), que se apresenta como uma negociante astuta, capaz de impulsionar o negócio da família, num ambiente marcado pelo preconceito contra a mulher no mundo dos negócios:

Abandonou a universidade no primeiro semestre e pediu ao

² As abreviaturas RO, CN, DI e OE, referem-se aos quatro romances de Milton Hatoum, a saber: Relatos de um certo Oriente (2002), Cinzas do Norte (2005), Dois Irmãos (2006) e Órfãos do Eldorado (2008), respectivamente.

pai para trabalhar na loja. Halim consentiu. O que ele esperava de Omar, veio de Rânia, e da expectativa invertida nasceu uma águia nos negócios. Em pouco tempo, Rânia começou a vender, comprar e trocar mercadorias. Conheceu os regatões mais poderosos e, sem sair de Manaus, sem mesmo sair da rua dos Barés, soube quem vendia roupa aos povoados mais distantes. Fez um acordo com esses regatões, que no início a desprezaram; depois, acreditaram ou fingiram acreditar que Halim se escondia por trás da negociante astuta (HATOUM, 2006, p. 70).

Entretanto, as personagens Domingas (DI, 2006), Florita e Dinaura (OE, 2008) também trazem consigo uma rebeldia latente, ainda que disfarçada de submissão. A própria narrativa de *Dois Irmãos*, parece pensada para ser uma denúncia, já que Hatoum escolhe Nael, filho de Domingas, para contar a história da família em tom memorialista. Em seu relato há a indignação de um filho, que se descobre o provável fruto de um estupro cometido por um dos filhos do patrão, além de ver a mãe vivendo numa condição de semiescavidão.

É importante ressaltar o fato de que se sabe muito pouco sobre o passado das três personagens, elas são apresentadas pelas vozes masculinas nos textos. Com relação a Domingas, sabe-se que ela vivia numa comunidade ribeirinha distante de Manaus/AM, com o pai e o irmão menor, e ela mantém vivas as lembranças desse tempo, cantando em língua indígena para o filho dormir; recusando auxílio médico porque considerava as ervas e os unguentos mais eficientes que remédios e médicos brancos; fazendo as esculturas de passarinhos que o pai fazia. Há uma insatisfação, inicialmente pungente que com o tempo se torna velada, em se ver obrigada a permanecer na cidade, longe do lugar da infância. Há, também, uma vontade de ser livre, mesmo que não tenha coragem de se aventurar a sê-lo.

Sobre Florita, não existem relatos de sua infância no livro, sua história inicia com a correria e a captura. Em relação à Dinaura, sabe-se menos ainda, e tudo que se conhece é contado através dos relatos de outros personagens, principalmente porque que ela não fala em nenhum momento do livro.

Ele trouxe a moça para cá, disse para madre Caminal que era uma afilhada dele e que devia morar com as carmelitas. Pediu que a diretora guardasse esse segredo. Sei que Dinaura morava sozinha numa casa de madeira que Amando construiu atrás da igreja. Vivia com regalias, comida boa, e eu mandava livros, porque ela gostava de ler. Foi um erro de Amando. Um erro moral. Mas ele queria morar aqui e ficar perto dela (HATOUM, 2008, p. 98).

Aparentemente, Dinaura (OE, 2008) veio morar em Vila Bela por vontade própria, tendo uma casa só sua, próxima ao convento. Gostava de ler, mas parecia-se com a tapuia do início do livro, insatisfeita com sua vida. Há em seu comportamento um desejo sempre contido e não revelado, um desejo de liberdade, que de certa forma é conquistado quando desaparece da vida de Arminto, sem deixar vestígios.

Considerações Finais

Percebe-se, a partir da discussão feita neste artigo, que o debate sobre as desigualdades de gênero, travadas de modo mais substancial a partir da década de 1970, pelas mulheres ocidentais, auxiliam nos estudos sobre as personagens que representam mulheres indígenas na Literatura, no entanto é imprescindível a utilização de teóricas que estudam as questões de gênero numa perspectiva especificamente étnica, preferencialmente, que sejam, elas mesmas, indígenas. Isto porque, as relações sociais e culturais, assim como a dimensão dada aos espaços doméstico e público necessitam de interpretações que levem em conta as especificidades de cada povo e ainda de cada grupo étnico.

Nesse sentido, ficou evidente que apesar de as mulheres indígenas da Amazônia não se

autoidentificarem como feministas nem discutirem as questões de gênero, na perspectiva das teóricas não indígenas, elas se organizam em movimentos de mulheres, discutem as diferenças sociais que surgem das relações entre homens e mulheres e buscam estratégias para minimizar essas diferenças. Assim estão produzindo suas próprias teorias sobre como transformar positivamente a vida das mulheres indígenas aldeadas ou não, a partir da convivência pacífica e do cooperativismo, especialmente entre os próprios indígenas, e entre índias e não índias.

Nas obras, Domingas (DI, 2006), Florita e Dinaura (OE, 2008) são chamadas de cunhanhãs, tapuias ou mesmo de índias, mas não há elementos que indiquem uma autoafirmação de suas identidades étnicas ou que elucidem a questão de como elas se viam nesse modelo classificatório de índio e não índio. No entanto, o que fica evidente é que, elas conservam práticas de sua cultura original e incorporam muito da cultura da cidade e das famílias com as quais convivem.

As três personagens, sabiam ler, escrever e rezar em português, eram brasileiras natas, no entanto por serem indígenas e pobres eram postas numa condição de inferioridade, a ponto de seu trabalho não lhes render salários e isso parecer normal, tanto para elas quanto para os patrões e toda a sociedade amazonense. Os estrangeiros europeus eram respeitados, os brasileiros e brasileiras indígenas, ignorados ou explorados. Essa lógica se justificava pelo legado da colonização da América Latina, que construiu no imaginário nacional a ideia de que os nativos são inferiores aos conquistadores. Desse modo, as desigualdades são construídas a partir das diferenças étnicas.

Partindo do que se debateu neste artigo, conclui-se que as mulheres latino-americanas precisam unir seus movimentos e construir sua própria teoria feminista, que agregue às discussões feministas, questões étnicas, de maneira indissociável. De certa forma, essa teoria já está sendo elaborada desde o momento em que as mulheres da América Latina começaram a questionar o modelo colonial sobre os quais as sociedades em que vivem estão assentadas.

Referências

ABIORANA, Kézia. ASCOM/FUNAI. 2018. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4779-funai-comemora-empoderamento-das-mulheres-indigenas-e-inovacao-com-coordenacao-especifica-de-genero>. Acesso em: 19 de jan. de 2019.

AZERÊDO, Sandra. O que é mesmo uma perspectiva feminista de gênero? **Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas** [livro eletrônico] /organizadoras Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014, p. 74-85. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/16349>. Acesso em: 06 de mai. de 2018.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialista. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (org.). **Teoria Literária: Abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 3. ed. Maringá: Editora EDUEM. 2009. p. 257-285

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia**. Série Antropologia/1, 1972. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie001empdf.pdf>. Acesso em: 30 de jan. de 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Revista eletrônica Sociedade e Cultura**, v. 6, n. 2, Jul./Dez. 2003, p. 117-131 Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/912>. Acesso em: 30 de out. de 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista**

Anthropológicas, Recife, v. 16, n. 2, p. 9-40, 2005. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/56>. Acesso em: 04 de nov. de 2018.

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. **Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro**. XI ENCONTRO DAS MULHERES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. 2018. Disponível em: <https://foirn.org.br/wp-content/uploads/2019/05/manifesto-das-mulheres-indigenas-do-rio-negro.pdf>. Acesso em: 18 de jan. de 2019.

FUNCK, Susana Bornéo. Desafios atuais dos feminismos. **Estudos feministas e de gênero**: articulações e perspectivas. [livro eletrônico]. (org.) Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Editora. Mulheres, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/16349>. Acesso em: 06 de mai. de 2018.

HATOUM, Milton. **Relato de um certo Oriente**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HATOUM, Milton. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis. 1999. p. 143, ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989>. Acesso em: 18 de jun. de 2017.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. *In*: MATOS, Maria Izilda Santos de; SOIHET, Rachel (org.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora UNESP 2003. p: 13-27. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/up000031.pdf>. Acesso em: 10 de jun. de 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. **Revista EDUCamazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente**, Humaitá. Ano 5, v. VIII, 2012-1, jan-jun, p. 94-104. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4133411.pdf>. Acesso em: 25 de set. de 2018.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & realidade**. Porto Alegre, 16(2), p. 5-22, julho/dezembro 1995. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf. Acesso em: 19 de nov. de 2017.

SEGATO, Rita. Laura. **Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil**. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie326empdf.pdf>. Acesso em: 18 de ago. de 2020.

SILVA, Joana da. **Relações de Gênero no Romance de Milton Hatoum**. 2011. Dissertação. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2015_1456100997.pdf. Acesso em: 05 de jun. de 2017.

SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**: ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: LeYa, 2015.

SWAIN, Tania Navarro. Histórias feministas, história do possível. **Estudos feministas e de gênero**: articulações e perspectivas. [livro eletrônico]. Organizadoras: Cristina Stevens, Susane Rodrigues de Oliveira e Valeska Zanello. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/16349>. Acesso em: 06 de mai. de 2018.

VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas**. Brasília: INESC, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/13509>. Acesso em: 17 de jan. de 2019

WEIL, Simone. **O enraizamento**. Tradução: Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

Recebido em 08 de fevereiro de 2020.
Aceito em 13 de julho de 2020.