

# MULA-MARMELA E ROSALINDA: UM DIÁLOGO ENTRE VIOLÊNCIAS INVISÍVEIS

## MULA-MARMELA AND ROSALINDA: A DIALOGUE BETWEEN INVISIBLE VIOLENCES

Maria Perla Araújo Morais <sup>1</sup>  
Albânia Celi Morais de Brito Lira <sup>2</sup>

**Resumo:** Neste trabalho, estudaremos como se dá o processo de silenciamento do sujeito feminino a partir da análise dos contos “A benfazeja”, de Guimarães Rosa, e “Rosalinda, a nenhuma”, de Mia Couto. O sujeito feminino representado pelas personagens Mula-Marmela, na narrativa roseana, e Rosalinda, no conto de Mia Couto, se encontra subjugado à violência física e simbólica, seja por parte do grupo a que pertence, seja no interior do casamento. Nesse sentido, exploraremos como os narradores trabalham a questão da violência e o distanciamento que o grupo estabelece com as personagens. Focaremos nos discursos acionados como subterfúgio para os grupos transformarem tanto Mula-Marmela e Rosalinda em bodes expiatórios. Visualizando essas estratégias, defenderemos que os grupos se reafirmam como coletividade ao localizarem dentro da comunidade sujeitos vulneráveis para onde canalizarão a violência.  
**Palavras-chave:** Guimarães Rosa; Mia Couto; Sujeito feminino; violência; bode expiatório

**Abstract:** In this paper we study, through the analysis of the short stories “A benfazeja” by Guimarães Rosa, and “Rosalinda, a nenhuma” by Mia Couto, how the process of silencing the female subject occurs. The female subject represented by the characters Mula-Marmela, in Rosa’s narrative, and Rosalinda, in Mia Couto’s short story, finds herself subjugated by physical and symbolic violence, either in the group to which she belongs or in the interior of the marriage. In this sense, we explore how the narrators treat the issue of violence and detachment the group establishes with the characters. We focus on the discourses triggered as subterfuges for the groups to turn both Mula-Marmela and Rosalinda into scapegoats. Looking at these strategies, we argue that groups reaffirm themselves as collectives by locating, within the community, vulnerable individuals to which they channel violence.

**Keywords:** Guimarães Rosa; Mia Couto; female subject; violence; scapegoat

Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense. Professora da graduação e da pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins. E-mail: perlamorais@gmail.com <sup>1</sup>

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins. Graduada em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba. Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Tocantins. E-mail: albaniamorais@gmail.com <sup>2</sup>

## Introdução

A violência diz respeito àqueles episódios em que não há troca, diálogo e nos quais é sempre preferível a unidade à pluralidade. Dessa forma, se configura como uma oposição social ao instituir a fragilidade de uma “unidade configurada entre iguais” (RIFIOTIS, 2008, p.162) A violência, dessa forma, deixa à mostra “a síntese problemática das diferenças”. Contra a mulher, a violência, geralmente, é acionada para a preservação das funções e espaços físicos e simbólicos construídos por uma sociedade que universaliza um conjunto de valores delegado ao masculino.

Ao corresponder a papéis e imagens que estão previstos dentro do ordenamento social, as mulheres entrariam numa engrenagem disciplinadora de corpos e de subjetividades. Quando, ao contrário, resistem a essa objetificação, por algum ato de resistência, são punidas, por vezes, pelo aparato jurídico, por vezes, pelo aparato simbólico da sociedade ou, por vezes, fisicamente. Portanto, não há como não observar que práticas de violência contra a mulher têm uma relação muito intrínseca com as práticas de ordenamento social.

Bourdieu nos chama atenção para a existência dentro do Estado não só de uma violência física, como também simbólica. Essas práticas de violência, no entanto, encontram-se naturalizadas por instrumentos que “se encarnam tanto [na] objetividade (...) quanto na subjetividade” (BOURDIEU, 1996, p.97-8) dentro das sociedades. Daí decorre a noção de naturalidade para algo que é construído pelas instituições sociais e incorporado como práticas do dia a dia. O tema da desigualdade de gêneros pode ser pensado dessa forma. A desvalorização, socialmente construída, passa a ser encarada e formalizada na linguagem, em atitudes, em comportamentos, em imagens, enfim, numa série de práticas a que nos adaptamos, naturalizando a desigualdade contra a mulher.

Nosso texto propõe refletir sobre essa questão a partir de dois contos: “A benfazeja”, do brasileiro Guimarães Rosa; e “Rosalinda, a nenhuma”, do moçambicano Mia Couto. Acreditamos que as protagonistas femininas dos dois contos, Mula-Marmela e Rosalinda, respectivamente, são expostas a um processo de silenciamento e invisibilidade, que o narrador de ambas as histórias denuncia. Trata-se de observar, no conto de Guimarães Rosa, um narrador de primeira pessoa, inquiridor, que desconforta porque, aparentemente, se afasta da comunidade, a qual conhece bem, para questioná-la em relação à exclusão de Mula-Marmela. Em Mia Couto, temos um narrador onisciente que, distanciado, não participa das ações, nem tem uma narrativa exemplar, mas que, igualmente, inquieta o leitor sobre como a comunidade encara Rosalinda.

Precisamos perceber o jogo dos narradores. Em seu conto Guimarães Rosa chama atenção, assumindo um papel de questionar a situação a que a personagem Mula-Marmela é exposta. Na percepção desse narrador, a situação é injusta e sem motivo claro. É que ele vai construindo a ideia de que a personagem é um bode expiatório, não só naquela situação como em qualquer outra por ser um sujeito feminino e proporcionar ao grupo um motivo de união já que é eleita como vítima para onde converge a violência. Já, no conto de Mia Couto, o narrador distanciado apresenta, de maneira naturalizada, a situação de Rosalinda. A personagem, depois da morte do marido abusador, passa a visitá-lo no cemitério até o momento em que, aparentemente, enlouquece e é expulsa do convívio de todos. A postura desse narrador reproduz, por meio do distanciamento, a situação social da mulher, em que é comum, socialmente, o abuso, mas qualquer consequência dele é vista como incômodo rapidamente delegado à particularidade do sujeito. Dessa forma, o abuso é social e suas consequências são vistas como da ordem do indivíduo, fomentado ainda mais a ideia de culpabilidade da vítima.

Por meio de recursos narrativos diferentes, os dois autores constroem o incômodo, o desconforto, singularizando as situações, de modo que percebamos o espaço do silenciamento e violência a que o sujeito feminino está submetido em diferentes sociedades.

## O mecanismo do bode expiatório e a violência contra a mulher

Quando diferentes sujeitos desejam o mesmo objeto, instaura-se uma crise que pode ser extremamente violenta, se todos optarem pela disputa mimética. É esse o pensamento que o filósofo René Girard defende em *O bode expiatório e Deus*, ao explicar o mecanismo de criação do bode expiatório dentro de algumas sociedades. Por bode expiatório podemos entender “um membro do grupo” que deixa de “sê-lo na hora em que é assinalado como culpado da desordem”. (ROCHA, 2017, p.59) Esse procedimento devolve ao grupo uma coesão no momento em que a

unidade está ameaçada pelas disputas.

Segundo Girard, a mimesis é fundamental para o entendimento do homem. Para o filósofo francês, não imitamos apenas palavras, ações, mas também o desejo. Aprendemos a desejar a partir do desejo do outro. No momento em que esse objeto desejado pelo “eu” e pelo “outro” entra em disputa, pode-se se instaurar a violência:

Quando as sociedades estão em crise, isto é, quando todas as pessoas desejam a mesma coisa e procuram obtê-la pela força, estamos perante o que chamo uma crise mimética, extremamente violenta, porque cada um entra nessa violência. Sabemos que uma sociedade pode-se desorganizar ao ponto de entrar numa crise que ameace a sua sobrevivência futura (GIRARD, 2008, p.6)

Acionar o mecanismo do bode expiatório equivale a encontrar dentro do grupo alguém para onde a violência proveniente do desejo mimético pode ser canalizada, impedindo, assim, que o grupo se dissolva. Segundo João César de Castro Rocha, no momento em que o grupo direciona a violência para esse escolhido, há, de novo, uma religação entre os membros:

A canalização da violência contra uma única pessoa propiciaria o retorno à ordem, já que, ao sacrificá-la, todos se reúnem no ato do assassinato fundador – isso mesmo: *se religam*. Tal mecanismo disciplinaria a violência mimética, possibilitando que se encontrasse um modelo para sua contenção (ROCHA, 2017, p. 58-9)

René Girard chama esse bode expiatório de “vítima unitária” e atenta para o fato de que, num grupo, é muito mais fácil todos se unirem para odiar uma mesma pessoa do que se entenderem quando estão desejando a mesma coisa. Quanto a esse aspecto, atenta para o potencial político dessa ideia. (GIRARD, 2008, p.6). O professor Théophilo Rifiótis, quando analisa a violência e sua relação com o poder, vê onde residiria a “positividade do conflito” ou o “caráter não exclusivamente negativo do conflito”:

Porém, como quando anos atrás me referia à positividade do conflito, tinha que explicar que se tratava de sua produtividade social e não sua afirmação; agora - destacando o caráter moral da “violência”- eu terei que explicar que não se trata da defesa de uma posição não moral (que nem pode existir), mas de mostrar o lugar de onde se fala e apontar para o fato do qual devemos tomar consciência para tirar as devidas consequências (RIFIÓTIS, 2008, p.163-4)

Pensar na produtividade social da violência é estar atento às dinâmicas das interposições entre ordem/desordem, poder/violência dentro da comunidade. Além disso, Rifiótis lembra a questão moral ligada ao conflito, o que nos faz entender que também a violência está exposta à história, ao alargamento do que se torna tolerável ou intolerável à sociedade e, principalmente, ao lugar de onde se fala dela.

Agregador, conservador e capaz de fornecer um sentido para o grupo, o sacrifício aparece como uma “instituição simbólica” e não como “violência criminal” (GIRARD, 1983, p. 9) Nesse sentido, a violência, cujo combate é feito por agentes que promovem a organização social, aqui, é essencial para, paradoxalmente, manter esse ordenamento.

Portanto, o conflito, em algumas sociedades, mostra-se muito produtivo e está o tempo todo se reorganizando à busca de novos objetos para que se possa realizar:

A violência insatisfeita busca e acaba sempre por encontrar uma vítima substituta. De repente substitui a criatura que excitava seu furor por outra que não tem nenhum título especial para atrair as raivas do violento, a não ser o fato de

que é vulnerável e está ao alcance de sua mão.<sup>1</sup> (GIRARD, 1983, p.10. Tradução nossa)

Quanto mais vulnerável, mais o sujeito estará exposto à violência. Se pensarmos na organização dos Estados modernos e essa eleição de bodes expiatórios para que a nação mantenha aquela fina linha que une a coletividade, podemos identificar diferentes grupos que assumem, a partir de uma desculpa em específico, esse papel de vítima sacrificial.

De acordo com Homi Bhabha, o discurso da nação moderna é uma narração que promove a vontade de viver em conjunto ao produzir vários desejos em comum: a criação de um passado, valores, ideias, histórias e mitos que todos compartilham. Além disso, todo o aparato regulatório, jurídico e social da nação moderna ratifica a crença de que a vida em nação é uma narrativa homogênea, linear e inequívoca:

A crítica feita por Fanon das formas fixas e estáveis da narrativa nacionalista torna imperativo questionar as teorias ocidentais do tempo horizontal homogêneo e vazio da narrativa da nação (BHABHA, 1998, p. 215-6)

Acontece que não atentamos que a narrativa da nação também é uma narrativa de poder, portanto a eleição da história com a qual se constrói uma relação de identificação é feita a partir de quem está produzindo essa narrativa:

As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras (...) perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais "comunidades imaginadas" recebem identidades essencialistas. Isto porque a unidade política da nação consiste em um deslocamento contínuo da ansiedade do espaço moderno irremediavelmente plural – a representação da territorialidade moderna da nação se transforma na temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo (BHABHA, 1998, p.211)

Isso equivale dizer que, às margens da nação moderna, subjazem diferentes tempos, histórias e identificações que questionam o sentido completo e homogêneo que a construção dessa narrativa quer obter. Nas palavras de Rifiótis:

Em outros termos, a imposição de uma ordem diferencia partes da experiência social, criando uma parte "rejeitada" do social que passa a representar uma ameaça à própria ordem (RIFIÓTIS, 2008, p.169)

Há grupos para os quais o discurso da homogeneidade da nação não dá conta, porque eles apresentam demandas específicas, geralmente produzidas por todo um histórico de espoliação a que estão expostos.

A partilha daquilo que deveria ser considerado como bem comum, portanto, é reivindicada por grupos cuja trajetória mostra as desigualdades abissais dentro da nação moderna. Desse ponto de vista, os bens comuns, seguindo o princípio de igualdade que supostamente é um dos pilares do discurso de emancipação do Estado Moderno, se tornam privilégios e adquirem sentido de distinção para grupos que, invariavelmente, constroem a narrativa assentada em relações de poder. Quando diferentes grupos lutam por esses bens, rapidamente a narrativa se organiza de modo a tentar evitar esse acesso. A narrativa se organiza de forma a transformar qualquer bem em luxo e aqueles que defendem o contrário podem ser eleitos como vítimas sacrificiais em potencial. Para Bourdieu:

A cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima

<sup>1</sup>"A violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano."

as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante (BOURDIEU, 1989, p. 11)

Grupos subalternizados historicamente dentro e fora dos limites da nação constantemente são expostos a esse risco: o de transformarem-se em bodes expiatórios. São vulneráveis e o crime produzido contra eles poderá ser encarado como o último sacrifício, já que encontram-se totalmente desvalorizados socialmente. Com relação ao grupo das mulheres, o discurso sobre as suas demandas próprias não está previsto dentro de nações historicamente apoiadas em valores misóginos e patriarcais. Mescla de um mundo cristão e ideologia patriarcal, o Brasil, por exemplo, não reconhece que, juridicamente e socialmente, a mulher está exposta a uma narrativa misógina que é ratificada por leis e práticas sociais. O mito da maternidade, por exemplo, é altamente produtivo numa sociedade que promove desigualdades salariais, que vê mulheres como menos profissionais que os homens e que defende funções específicas e desvalorizadas socialmente para o sujeito feminino.

A violência a que a mulher está exposta pode ser vista como uma violência de gênero, ou seja, aquela movida contra um grupo e não individualmente. Para observarmos isso, temos que perceber que em nossa sociedade há uma normatividade que valoriza o espaço masculino, a heterossexualidade e delega à exclusão qualquer identidade que se recuse a repetir esse padrão. Esse tipo de normatização encontra-se em todas as instituições que representam o Estado e são transformadas em práticas sociais completamente naturalizadas em nosso dia a dia. Se formos pensar nessas práticas, veremos que Judith Butler está certa ao afirmar que os corpos sexuados adquirem significados culturais. Judith Butler explica a distinção entre sexo e gênero:

Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo apareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo (BUTLER, 2003, p. 24)

O corpo sexuado não será responsável pelo gênero, portanto construções delegadas a homens não são exclusivamente dos corpos masculinos, tampouco o que se entende por mulheres pertence apenas a corpos femininos. As discussões de gênero, invariavelmente, nos expõem aos limites da representação e da linguagem, por lidar com dinâmicas que tanto a língua, como a cultura, fundamentada em oposições binárias, não conseguem dar conta.

Com relação ao sujeito feminino, Judith Butler se questiona se haveria alguma especificidade que o distinguiria do masculino. Chega à conclusão de que essa especificidade só faz sentido dentro do par masculino/feminino e dentro de uma discussão que seja contextualizada, levando em conta “classe, raça, etnia e outros eixos de relação de poder” (BUTLER, 2003, p.21) Isso equivale a encontrar uma questão problemática dentro de nosso arcabouço de representação: o sujeito feminino, como um universal e uma unidade, tente a construir uma identidade estável, ao mesmo tempo em que a fragmentação dessa noção expõe o limite dos propósitos emancipatórios do grupo.

Para denunciar esse espaço da construção cultural a que o debate sobre gênero está exposto, faz-se necessário desconstruir a noção de “natureza” e atentar para a de cultura:

Torna-se evidente que, nessas matérias, nossa questão principal tem que ser a de restituir à doxa seu caráter paradoxal e, ao mesmo tempo, demonstrar os processos que são responsáveis pela transformação da história em natureza, do arbitrário cultural em natural. E, ao fazê-lo, nos pormos à altura de assumir, sobre nosso próprio universo e nossa própria visão de mundo, o ponto de vista do antropólogo capaz de, ao mesmo tempo, devolver à diferença entre o masculino e o

feminino, tal como a (des)conhecemos, seu caráter arbitrário, contingente e, também, simultaneamente sua necessidade sócio-lógica (BOURDIEAU, 2002, s.p. p.3).

Naturalizando a diferença entre os sexos, toda uma complexa rede de símbolos e práticas é acionada para fomentar as estruturas cognitivas que legitimam e reproduzem a visão androcêntrica:

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificção; a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça; é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos (BOURDIEU, 2002, s.p.).

Tania Swain deixa claro essa visão binária, que deslegitima o segundo membro do par masculino/feminino, atentando para os espaços e funções específicas de cada par:

Fazendo do espaço público e dos direitos de cidadania um domínio reservado no patriarcado, no qual os homens têm primazia, determinou-se que o “privado” era sinônimo de doméstico, de familiar. Com isso, eles deteriam autoridade e posse sobre mulheres e crianças. “É assim que no âmbito da linguagem percebe-se que os qualificativos referem-se aos homens, enquanto as mulheres são apenas mulheres”. “Adultos e mulheres”, “trabalhadores e mulheres”, “jovens e mulheres” são a expressão desse humano binário, definido em referente (masculino) e diferente (feminino): o primeiro, universal; o segundo, definido por sua especificidade – seu corpo –, sua capacidade reprodutiva, e apenas por esta (SWAIN, 2010, p.47).

Ao contrário, quando o sujeito feminino resiste a ocupar espaços pré-determinados e reivindica igualdade de direitos, passa a disputa mimética e pode ser transformado em vítima sacrificial. Assim, igualmente, enfrentará a resistência e violência produzidas pelas narrativas sociais acostumadas com a subalternidade da mulher.

### **“A Benfazeja”: da abominação à invisibilidade**

Guimarães Rosa em seu conto “A benfazeja”, do livro *Primeiras Estórias*, publicado em 1962, nos apresenta a história de Mula-Marmela. A personagem é desprezada pela comunidade onde vive, descrita em sua feiura, magreza, velhice e abominada pelos habitantes locais. Mula-Marmela nos é apresentada por um narrador que mescla trechos de episódios passados da vida da personagem, após o assassinato de seu marido, com a sua realidade no presente, como guia do enteado cego, Retrupé.

O narrador inicia o conto chamando a atenção para a invisibilidade e insignificância de Marmela, quando afirma que “a gente não revê os que não valem a pena” (ROSA, 1988, p.113). Segue com a descrição da mulher velha, feia, “suja de si” e ainda guia de um cego. A quem interessaria aquela triste figura, percebida aos olhos da comunidade no que apresentava de decrepitude? Comunidade que não a acolhe, mesmo tendo nas palavras do narrador “grande dívida” por tê-los livrado de Mumbungo.

Mula-Marmela é uma personagem abominada por todos, menos pelo narrador, que lhe lança um olhar inquietante, provocando o desconforto não só na comunidade, que acusa, mas também nos leitores. Rememora o episódio da morte de Mumbungo, relatado pelos habitantes, e como houve paz e tranquilidade desde então naquele lugarejo. Questiona o desprezo da comunidade que mantém Mula Marmela transitando pela periferia do lugarejo, afastada das vidas e das casas.

Após anos desde a morte do marido, Mumbungo, resta à Marmela perambular pelas ruas, por onde segue como guia, abominada por aqueles que de suas casas permitem que só ali

permaneça, “(...) tão fora da vida exemplar de todos, dos que são os moradores deste sereno nosso lugar.” (ROSA, 2001, p.181). Simbolicamente é mantida no lugarejo sem, contudo, pertencer àquele lugar. Habita aquela zona, o entre-lugar, a “dissolução temporal que questiona o texto global.” (BHABHA, 1998, p.298) Nem dentro da comunidade, nem fora, Mula-Marmela é uma presença inquietante e inquisidora, questionando o “sereno” discurso que a impôs a esse lugar.

A benfazeja sequer tem um nome: “Soubessem-lhe ao menos o nome. Não, pergunto e ninguém inteira. Chamavam-na Mula-Marmela, somente, a abominada” (ROSA, 2001, p.176) Tal atitude dos moradores chama a atenção do narrador, que, tentando se afastar do que ele chama de “perto demais” (ROSA, 2001, p. 176), não compreende o porquê da negação até mesmo do que é de “cristão” (ROSA, 2001, p.178) ao se referir ao modo como tratam tanto Mula-Marmela quanto o seu enteado, a quem chamam de Retrupé. O narrador, portanto, distanciado do grupo, é capaz de perceber o espaço de exclusão em que Mula-marmela está. Afastado, o narrador questiona a razão daquela dinâmica dentro do grupo, atentando não só para a questão de gênero, mas também a social da personagem:

Como a Mula Marmela, os dois, ambos: uns pobres, de apelido. E vocês não vêm que, negando-lhes o de cristão, comunicavam, à rebelde indigência de um e outra, estranha eficácia de ser, à parte, já causada (ROSA, 2001, p.177-8).

Se os apelidos demonstram essa violência simbólica em relação aos dois personagens, o título do conto nos oferece um entendimento interessante sobre Mula-Marmela. Se, para a comunidade, ela é ridicularizada com um apelido de Mula-Marmela, para o narrador a personagem, na realidade, é uma “benfazeja”, não só no sentido de ter salvado a comunidade de Mumbungo, mas, por, igualmente, se constituir numa “vítima sacrificial” do grupo para que se estabeleça a re-ligação entre eles. Nela, estão reunidos todos os atributos do que o grupo rejeita: magra, velha, feia, viúva, assassina, pobre, mulher. Por meio da exclusão de Mula-Marmela, a comunidade tem a oportunidade de se reafirmar enquanto grupo, princípio já abalado com Mumbungo. A respeito dessa dinâmica do grupo em relação à Marmela e os questionamentos do narrador, Gilmário Guerreiro da Costa esclarece:

O banimento, aqui, não confere legitimidade à cidade, que se reforçaria mediante a figura do bode expiatório. A função do narrador, ao invés, reside precisamente em confrontar o consolo psicológico da coletividade ao desfigurar com a sua narrativa a eficácia simbólica do exílio de Mula-Marmela. Da exclusão à piedade marca-se transição demasiado súbita que instrui a reserva e a desconfiança. Nessa narrativa de ausências de nomes, o próprio corpo dessa mulher marca os signos do negativo (COSTA, 2015 p.170).

Continuamente o narrador, então, nos lança a dúvida e questiona acerca do possível engano, no qual todos aqueles do lugarejo poderiam estar enredados. Reduzindo a mulher à aparência física, desprezando sua condição social e condenando-a, não estariam dando à Marmela a chance de mostrar-lhes sua humanidade. De modo paradoxal, aquela a quem deveriam a paz do lugarejo, mesmo que, assentada num crime, é desprezada e desumanizada. Mula-Marmela expia um crime: não só o real, o do marido violento, mas também o simbólico em que é escolhida para trazer a paz ao grupo.

O narrador questiona se não seria mais justo aos habitantes conviver com aquela mulher e reconhecê-la em sua humanidade, por ser a responsável pelo restabelecimento da paz e da tranquilidade do lugarejo. Refere-se à trajetória de Mula-Marmela como destino recebido e cumprido, algo parecido como uma sina. A personagem expõe que a violência tem espaço e gênero próprio para que ocorra.

Desta mulher destituída do nome, pouco se ouve a fala. Quando fala, dirige-se ao enteado, sempre monossilabicamente. Como estratégia, o narrador lança ao longo da narrativa questionamentos aos habitantes do lugarejo como em: “Compezem-lhe as palavras parcas, os gestos, uns atos e tereis que ela se desvendava antes ladina, atilada em exacerbo” (ROSA, 2001,

p.177). Isso porque quer que rememorem quem fora a Marmela antes do assassinato do marido ou “do que ouvi, a vocês mesmos, entendo que, por aquilo, estariam em grande dívida” (ROSA, 2001, p.177), agora se referindo expressamente ao alívio de todos por terem se livrado das horrores de Mumbungo. Tal relato do narrador nos reporta às palavras de Benjamin para quem:

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre todas as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos (BENJAMIN, 1994, p.198).

O narrador se apropria dos relatos dos moradores daquele lugarejo cravado nos sertões rosianos e desloca o olhar lançado sobre a mulher. Questiona-lhes os atos perante aquela a quem considera a benfazeja, a quem restou cuidar do enteado Retrupé, da mesma estirpe de maldades e valentias do pai. “Desde que morreu o Mumbungo ela tomou conta deste. Passou a cuidá-lo na reobriga, sem buscar sossego” (ROSA, 1988, p.118). Atenta aos moradores que, mesmo tendo assumido a responsabilidade de cuidar do enteado, não fora aceita pela comunidade. Quer, com esse movimento, uma outra re-ligação: não a promovida pelo bode expiatório, mas a que promova um entendimento do grupo pela narrativa exemplar.

Distintamente do mero observador, que traz o relato daquilo que lhe foi contado, não interessa a este narrador simplesmente reproduzir o julgamento que ouvira dos habitantes locais. Antes, busca o mistério que cerca aquela mulher, cuja permanência naquele lugar e cuja resignação perante o enteado cego se convertem no traço de humanidade a partir dos quais o narrador desloca seu olhar. Mergulha os relatos sobre Mula-Marmela em sua própria existência para oferecer aos leitores outro ângulo de percepção da benfazeja.

Preocupava-se com o enteado, a quem cuidava, afastando-o de bares e bebidas e a quem guiava pelas calçadas a pedir esmolas. O Retrupé, grosseiro e violento, em um rompante de ira tentou matar Mula-Marmela a golpes de facão. Após a tentativa fracassada da qual Marmela sequer desviara o corpo, seguiram pelas vias do lugarejo, como de costume, sem qualquer manifestação de ajuda por parte dos moradores. Adoecido, velho e fraco, Retrupé segue sua caminhada guiado por Marmela para longe dos olhos de todos, em agonias de dor e sufocação. No dia seguinte ao episódio da tentativa de morte, é encontrado sem vida e com marcas de dedos no pescoço. Não há quem tenha presenciado sua morte, mas, nas palavras do narrador, o que os moradores “creem saber, isto, seriamente afirmam: que ela, Mula-Marmela, no decorrer das trevas, foi quem o esganou” (ROSA, 2001, p.186).

Feia, furtiva, lupina, Mula-Marmela parte, em silêncio, tendo por último companheiro um cão encontrado morto junto à estrada, já em estado de decomposição.

### “Rosalinda, a nenhuma”: da violência à loucura

Mia Couto, escritor moçambicano, em seu conto “Rosalinda, a nenhuma”, do livro *Cada homem é uma raça*, publicado em 1990, nos apresenta a história de Rosalinda, mulher que, com a morte de Jacinto, seu marido, passa a realizar o sonho de fidelidade e felicidade nunca vivido em vida em um casamento póstumo.

O título do conto já nos oferece pistas acerca da construção da personagem central. Inicialmente o narrador caracteriza Rosalinda como sendo “dessas mulheres que explicam o amor” (COUTO, 2013, p.51). Magra e esbelta na juventude e durante o casamento, ainda assim não vivera a felicidade conjugal com Jacinto. Depois que enviuvara, entregara-se ao tempo, esquecer-se de si mesma, enrolava as horas mascando mulala. Nas palavras do narrador ao se referir às mulheres gordas, Rosalinda fazia lembrar os bois que não esperam tragédias.

A questão da beleza é exposta pelo conto desde o título por um narrador que não se furta em associar beleza à magreza ou iniciar seu texto prestando atenção no aspecto físico de Rosalinda. Acreditamos que esse narrador onisciente reproduz uma percepção comum, numa sociedade que naturaliza o controle do corpo feminino. Para observarmos esse viés, recorramos a Terry Eagleton que, assim, define ideologia:



Um poder dominante pode legitimar-se *promovendo* crenças e valores compatíveis com ele; *naturalizando* e *universalizando* tais crenças de modo a torná-las óbvias e aparentemente inevitáveis (EAGLETON, 1997, p.19).

Essa naturalização da posse do corpo feminino pelo excesso de controle de tão exposto no conto acaba se tornando algo que se desnaturaliza. É tanto que essa percepção sobre o corpo da personagem abre e fecha o conto: “E levaram a gorda mulher”. (COUTO, 2013, p.57) O excesso de controle, percebido nas palavras do narrador, acaba nos fazendo ver o que é “natural” (construção ideológica) como não-natural.

Além dessa violência simbólica, o conto enfatiza a violência física por que a personagem passava ao, constantemente, levar surras de Jacinto. O irônico na situação é que os dois personagens remetem a nomes de flores, o que poderia gerar uma associação a um campo semântico de idealização amorosa. Entretanto, quando o conto opta por associar o nome dos dois personagens a uma relação opressora e não idealizada, acaba por, mais uma vez, desnaturalizar a situação aparentemente narrada como natural. O narrador comenta:

Rosalinda já sabia. Aquela era conversa prévia dos murros, prefácio de porrada. Mal que surgisse o fundo da garrafa, as palavras davam lugar à pontapesaria. Depois, ele saía, farto de ser marido, cansado de ser gente (COUTO, 2013, p.53).

O narrador deixa claro seu entendimento sobre o papel social a que Jacinto correspondia: na qualidade de “marido” sua posição era a de poder se faltar de violência. Eis a tragédia da personagem central: ter sobrevivido ao casamento baseado em traições e violências física e psicológica, para permanecer aprisionada a uma fantasia de felicidade e fidelidade, que a levaria à loucura e conseqüente aniquilação enquanto sujeito.

Rosalinda, dessa forma, perdoa as traições e espancamentos e, no leito de morte, descobre-se apaixonada pelo marido. Desde então, cumpria a rotina de voltar todas as tardes ao cemitério para viver o casamento com o qual sempre sonhara, sem as outras mulheres a distrair os olhos e os sentimentos do marido. A morte de Jacinto se convertera no casamento ideal, de entrega total de um para o outro, como numa situação de igualdade. Mas, para isso, foi preciso destituir Jacinto da sua posição de potência através da morte, foi necessário esvaziá-lo de sua posição para que Rosalinda se sentisse uma igual. O processo de esvaziamento de Jacinto, portanto, gera uma conseqüência em Rosalinda: ela sente os seus poderes ao mesmo tempo em que passa a se desviar de um comportamento desejável para uma viúva.

Rosalinda, a esposa póstuma, se vingava. E foi por tempos, o ajuste. Então, um dia, ela pensou: antes, eu sempre desconsigui. Sempre fui nada. Mas agora eu sinto os meus poderes. Rosalinda se enchia de crença, ela mexia para além da morte, lá onde não havia destino nenhum. E, assim, ela acreditava entender um juízo sem dimensão. Pelas ruínas do cemitério, Rosalinda saltava sonoras risadas (COUTO, 2013, p.57).

O marido abusador escolhe Rosalinda para lhe dirigir injúrias. Por ele ser a medida de valor, a sociedade não questiona suas atitudes, localizando na personagem todas as características negativas: “-Teu nome, Rosalinda, são duas mentiras. Afinal, nem rosa, nem linda” (COUTO, 2013, p. 55). Podemos ver esse direcionamento até quando Rosalinda decide, depois da morte do marido, escolher um casamento póstumo. Ou seja, é Rosalinda quem está sempre sendo julgada.

Enquanto cumpria um papel de invisível não incomodava ninguém. Só que, à medida que Rosalinda vai desafiando esse papel, a sociedade se reorganiza para, mais uma vez, silenciá-la, agora com a desculpa da loucura:

E empurrava ninguém. Seus risos, inacreditados, ainda uns tempos estremeçeram os mudos cantos do cemitério. Mas depois, os outros, cumpridores de seriedades, temeram suas

desordens. A viúva desconhecia os métodos de tristeza, suas gargalhadas incomodavam o sagrado repouso das almas (COUTO, 2013, p.57).

Os gestos, corpos e movimentos de Rosalinda, mesmo após a morte do marido, são controlados por aqueles “cumpridores de seriedades”. São eles que requerem de Rosalinda o respeito ao “sagrado repouso” e a “tristeza das viúvas”. Se ela não corresponde a esse papel, rapidamente, uma narrativa é organizada para que ela seja eleita como vítima sacrificial para manter a união do grupo:

E levaram a gorda mulher, aquela que foi viúva antes de ter sido esposa. Levaram-lhe para um lugar sombrio onde se converteu em ausência. Rosada, por fim, se promoveu a nenhuma (COUTO, 2013, p.57).

Na tentativa de realizar o sonho de felicidade do casamento, Rosalinda se entrega a um duplo processo de invisibilidade. O primeiro marcado pela submissão imposta no casamento. Espancada e humilhada, nas palavras do narrador, “Ela encarecia o marido com sincera vontade. As outras não pensassem que ela não cumpria cuidados de esposa. Que no gozo de Jacinto elas respeitassem a mão de sua vaidosa obra” (COUTO, 2013, p.53).

O segundo processo de invisibilidade é iniciado com a morte de Jacinto, quando Rosalinda se descobre apaixonada pelo marido e o perdoa ainda no leito de morte para assim viver o verdadeiro matrimônio.

A morte trouxe a Rosalinda a certeza da fidelidade do marido. Esquecera-se de si para viver o triste consolo de ser a esposa póstuma, e se encontrar a felicidade e seus poderes. Anulara-se em sua individualidade para vagar pelo cemitério como se estivesse em companhia de Jacinto, até que seu comportamento, seus gestos e risos passaram a incomodar.

Configura-se a dupla invisibilidade ao ser recolhida do cemitério e levada ao hospício, lugar sombrio onde se promoveu de “esposa póstuma” à nenhuma. A personagem é mantida nas palavras de Spivak, quando se refere ao sujeito feminino, em *Pode o subalterno falar?*, “profundamente na obscuridade” (2010, p.67): submissa dentro do casamento e totalmente invisibilizada pelo processo de loucura.

Os três espaços da narrativa se caracterizam como espaços de invisibilidade da personagem. O casamento onde sofria violência física e psicológica; o cemitério para onde foi e onde construiu seu sonho de felicidade e empoderamento; o hospício para onde foi enviada para fechar sua existência invisível.

### **Mula-Marmela e Rosalinda: o diálogo de invisíveis**

Os contos “A benfazeja” e “Rosalinda, a nenhuma” têm como personagens centrais Mula-Marmela e Rosalinda, duas mulheres imersas no processo de silenciamento, que as torna invisíveis aos lugares onde vivem.

Há nos contos um diálogo mediado pelos narradores, que não participam das narrativas, atuando de modo distanciado, como observadores que lançam o olhar sobre duas mulheres, em momentos, lugares e circunstâncias diversas. Para esses narradores nas palavras de Benjamin (1987, p.205), a narrativa “mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador”.

Em “A benfazeja”, o narrador, ao longo do processo narrativo, questiona o olhar lançado sobre Mula-Marmela e afirma que “a gente não revê os que não valem a pena” (ROSA, 1988, p.113), marcando a situação de vulnerabilidade da personagem. Mula-Marmela não valia a pena aos habitantes daquele sertão roseano. À medida que avança no seu ofício e descreve a personagem em suas abominações físicas, as únicas aparentemente importantes aos moradores locais, questiona o possível engano de toda a comunidade, que, desde a morte de Mumbungo, aliviados e em paz, mantém Marmela aprisionada às calçadas do lugarejo, cumprindo a sina de guiar o enteado cego. Esta personagem permanece misteriosa por toda a narrativa. Não tem nome ou voz; não se conhece sua morada. Transita pelas calçadas a partir de onde recebe o olhar complacente do narrador, a

quem coube ouvir suas histórias e questionar o porquê de sua invisibilidade.

Em “Rosalinda, a nenhuma”, o narrador lança o questionamento de a quem caberia explicar a saudade do sofrimento e das amargas lembranças da personagem, que volta ao cemitério para realizar o sonho de felicidade nunca vivido durante o casamento. Entre os relatos do passado de espancamentos e humilhações e os delírios do presente daquela que fora viúva antes de ser esposa, o narrador se mantém distanciado. Fala-nos de uma mulher subjugada ao ideal de casamento, submissa ao marido que a espanca e trai. Narra diálogos entre esposa e marido de onde só se pode ouvir a voz masculina, de quem se cansava de ser marido para se entregar a amores.

Neste conto ficamos diante da mulher imersa no processo de loucura cuidadosamente narrado por quem não participa das ações, por aquele que distante dos fatos compõe a narrativa de invisibilidade da personagem que se “promove a nenhuma” fechando o ciclo de invisibilidade social.

Nas palavras de Santiago, o narrador nos contos em estudo “se subtrai da ação narrada (...) e, ao fazê-lo, cria um espaço para a ficção dramatizar a experiência de alguém que é observado e muitas vezes desprovido de palavra” (2002, p. 51) As duas personagens permanecem silenciadas, seja pela ausência de diálogo, como em Mula-Marmela, seja pela construção ora do monólogo, ora do delírio em Rosalinda.

O espaço da narrativa nos dois contos é o periférico: o sertão rosiano e a Moçambique pós-independência, de Mia Couto. Os narradores fogem à preocupação com a descrição do espaço geográfico para tratar do drama humano em sentido mais amplo. De modo distinto, a calçada e o cemitério encerram o lugar de silenciamento das personagens. Se, do ponto de vista do espaço geográfico, a calçada representa lugar de mobilidade, a leitura rosiana nos permite ler esse espaço como de aprisionamento de Mula-Marmela fora das vidas do lugarejo. Já, em Rosalinda, é o cemitério, lugar de imobilidade, que chancela a violência que leva ao silenciamento do sujeito feminino. Em ambas narrativas fica evidente a invisibilidade do sujeito feminino nos espaços que pretensamente ocupam.

Em “A benfazeja”, não é dada à personagem sequer o atributo do nome, chamam-lhe Mula-Marmela, a abominada. Circunscrita às calçadas, o que se ouve dessa personagem são sons monossilábicos que se aproximam de esguichos. Sem fala, sem nome e sem casa, a personagem segue invisível e presa àquele espaço pela sina de guiar o cego Retrupé. Lembra-nos, portanto, de que ao discurso sobre o feminino deve sempre ser agregado outras questões como a social. Já Rosalinda, silenciada pelo casamento, ao criar seu lugar de voz no cemitério precisa ser silenciada pelos “cumpridores de seriedades.” Assim, as duas personagens se configuram como vítimas sacrificadas/silenciadas para que a comunidade em que se inserem reafirme-se como grupo.

As personagens em debate se enquadram na categoria de sujeito proposta por Spivak (2010) para quem a subalternidade do sujeito diz respeito àquelas camadas sociais excluídas da possibilidade de representação e de se tornarem plenas nos estratos sociais dominantes. Mula-Marmela e Rosalinda se enquadram nessa categoria duplamente invisível, por serem mulheres e por se encontrarem mergulhadas em processos de exclusão de seus pretensos grupos sociais. Seja pela violência física e psicológica no interior do casamento, uma sociedade patriarcal, seja pela intencional exclusão da abominação da velhice e da doença, em ambas fica evidente o processo de invisibilidade.

Ao final das narrativas, as personagens apresentam a loucura como traço comum. A de Rosalinda explicitada ao longo da narrativa pela escolha de ser a esposa póstuma e viver sua felicidade às gargalhadas com seu marido morto; a de Mula-Marmela sugestionada em momentos pontuais da narrativa ao matar o marido a quem amava, ao cumprir silenciosamente a sina de guiar o cego, ou por partir da cidade em silêncio, levando em seus braços um animal putrefato.

## Considerações finais

Observamos que, nos contos estudados, Guimarães Rosa e Mia Couto constroem narrativas que estabelecem um diálogo acerca do processo de invisibilidade dos sujeitos femininos. Situando a narrativa em espaços periféricos, tematizam o sujeito silenciado por imposição da violência física, psicológica e simbólica a que estão expostos numa sociedade que delinea papéis e funções próprias para o sujeito feminino.

Os autores trazem ao debate a obscuridade em que se encontram os sujeitos femininos silenciados em seus estratos sociais e finalmente tornados invisíveis, imersos no processo de loucura.

Discutem, ainda, a relação desses personagens femininos e como eles são produtivos dentro de uma sociedade que, continuamente, elege sujeitos como vítimas sacrificiais para a manutenção da coletividade do grupo.

## Referências

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas vol I**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Thomaz. Lisboa, DIFEL, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

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

COSTA, Gilmaríio Guerreiro. "Antígona e Medeia no conto 'A benfazeja', de João Guimarães Rosa". In: POCINA, André et alii. (coord.) **Antígona: a eterna sedução da vida de Édipo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça; contos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. Trad. Luís Carlos Borges Silvana Vieira. São Paulo: Editora da UNESP, Boitempo, 1997.

GIRARD, René. **La violencia y el sagrado**. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983.

\_\_\_\_\_. **O bode expiatório e Deus**. Trad. Márcio Meruje. Corviglia: Lusosofia Press, 2008.

RIFIOTIS, Theóphilos. **Violência e poder; avesso do avesso?** In: NOBRE, Renarde Freire. (org.) **O poder do pensamento social; dissonâncias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Culturas shakespearianas**. Teoria mimética e desafio da mimesis em circunstâncias não hegemônicas. São Paulo: É Realizações, 2017.

ROSA, Guimarães. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTIAGO, Silviano. O narrador pós-moderno. In: \_\_\_\_\_. **Nas malhas das letras; ensaios**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

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

SWAIN, Tania Navarro. Desfazendo o "natural": a heterossexualidade compulsória e o continuum

lesbiano. **Bagoas**; estudos gays: gêneros e sexualidades. Número 5, 2010. Disponibilidade em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2310/1743>. Acesso em 02/03/2019

Recebido em 5 de março de 2018.  
Aceito em 18 de maio de 2018.