

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

ALBA KRISHNA TOPAN FELDMAN

UM LONGO CAMINHO ATÉ O LAR:
A REPRESENTAÇÃO DA DIÁSPORA CONTEMPORÂNEA E SUAS
IMPLICAÇÕES NO ROMANCE *O ENGATE*, DE NADINE GORDIMER

MARINGÁ - PR

2006

ALBA KRISHNA TOPAN FELDMAN

**UM LONGO CAMINHO ATÉ O LAR –
A REPRESENTAÇÃO DA DIÁSPORA CONTEMPORÂNEA E SUAS
IMPLICAÇÕES NO ROMANCE *O ENGATE*, DE NADINE GORDIMER**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Thomas Bonnici.

Maringá

2006

ALBA KRISHNA TOPAN FELDMAN

**UM LONGO CAMINHO ATÉ O LAR –
A REPRESENTAÇÃO DA DIÁSPORA CONTEMPORÂNEA E SUAS
IMPLICAÇÕES NO ROMANCE *O ENGATE*, DE NADINE GORDIMER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Aprovada em 16 de março de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Thomas Bonnici
Universidade Estadual de Maringá – UEM
- Presidente -

Prof^a. Dr^a. Vera Helena Gomes Wielewicki
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Prof^a. Dr^a. Cleide Antonia Rapucci
Universidade Estadual Paulista/ UNESP – Assis - SP

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Thomas Bonnici que, com sua orientação e questionamentos, sempre me levou a refletir sobre os diversos aspectos dessa dissertação. Pela confiança, atenção e dedicação a mim dispensadas desde o início desse trabalho.

Aos professores do Mestrado em Letras da UEM, pelos muitos ensinamentos, por terem me auxiliado no crescimento para o desenvolvimento de minha dissertação.

Aos membros da Banca de Qualificação, pelos valiosos esclarecimentos, contribuições e orientações.

A meus pais, Aparecido e Augusta Cândida, cujo amor e apoio se constituem para mim em motivação para continuar trilhando o caminho do conhecimento.

À minha irmã Ângela Kelly, por ter me incentivado e ouvido minhas constantes reclamações de falta de tempo.

Ao meu esposo José, o qual me acompanhou desde o início, compartilhando comigo os momentos de certezas e incertezas, me apoiando e incentivando em todos os projetos de minha vida.

À minha amiga Evanice, por seu apoio incondicional, carinho e amizade permanentes.

À minha colega de mestrado, Juliana Leopoldino, que dividiu comigo os momentos de sucesso e de dúvidas nesta caminhada.

A meus colegas de trabalho que me apoiaram e torceram desde o início ao final, em especial o Douglas e a Regina Paula.

Às minhas coordenadoras, Rosenice e Josiane, pela paciência, pelo perdão por tantas reuniões das quais não pude participar por estar escrevendo minha dissertação.

Ao pessoal da secretaria do Mestrado, especialmente a Andrea, pela dedicação ao atender minhas dúvidas e pela paciência em me agüentar freqüentemente.

Aos meus alunos, que sempre me apoiaram e compreenderam quando eu chegava exaurida depois de viagens, aulas e leituras.

Um agradecimento especial ao Nino, que esteve dia-a-dia comigo nesta batalha por terminar essa dissertação, com seu jeitinho especial, passando para mim vibrações positivas em todos momentos.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização desse trabalho.

RESUMO

A presente dissertação pretende mostrar a representação da diáspora contemporânea na obra de Nadine Gordimer, *O Engate*. Para tanto, será utilizado o ferramental teórico baseado em autores de estudos pós-coloniais e de estudos culturais. Fenômeno cada vez mais comum no mundo, a diáspora constitui um movimento voluntário, ou forçado, de pessoas e povos de suas terras natais para novos locais. A diáspora tem acontecido desde a dispersão dos judeus na antiguidade, perpassa pela escravidão africana, e as migrações dos países europeus para as colônias, no final do século XIX, ganhando força renovada após a Segunda Guerra Mundial. A renovação da diáspora após 1945 envolve fatores como a globalização, a flexibilização das fronteiras, a facilidade de transportes e comunicação, além de fatores econômicos e sociais. A diáspora afeta grandemente a identidade, não apenas da pessoa diaspórica, mas também as pessoas com quem ela tem contato, seja em seu local de origem, seja no local de chegada, pois envolve aspectos sociais, culturais e identitários, sentimentos de lar e des-localamento, que significa sentir-se como não pertencente a algum lugar. O livro apresenta dois tipos de diáspora distintos, ambos marcados pelo des-localamento: a primeira, de Ibrahim, que passa por diversos países até chegar à África do Sul, levado, em primeira instância, por razões econômicas; e a de Julie, que sai da África do Sul e vai até o país árabe desértico onde Ibrahim nasceu, para acompanhar o marido, fugindo do mundo superficial em que vivia. A diáspora afetou negativamente Ibrahim que, para manter-se em um país onde é outremizado e tratado como inferior, por sua condição de imigrante ilegal, procura esconder-se na multidão, e até mesmo muda de nome. Julie não tem nenhuma razão aparente para efetuar a diáspora, pois tem tudo o que Ibrahim sonha. No entanto, acaba seguindo Ibrahim para seu país de origem, depois que se casam, e ele é deportado da África do Sul. Esta atitude provoca uma mudança profunda na vida de Julie, que se adapta ao clima árido e apaixona-se pelo país. A diáspora de Julie, portanto, é uma busca por um sentimento de “lar” e completude, que ela encontra na família de Ibrahim. Assim, quando Ibrahim busca fugir mais uma vez do país que o oprimia, Julie opta por ficar com a família dele. Ambas as diásporas, no final do romance, representam a busca do sentimento de pertencimento, de “lar”: enquanto Ibrahim o busca novamente em um país desenvolvido (os Estados Unidos), Julie o encontra no país pobre do marido. A obra de Gordimer mostra a diáspora contemporânea, motivada não apenas por razões econômicas e sociais, mas também pela fragmentação do indivíduo da pós-modernidade.

Palavras-chave: diáspora contemporânea; des-localamento; lar; identidade.

ABSTRACT

The representation of the contemporary diaspora in Nadine Gordimer's novel, *The Pickup*, is provided. The theoretical basis originates from post-colonial and cultural studies. Diaspora is a common situation nowadays, and consists in a voluntary or forcible movement of peoples from their homelands into other regions. It includes the Jewish dispersion, as well as African slavery and indentured labor at the end of the Nineteenth Century. After World War II world diasporas increased due to factors such as globalization, flexibilization of the frontiers, development of transportation and communication, and other economical and social factors. Diaspora greatly affects identity, not only of the diasporic people, but also of the people they come in contact with. This situation occurs not only in the country of origin, but also in the country that receives the diasporic person. Diaspora comprehends social, cultural, identity, home and des-location feelings. The novel presents two distinct kinds of diasporas and displacements: the first one is Ibrahim's, who goes through many countries, until he arrives in South Africa for economical reasons. The second diaspora is Julie's, who moves from South Africa to an unnamed desert Arab country where Ibrahim was born, to follow her husband. She does so to escape from the superficial world in which she was living. The diaspora affected negatively Ibrahim, who, in order to stay in a country where he is mistreated because of his condition as an illegal immigrant, tries to hide himself, changing even his name. Julie doesn't have any apparent reason to face a diaspora, because she has everything Ibrahim strives for. She follows Ibrahim to his homeland after they got married and he was deported from South Africa. This attitude causes a deep change in Julie's life, who not only adapts herself in the new country, but even loves it. Julie's diaspora is, therefore, a search for a "home" feeling and fulfillment. She finds what she is looking for in Ibrahim's family. Both diasporas in the end show a search for belonging and a home: while Ibrahim seeks it in a developed country (the United States), Julie finds it in her husband's poor country. Gordimer's work shows contemporary diaspora impelled not merely for economical and social reasons, but also because of the fragmentation of the individual in the post-modern world.

Key words: contemporary diaspora; des-location; home; identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - A PARTIDA PARA A DIÁSPORA - UMA VIAGEM ATRAVÉS DA OBRA E DA VIDA DE NADINE GORDIMER.....	8
O FENÔMENO DA DIÁSPORA.....	8
A AUTORA, SUA OBRA E A FÁBULA DE <i>O ENGATE</i>	10
ALGUNS PRESSUPOSTOS DE TEORIA LITERÁRIA, PARA ESTUDO DA OBRA: PERSONAGEM; NARRADOR E FOCO NARRATIVO; ESPAÇO	18
A ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO.....	28
CAPÍTULO I - DIÁSPORA, GLOBALIZAÇÃO, TRANSNACIONALIDADE E IDENTIDADE	30
1.1 DIÁSPORA: DEFINIÇÕES E TIPOLOGIA	30
1.1.1 A diáspora contemporânea	36
1.1.2 Lar, lugar e des-locamento	37
1.1.3 Etnicidade e hibridização na diáspora	42
1.1.4 Cultura e transculturação na diáspora	48
1.2 GLOBALIZAÇÃO E TRANSNACIONALIDADE.....	54
1.2.1 <i>Ethnoscapas</i>	57
1.2.2 O global e o local – novas territorialidades e nacionalidades na diáspora	61
1.2.3 As sociedades representadas no romance: África do Sul e Países Árabes sem petróleo	68
1.3 IDENTIDADE NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO E DA DIÁSPORA.....	74
1.3.1 A identidade diaspórica – modernidade fraturada?	75
1.4 A MULHER NA DIÁSPORA	79
CAPÍTULO II – REPRESENTAÇÃO DE DIÁSPORAS NA ÁFRICA DO SUL.....	84
2.1 A DIÁSPORA DE IBRAHIM	84
2.1.1 Situação anterior no país árabe	84
2.1.1.1 Os sentimentos de Abdu quanto ao deserto	88
2.1.1.2 Anseio de diáspora	90
2.1.2 Abdu na África do Sul.....	97

2.1.2.1	Efeitos da diáspora em Abdu: encontro de culturas	100
2.1.2.2	Análise e discussão	105
2.2	A "DIÁSPORA" DE JULIE SUMMERS.....	112
2.2.1	A África do Sul de Julie.....	112
2.2.2	Julie Summers: solidão no paraíso.....	113
2.2.3	A nova burguesia sul-africana: a família e o trabalho de Julie.....	116
2.2.4	A Mesa	121
2.2.5	Análise e discussão.....	124
2.3	AS RELAÇÕES ENTRE AS PRINCIPAIS PERSONAGENS.....	127
2.3.1	O outro social.....	128
2.3.2	O outro racial.....	132
2.3.3	O outro sexual	134
2.3.4	O outro cultural.....	138
2.3.5	Análise e discussão.....	140
CAPÍTULO III - REPRESENTAÇÃO DE DIÁSPORAS NO PAÍS ÁRABE.....		146
3.1	A DIÁSPORA DE JULIE.....	146
3.1.1	A diáspora cultural.....	146
3.1.2	A diáspora social.....	150
3.1.2.1	A aldeia	151
3.1.3	A diáspora lingüística	154
3.1.4	O deserto	157
3.1.5	A diáspora devido à raça.....	162
3.1.6	A diáspora e a questão do gênero.....	163
3.1.7	Uma nova diáspora e sua negação	171
3.1.8	Análise e discussão	174
3.2	"DIÁSPORA" DE IBRAHIM.....	188
3.2.1	Anseios e tentativas de sair do país	190
3.2.2	Obtenção da nova diáspora	192
3.2.3	Análise e discussão.....	194
CONSIDERAÇÕES FINAIS		198
REFERÊNCIAS		205

INTRODUÇÃO

A PARTIDA PARA A DIÁSPORA - UMA VIAGEM ATRAVÉS DA OBRA E DA VIDA DE NADINE GORDIMER

O FENÔMENO DA DIÁSPORA

A presente dissertação pretende mostrar a representação da diáspora na obra de Nadine Gordimer, *O Engate (The Pickup)*, que tem como tema o deslocamento de suas personagens dentro das fronteiras de um país, e para fora delas. O trabalho aqui apresentado procura comprovar a seguinte hipótese: a diáspora afeta diversamente a formação da identidade do sujeito pós-colonial, bem como o desenvolvimento do relacionamento entre as personagens da obra estudada, no contexto da realidade micro e macrocós mica. A interpretação do fenômeno da diáspora e os ambientes naturais ou econômica e socialmente modificados na obra serão básicos na pesquisa, e seu processo será o foco principal. A abordagem será bibliográfica e literária, com um direcionamento através dos estudos pós-coloniais.

Originalmente sendo o termo que designava a dispersão dos judeus após o exílio na Babilônia, estendendo-se depois para outras dispersões, a palavra *diáspora* atualmente tem um sentido mais amplo, e pode designar qualquer movimento de povos ou grupos sociais que possuam alguma origem comum. Diariamente, por todo o mundo, grupos sociais deslocam-se pelos mais variados motivos: busca de trabalho, melhores condições de vida, estudo, fuga de guerra, ou até diversos desses fatores interligados. Méier (2005, p.1) afirma algo relevante sobre o assunto: “Talvez nós possamos sugerir agora que as histórias transnacionais de migrantes, os colonizados ou refugiados políticos, estas condições de fronteiras – possam ser o terreno da literatura mundial”.

Como parte de uma realidade cotidiana e conhecida no mundo, a diáspora é ligada a sentimentos de fragmentação, de deslocamento e de perda de identidade. Outro assunto para análise é o status ocupado, no mundo globalizado, pelo sujeito diaspórico. Por sua característica de formação da identidade, o tema é muito abordado na literatura mundial, e também na literatura de língua portuguesa, em vários de seus aspectos: seja na viagem de exploração da dominação européia, seja na fragmentação do indivíduo das colônias, quando se trata de demonstrar em uma única pessoa, e suas tentativas de fuga, a busca pela identidade, pela liberdade ou pelo conforto. O sujeito das colônias, ao mudar de país ou de região, tem que enfrentar uma nova cultura, geralmente hegemônica, que entrará em conflito com a sua própria.

Quando há um enfoque sobre as nacionalidades, busca-se sempre uma unidade política, que praticamente tornou-se impossível no mundo globalizado. No entanto, as populações híbridas, resultantes dos movimentos diaspóricos, que se sentem deslocadas e fragmentadas devido a esse “mito da unidade”, têm sido esquecidas ou ignoradas. Mesmo existindo certo consenso teórico internacional sobre o assunto, o tema diáspora não tem teóricos estabelecidos no Brasil, uma vez que não há teorias realmente originadas no país, mas uma revisão de literatura bem articulada, além de traduções importantes para o tema, como a obra de Hall (2003) *Da Diáspora*.

Sabe-se que, após a Segunda Guerra Mundial e, principalmente, após a Guerra Fria, as fronteiras dos países em desenvolvimento tornaram-se mais flexíveis, e a globalização tem levado ao deslocamento de grupos numerosos de pessoas em busca da realização dos sonhos provocados por um mundo capitalista. A diáspora precisa ser mais estudada, assim como seus desdobramentos na literatura e nas artes em geral. Portanto, esse trabalho reforçará essa discussão, em um país tão afetado pela convivência de diversas culturas, como o é o Brasil. Será, dessa forma, de relevância às tendências de estudo contemporâneas.

A AUTORA, SUA OBRA E A FÁBULA DE *O ENGATE*

Nadine Gordimer recebeu o Prêmio Nobel da Literatura em 1991, chamando, mais uma vez, a atenção para a ignomínia que era o *apartheid*, na África do Sul. Atua sempre em causas humanitárias em prol de seu país, e transfere suas idéias políticas para sua escrita. Afirmou, numa entrevista, que o dia em que se sentira mais orgulhosa na sua vida, não fora quando recebeu o Nobel, mas quando, em 1986, foi testemunha em um julgamento, para salvar as vidas de 22 membros do Congresso Nacional Africano, acusados de traição. A autora nasceu na cidade de Springs, no Transvaal, em Novembro de 1923, e é filha de imigrantes judeus de classe média alta. O pai era joalheiro, nascido na Lituânia, e a mãe originária de Londres. A mãe de Gordimer, impressionada com o modo como eram tratadas as crianças negras, abriu uma creche para dar apoio gratuito a essas crianças. Tal atitude contribuiu para a formação social e política da escritora, que iniciou sua carreira aos 15 anos, quando escreveu pequenas histórias, publicadas dez anos depois, sob o nome de *Face to Face*. Estudou na Universidade de Witswatersrand, Joanesburgo, e viajou bastante pela África e pela América do Norte. Até 1994, Gordimer já havia publicado treze novelas, duas centenas de contos, e diversos livros de ensaio. Seus escritos foram traduzidos em mais de trinta línguas, e recebeu numerosos prêmios e doutoramentos *honoris causa*.

A obra que a lançou mundialmente foi *A filha de Burguer* (1979). Seu estilo é pessoal, mas sem nunca deixar os aspectos mais amplos de política e história. É sua a frase, “a política é uma personagem na África do Sul”. Assim, a maior parte de suas obras trata das tensões morais e psicológicas de seu país. É um dos membros fundadores do Congresso Sul-Africano de Escritores. Além do Nobel de Literatura pelo conjunto da obra, recebeu outros prêmios por seu trabalho como escritora.

Nadine Gordimer sempre se interessou pelas complexidades da alteridade: cresceu em uma África pós-colonial, e viveu os vários estágios do regime do *apartheid*, analisando a

alteridade sofrida pelos negros em suas primeiras obras. Agora, com a população negra sendo absorvida lentamente pela sociedade branca sul-africana, alguns críticos chegaram a considerar que Gordimer havia perdido sua razão de luta com a literatura, tornando-se uma “rebelde sem causa”.

Mesmo assim, Gordimer continuou atacando a ideologia e o racismo em seu país, e provou que, aos 78 anos de idade, continua flexível em sua criação: suas obras continuam focando-se nos temas de raça e classe, mas agora tratam de outro tipo de alteridade, envolvendo histórias de imigrantes, colonizados, ou refugiados políticos, em obras como o objeto de estudo dessa dissertação, *The Pickup* (2002), traduzido como *O Engate* (2004). Um fato histórico interessante para o estudo da obra é que o livro foi lançado mundialmente poucos dias antes dos acontecimentos de 11 de setembro de 2001, o que enriqueceu a polêmica e colocou em relevo a oposição existente entre o mundo europeizado cristão ocidental, e o mundo Árabe islâmico oriental. Tal temática passou a ser ponto obrigatório em debates e em shows de TV por todo o mundo.

Na obra *The Pickup*, Gordimer continua trabalhando com o tema de oposições binárias, como o *eu (self)* e o *outro*, brancos e negros, mesmo que, agora, com o tema alargado, e não apenas ligados a uma oposição binária: o “negro” da história, na verdade, não é negro no sentido que se dá para os habitantes da África do Sul, mas um imigrante confundido com indianos, entre outros, alterizado tanto entre os brancos quanto com relação aos negros nativos. Como bibliografia essencial da autora pode-se indicar: *Face to face*, de 1949; *The soft voices of the serpent*, de 1952; *The lying days*, de 1953; *Six feet of the country*, 1956; *A world of strangers*, 1958 ; *Friday's footprint and other stories*, 1960; *Occasion for loving*, 1963; *Not for publication*, 1965; *Late bourgeois world*, 1966; *Guest of honour*, 1970; *Livingstone's companions*, 1971; *The black interpreters*, 1973; *The conservationist*, 1974; *Some monday for sure*, 1976; *Burger's daughter*, 1979; *No place like*, 1979; *A soldier's*

embrace, 1980; *Town and country lovers*, 1980; *July's people*, 1981; *Something out there*, 1984; *Lifetimes: under apartheid*, 1986; *A sport of nature*, 1987; *The essential gesture*, 1988; *My son's story*, 1990; *Crimes of conscience*, 1991; *Jump, and other stories*, 1991; *Why haven't you written?* 1992; *None to accompany me*, 1994; *Writing and being*, 1995; *The house gun*, 1998; *The pickup*, 2001; *Loot and other stories*, 2003.

Destes livros, apenas *burguer's daughter* (*A filha de burguer*), *The conservationist* (*O conservador*), *None to accompany me* (*Ninguém para me acompanhar*), *The essential gesture* (*O gesto essencial*) e *The Pickup* (*O Engate*) foram publicados em língua portuguesa até o momento.

O Engate (2004) trata da convivência de pessoas diferentes em situações de conflito individual. Um homem e uma mulher se relacionam em dois ambientes totalmente distintos: o mundo dela, a África do Sul, e o mundo dele, um país islâmico indeterminado no norte da África.

A narrativa se inicia quando o carro de Julie Summers quebra. Ela se irrita, mas isso não a impede de encontrar-se com seus amigos, um grupo multiracial em um bar localizado em um bairro pobre de Johannesburgo. Tal grupo é conhecido por ela como a Mesa, composto por pessoas de diferentes cores e profissões, ricos e pobres. O bar tem um nome globalizado que mostra que é freqüentado tanto por modernos quanto pelos tradicionalistas, assim como pelos habitantes do bairro: ÉL-LEI (L.A., abreviatura de Los Angeles, mas propositadamente utilizado, tanto pela autora quanto pela tradutora, em sua fonética, não em sua forma de escrita. Como fica claro várias vezes no texto, o país é a África do *pós-apartheid* e uma de suas metrópoles, onde há um pouco mais de tolerância racial, e brancos e negros procuram viver em paz.

Ao levar seu carro velho a uma oficina perto do bar onde estava, Julie conhece Abdu, mecânico que trabalha ilegalmente ali, com um nome falso. Tudo começa com esse episódio,

e se desenvolve para encontros casuais, quando Julie tem que voltar mais uma ou duas vezes por causa de seu carro e, depois disso, no interesse de comprar um outro carro. Assim, os dois começam a se envolver e, quando fazem sexo pela primeira vez, a relação casual começa a ficar mais séria. Mais tarde, Abdu se muda do galpão atrás da oficina, que estava ocupando, para a casa onde Julie morava, uma edícula em um bairro pobre na cidade. Porém, Julie não pertence àquele mundo de classe média-baixa: ela é filha de um banqueiro e, embora renegue sua família trabalhando como relações públicas, organizadora de shows e eventos, não perdeu totalmente o vínculo com eles.

Mesmo contra sua vontade, Julie introduz Abdu no mundo da burguesia no qual vive sua família. O encontro acontece em um almoço de domingo, promovido por seu pai (divorciado da mãe, que mora nos EUA com o novo marido, mais novo que ela, um dono de cassino muito rico) e por sua madrasta (que Julie considera fútil e bela como um enfeite, assim como a mãe). Naquele almoço, Abdu busca conviver com a burguesia do país, mas fala de coisas que os ricos desconhecem. Ali se encontra também uma família negra da nova burguesia africana, o Dr. Motsamai e a esposa. O Dr. Motsamai atingira um alto patamar na sociedade como investidor financeiro, mas começou como advogado de famílias ricas. Abdu tenta fazer-se à vontade, pois é naquele lugar que gostaria de estar. Porém, é notável para o leitor que a sociedade da família de Julie apenas o tolera. Como destaque entre as pessoas presentes no almoço, há um casal que também irá migrar para a Austrália, mas que não teve nenhum problema de passaporte ou de visto, como Abdu teve, levando inclusive o motorista com eles.

Abdu e Julie seguem com suas vidas, até que ele recebe uma notificação do Ministério do Exterior, avisando que deve deixar o país imediatamente, pois há dois anos já está no país como imigrante ilegal. A partir daí, a fábula sofre uma reviravolta: Julie tenta de todas as formas que conhece impedir que Abdu saia do país. Tudo em vão. O casal pede ajuda

ao tio de Julie, um médico, e a única pessoa da família com quem ela tem um bom relacionamento. O tio também tem em sua vida a história de um casamento feito contra a vontade da família. Ele tenta ajudar, mas nesse momento surge um problema em sua vida. Então, a trama principal pára um pouco para dar lugar a uma trama secundária, na qual esse tio de Julie é acusado injustamente de assédio sexual, por uma de suas pacientes (ele é um ginecologista muito conceituado). Pedem ajuda também ao Dr. Motsamai, que indica outro advogado, pois não exerce mais a profissão. O advogado contratado por Julie consegue apenas aumentar o prazo, mas não impede a deportação de Abdu.

Por fim, após convencerem-se de que não há maneira dele permanecer na África do Sul, ela toma uma atitude que surpreende a todos, inclusive ao próprio Abdu: decide acompanhá-lo até seu país. Tal atitude provoca grande revolta em seu pai, e certo desconforto para seus amigos da Mesa, muito embora eles procurem ao máximo não se envolver com os problemas dos amigos. Apesar de ver os esforços de Julie, Abdu não acredita que ela possa realmente querer ir com ele para um país desértico, do qual ele quer fugir a qualquer preço. Ele imagina que sua atitude nada mais é que o capricho de uma menina rica e mimada e que, ao primeiro problema, ela voltará para casa. Mesmo assim, casa-se com ela para não ofender a família, para a qual retornava como um “fracassado”, levando uma amante para sua casa. Eles despedem-se de todos e, sem o consentimento do pai dela, partem para o país árabe de origem de Abdu.

A chegada do casal no país de Abdu marca o início da segunda parte do romance. Julie começa a ver uma outra realidade: deserto e pobreza. Mesmo assim, gosta do local. Conhece a família de Abdu (que agora sabe que se chama Ibrahim Ibn Musa), composta pela mãe, uma figura muito forte, que a recebe com muitas restrições, o pai, os irmãos, a irmã mais nova, a esposa de um dos irmãos de Ibrahim, que está trabalhando em uma exploradora de petróleo além da fronteira, e seus filhos. Esse irmão está atualmente desaparecido. Conhece

também Yaqub, irmão da mãe de Ibrahim, que empregava o sobrinho em sua oficina e que lhe ensinou sua profissão antes que saísse do país para tentar a sorte em outros lugares.

A aldeia onde eles moram é pequena, totalmente dominada por uma mesquita islâmica, que chama todos à oração bem cedo, todos os dias, e pelo deserto que a cerca. Ao levantar-se muito cedo e caminhar, Julie trava uma ligação muito forte, quase mística com o deserto. Também faz amizade com as mulheres da casa (exceto, em princípio, com a cunhada de Ibrahim, que é rejeitada e fechada com todos). Ao participar do Ramadã, mês de Jejum da família islâmica de Ibrahim, Julie consegue a aprovação da mãe dele. Enquanto isso, dá aulas de inglês para alguns jovens e mulheres da aldeia e, ao mesmo tempo, que ganha algum dinheiro, consegue aprender a língua do país.

Ibrahim começa imediatamente a procurar um novo país que o aceite, utilizando-se, para tanto, de todos os meios que conhece, lícitos e ilícitos. Julie ama a tradição e o “pertencer a algo” de sua família: conhece mais profundamente a vida da aldeia, os tuaregues (na forma de uma beduína), um oásis, entre outras coisas. A ida ao oásis deixa profunda impressão em Julie, que chega a pensar na possibilidade de ela mesma montar uma plantação irrigada, um oásis para produzir verde no deserto. Ibrahim briga com Julie por essa idéia e, enquanto isso, tenta um visto de entrada para o Canadá e para a Austrália, sem sucesso. Está sempre com amigos que, como ele, estão insatisfeitos por estarem no país, com a situação em que vivem e que, por uma razão ou outra, não podem estar fora dali. Finalmente, consegue um visto para os Estados Unidos, com a ajuda de cartas de recomendação de pessoas indicadas pela mãe de Julie, que mora no país com o atual marido. Ao mesmo tempo o tio, com quem Ibrahim voltara a trabalhar enquanto estava no país, convida-o a ser gerente da oficina, que herdaria depois de sua morte, pois seu único filho homem havia morrido. Ibrahim rejeita o cargo, enquanto informa à família que havia conseguido o visto para os EUA. A partir desse momento, Julie começa a entristecer-se por ter de deixar a terra que havia começado a amar.

Por isso, poucos dias antes da partida, ela o informa que ficará. Ibrahim fica pasmo com a notícia, e depois, extremamente zangado. Porém, nada muda a idéia de Julie a respeito e, quando ele parte para os Estados Unidos, ela permanece em seu país. Para ajudá-la, a família diz que Julie aguarda que Ibrahim a chame quando estiver melhor colocado em seu país.

Como foi visto, o presente trabalho terá como objetivo geral verificar a representação da diáspora em *O Engate*, de Nadine Gordimer. É também seu objetivo verificar como a diáspora afeta o relacionamento pessoal, afetivo e social das personagens, sendo fator construtor de identidade. Esta dissertação também busca definir como os conceitos pós-coloniais de lugar, de diáspora e de lar influenciam as identidades das personagens.

Diante do fato de que a obra de Nadine Gordimer é recente e de que poucos estudos foram feitos a seu respeito no Brasil, o trabalho referente a essa dissertação é justificado por ser uma contribuição para que se entenda melhor o que significa a diáspora no mundo moderno, no contexto do romance sul-africano.

A imprensa brasileira atenta sempre para a capacidade de mudança e para o espírito combativo de Gordimer. A revista *Superinteressante* (agosto de 1997) coloca sua combatividade em frases como: “A verdade nem sempre é bonita, mas a fome de verdade sim”. A revista *Veja* (18 de fevereiro de 2004, número 1841) aponta a opinião da autora e sua participação política junto a Mandela, na África do Sul. A mesma revista aponta uma distinção a artistas mundialmente conhecidos, que a autora recebeu do Fórum Econômico Mundial. A revista *Veja* (2004), também fala sobre o novo direcionamento da autora depois do fim do *apartheid*, explicando que “Agora, aos 80 anos, Nadine Gordimer explora em seus livros as dificuldades de construir uma nação”.

Enquanto isso, jornais como o *Correio da Bahia* (24 de abril de 2004) e o *Diário de Pernambuco* (13 de março de 2004) enfatizam o choque de culturas representado pelo romance entre personagens de mundos diferentes na obra.

Almeida, da *Istoé* (2 de fevereiro de 2004, número 234), se fixa em dois pontos principais: nas diferenças entre as personagens Julie e Abdu, e na aridez e complexidade do discurso construído por Gordimer, que não é feito para consumo rápido, nem moldado com intenções de transposição para o cinema. O autor coloca a diferença entre as personagens da seguinte forma: “amor entre o deserto e o asfalto”.

Baggio, do *Digestivo Cultural* (2 de setembro de 2004) também atenta para as diferenças entre as personagens, utilizando-se dos símbolos Jeans e Chador, como representantes das duas culturas distintas que são citadas na obra. A autora foca-se mais na figura de Julie, e em sua busca por identidade.

Até o momento do final da dissertação, não foi encontrado, pela pesquisadora, nenhum estudo mais aprofundado sobre a autora ou sobre a obra, em língua portuguesa, em forma de artigos científicos, dissertações ou teses.

Há diversos tipos de diáspora representados na literatura brasileira, o que também prova que é um assunto de relevância nacional. Vários tipos de diáspora são representados, tanto pré-transnacional (escravidão), transnacional e interna (migração): *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, embora com restrições de época e escola literária, enfoca a diáspora forçada da escravidão e, ao mesmo tempo, a fuga para um local distante; *Canaã*, de Graça Aranha, aborda a imigração de estrangeiros para o Brasil; a diáspora da seca pode ser vista na obra *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Mello Neto, apenas para citar alguns exemplos. A presente dissertação pode servir, portanto, como contribuição para o esclarecimento de certos pontos teóricos em tais obras.

Como metodologia de estudo, serão recolhidas na obra estudada impressões das personagens, diálogos representativos de seus sentimentos, descrições concernentes ao tema abordado e a seus desdobramentos. A diáspora surge de maneira diferente para cada uma de suas duas personagens principais, que serão analisadas como sujeitos pós-coloniais, em suas

relações mútuas e familiares (microcosmo), e nas relações sociais, dentro de um contexto social e nacional (macrocosmo). A análise dos dados recolhidos procederá nos moldes da teoria pós-colonial da diáspora, e em seus desdobramentos em nível macro e micro-social, como lar, lugar e globalização.

A obra foi estudada no original inglês. Para as citações, optou-se pela tradução de Beth Vieira, de 2004, que transmite a essência das idéias apresentadas no original, preservando também a estrutura narrativa e o estilo da autora. Uma vez que há uma tradução cuidadosa em Português, optou-se por utilizá-la na dissertação.

A análise será baseada em autores representativos dos diversos aspectos do tema aqui abordado. Para os aspectos da identidade, focar-se-á no sujeito da modernidade através de diversos artigos e livros de Hall (2003; 2005). Para aspectos das fronteiras na diáspora, a autora estudada será Brah (2002). Ao estudar-se os aspectos de lar, lugar de pertencimento e horizonte, que abordam outros aspectos de fronteira, ver-se-á Ashcroft (2002). Brah (2002) e Ashcroft (2002) também trabalham com o conceito de diáspora. Nos aspectos de globalização, os autores estudados serão Berger e Huntington (2004). A mulher na diáspora será estudada através de Spivak (1996), assim como também aspectos da transnacionalidade serão vistos na perspectiva dessa autora.

ALGUNS PRESSUPOSTOS DE TEORIA LITERÁRIA PARA ESTUDO DA OBRA: PERSONAGEM; NARRADOR E FOCO NARRATIVO; ESPAÇO

Para que se processe o estudo temático da diáspora na obra proposta, é importante que se conheçam os mecanismos literários de maior relevo para essa análise. Os aspectos literários que terão maior importância para a análise temática, que é o cerne desta pesquisa, são *personagem, espaço e foco narrativo*.

A *personagem* se configura como um elemento fundamental da narrativa. Os estudos literários acompanham o desenvolvimento da personagem desde seu apogeu no romance romântico, no qual era o ponto central, e em torno do qual gravitavam os outros elementos da narrativa. A modernidade tirou um pouco esse papel essencial da personagem, em detrimento de outros aspectos da narrativa, como o enredo, o espaço, ou o foco narrativo (BRAIT, 1987).

Segundo Brait (1987, p. 38), a partir do apogeu da narrativa romanesca

Estendem-se as pesquisas teóricas que procuram encontrar na gênese da obra de arte, nas circunstâncias psicológicas e sociais que cercam o artista, os mistérios da criação e, conseqüentemente, a natureza e a função da personagem. Nesse sentido, os seres fictícios não são mais vistos como imitação do mundo exterior, mas como projeção da maneira de ser do escritor. E é por meio dessas criaturas produzidas por seres privilegiados que é possível detectar e estudar algumas particularidades do ser humano ainda não sistematizadas pela Psicologia e pela Sociologia nascentes.

Lukács (*apud* BRAIT, 1987), ao relacionar o romance com a concepção do mundo burguês, mostrou a personagem como o herói problemático. Em suma, o autor submete o romance e seus componentes, inclusive a personagem, à influência das forças determinantes sociais. Esta abordagem é importante para a obra estudada, uma vez que as personagens serão analisadas de acordo com determinantes sociais.

Forster (*apud* BRAIT, 1987) começa a analisar as personagens através de sua densidade psicológica, criando as conhecidas formas de classificação utilizadas até hoje: *flat* (planas) e *round* (redondas). Cândido (*apud* BRAIT, 1987) sugere uma variação: *personagem plana com tendências a redonda*.

Plana é a personagem que apresenta pouca densidade psicológica, sendo marcada por uma linearidade em seu ser/fazer dentro da narrativa. Também são consideradas planas as personagens *tipo* e *estereótipo*, definidas por sua classe social, profissional, e pelo que o leitor espera encontrar em suas atitudes, ao ler a obra. Dessa forma, o comportamento e o desenvolvimento dessa personagem são previsíveis. Em outras palavras, suas ações não são

questionadas por mecanismos psicológicos de descrição. Personagens-tipo podem tornar-se verdadeiras caricaturas, quando têm enfatizada, com exagero, alguma qualidade ou (mais comumente) um defeito. Existe uma profusão dessas personagens em livros para consumo rápido e em outras obras da indústria do entretenimento, como cinema e tramas televisivas.

Redonda é a personagem marcada por alto grau de complexidade e de densidade psicológica, mostrando os conflitos e as contradições da própria condição humana. Essa forma de personagem não é previsível, e surpreende o leitor no decorrer da narrativa, pois seu ser, ou seja, sua psicologia, pode ser completamente oposta ao seu fazer, ou seja, a suas ações. Exemplos dessas personagens podem ser vistos nas obras de grandes escritores, tais como Bloom, no *Ulisses*, de James Joyce, ou Bentinho, no *Dom Casmurro*, de Machado de Assis.

Plana com tendência a redonda: possui um grau não muito acentuado de complexidade psicológica, mas não é totalmente previsível, nem presa a estereótipos ou tipos, como a personagem plana.

O formalismo russo vem tratar a personagem como ser ficcional, construído através do discurso, ou seja, da linguagem. O estudo de Vladimir Propp sobre a estrutura da narrativa foi indicativo dessa nova postura. Deixando de ser um elemento puramente vinculado à realidade, a personagem passa a ser um signo dentro de um sistema de signos. Phillipe Hamon (*apud* BRAIT, 1987) define três tipos de personagens:

Personagens referenciais: remetem a um sentido físico, ligado a uma cultura. Seu reconhecimento depende do grau de participação do leitor em tal cultura e/ou sociedade. São os personagens-tipo.

Personagens “embrayeurs”: funcionam como elemento de conexão, que só ganha sentido juntamente com outros elementos do discurso. Exemplo é o Sr. Watson em relação a Holmes, da obra de Sir Arthur Conan Doyle. Na obra estudada, pode-se utilizar como exemplo o “Tio Archie” e o “Tio Yaqub”, respectivamente tios de Julie e Ibrahim.

Personagens anáforas: só podem ser compreendidas na sua totalidade na rede de relações formada pelo tecido da obra. Brait utiliza como exemplo Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. Podem ser colocadas nessa categoria as duas personagens protagonistas da obra estudada, Julie e Ibrahim.

Pelas características de construção Forster (*apud* BRAIT, 1987), Ibrahim e Julie podem ser consideradas personagens redondas pois, além de serem totalmente imprevisíveis ao leitor, também mostram grandes diferenças entre seu ser e seu fazer, o que é registrado pela autora. Outra característica importante que indica a natureza redonda das personagens é o fato de que problematizam anseios e contradições da própria condição humana: a insatisfação com o estado de coisas em que vivem, mesmo não tendo razões aparentes para isso.

Pelas características que reclama, a *personagem redonda* convoca não raro procedimentos específicos. Projetando-se no tempo, os conflitos e mudanças vividos por uma *personagem redonda* traduzem-se numa temporalidade psicológica, eventualmente modelada através do *monólogo interior*; trata-se, afinal, de uma específica modalidade de *focalização interna*, solução técnico-narrativa que muitas vezes manifesta a presença de uma *personagem redonda*, ajustando-se, pelas suas potencialidades de representação psicológica, às exigências próprias de uma personagem desta natureza (REIS e LOPES, 1988, p. 219).

Pode-se ver a complexidade de Ibrahim nesse fluxo de consciência no qual ele pensa em Julie, mas jamais se manifesta durante o texto a tal respeito: “Ela sonha com verde. Mas pensar no puxado sem ela, sem a estranheza e a intimidade dela, esvaziou-o por inteiro, corpo, membros e mãos, com o largo sorvo de ar que a lembrança o obrigou a engolir” (GORDIMER, 2004, p. 188).

Outra entidade discursiva que pode ser facilmente confundida com o autor é o *narrador*, que será discutido a partir de agora.

Mesmo reconhecendo-se sua especificidade ontológica, importa não esquecer que o *narrador* é, de fato, uma invenção do *autor*; responsável, de um ponto de vista genético, pelo *narrador*, o autor pode projetar sobre ele certas atitudes ideológicas, éticas, culturais etc., que perfilha, o que não quer

dizer que o faça de forma direta e linear, mas eventualmente cultivando estratégias ajustadas à representação artística destas atitudes: ironia, aproximação parcial, construção de um *alter ego* etc. (REIS e LOPES, 1988, p. 219).

É através da figura do narrador e de sua função como entidade discursiva que o autor tem domínio dos processos operatórios que podem resolver os sentidos fundamentais plasmados na narrativa.

O narrador pode ser explicitamente uma personagem, que relata suas próprias experiências como protagonista (autodiegético) e, ao mesmo tempo, considera uma certa distância do tempo ficcional entre o momento em que ocorre a narrativa e o momento em que ocorreram os fatos narrados. Nessas condições, mas não como lei imutável, a obra é narrada em primeira pessoa, como *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. No momento da enunciação, o narrador poderá conhecer a totalidade da trama, mas não irá revelá-la ao leitor de todo.

A situação narrativa instaurada pelo narrador autodiegético condiciona também o recurso ao código das focalizações, por força dessa posição de ulterioridade em que normalmente decorre a narração. A opção por uma *focalização interna* ou por uma *focalização onisciente* relaciona-se, pois, com uma certa imagem privilegiada pelo narrador; privilegiando a *imagem da personagem*, o narrador reconstitui artificialmente o tempo da experiência, os ritmos em que ela decorreu e as atitudes cognitivas que a regeram, ao mesmo tempo que abdica da prematura revelação de eventos posteriores a esse tempo da experiência em discurso (REIS e LOPES, 1988, p. 119).

Em contraponto ao narrador *autodiegético*, existe o narrador *heterodiegético*, termo também cunhado por Genette (*apud* REIS E LOPES, 1988), em que o narrador é estranho à trama, não tendo participado dela. Ainda há o narrador *homodiegético* que, mesmo tendo participado da trama, não o faz como protagonista, e sim como testemunha ou como personagem coadjuvante.

O narrador de *O Engate* é heterodiegético, pois não participa da história. Ao mesmo tempo, é onisciente, descrevendo sentimentos, enquanto aponta para as ações das personagens

e seus pensamentos. Pode-se perceber a utilização desse recurso narrativo para mostrar-se a incongruência entre pensamentos e atitudes, o que reforça a natureza redonda das personagens. Como foi apontado pelas diversas resenhas brasileiras da obra, o romance é formado das diferenças e dos contrários. O narrador acentua essa característica, como nesse fluxo que consciência em que Julie pensa sobre o oásis no deserto: “Aqui. Você podia ter ambos. O deserto mudo e o coro vivo de verde” (GORDIMER, 2004, p. 229).

Como o complexo da narratividade envolve a voz, utiliza-se neste trabalho a voz no sentido abordado por Reis e Lopes (1988, p.140):

Numa acepção lata, fala-se em *voz do narrador* a propósito de toda manifestação da sua presença observável ao nível do enunciado narrativo, para além da sua função de mediador da história contada. Trata-se, então, sobretudo, de atentar nas chamadas *intrusões do narrador* enquanto afloramentos mais ou menos expressivos de uma subjetividade (...) que traduz específicos relacionamentos ideológicos e afetivos com inegáveis repercussões pragmáticas e semânticas.

O narrador faz intrusões na obra, ao conversar com o leitor, mas a voz presente varia, passeia pela subjetividade de diversas personagens. Alguns são descritos principalmente por suas atitudes externas, ou pelo pensamento de outras personagens sobre eles. Exemplo da intrusão da voz do narrador pode ser visto abaixo:

Aí está. Você viu. Eu vi. O gesto. Uma mulher num congestionamento de trânsito entre tantos outros que acontecem todos os dias na cidade, em qualquer cidade. Você não vai se lembrar, não vai saber quem ela é. Mas eu sei, porque de vê-la vou descobrir – como uma história – o que aconteceu em consequência desse aborrecimento corriqueiro na rua; para onde e para o que a levava (GORDIMER, 2004, p. 10).

Outras vezes, o narrador dá pistas sobre as personagens apenas através de comentários e constatações, como esta descrição de Danielle, a madrasta de Julie: “A comida, já servida quando a filha da casa chega, é salmão norueguês frio, cozido no vapor, com molhos e saladas caleidoscopicamente vibrantes que Danielle ensinou o cozinheiro a fazer

com perfeição” (GORDIMER, 2004, p. 49). A descrição do almoço perfeito, das cores e da eficiência da anfitriã é colocada em um contexto que sublinha sua frivolidade.

Outras personagens têm seus gestos e olhares descritos minuciosamente, enquanto seus pensamentos são desnudados, mostrando que pensam totalmente diferente do que agem. Essa estratégia narrativa concentra-se, principalmente, nas duas personagens principais, mas também está presente em algumas outras personagens coadjuvantes, como nesse exemplo, em que a mãe de Ibrahim descobre que ele, contra os preceitos do Ramadã, não apenas se encontra, mas faz sexo com a esposa durante o dia. Ela não comenta nada com os filhos e, ao mesmo tempo, tenta justificar o filho. A única coisa que ela fala sobre a situação é que ele precisa descansar:

Ainda que o tivesse seduzido de novo, ao filho agora restituído à casa da família, durante os dias proibidos. Porventura o rosto da mãe estaria ocultando o fato de saber disso também. Ele está absolvido: “Ele precisa de descanso”.

A estrangeira lhe dá o que ele precisa (GORDIMER, 2004, p. 175).

O narrador dialoga com o leitor, em algumas situações enquanto descreve as duas personagens protagonistas, seu mundo de sensações, interno e externo com bastante minúcia. Se na primeira parte do romance a interioridade de Ibrahim é privilegiada, na segunda, vê-se o mundo interno de Julie com mais clareza.

O *espaço* trata-se de uma importante categoria narrativa que articula outras categorias, e que integra os componentes físicos formando o cenário para a ação. O espaço de uma narrativa inclui também as atmosferas sociais e psicológicas que perpassam a obra. É de grande importância “também pelas incidências semânticas que o caracterizam” (REIS e LOPES, 1988, p. 204).

O espaço pode ser mais que um simples registro descritivo. Cidades e épocas são imortalizadas em suas minúcias, graças a autores e a obras memoráveis. A Londres, de Dickens, e o Rio de Janeiro, de Machado de Assis, são exemplos. Não apenas uma cidade

pode ser o símbolo ou o tom de uma obra narrativa, mas também lugares mais restritos e específicos, como o cortiço, no romance homônimo de Aluísio Azevedo. Sem se tratar especificamente de um espaço físico, o espaço social de um romance retrata tipos, figurantes e ambientes que ilustram as peculiaridades, ao mesmo tempo em que criticam as deformações sociais de certos grupos ou partes da população.

O espaço psicológico apresenta-se através da construção discursiva conhecida como *monólogo interior*. Ao “entrar” na mente e nos pensamentos da personagem, o espaço torna-se um determinador de focalização, uma vez que a linguagem e o sentimento da personagem são determinadores do que será ou não observado e/ou descrito no espaço físico que a cerca.

No caso do romance *O engate*, o espaço psicológico é representado pela presença do gosto e da aversão das personagens pelo deserto: o deserto aparece, para cada uma das personagens protagonistas, com cores e formas diferentes. Para Ibrahim, era o fim, o término da aldeia, que ele não gostava, como a imobilidade tediosa descrita aqui:

Onde a rua acabava, havia o deserto (...) – essa vida do dia-a-dia que de repente terminava. Era desconcertante, a seu ver: chegar a um término. No fim de uma rua tem de haver outra rua. Um bairro leva a outro bairro. (...) Areia. Forma nenhuma. Movimento nenhum (GORDIMER, 2004, p. 144).

Para Julie, por sua vez, o deserto possuía a paz imutável da solidão. A construção discursiva do deserto como momento de solidão interna para a personagem é descrito por Bachelard (2003, p.29):

E todos os espaços das nossas solidões passadas, os espaços em que sofremos a solidão, desfrutamos a solidão, desejamos a solidão, comprometemos a solidão, são indelévels em nós. E é precisamente o ser que não deseja apagá-los. Sabe por instinto que esses espaços de sua solidão são constitutivos.

O autor defende, também, que a representação do espaço é, na verdade, a representação do interior do escritor e também das personagens. Quanto ao deserto, ao falar

sobre um livro de Diolé, Bachelard (2003) explica o efeito que imensidões como o mar e o deserto têm sobre o autor, as personagens e o leitor:

E, no fim de seu livro, Diolé concluirá (p. 178): “Descer na água ou errar no deserto é mudar de espaço”; e, mudando de espaço, deixando o espaço das sensibilidades usuais, entramos em comunicação com um espaço psicologicamente inovador. “Não conservamos mais no Deserto que no mundo do mar uma pequena alma chumbada e indivisível”. Essa mudança do espaço *concreto* já não pode ser uma simples operação mental, como seria a consciência do relativismo das geometrias. Não mudamos de lugar, mudamos de natureza (p. 210 – grifos no original).

Para justificar tal efeito, Bachelard liga os fenômenos espaciais externos ao interior do ser humano: “Parece, então, que é por sua ‘imensidão’ que dois espaços – o espaço da intimidade e o espaço do mundo – tornam-se consoantes” (2003, p. 207).

O deserto tem diferentes efeitos nas duas personagens principais, principalmente por representar realidades interiores diferentes: “A imensidão no deserto vivido repercute uma intensidade do ser íntimo” (BACHELARD, 2003, p. 209).

A intensidade de sentimentos pelo deserto é tão forte em Julie quanto o é em Ibrahim, pois o discurso dos monólogos interiores assim o confirma. Essa é a visão de Julie com relação ao local: “Não há uma última vez para o deserto. O deserto é sempre. Não importa que ela tenha dado as costas e voltado para a rua, que tenha comprado três rodela de bolinhos fritos quentes do vendedor na volta para casa da família, para o puxado dos transitórios” (GORDIMER, 2004, p. 264).

Julie ama o deserto com intensidade similar ao ódio e à incompreensão de Ibrahim por ele. Quando Ibrahim foge do deserto, significa também uma fuga da solidão e do recolhimento que Julie procura ali. Na obra estudada, o deserto age não apenas como um símbolo, mas quase como uma personagem que interage, atrai e que repele o casal protagonista. Por esse motivo, o deserto será estudado com mais detalhes no decorrer desta dissertação, quando se tratar da diáspora das personagens.

Outro momento em que o espaço ganha essencial importância ocorre em obras que relatam viagens:

Mas se há relato em que o *espaço* aparece indelevelmente atingido por um olhar revelador, esse relato é a *narrativa de viagens*: da *Peregrinação*, de F. Mendes Pinto, às *Viagens*, de Garrett, mesmo sem se cumprir com rigor a representação de um ponto de vista individual, é a novidade do *espaço* (ou a sua redescoberta) que rege toda a construção do relacionamento, numa abertura de horizontes que acaba por se projetar sobre o sujeito da viagem, ele próprio uma entidade em mudança. Assim se estabelece uma tensa relação de interação entre três categorias fundamentais da narrativa, *espaço*, *personagem* e *ação* (REIS e LOPES, 1988, p. 207).

Em uma obra que aborda a diáspora, o espaço tem um papel essencial, uma vez que é através da mobilidade das personagens dentro do espaço que há oportunidade da modificação do sujeito da viagem, ou seja, o desenvolvimento da personagem através da tensão espaço/personagem/ação e de sua interação. Também é o espaço (ou melhor, a mudança de cenário/ espaço) que caracteriza a diáspora. Por esse motivo, o espaço de convivência das personagens será devidamente explorado na presente dissertação.

O espaço de *O engate* é construído com economia de descrições no mundo conhecido dos leitores (a África do Sul) urbano, ao mesmo tempo em que ganha colorido vívido no mundo desconhecido (o país de Ibrahim). Os únicos lugares descritos com minúcias na África do Sul referem-se aos locais freqüentados pela Mesa, bairros de classe baixa, os lugares que iam além do café EL-LEI.

Esse Abdu assistia a shows com ela que começavam nos chamados clubes noturnos, que não passavam de salas de casas dilapidadas do bairro alegremente transformado em boêmio, com cartazes de ícones BOB MARLEY VIVE MASEKELA BRENDA FASSIE ESTÁ DE VOLTA grudados nas paredes; (...) A noite toda os amigos zanzavam por essas casas modestas, construídas por especuladores brancos chinfrins aspirantes a ricos e pagas mês a mês por brancos da classe operária aspirantes a nobres, todas caindo aos pedaços na medida em que a nobreza, desse nível humildemente esnobe, fora se tornando parte dos privilégios perdidos dos brancos (GORDIMER, 2004, p. 37-38).

Pode tratar-se simplesmente de uma representação da própria visão de mundo de Julie (um mundo desinteressante quando morava na África do Sul, e um mundo novo e brilhante ao mudar-se para o país árabe). Por outro lado, essa maior ênfase na descrição do país árabe também constitui um convite da autora ao uso da imaginação, para que o leitor observe aquele cenário com os olhos maravilhados de Julie. Isso pode ser visto em seu primeiro contato com o cenário da casa de Ibrahim, tendo como figura dominante sua mãe, descrita apenas como uma sombra poderosa, ainda desconhecida:

A casa – a frente, a fachada -, só pôde ter uma noção periférica dela através do grupo animado, do transporte da mala elegante, sacola de lona e pacotes agarrados por mãos variadas, encarregando-se de tudo. Um telhado plano de concreto com alguma algazarra de vida visível lá por cima; mulheres espiando para baixo de trás da mureta em volta, olhos ansiosos, risonhos. Ela passou por um vaso de flores alto, pintado de azul, uma grade contra ladrões entreaberta na entrada. Batida pela luz de fora, entra numa penumbra ilegível, estava a silhueta ainda mais escura de uma sólida figura sentada num sofá; a presença desta casa (GORDIMER, 2004, p. 132).

Após o estudo de alguns aspectos teóricos norteadores do estudo da obra literária, segue-se a forma de organização que o leitor irá encontrar nesta dissertação.

A ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO

Como foi visto, o capítulo introdutório, chamado “A partida para a diáspora – uma viagem através da obra e da vida de Nadine Gordimer”, tratou de alguns aspectos gerais da autora e da obra, e também aspectos da teoria da narrativa utilizada.

O Capítulo I, intitulado “Diáspora, Globalização, Transnacionalidade e Identidade”, aborda os aspectos do estudo temático da diáspora propriamente ditos, procedendo a revisão teórica que embasa o trabalho.

O Capítulo II, “Representação de Diásporas na África do Sul”, aborda, em primeiro lugar, a situação inicial das duas personagens principais, em seus países de origem: Ibrahim no país árabe e Julie na África do Sul. Em seguida, discute-se a diáspora de Ibrahim para a

África do Sul, o encontro entre as personagens, e suas relações no âmbito social, racial, sexual e cultural.

O capítulo III, cujo título é “Representação de diásporas no país árabe”, trata da diáspora de Julie ao país árabe, sua adaptação nos aspectos cultural, social, lingüístico, sua relação com o país, com o deserto, e uma breve análise da questão do gênero na diáspora.

Depois de esclarecidos, neste capítulo introdutório, os fatores que dão conta da proposição da presente dissertação, serão estudados os pressupostos teóricos necessários para a análise da obra.

CAPÍTULO I

DIÁSPORA, GLOBALIZAÇÃO, TRANSNACIONALIDADE E IDENTIDADE

1.1 DIÁSPORA: DEFINIÇÕES E TIPOLOGIA

Os conceitos de diáspora, fronteiras e localização multiaxial, juntos, oferecem um campo conceitual para a análise historicizada dos movimentos transnacionais contemporâneos de pessoas, informação, culturas, produtos e capital (BRAH, 2002, p. 209).¹

Segundo Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1999, p. 69), a diáspora constitui um movimento voluntário ou forçado de pessoas e povos de sua terra natal para novos locais. Trata-se de um fato histórico central do colonialismo, que se tornou um movimento radicalmente diaspórico, levando europeus, em caráter temporário ou permanente, a diversas partes do mundo. Os efeitos de tais migrações continuam em uma escala global. O termo celebrou-se em sua acepção atual, graças a Cohen e Safran (*apud* REIS, 2004). O estudo da diáspora faz parte da teoria pós-colonial. Bonnici (2000, p.14), afirma que: “uma das características da sociedade colonizada é o deslocamento”.

No período colonial, muitos dos europeus trabalhavam no extrativismo, ou constituíram seus novos lares plantando e vendendo o excedente de sua produção às metrópoles. Para isso, quanto maiores os tamanhos das fazendas e sua produção, maior a força de trabalho necessária. O problema foi resolvido, primeiramente, com a escravidão, que envolvia o deslocamento e o tráfico de nativos da África, para diversos países do mundo. Quando a escravidão tornou-se ilegal, no século XIX, a busca por trabalho agrícola barato tomou nova direção: a necessidade de mão-de-obra nas colônias foi suprida pelo desenvolvimento de trabalho contratado em condições abusivas. Esse procedimento envolvia

¹ As citações do material teórico consultado em inglês foram traduzidas pela própria pesquisadora.

o transporte, sob contrato de trabalho, de imensas populações de agricultores pobres, provenientes de áreas ricas, como Índia e China, para lugares onde se necessitava de trabalho agrícola, como as Américas. Assim, a escravidão e o contrato abusivo de trabalho foram os meios mais utilizados na diáspora do período colonial. Os descendentes dos grupos diaspóricos da época colonial, além de preservarem as culturas do país de origem, acabavam desenvolvendo-as, ao mesmo tempo em que iam sendo modificadas pelas (e modificavam) culturas “nativas”.

De acordo com Brah (2002, p.183):

No centro da noção de diáspora está a imagem de viagem. Mesmo assim, nem toda viagem pode ser compreendida como diáspora. Diáspora, claramente, não é o mesmo que uma viagem casual. Nem se refere a passeios temporários. Paradoxalmente, viagens diaspóricas são essencialmente sobre “assentar-se” ou “criar raízes” em algum lugar. Tais viagens podem ser historicizadas se o conceito de diáspora for utilizado como um instrumento heurístico útil.

Outros autores, como Gilroy (2000, p.123), também colocam o sentimento de pertencimento e ancestralidade como essenciais no tema:

Como alternativa para a metafísica da ‘raça’, nação e culturas respectivas codificadas no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica histórica e cultural do pertencimento. Ela quebra o poder fundamentado no território como determinante de identidade, por questionar a simples seqüência de explicações da interligação entre lugar, localização e consciência.

Uma vez que a diáspora é constituída de muitas viagens com diferentes pontos de partida e diferentes pontos de chegada, formam-se narrativas particulares, pois cada uma é uma experiência única e particular e, ao mesmo tempo, complexa: os grupos diaspóricos têm que enfrentar fatores diferenciados em si e nos outros grupos, como etnia, classe, gênero, orientação religiosa, etc. Movendo-se nessas modalidades, o grupo tem que construir um “nós”, um grupo com o qual se identifique, mesmo imaginado. Ao mesmo tempo, “o conceito

de diáspora está centrado nas *configurações de poder que diferenciam as diásporas internamente, assim como as situa umas em relação às outras*” (BRAH, 2002, p.183, grifos no original).

O indivíduo, portanto, vai recontar sua própria experiência, dentro e fora do grupo, que forma comunidades imaginárias separadas, com características próprias. Não há um ponto fixo para essas comunidades, que se modificam sempre, o tempo todo. “Nas histórias do dia-a-dia, nós nos contamos individualmente e coletivamente” (BRAH, 2002, p. 183).

Ao analisar a diáspora, deve-se prestar atenção às formas como classe, gênero, religião, entre outras, se articulam na formação do racismo e da xenofobia provocada por grupos diaspóricos nos grupos nativos dos países para onde se dirigem. Também deve ser observado o posicionamento dos grupos diaspóricos diante de tais racismos e xenofobias. É interessante ver, por exemplo, como muçulmanos, europeus, asiáticos, africanos, americanos são vistos por outros grupos, e também como se vêem a si mesmos, e como se relacionam com seus subgrupos formadores: mulheres, pessoas de outras religiões, entre outros.

Questionamentos sobre como grupos e modalidades subalternas se relacionam mostram que há diferenciação do posicionamento e da internalização de etnia dentro dos campos de poder que se articulam, ou seja, existe um “racismo diferencialista” (BRAH, 2002, p.187). Esse novo tipo de racismo não prega apenas a supremacia de uma etnia sobre as outras, mas de grupos, dentro de uma etnia, sobre outros grupos. O racismo diferencialista também reforça o perigo de abolir as fronteiras entre países, identidades e etnias, além da incompatibilidade de tradições e o perigo do hibridismo. Tal discurso leva rapidamente à dicotomia entre maioria/minoria, aliás, termos que precisam ser reavaliados, pois as minorias geralmente representam o diferente, o híbrido, o estrangeiro, ou a ameaça.

Hall (2003, p.33) chama a atenção para algumas dificuldades básicas no conceito de diáspora: “O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença.

Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (grifo no original). Porém, toda a diferença acaba escapando do controle de seus conceituadores, uma vez que as comunidades vão adquirindo qualidades que fluem, fugindo de conceitos fixos e estabelecidos.

Porém, o binarismo não partirá apenas dos nativos, a população originária dos países onde se encontram os grupos diaspóricos. Ao criar um *nós*, o grupo diaspórico também irá criar os *outros*. Este é um fator importante a ser desconstruído quando se analisa a diáspora. Caso os binários não sejam considerados e desconstruídos, há a criação de hierarquia, que terminará na intolerância racial, no fundamentalismo, entre outros extremismos.

Ao expressar a problemática da dicotomia, Brah (2002) considera o fato das relações de poder ocorrerem não apenas no sentido minoria/maioria e vice-versa, mas também entre as minorias. Indivíduos podem ocupar lugares na maioria e na minoria, ao mesmo tempo, na formação de sua subjetividade, pois tais conceitos não são fixos: os grupos diaspóricos também se entrecruzam e se encontram, especialmente nas metrópoles globalizadas. Assim, outro ponto importante é a visão que tais grupos têm de si e dos outros grupos minoritários.

Segundo Brah (2002), o conceito de diáspora deve ser estudado como um grupo de tecnologias investigativas que historicizam as trajetórias de diferentes diásporas, e analisam sua interação nos campos das relações sociais, da subjetividade e da identidade. “O conceito de diáspora assinala esses processos de multi-localidade através das fronteiras geográficas, culturais e psicológicas” (p.194). Tais conceitos serão discutidos neste trabalho, quando for abordado especificamente o tema lugar.

Em 1991, Safran realizou um estudo (*apud* REIS, 2004, p.43) sobre as características comuns da diáspora, e seu conjunto de características tornou-se um instrumento importante para caracterizar grupos de natureza diaspórica:

1. A dispersão de um *centro* original para duas ou mais regiões;

2. A retenção de uma memória coletiva, visão ou mito sobre sua terra de origem, incluindo sua localização, história e conquistas;
3. A crença de que não são – e talvez nunca sejam – completamente aceitos nas sociedades para onde se deslocaram, permanecendo, dessa forma, um grupo separado;
4. A idealização de um suposto lar ancestral e o pensamento de retornar quando as condições se tornarem favoráveis.
5. A crença de que todos os membros do grupo devam se comprometer com a manutenção ou com a restauração da pátria original, e para sua segurança e prosperidade; e
6. Uma forte consciência étnica de grupo sustentada por um longo tempo e baseada na sensação de diferença com relação aos habitantes nativos e à nova pátria que os recebe, uma história comum, e a crença em uma fé comum.

Segundo Reis (2004), as características apontadas por Safran podem não aplicar-se a todos os casos para que um grupo possa ser considerado diaspórico, mas foram uma primeira tentativa de organizar-se teoricamente uma abordagem sobre o assunto. Brah (2002) concorda com Reis (2004) sobre o estudo de Safran, complementando que a problemática do lar torna-se muito mais intensa na diáspora. A autora aponta alguns direcionamentos diferentes como, por exemplo, o fato de que nem todas as pessoas diaspóricas querem voltar ao seu lar ancestral, fato que será visto na obra estudada na presente dissertação. Os traumas de separação e de deslocamento também são um aspecto muito importante na experiência migratória, assim como a esperança de recomeço, em que as lembranças individuais e coletivas são reconfiguradas. Algumas categorias de diáspora não são mutuamente exclusivas, pois os protagonistas podem ser vítimas de guerras e de outras políticas extremamente

violentas, enquanto precisam deixar sua terra natal em busca de trabalho, inclusive com os mesmos tipos de contratos abusivos dos agricultores do século XIX.

Reis (2004, p. 44) aponta três períodos principais na diáspora:

1. Período Clássico, que envolve não apenas a diáspora judaica, mas a dispersão dos gregos (de onde se origina a palavra) na colonização da Ásia Menor (Oriente Médio) e da região do Mediterrâneo. Também inclui a escravidão dos povos da época. Cohen (1997), primeiro estudioso moderno a utilizar o termo em seu sentido atual, também inclui nesse tipo de diáspora a escravidão africana.
2. Período Moderno, que inclui os Mouros na Espanha, assim como os Ciganos no início do século XIV, até o final da II Guerra Mundial. Outros estudiosos incluem nesse período a escravidão africana.
3. O Período Contemporâneo, que teve início em 1945 e estende-se até o presente, sendo o momento diaspórico por natureza, quando a globalização tornou as distâncias menores e colocou o conceito de território e de nacionalidade em xeque. Os estudos analisados por Reis (2004) mostram a diáspora contemporânea ligada a assuntos de globalização e de transnacionalismo. Os movimentos após a Segunda Guerra Mundial mostram-se muito mais complexos, diversos e globais, envolvendo muito mais povos do que anteriormente. Seria um erro considerar que a migração não tenha exercido um papel importante antes deste período mas, a partir do momento apontado, cresceu em volume e em significância.

Segundo Ashcroft, Tiffin e Griffiths (1999), um dos movimentos mais recentes e mais significantes socialmente é a volta dos povos colonizados para os centros metropolitanos, seja por trabalho, em busca de melhores oportunidades de empregos, seja como oportunidade de estudar e adquirir cultura (utilizada aqui no sentido de erudição e/ ou educação formal). Essa movimentação é muito comum hoje, e esses novos povos diaspóricos são tanto assimiladores

da cultura dos países para os quais se dirigem, quanto também são formadores e transmissores de sua cultura original aos países onde estão.

Brah (2002, p.182) traz também alguns questionamentos que serão úteis para o desenvolvimento de nossa análise: “A questão não é simplesmente *quem viaja*, mas *quando*, *como* e *sob quais condições*. Quais as condições sócio-econômicas, políticas e culturais que marcaram as trajetórias de tais viagens? Quais regimes de poder inscrevem a formação de uma diáspora específica?” Em outras palavras, a autora busca o que torna uma diáspora diferente de outra, não apenas em sua origem, mas também no momento da fixação do grupo/indivíduo diaspórico no lugar de destino. No momento da chegada, há outros questionamentos: quais são as conjunturas históricas específicas dos locais de chegada? Como ocorrerá a aceitação (ou não) de um grupo dentro das relações de classe, de gênero, de raça, de sexualidade, ou outros eixos de diferenciação no país para o qual tal grupo migra? Quais são os discursos, os processos econômicos, as políticas de estado e as práticas institucionais que se constituem na maneira pela qual o grupo é “situado” em seu novo país?

1.1.1 A diáspora contemporânea

Após o final da II Guerra Mundial e, posteriormente, com mais intensidade, após a deflagração da Guerra Fria e o colapso do comunismo, uma grande quantidade de situações políticas e de pressões originou um êxodo massivo de povos de muitas regiões diferentes. Esse tipo de diáspora é marcado pelo fato de que as pessoas geralmente partem por vontade própria, diminuindo o trauma do fato de deixar seu lar. Porém, o período após a década de 1960 tem sido marcado por despatriamento de grupos sociais, movimentos de libertação e descolonização, que propiciam o deslocamento de refugiados e de despatriados, em uma escala sem comparação desde o final da Segunda Guerra (REIS, 2004).

A diáspora contemporânea pode ser considerada um movimento complexo, e as razões para sua existência são muitas e acham-se interligadas. O período que ela cobre é caracterizado pelo deslocamento e pela fragmentação. Enquanto a diáspora clássica ou pré-transnacional era forçosamente associada ao exílio, como no caso dos judeus, dos palestinos e dos africanos, a diáspora transnacional ou contemporânea não implica necessariamente uma quebra definitiva de raízes na pátria de origem. A diáspora e a globalização podem ser considerados processos complementares, sendo que a segunda teve um papel decisivo na fase contemporânea da primeira.

Grupos que se movem não perdem, necessariamente, sua língua materna, mas o contato com sua base cultural. Spivak (1996), utilizando a imagem de “perder a língua” com relação às populações diaspóricas, aponta ainda dois problemas em fazer-se a diáspora definitiva: primeiramente, que os elementos diaspóricos esquecem-se de que a conversa pós-nacionalista das ONGs, e sua própria existência, são uma forma de esconder a dizimação do Estado como instrumento de redistribuição de rendas, benefícios, segurança e socorro. Pensar na transnacionalidade como forma de migração de trabalho, mais que uma das últimas formas de aparência do capital pós-moderno, é trabalhar, mesmo remotamente, em benefício do interesse ideológico do financiamento do globo. Em segundo lugar, essa análise de transnacionalidade começa com o cálculo da hibridez, esquecendo-se de que pode existir uma outra visão (mais justa, mas não “pura”) da civilização (SPIVAK, 1996).

1.1.2 Lar, lugar e des-locamento

Uma vez que a diáspora é o movimento de um lugar para outro, é necessário que se estude com mais atenção, neste item, quais as conseqüências físicas e psicológicas do deslocamento. E uma vez que se aborda a dimensão psicológica, a idéia de lar também é

necessária para que se esclareçam as origens do anseio de diáspora, especialmente na obra estudada.

Ao aproximar as populações por uma comunicação cada vez mais rápida e também pela melhoria cada vez maior dos meios de transporte, a globalização propicia a impressão de um mundo menor, com uma modificação profunda dos sentidos de espaço e de distância, em comparação ao que ocorria há alguns séculos. Dessa forma, as tradições culturais também se aproximam, e essa mudança de foco tem afetado a formação das identidades culturais. Gilroy (2000, p. 127) afirma:

onde a separação, o tempo e a distância do ponto de origem do centro de soberania complica o simbolismo da reprodução étnica e nacional, as ansiedades sobre as fronteiras e os limites da igualdade acabam por levar as pessoas a buscarem a segurança na santidade da diferença corporificada.

A pessoa e/ou o grupo diaspórico tem, no entanto, uma cultura própria, que se diferencia tanto do país de sua origem quanto do país que a recebe. Os problemas de identidade têm início quando tais grupos ou indivíduos começam a refletir sobre qual é seu lar/sua cultura, onde é o seu lugar. É quando surge a crença de des-locamento, de não pertencerem ao lugar onde estão, como foi citado no estudo de Safran (*apud* REIS, 2004).

O lugar pós-colonial é, portanto, motivo de dúvida: onde é o lugar de alguém? Esta questão é fundamental ao impacto da colonização, afetando todos os aspectos da sociedade colonizada. O termo *lugar* pode não se referir a nenhum local físico, desde que a ligação entre identidade e real localização pode ter sido irremediavelmente prejudicada. A que lugar alguém pode pertencer? O lugar ao qual uma pessoa diaspórica pertence pode ter muito pouco a ver com localização geográfica: pode estar situado na família, na comunidade, naquelas características que constituem uma cultura compartilhada, uma etnicidade compartilhada ou um sistema de crenças, incluindo a nostalgia por uma pátria distante. Nesses momentos, o sentido de lugar é muito menos espacial e muito mais envolvido com a própria identidade. O

lugar e a sensação de deslocamento estão em estrita ligação com história, percepção visual, sensação de espacialidade e ambiente das pessoas colonizadas (ASHCROFT, 2002).

Para a pessoa diaspórica, o “lar” difere de “lugar”, pois não está, geralmente, ligado a um conceito espacial. Torna-se um sentido profundamente arraigado na memória, muitas vezes em uma “comunidade imaginada”, longe no tempo e no espaço, assim como um sentimento de perda compartilhado com outros. Trata-se do poder de sentido de “lar” dentro da psique, um lar ancestral, e também do poder de sua ausência (ASHCROFT, 2002, p. 155). Um antigo ditado indígena americano diz que “Lar é onde o coração não tem medo”.

Bonnici (2000, p. 211) enfoca o funcionamento do processo de deslocamento no sujeito pós-colonial e suas conseqüências, representados na literatura:

Parece haver um consenso entre os teóricos do pós-colonialismo no sentido de que “o senso válido e ativo do ser poderia ter sido aniquilado pelo deslocamento, pela migração, pela experiência da escravidão, pela translocação, ou pela remoção ‘voluntária’ de pessoas contratadas para trabalhar” (ASHCROFT, 1991, p. 9). Como conseqüência, o centro imperial impunha o silenciamento e a marginalização da voz pós-colonial. Em ambos os casos, há a entrega da língua do homem colonizado, ou seja, ele ab-roga seu idioma materno e sua cultura, adota o idioma do opressor e imita a cultura estrangeira, a partir de então considerada extremamente superior à própria. As reações ao deslocamento, contudo, são variadas, como as maldições de Calibã, em Shakespeare, a loquacidade de Friday em Defoe e a mudez de Friday, em Coetzee. Esse fato torna-se mais profundo em suas conseqüências quando as populações colonizadas assumem a postura do colonizador e submetem política e lingüisticamente o outro. Embora possa ser tecnicamente impróprio, o termo “dupla colonização” pode descrever esse confinamento dentro de uma metodologia de domesticação ainda mais perversa.

Como o texto aponta, a diáspora, ou seja, o deslocamento, visto do ponto de vista do sujeito pós-colonial é bem mais complexo pois, além de incluir elementos sociais, étnicos e econômicos, assume também uma relação entre dominador-dominado, a diferença e a outremização, que podem modificar profundamente a identidade de um indivíduo.

Hall (2005), apoiado em Giddens, especifica que, cada vez mais, o “lugar” é permeado por práticas sociais e por inter-relações com o que está ausente. Ou seja, é

construído através das relações ocultas que determinam a natureza daquilo que é visível. Isso torna-se ainda mais claro em uma população diaspórica, uma vez que o lugar onde alguém vive no momento presente é, na verdade, “descoberto” ou “decodificado” a partir de seu local de origem. Para as populações diaspóricas de segunda ou de terceira geração, porém, o parâmetro mais provável não é a cultura atual do país de origem de sua comunidade, e sim as lembranças e as assimilações dos próprios antepassados do grupo. Um exemplo disso são as diferenças de língua, indumentária e costumes alemães dos descendentes dos grupos que migraram para o Brasil, no final do século XIX e início do século XX, em relação aos habitantes atuais da mesma região da Alemanha de onde aqueles vieram.

Hall (2003, p. 27) trabalha com o conceito de des-locamento, que seria a dificuldade em colocar-se no lugar onde se vive no presente, mesmo quando se volta para o país de origem. O autor afirma:

Muitos sentem falta dos ritmos de vida cosmopolita com os quais tinham se aclimatado. Muitos sentem que a “terra” tornou-se irreconhecível. Em contrapartida, são vistos como se os elos naturais e espontâneos que antes possuíam tivessem sido interrompidos por suas experiências diaspóricas. Sentem-se felizes por estar em casa. Mas a história, de alguma forma, interveio irrevogavelmente. Esta é a sensação familiar e profundamente moderna de des-locamento, a qual – parece cada vez mais – não precisamos viajar muito longe para experimentar. Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Queda, digamos – o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlichkeit* – literalmente, “não estamos em casa”.

Ashcroft (2002) concorda com Hall, ao afirmar que o des-locamento não é necessariamente um sentimento próprio da diáspora, mas construído pela própria identidade. Fazendo parte da vida de cada indivíduo, a sensação de deslocamento aparece através de comportamentos que ocorrem como consequência da colonização. Tais comportamentos são refletidos nas incertezas sobre os valores que devem ser mantidos, a ambivalência ou discussões sobre certos tipos de afiliações políticas, ou a contestação sobre o uso próprio da língua. Para o autor, não se trata de uma separação de um lar hipotético ou imaginativo e sua

contraparte no mundo real, mas a construção do *lar* em um processo de discursos transmitidos culturalmente, em um fluxo constante. Quanto ao *lar* imaginado, o que mais marca sua existência é sua ausência, ou seja, o fato de não existir em um mundo real, mas ser sonhado e almejado no terreno do discurso, sendo construído em canções, prosa e verso, histórias e outras marcas culturais.

A comunidade imaginada de buscadores define *lar* pela sua ausência, por sua situação como o foco do desejo. Isso pode ocorrer muito intensamente para o sujeito diaspórico. Mas é possível que seja a natureza mítica e elusiva de *lar* que o coloque tão fortemente na imaginação. O poder do lugar para servir de base para a psique pode ser colocado em paralelo pelo senso igualmente disruptivo de sua ausência, pelo sentimento de um lugar ancestral no qual sua própria característica ilusória cria um sentimento indesejado de angústia e saudade: “parece estar sempre comigo”. (...) Para um sujeito diaspórico, o *lar* é projetado dentro dos diversos discursos habitados pelo sujeito (ASHCROFT, 2002, p. 197-198).

A palavra latina *habitus* faz a ligação de habitação com hábito, ou seja, o que constrói um *lar* é um sistema inconsciente de prática e de repetição de certos hábitos. Dessa forma, o *lugar* e o *lar* pós-colonial e diaspórico torna-se tanto uma localização espacial física quanto um local para construção da identidade.

Brah (2002, p. 204) contrapõe o conceito de diáspora ao “desejo por um *lar*”. A autora mostra a estreita ligação dos dois conceitos à espacialidade e ao lugar.

Os conceitos de fronteira e diáspora juntos fazem referência ao tema “lugar”. Este ponto deve ser enfatizado, por causa das fortes associações da diáspora com des-locamento e perda do lugar que a experiência de lugar pode facilmente tirar de foco. De fato, são as contradições de e entre local e deslocamento que são uma característica de um posicionamento diaspórico (Grifo no original).

Para a autora, o espaço diaspórico (*diaspora space*) é habitado, não apenas pelas pessoas que migraram e por seus descendentes, mas também por aquelas representadas como nativos dos locais para onde migraram. Nesse ponto, o espaço diaspórico, como algo construído em um local, virá contrapor-se ao conceito de diáspora (movimento): é um local

onde diáspora, fronteira e des-locamento confluem com os processos econômicos, políticos, culturais e psicológicos. Também é o local onde se questiona tudo isso, onde o proibido e o permitido sempre são interrogados, onde a tradição age e é reinventada na experimentação de novas identidades transculturais. Obviamente que elementos da tradição tentarão suprimir tais identidades em nome da “pureza”. Assim, o espaço diaspórico é um lugar onde a inclusão e a exclusão das fronteiras, o pertencimento e a alteridade, o “nós” e o “eles” são contestados, ou seja, um espaço em articulação.

Brah (2002) afirma que, na contraposição entre o nativo e o estrangeiro, há também uma relação de hierarquia, que mudou no contexto da diáspora através dos anos: na época da colonização, o estrangeiro era o dominante sobre os nativos, enquanto na diáspora contemporânea, feita principalmente em sentido contrário, ou seja, das periferias para o centro pós-colonial, a relação modificou-se, com a dominação do grupo nativo sobre o grupo diaspórico.

1.1.3 Etnicidade e hibridização na diáspora

Para Gilroy (2000), o conceito de raça é considerado anterior à política, mas ajudou a elaborar os construtos que auxiliaram na justificativa dos abusos raciais feitos sob com a aprovação da lei e do poder político. Esse poder primitivo e biológico da raça também é utilizado para justificar a primazia de uma etnia sobre as outras. Atualmente, os indivíduos são instigados a renegarem sua etnia e a buscar refúgio nas etnias dominantes. Isso explica o número de operações plásticas feitas para amenizar características étnicas “erradas”, como o afilamento do nariz ou o arredondamento dos olhos, além dos produtos cosméticos para clarear a pele e deixar os cabelos lisos.

A etnicidade tem uma ligação estreita com a nacionalidade, por menos claro que isso possa parecer: é difícil para os partidários da “anglicanidade” (*Englishness*) imaginarem em

suas fileiras, por exemplo, os negros descendentes de jamaicanos e de africanos, ou os indianos que vivem na Inglaterra. Os discursos racistas, nacionalistas, ou etnicamente absolutistas, orquestram as relações políticas entre as etnias, e as identidades que buscaram um lugar que fugisse de tais ideologias foram consideradas subversivas ou insubordinadas (GILROY, 2003).

Brah (2002) também aponta para a política da primazia, onde uma etnia teria o poder sobre as outras. Porém, não se trata apenas do domínio de uma raça sobre as outras, mas a relação entre os diferentes grupos de subordinados e suas especificidades. A relação de gênero, classe, sexualidade, entre outros, seja entre duas ou mais etnias, e dentro de uma mesma etnia, não havia sido observada antes. Defendendo a primazia eurocêntrica, habitantes europeus e americanos atacam o multiculturalismo e, com ele, os habitantes não-europeus dentro de fronteiras européias como responsáveis pela perda daquilo que consideram sua “herança pura”. Reforçando a idéia de Gilroy (2003), a autora afirma que o racismo construiu um mundo de *homens falhos*, ou seja, aqueles que não conseguiram ser da raça dominante. Exemplo disso já foi citado por Gilroy, quando fala da vontade das etnias que se consideram “erradas” em se tornarem a “certa”. As implicações sociais e econômicas são conhecidas: escravidão, trabalho mal remunerado, segregação, consumismo exacerbado, entre outros tipos de represália, mesmo sob a bandeira de integrar a minoria ao *modus vivendi* da maioria. Essa integração da etnia subjugada com a etnia dominante significa deixar de lado completamente seu modo de viver, sua cultura, e assimilar um novo modo, de acordo com a “maioria” dominante. O racismo também é uma atitude cultural. Portanto, a busca da identidade entre os europeus e os povos que sofreram o colonialismo tem sido fechada simbioticamente em uma relação simbólica de cores, que vem se acrescentar à dinâmica maniqueísta: brancos contra não-brancos (negros, vermelhos, amarelos). As relações diretas entre os grupos sociais

assumem esse papel mais simbólico desde o final do século XVI: o controle da etnia branca sobre as demais.

Porém, não existe uma relação que seja unilateral e, por isso, os colonos europeus também foram afetados por tais relações. Terminaram os conceitos rígidos de nacionalidade cultural, ou culturas imutáveis, diferenças étnicas, entre outros. Isso se deve à crioulização, à mestiçagem, à hibridização, que precisam ser mais analisadas. Segundo o ponto de vista do absolutismo étnico, tal estudo, no entanto, seria uma litania à poluição e à impureza. Porém, tais termos culturais excedem o discurso racial.

Gilroy (2003) busca uma visão geral sobre a escolaridade e as estratégias políticas que os habitantes de cor negra da Grã-Bretanha usaram para formar sua identidade étnica. Também estudou o senso subjacente da Inglaterra como comunidade contra a qual o auto-conceito da população negra sempre foi definido. Tais conceitos raciais envolvem nacionalidade, pertença nacional, e são apoiados por um grupo de estratégias retóricas que podem ser chamadas de *cultural insiderism* (qualidade de “estar por dentro”, ou ser privilegiado culturalmente). Tais estratégias se baseiam no senso absoluto de diferença étnica, ou seja, o que controla, na verdade, as noções de nacionalismo, nacionalidade, entre outras, é a diferença étnica, que caracteriza as pessoas e que adquire uma prioridade incontestável sobre todas as outras dimensões de suas experiências sociais e históricas, culturas e identidades. O *insiderism* cultural sanciona o construto do sentido de nação como um objeto etnicamente homogêneo, e evoca a etnicidade juntamente com os procedimentos organizados, para fazer sentido o seu conteúdo cultural distintivo.

Os estudos culturais, especialmente na Inglaterra, posicionaram-se de forma inovadora, com novos tipos de análise, crítica histórica e literária. Tais contribuições diferem-se das análises marxistas, pois as mesmas permanecem calcadas no estatal e no nacional, enquanto autores dos estudos culturais procuram mostrar que o conceito de nacionalismo e

Estado, além de ser flexível e não fixo como se pensou, tem sofrido mudanças por fenômenos como a globalização e a transnacionalidade.

A comunidade negra americana começou a desafiar a visão estrita do nacionalismo, como era visto anteriormente. Gilroy (2003) centra-se na imagem do navio que se move entre os espaços da África, Ásia, América, Caribe, como um símbolo de um sistema microcultural, micropolítico, em permanente movimento. Além disso, o navio é um intermediário, tanto de vários projetos, quanto de retorno, de circulação de idéias de ativistas, assim como movimentos de artefatos culturais e políticos da máxima importância, como livros, canções, artigos entre outros. O autor busca abandonar a idéia de que os negros (ou qualquer etnia considerada subalterna) são apenas culturas passivas; pelo contrário, insiste no conceito de eles serem grupos com histórias e capacidades intelectuais próprias.

Gilroy (2003) cita autores como Hall e Appiah, na totalidade de sua obra, como autores que chamaram atenção para o absurdo brutal da classificação racial que deriva de, e que também celebra, conceitos racialmente exclusivos para identidade nacional da qual os negros são considerados não-cidadãos e, às vezes, nem seres humanos.

Há um argumento aqui, de que mais pesquisas devem ser feitas, no sentido de descobrir-se como, precisamente, as discussões de “raça”, beleza, etnicidade e cultura, contribuíram para o pensamento crítico que eventualmente deu origem aos estudos culturais. A utilização do conceito do fetichismo no marxismo e nos estudos psicanalíticos é um meio óbvio para o começo da discussão do problema (GILROY, 2003, p. 56 – grifo no original).

O caráter enfaticamente nacional conferido aos modos de produção (incluindo-se aí as produções culturais, entre outras) é outra questão que demonstra a especificidade das abordagens dominantes à política cultural, aos movimentos sociais, e à consciência da oposição. Noções de “primitivo” e de “civilizado” foram essenciais para o entendimento pré-moderno das diferenças étnicas, e se tornaram fortes marcadores cognitivos e estéticos nos processos que geraram uma constelação de posições subalternas nas quais anglicidade,

Cristianismo, e outros atributos étnicos e racializados puderam finalmente dar caminho a um deslocado lampejo de “brancura”. Essa noção, então, penetrou todos os julgamentos do que é esteticamente permitido, belo, sublime, ou não. Assim, a cultura subalterna tornou-se sempre inferior, nos graus maniqueístas de comparação criados pelos dominantes. O conceito de “negritude” sempre foi associado à “escuridão”, por isso, considerada inferior ou, até mesmo, perigosa e transmitida por caminhos culturais diferentes dos canônicos. A noção de nacionalidade inglesa na cultura (e especialmente na literatura) foi criada, na verdade, por estrangeiros, e com um forte senso de antagonismo dentro das relações supranacionais, tendo as relações de raça, nacionalidade e cultura nacional como índices. Assim, figuras negras de vulto na história e na participação da formação política e cultural inglesa e mundial foram deliberadamente esquecidas.

Hall (2005, p. 62) afirma que

(...) as identidades nacionais continuam a ser representadas como *unificadas*. Uma forma de unificá-las tem sido representá-las como a expressão da cultura subjacente de “um único povo”. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” – que são partilhadas por um povo. É tentador, portanto, tentar usar a etnia, dessa forma, “funcional”. Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. *As nações modernas são, todas, híbridos culturais* (grifos no original).

Para ilustrar essa afirmação, Hall aponta para as comunidades europeias: a Itália é resultado do encontro de gauleses, etruscos, gregos, pelagianos, entre outros; a França é, ao mesmo tempo, céltica, ibérica e germânica, com fortes traços romanos. Esses exemplos mostram a hibridez das nações ditas “puras”.

Robertson (1999) atenta para a importância e para a atualidade da discussão do multiculturalismo e da multiétnicidade. O tema tem importância, segundo o autor, para o interesse contemporâneo, e muito disseminado, do estudo da identidade em geral, e para a

identidade nacional em particular. Tais questões têm como base a construção ou a invenção de identidades, tradições e comunidades, reforçando, assim, a natureza imaginária das comunidades diaspóricas. Hollinger (*apud* BARROSO, 1999) ainda chama atenção para a situação de países como o Brasil que, segundo pesquisas da ONU, procuravam e ainda procuram um “branqueamento” da raça, com poucos ativistas que lutam para o aceite das etnias não européias. Não há como negar, portanto, que os conceitos de *raça*, *cultura* e *comunidade* estão intrinsecamente ligados. Porém, há grupos buscando imputar identidades através da atribuição de uma etnia, ou da seleção de uma cultura, ou da atribuição de uma comunidade ao indivíduo. Essas campanhas de suposta união entre culturas sempre ressaltam as diferenças, e criam modelos estanques, não deixando espaço para o híbrido, o indígena, entre outros. Esses movimentos e estudos têm sido matéria-prima de antropólogos, e depois são assumidos por outros estudiosos, incluindo-se lingüistas, filósofos, sociólogos, entre outros.

A cultura híbrida nunca poderá ser única, uma vez que partilha de diversas culturas, sem pertencer totalmente a qualquer delas. Uma das características da modernidade tardia e de suas identidades fragmentadas é o hibridismo de identidades e de cultura. Hall (2005, p. 89) utiliza a palavra *tradução* para descrever essas pessoas:

As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas são irrevogavelmente *traduzidas*. A palavra “tradução”, observa Salman Rushdie, “vem etimologicamente, do latim, significando ‘transferir’; ‘transportar entre fronteiras’. Escritores migrantes, como ele, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo, “tendo sido transportados através do mundo..., são homens traduzidos” (RUSHDIE, 1991). Eles são os produtos das *novas diásporas* criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. Há outros exemplos a serem descobertos (grifos no original).

O hibridismo se levanta contra o renascimento do nacionalismo étnico, o qual vem quase sempre acompanhado de idéias de pureza racial e de ortodoxia religiosa que, fatalmente, levam ao fundamentalismo extremista. Tais atitudes essencialistas provocadas pelo nacionalismo étnico correm paralelamente à tentativa de homogeneização global, que busca uma unidade não existente. Mesmo as comunidades imaginárias de pessoas diaspóricas buscam esse sonho de unidade étnica, cultural e religiosa, sem considerar que dentro de suas fronteiras existem, e sempre existirão, “minorias” que se identificam com culturas diferentes.

Hall (2003) afirma que a relação entre culturas diferentes não pode ser apenas concebida como origem e como cópia, e que os produtos das diásporas, assim como o contato entre as culturas não é pacífico e simples, conforme pode ser visto pelos efeitos da transculturação, que será discutida no próximo ítem.

Rushdie (*apud* HALL, 2005) diz que é através do hibridismo que as novas misturas de cores, sons, culturas, seres humanos acontecem. Em suma, essa é a forma na qual a novidade entra no mundo. Assim, a cultura híbrida reescreve, questiona e devolve às suas culturas “puras” de origem, novos modos de ver o mundo. Isso explica o sucesso da arte diaspórica no mundo, tanto na periferia quanto no centro, seja em forma de filmes, músicas, livros, artes plásticas e até mesmo linhas filosóficas e religiosas, entre outras formas de expressão. Exemplos disso são músicas como o *rap* e o movimento *rastafari*, transmissoras de cultura, como será visto a seguir.

1.1.4 Cultura e transculturação na diáspora

A *cultura* é um elemento altamente flexível, que se modifica enquanto os grupos que a praticam se desenvolvem. Tais modificações são ainda mais fortes na atualidade, quando a maioria das informações em todas as áreas está apenas à distância de um “clic”, seja no mouse de um computador ou no controle remoto de uma televisão. Existe, numa relação entre o

indivíduo diaspórico e sua realidade no novo local em que se encontra, uma construção de significado. São criados espaços de convivência entre as duas culturas, onde uma assume imediatamente o poder sobre a outra. No tempo da expansão comercial e imperial, a sociedade européia, considerada o centro, observava todas as culturas a partir de sua própria cultura, ou seja, partia de uma visão etnocêntrica. Na diáspora contemporânea, a visão dominante é a nativa, no caso dos países considerados desenvolvidos, que continuam partindo de sua visão etnocêntrica. Esses espaços sociais onde culturas totalmente diferentes se encontram, entram em conflito e se entrelaçam, são extremamente

cultura. Também a cultura dominante utiliza o *outro*, no sentido utilizado por Said (1978), para forjar suas próprias características e firmar sua identidade.

Como exemplo de sociedades diaspóricas utilizando-se da transculturação, podemos citar as línguas crioulas, quando descendentes ou estrangeiros em um novo país criam uma nova língua para utilizar entre si, empregando elementos das duas linguagens envolvidas: a do país onde se encontram e a de seu país de origem.

Portanto, as populações e indivíduos diaspóricos agem, em seu cotidiano, em zonas de contato, recebendo e selecionando a cultura dominante com a qual agora convivem. Mais que qualquer outro indivíduo, a pessoa diaspórica pode mostrar como as relações entre culturas podem interagir, modificando-se mutuamente. Assim, trazem para o centro da cultura nativa novos grupos, que se unem para dar uma nova configuração ao espaço. Exemplos em nível microcósmino, em São Paulo, são o bairro do Bexiga, conhecido por sua população italiana, e o Bom Retiro, conhecido antigamente por sua população judaica, e atualmente por sua população coreana. A transculturação aparece em representações de maior envergadura, como tipos de loja, arquitetura, decoração, templos religiosos, e até em coisas invisíveis a uma primeira observação, como detalhes na língua ou no modo de comportamento de jovens e adultos que vivem no local. Vários costumes culturais híbridos criados pelo povo diaspórico acabam sendo assimilados pelos habitantes do novo país onde estão, seja por vizinhança, seja por modismo, ao mesmo tempo em que recebem influência da população local. Em todas as cidades globalizadas do mundo existem grupos diaspóricos que praticam a transculturação, mostrando diretamente o contato entre culturas, e sua influência nos dois tipos de população, a diaspórica e a nativa.

Outra forma de representação da cultura e, por conseqüência, da transculturação, é a escrita. Como já foi mostrado neste mesmo item, a língua tem um papel de grande importância na transculturação, uma vez que a cultura dominante impõe sua língua, mas a

cultura dominada passa a usá-la de uma forma desautorizada, cunhando novas expressões, errando grafia e gramática propositadamente, crioulizando e hibridizando a língua. Corrobora esse fato o que vários autores afirmam: as noções de raça, etnia, nacionalidade são todos construtos que surgem a partir do discurso.

A literatura passa, portanto, a demonstrar essa representação. Pratt (1999) coloca a “auto-etnografia” em oposição à etnografia. O segundo termo designa o modo pelos quais os europeus representam para si os outros, quase sempre subjugados. O primeiro significa a escrita do povo subjugado, como resposta à escrita metropolitana, dialogando com as representações criadas pelos colonizadores europeus a seu respeito. Para isso, apropriam-se do léxico do dominador, enquanto infiltram nesse código, sua própria língua. Os autores auto-etnográficos têm como intenção que seu texto seja lido pelos dominantes, e pelas elites letradas, na qual também existem pessoas dos povos dominados. Por isso, escrevem de forma inteligível, ou seja, legível aos dominantes. Não deixam, porém, de comprometer-se com sua cultura e com sua língua, mesmo que isso torne, muitas vezes, o texto heterogêneo.

Os conceitos de território e de fronteira têm atraído a atenção dos estudiosos para a literatura produzida entre culturas. Muito valorizada por uns, e chamada de literatura menor por outros, questionando inclusive a formação e a estrutura do cânone literário, essa nova forma de escrever subverte e criouliza a língua. Ela representa a literatura do exílio ou da diáspora e, ao ler suas obras, o leitor experimentará realidades multi-lingüísticas, culturas misturadas e entrecruzadas, além de grande riqueza semiótica.

Voltando à sua figura do navio no Atlântico negro, Gilroy (2003) aponta, inclusive, a participação de negros na marinha britânica como difusores de sua cultura, até mesmo como piratas, imbuídos de uma ideologia libertadora. Além dos navios que marcaram a cultura negra além-mar, ainda existem os artistas negros que, em terra, utilizaram-se da figura do navio na pintura e em outras formas de arte, também no Caribe, e daqueles que viajaram para

fazer seus trabalhos. O autor sugere novas abordagens que fujam do nacionalismo ou do absolutismo étnico, utilizando-se da idéia do Atlântico Negro, que pode ser usado para mostrar que há outras formas nas quais podem ser baseadas a estrutura da diáspora africana para o hemisfério ocidental, através da concepção do Atlântico como um sistema político e cultural na historiografia negra. O momento é esse, pois a cultura negra está começando a ser notada nos dois lados do Atlântico, tanto na Europa quanto na América. Trata-se de um movimento cultural que envolve música, teatro, cinema e várias manifestações artísticas em geral, que começa a valorizar a criação étnica híbrida.

Um dos aspectos focais do trabalho de Gilroy (2003) são os artistas negros, especialmente músicos, que viajam e vivem um período fora de seus países de origem. Entre estes pode ser citada a grande quantidade de músicos de jazz americanos que moraram e produziram suas obras na França, nas décadas de 50 e 60, o quê, além de dar uma dimensão mundial ao estilo musical, provocou mudanças nas formas de composição e interpretação, tanto dos músicos de Jazz quanto dos seus anfitriões franceses. O impacto de viver em outros lugares e com outras pessoas faz grande diferença nos produtos culturais. Assim, seja uma viagem voluntária ou um exílio forçado, viver em outro país tem um papel essencial na vida e na obra dos artistas. No entanto, como foi abordado, ainda há a dificuldade em deixar-se os velhos padrões de pureza da raça em benefício da hibridez. Quanto aos grupos que ainda pregam a pureza racial, Gilroy (2003) afirma:

Essa recusa típica em aceitar a cumplicidade e interdependência sincrética entre pensadores negros e brancos tornou-se recentemente associada a uma outra dificuldade: os conceitos cristalizados de cultura pura e homogênea, o que significa que as lutas políticas negras são construídas de forma a expressar automaticamente as diferenças étnicas com as quais foram associadas (p. 67).

Atualmente, a mistura ou o senso integrado das particularidades étnicas e culturais tem cunho popular e, na contemporaneidade, não se pode negar mais o contato e a mistura de

culturas. No entanto, até no pluralismo étnico e cultural há o essencialismo, a tentativa, por exemplo, de um pan-africanismo. As idéias de nacionalismo e de absolutismo cultural podem andar juntas, de diversas formas: existe a formação de cânones até na busca da arqueologia subalterna. Não há como escapar disso, mas o importante é perguntar a quem a formação dos cânones serve, e formalizar e codificar os elementos de herança cultural de cada modelo particular. Concordando com Pratt (1999) sobre as zonas de contato, Gilroy (2003) afirma que não existe pureza étnica nem na cultura dominante, nem na cultura dos subalternos. Observa-se que o absolutismo étnico pode existir tanto de um lado como de outro. Os próprios intelectuais negros, quase todos, também vêem o mundo sob a perspectiva romântica que cristaliza conceitos como raça, povo e nação. Temas como nacionalidade, exílio e afiliação cultural acentuam a fragmentação e a diferenciação do indivíduo negro. Tal fragmentação vem sendo maior, ao ser confrontada com questões de gênero, de sexualidade e de dominação masculina, sobre mulheres e homossexuais negros. Tais campos de luta são índices de diferenciação e campos de antagonismo comuns a todas as etnias.

Gilroy (2000) insiste que se examine melhor essa contracultura, não apenas como tropos e gêneros, mas como um discurso filosófico que se recusa a separar a estética da ética, da política e da cultura. O negro, pela sua mudança de situação de escravo a cidadão, tem levantado questões sobre quais as melhores formas de existência social e política, criando novas formas de expressão política e social. As manifestações culturais pela escrita e pela música fluíram no estado pós-moderno, e fugiram ao compartimento étnico estanque que foi preparado para elas.

Complementando Hall (2003), que aborda o sucesso da arte híbrida, Gilroy (2000) cita o músico Bob Marley como exemplo da figura diaspórica que subverte as linguagens vigentes. A sobrevivência de Marley no mercado musical por mais de uma década após sua morte, adicionando-se a isso um movimento de *revival* da africanidade que usa suas idéias

como emblema, mostram não a domesticação do insubordinado, mas o poder da hibridização que ele pode proporcionar.

1.2 GLOBALIZAÇÃO E TRANSNACIONALIDADE

A globalização, como foi visto, é um dos fatores determinantes da diáspora moderna e, como consequência, um dos fatores que levam as personagens da obra estudada a migrarem. Traz consigo não apenas implicações econômicas, mas também sociais e étnicas. Por esse motivo, será melhor analisada neste item, juntamente com a transnacionalidade.

Em uma situação cada vez mais crescente, transnacionalidade está se tornando o nome da migração de trabalho. O capital torna-se, então, uma troca cultural. O mundo transnacional, de acordo com Spivak (1996), é a nova diáspora política (asilo político, etc.) e de trabalho. A transnacionalidade é representada pelas mudanças e movimentos por parte dos países desenvolvidos, no sentido de enfraquecer as fronteiras políticas e econômicas dos países em desenvolvimento.

Antes de o mundo consolidar-se como transnacional, a antiga diáspora, chamada pré-transnacional, era o resultado de guerras, opressões religiosas, escravidão, contratos de trabalho, do comércio e da conquista. O *transnacionalismo* surge de ações político-econômicas e irá, na atualidade, determinar as necessidades e os caminhos das populações diaspóricas. A diáspora contemporânea está intimamente ligada aos movimentos globalizantes, os quais se intensificaram na última metade do século XX. Isso, na verdade, não implica que a globalização seja algo novo: as tendências globalizantes iniciaram-se há séculos, no período das grandes navegações da comunidade européia, no período da diáspora moderna (REIS, 2004). Por esse motivo, é difícil desvincular globalização de noções de expansão econômica (capitalismo) e de homogeneização. O impacto revolucionário do século

XX na produção, na distribuição e na comunicação, foi essencial para o comportamento mundial, o que acelerou o processo da globalização.

Robertson (1999) propõe fases no desenvolvimento da globalização dos últimos 250 anos: fase *germinal*, durante o início do século XV, na Europa, até meados do século XVIII; fase *incipiente*, de meados do século XVIII até o fim do século XIX, aproximadamente 1870, são fases que consideravam somente as relações entre as nações-estados europeias; fase *crucial da decolagem*, de 1870 a 1920, com ênfase no sistema de relações internacionais que incorporava sociedades não europeias do hemisfério norte e também estados nacionais da América Latina; a fase da *luta pela hegemonia*, que durou do final de 1920 a 1960, envolvendo a autodeterminação nacional para a inclusão do chamado Terceiro Mundo; *fase da incerteza*, durante o final da década de 1960 até a atualidade, que produziu um sistema internacional fortemente padronizado. Outras características desta fase são o desmembramento da nação e do Estado, a tematização política da polietnicidade e da multiculturalidade, a instabilidade de conceitos de cidadania e o rápido crescimento, tanto em perspectivas supranacional e global, quanto na consciência nacional. Para Ashcroft (2002), a globalização nada mais é do que uma transformação radical do próprio imperialismo, continuando como uma força centralizadora e detentora de poder e de sua distribuição entre os diversos povos. Segundo Brah (2002 p. 195), “a combinação do local e do global é sempre um aspecto importante das identidades diaspóricas”.

O *multiculturalismo* também está presente na relação entre identidade nacional e globalização. De acordo com Robertson (1999), o estudo da multiculturalidade está indissolúvelmente ligado à globalização e às novas visões de nacionalismo. O autor considera a globalização como conceito que encerra todos os aspectos da condição humana, especialmente os aspectos microsociológicos, nos quais pode ser inserida a diáspora individual ou a de grupos pequenos, como famílias. Para ele, os discursos constitutivos de

nação e de identidade, entre outros, estão cada vez mais influenciados por circunstâncias globais.

É comum que se acredite que o nacionalismo seja o seu oposto ou, pelo menos, que tente reagir contra a globalização. Aqui, não se trata apenas do nacionalismo de uma nação-estado, mas também de grupos etnoraciais. A luta do nacionalismo contra a globalização poderia ser vista como uma tentativa de recuperar ou de preservar a identidade das ações globais homogeneizantes. Como exemplo, Robertson (1999) utiliza um estudo que realizou, colocando o grupo extremista Jihad contra o capitalismo voraz do *McWorld*. Dessa forma, há uma oposição entre discurso das minorias e sistema mundial. Mas o autor questiona o pensamento geral, uma vez que a própria definição de etnicidade pode ser modificada de acordo com as necessidades e os interesses. O autor aponta a natureza subjetiva da etnicidade e sua elasticidade. Por exemplo, uma pessoa poderá se considerar negra para conseguir uma bolsa de estudos ou algum outro benefício e branca, mestiça ou parda para o Censo, para outras pesquisas, ou para conseguir um emprego melhor. Assim sendo, a etnicidade é uma construção social flexível.

Essa teoria tem outras aplicabilidades, inclusive para a população diaspórica. Dessa forma, para os inúmeros casos de brasileiros que pretendem ir para a Europa, é muito importante que descubram em sua etnicidade traços europeus. Atualmente, há muitos descendentes de italianos, por exemplo, procurando a cidadania italiana, mesmo que suas raízes italianas e a maioria das marcas culturais que seus antepassados trouxeram consigo tenham se perdido, no decorrer das gerações, no Brasil.

Além disso, o poder faz com que todos os países (as comunidades locais e nacionais) tenham aspirações à sua própria hegemonia. Por esse motivo, o Jihad, no exemplo de Robertson (1999), tenta, na verdade, suplantando o *McWorld*, e também tornar-se hegemônico.

Por esse motivo, particular, local, universal e global são apenas faces de uma mesma moeda, atirada ao ar pelos interesses político-econômicos.

Com base nos estudos de Barroso (1999), pode-se afirmar que os grupos diaspóricos contêm uma hierarquia nos locais para onde se dirigem. Por exemplo, em São Paulo, a tensão étnica, o preconceito, não é totalmente voltado às populações diaspóricas estrangeiras (minorias que, juntas, somam milhões de pessoas, procedentes de praticamente todos os países do mundo). Alguns grupos estrangeiros são bem aceitos, enquanto o preconceito racial é concentrado, em sua maioria, contra os migrantes nordestinos, que sofrem ostracismo social, seja em formas mais sutis, como pressões sócio-econômicas, até as mais abertas, como as violências físicas e verbais, seja diretamente por grupos de “limpeza étnica” ou, indiretamente, por meio de pichações ou outras formas. O grupo que sofre esse ostracismo tem a tendência, portanto, a unir-se cada vez mais em torno de um lar imaginário, ou de outro grupo étnico que parece não segregá-los.

1.2.1 *Ethnoscapas*

É inegável a interação entre os diversos países e povos do mundo desde há muito tempo. Atualmente, tais interações aumentaram e cresceram em intensidade. Viajantes, mercadores e exploradores ligaram as mais diferentes regiões do globo. Antes do século XX, a guerra e as religiões de conversão foram os principais instrumentos de expansão global: conquistadores, mercadores e peregrinos foram os difusores dos intercâmbios culturais entre os países.

O colonialismo abriu caminho para o fluxo de idéias e de identidades, formando as comunidades imaginadas dos nacionalismos recentes no mundo. O “capitalismo impresso”, de Anderson (*apud* APPADURAI, 2003) criou a literatura de massa, que produz projetos de afinidade étnica, aproximando pessoas, ou grupos, de culturas totalmente diferentes.

de medos virtuais e inimigos virtuais, como o medo de americanização vivido por diversos países; o medo da sovietação vivido pelos americanos nos anos da guerra fria; o medo do terrorismo vivido por várias nações do globo, entre outros.

Parece que os modelos centro e periferia, que serviram para o estudo do pós-colonialismo, não explicam mais os novos e complexos laços da economia global, nem outras teorias mais antigas, que levavam em consideração apenas aspectos separados, como o marxismo, que contemplava somente a relação entre a produção e o consumo. A complexidade da economia global atual, segundo Appadurai (2003), tem ligação com certas disjunturas fundamentais entre economia, cultura e política, que ainda estão começando a ser teorizadas. O autor propõe, então, observar-se tais disjunturas e dirigir-se o olhar para a relação entre cinco dimensões de fluxo cultural, as quais serão estudadas posteriormente como paisagens mundiais imaginadas, que podem ajudar a compreender a nova economia global:

- *Ethnoscapas*: pessoas que mudam de nação, tais como turistas, imigrantes, exilados, trabalhadores: esse movimento pode ser caracterizado como diáspora;
- *Technoscapas*: multinacionais que globalizam a tecnologia;
- *Financescapas*: capital global aplicado em mercados de câmbio, importação e exportação de produtos;
- *Mediascapas*: nova mídia eletrônica, cujas imagens transportam-se por todo o mundo;
- *Ideoscapas*: ideologias e contra-ideologias ligadas ao Estado, mas que podem utilizar-se de qualquer uma das outras *scapes* anteriores.

Appadurai (2003) estabelece uma nova trajetória nos estudos da diáspora, trabalhando com as ligações entre nacionalismo, diáspora, processos culturais e globalização em um momento pós-colonial.

O sufixo *scape*, para o autor, mostra a forma fluída de tais paisagens. São construtos que modificam-se dentro de perspectivas históricas, lingüísticas e políticas de diferentes

elementos que atuam: nações-estado, multinacionais, comunidades diaspóricas, assim como agrupamentos subnacionais (sejam religiosos, políticos ou econômicos). Diminuindo a perspectiva, vêem-se atores como bairros, famílias e, em última instância, a perspectiva individual desse grupo de paisagens. Assim, os agentes individuais criam formações maiores, de acordo com suas perspectivas, e com o que cada paisagem oferece.

Definem-se essas paisagens como blocos construídos de *mundos imaginados*, ou seja, os mundos múltiplos que são constituídos pela imaginação de pessoas e de grupos espalhados pelo globo. Muitas pessoas vivem hoje em tais mundos imaginados (e não apenas em comunidades imaginadas) e assim podem contestar e, às vezes, subverter os mundos imaginados da mente oficial e da mentalidade corporativa que as cerca (APPADURAI, 2003).

A *ethnoscape*, segundo o autor, mostra a “paisagem” de pessoas que constituem o mundo mutável em que vivemos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores contratados para trabalhar em outros países, e quaisquer outras pessoas que se mudem. Essa é a característica essencial do mundo, afetando a política das nações entre si em um grau nunca visto antes. Isso não significa que não haja comunidades estáveis e redes que as liguem, como parentesco, amizade, trabalho e lazer, assim como nascimento, residência ou outras formas filiativas. Porém, hoje, mais que nunca, pessoas e grupos trabalham com as realidades de ter de mudar de seu lugar de origem, ou pelo menos ter vontade de fazê-lo.

As *ideoscapes* são também concatenações de imagens, mas são diretamente políticas, e têm ligação com as ideologias dos Estados, e com as contra-ideologias de movimentos explicitamente orientados para conseguir o poder de Estado, ou um pouco dele. São compostos por elementos criados no Iluminismo, como idéias, termos, e imagens como “liberdade”, “bem comum” e “direitos”, além do termo máximo, “democracia”. Porém, a diáspora desses termos fez com que passassem da França para o mundo, modificando de sentido e acabando, muitas vezes, por perder a lógica interna que possuíam ao serem

utilizados pelos Iluministas. As palavras enfrentam uma diferença prática e semântica em cada contexto, como, por exemplo, quando um governo totalitário fala de democracia para seu povo, seu significado é totalmente diferente do que seria se um governo considerado democrático o fizesse. Para tais ideologias ou contra-ideologias, as *mediascapes* são largamente utilizadas, especialmente onde não se espera que elas estejam: os filmes e outros instrumentos de entretenimento veiculados pelas *mediascapes*. O objetivo parece ser pacificar as populações cujas próprias *ethnoscapes* estão se modificando, e cujas próprias *mediascapes* poderiam trazer problemas para os grupos que querem colocar novas *ideoscapes*. A fluidez das *ideoscapes* aumenta ainda mais pelo fato de que os intelectuais também estão em diáspora de um país para outro. Tais intelectuais estão sempre colocando novos fios de significado ao discurso da democracia, em diversas partes do mundo.

Tal discussão terminológica, aumentada dos cinco termos que eu criei, coloca uma base para uma tentativa de formulação sobre as condições sob as quais os fluxos globais ocorrem: *Eles ocorrem dentro e através das disjunturas entre ethnoscapes, technoscapes, financescapes, mediascapes e ideoscapes* (APPADURAI, 2003, p. 35 – grifos no original).

Esta é a base do modelo de fluxo global, segundo Appadurai (2003): em primeiro lugar, pessoas, máquinas, dinheiro, imagens e idéias sempre seguiram caminhos diferentes, em todos os períodos da história. Porém, agora, tais diferenças aumentaram tanto em volume e em escala, que são as disjunturas, as diferenças que se tornam centrais no desenvolvimento desse fluxo global. Assim, alguns países são abertos a idéias, mas fechados às pessoas (imigração). Outros aceitam as pessoas, mas não aceitam as idéias, ou as imagens, e assim por diante.

1.2.2 O global e o local – novas territorialidades e nacionalidades na diáspora

Um ponto focal para Appadurai (2003, p.35) é a desterritorialização:

A desterritorialização, em geral, é uma das forças centrais do mundo moderno, uma vez que traz populações trabalhadoras aos setores e espaços de classe baixa das sociedades relativamente ricas, enquanto algumas vezes cria sensos exagerados e intensificados de crítica ou de ligação à política no Estado de origem.

Ao mesmo tempo, a desterritorialização cria novos mercados para as companhias de cinema, empresários de arte e agências de viagens, que se aproveitam das necessidades da população desterritorializada, para um contato com sua terra (imaginada). Naturalmente, tais lares inventados, que constituem as *mediascapes* desses grupos desterritorializados, podem tornar-se tão fantásticos e egoísticos que podem criar material para novas *ideoscapes*, em que se criam novos conflitos étnicos. A criação do Khalistan, um lar inventado da população desterritorializada chamada Sikh, é um dos exemplos do potencial sangrento de tais *mediascapes*, quando interagem com o colonialismo interno da nação-estado.

O mesmo fenômeno da desterritorialização pode ser aplicado ao dinheiro e às finanças, seja nos mercados dos lugares mais distantes, vendendo de tudo, inclusive mercadorias de uma realidade distante e desnecessária, como fitas de Madonna, em Bombaim. Tal fenômeno também se apresenta na forma do medo de que o capital estrangeiro compre grandes faixas de terra e regiões inteiras de um outro país.

Enquanto isso, as *mediascapes* e a *ideoscapes* são um guia de consumo, e provocam mais mudanças de lugares por parte das populações na busca do suprimento de vontades criadas pelas imagens geradas pelas *scapes* anteriores. Esse fato também gera a *ethnoscape*, a mudança de pessoas de um lugar para outro, provocando ainda mais o clima moderno de fragmentação e de desterritorialização.

Enquanto muito pode ser dito a respeito da política de desterritorialização e da sociologia de des-locamento que ela carrega consigo, é importante que se busque o sentido de uma nação-estado, na fragmentada economia global da cultura de hoje. Enquanto as nações,

ou grupos que se juntam pelas idéias de uma nacionalidade, buscam conseguir um Estado ou um poder de Estado, simultaneamente, parecem buscar e monopolizar as idéias de nacionalidade ou nacionalismo. Ou seja, grupos desterritorializados, que buscam um território para formar suas nações, consideram-se donos da verdadeira essência do que é nacionalismo. Nesse ponto, as *mediascapes* nacionais e internacionais são utilizadas pelas nações-estado para pacificar os separatistas ou mesmo os potenciais simpatizantes das idéias de diferença. Agindo assim, as nações-estado trabalham sobre a diferença, exercendo controle sobre ela pela sedução do espetáculo internacionalizante, fazendo com que pequenos grupos se sintam como se pertencessem ou como se pudessem estar em relevo, de alguma forma, em algum tipo de palco internacional ou cosmopolitano. Esse controle da diferença gera duas respostas: aos pertencentes a uma nação-Estado já existente, o medo do inimigo oculto, a batalha contra as minorias, o separatismo exagerado. Por outro lado, a idéia de nacionalismo, que cresce em grande escala e que ultrapassa as fronteiras e os modos de agir extremistas que pareciam estar adormecidos, na diáspora transnacional foram ativados para iniciar a micropolítica da nação-estado.

Quanto às *ethnoscapes* desterritorializadas, o paradoxo central da política do mundo atual é que as características primitivas (seja de cor da pele, língua, parentesco ou bairrismo) tornaram-se globalizadas, ou seja, sentimentos cuja maior força está em sua habilidade de entrar na intimidade política, e tornar o que é local em global é um estágio formador da identidade. Tais sentimentos se espalharam irregularmente, enquanto os grupos mudam de lugar, ainda ligados entre si por complexos sistemas de mídia, como telefone, Internet e televisão.

A globalização da cultura não é sua homogeneização, mas utiliza instrumentos parecidos para seus objetivos. Existe, ainda, uma atitude de algumas nações-estado contra a globalização, no sentido de “recuperar a cultura local”. Mas isso implica uma política

exacerbada, que acentua a diferença, e que muitas vezes se utiliza da violência. O local e o global lutam, verdadeiramente, para devorar-se. O lado ruim desse conflito é o etnocídio e a tortura praticada pelo Estado. E o lado bom é o aumento dos horizontes individuais, a exportação da tecnologia para o bem-estar de todos, a ajuda em situações políticas complicadas, como a da África do Sul da era do *apartheid* (APPADURAI, 2003).

Pequenos grupos, como as famílias, parecem perdidos no meio da globalização. Ao mesmo tempo, transmitem, reproduzem e modificam a cultura globalizada. Em termos antropológicos tradicionais, esse pode ser considerado o problema da enculturação em um período de mudanças culturais rápidas. Dessa forma, as idéias tradicionais de família estão cada vez mais voláteis no mundo atual, com novas configurações ocorrendo diariamente, especialmente tendo a diáspora como elemento deflagrador. Appadurai (2003, p. 42) comenta sobre o assunto:

Quando as famílias mudam-se para novos locais ou quando os filhos mudam-se antes das gerações mais velhas, ou quando adultos voltam de algum tempo passado no exterior, as relações familiares podem tornar-se voláteis, enquanto novos modelos são negociados, débitos e obrigações recalibrados, e rumores e fantasias sobre os novos lugares são manobrados para repertórios já existentes de conhecimento e prática. Com frequência, as diásporas de trabalho global envolvem grandes quantidades de casamentos em geral e para mulheres em particular, pois os casamentos tornam-se pontos de encontro de modelos históricos de socialização e novas idéias de comportamento próprio.

A reprodução cultural efetuada por famílias em um novo mundo, ou seja, o fluxo cultural feito por elas, é complicado pela política da representação da família como “normal” à nova sociedade e aos novos vizinhos, ou seja, as famílias diaspóricas fazem tudo o que está a seu alcance para adaptarem suas culturas e obterem a aprovação dos povos nativos do país para onde se mudam. Tudo isso não é novo para o estudo cultural da imigração. O que é novo é que tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada de tais famílias estão em permanente fluxo cultural. A busca das tradições (de etnicidade, parentesco, assim como

outros marcadores de identidade) torna-se um terreno escorregadio, enquanto a busca por certezas em qualquer desses campos é totalmente frustrada pela fluidez da comunicação transnacional, especialmente das pessoas que estão nesse processo de diáspora. Ao atingir o âmbito transnacional, a cultura deixa de ser um *habitus* (ligado à habitação e ao hábito, como visto em Ashcroft, 2002 e Appadurai, 2003), e torna-se mais uma arena de escolha consciente, justificação e representação, mesmo para um público múltiplo e deslocado no espaço.

A tarefa de reprodução cultural, mesmo em seus espaços mais íntimos, como o relacionamento entre marido e mulher e entre pais e filhos, torna-se um ato político, e exposto aos traumas da desterritorialização, enquanto os membros de uma família negociam seus entendimentos mútuos e aspirações em organizações espaciais, muitas vezes fragmentadas. Em níveis maiores, como bairros e comunidades, a politização é quase sempre o combustível emocional para políticas de identidade mais explicitamente violentas, assim como, às vezes, tais políticas penetram e acionam a política familiar. Por exemplo, o homem recebe da sociedade a qualidade de dominador e controlador do lar, e fará uso disso contra sua mulher, em casa. Ou, se um filho faz parte de uma instituição de guerrilha, terá recebido poder da sociedade em levantar-se contra seus pais, se estes pensarem de maneira diferente. Assim, a sociedade pode dar aos filhos uma arma, reforçada pela mídia ou pelos novos lugares onde moram, para levantar-se contra os desejos dos pais. Isso também pode ocorrer entre outros membros da família.

Outra mudança importante ocorre quando as populações des-localadas têm contato com a mídia (pelas *mediascapes* e *ideoscapes* que ela oferece). Um dos exemplos desse poder da mídia, em contraste com a fragilidade da reprodução cultural, são os filmes de gênero e de violência. As fantasias da violência gendrada que cobrem todo o mundo como um cobertor, tanto refletem como definem as violências domésticas, e são levadas para a rua, quando os homens jovens tentam fixar seus lugares de “machos” na sociedade, criando novas agências

em um lugar onde as reais agências lhes são negadas. Ou seja, eles são os líderes em seu grupo, utilizando-se da violência contra os outros que não aceitam sua liderança, formando grupos étnicos ou sociais através das gangues. As mulheres, além de trabalharem e submeterem-se, continuam com o dever da reprodução e da herança de família, ou seja, reproduzir a cultura para os novos. Tanto lazer quanto trabalho não perderam, portanto, suas qualidades gendradas na nova ordem mundial.

Enfim, as comunidades desterritorializadas e as populações sem lugar (deslocadas), embora possam gostar muito dos frutos de seus novos tipos de ganho e suas novas disposições de capital e tecnologia, têm que exaurir os desejos e fantasias dessas novas *ethnoscapes*, enquanto lutam para reproduzir a família como micro-cosmo da cultura. Enquanto as formas das culturas crescem menos presas e tácitas, mais fluidas e politizadas, o trabalho de reprodução cultural torna-se um perigo constante. Muito mais ainda poderia e deveria ser dito sobre o trabalho da reprodução em uma era de arte mecânica: a discussão anterior foi criada para indicar os contornos dos problemas que uma teoria da reprodução cultural nova, globalmente informada, tem que enfrentar (APPADURAI, 2003, p. 43 – grifos no original).

A tensão entre o local e o global na formação de identidades é um assunto discutido por muitos estudiosos na atualidade, e inclui a colocação da família na sociedade. Hall (2005) afirma que as identidades nacionais criam vínculos a lugares, a eventos, a símbolos, a histórias particulares, formando o que o autor chama de pertença a um grupo nacional, tribal, religioso, esportivo, entre outros, que ocorre de forma particular. Tais identificações entram em conflito com outras identificações mais universalistas como, por exemplo, a identificação com a humanidade.

A globalização provoca o encontro imediato e intenso entre a periferia e o centro coloniais, criando uma visão muito vívida do *outro*. Dessa forma, sociedades ocidentais realizam uma imediata alterização entre suas culturas e culturas estrangeiras. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a globalização e a transnacionalidade encurtam as distâncias e dissolvem as fronteiras, acentuam as diferenças e as relações de poder.

A diáspora é sentida na formação das identidades nacionais e individuais. Hall (2005, p. 82) afirma:

Tem havido migrações contínuas e de grande escala, legais e “ilegais”, para os Estados Unidos, a partir de muitos países pobres da América Latina e da bacia caribenha (...), bem como grande número de “imigrantes econômicos” e de refugiados políticos do Sudeste da Ásia e do extremo Oriente. (...) Uma consequência disso é uma mudança dramática na “mistura étnica” dos Estados Unidos (grifos no original).

Esse fenômeno não ocorre isoladamente, pois também existe a imigração paralela de árabes do Maghreb, de africanos subsaarianos e de indianos para a Europa.

Hall (2005) também considera que homogeneização provocada pela globalização traz em si um novo interesse pela cultura local. A própria exploração global de nichos de mercado nada mais é do que a exploração da diferença local. Assim, não seria correto pensar no global substituindo o local, mas em uma nova articulação entre os dois pontos de vista.

Ashcroft (2002) coloca um exemplo da diferença entre as novas territorialidades: pessoas que cruzam as fronteiras dos países africanos todos os dias têm uma visão diferente do que seja fronteira, se comparada à que um cidadão de um país extremamente nacionalista e centrado em sua noção de nacionalidade faz. Na América do Sul, o vai-e-vem das pessoas nas fronteiras entre Brasil, Argentina e Paraguai mostra o quão pouco esses limites podem significar para gente comum que, muitas vezes, nem se lembra do que significa um passaporte.

Brah (2002), no entanto, não considera que as fronteiras não tenham mais importância para as pessoas comuns. Ela as coloca como fatores preponderantes para a diáspora. Não são apenas fatos físicos, mas divisões que servem de metáforas para as fronteiras psicológicas, sociais, sexuais, espirituais, de classe e etnia. As fronteiras físicas entre os países, longe de serem apenas um elemento real, representam a materialização das forças de poder, além de atitudes políticas arbitrárias. A fronteira entre os EUA e o México,

por exemplo, representa mais que um acordo político de soberania nacional: é o encontro do Primeiro e do Terceiro mundos. É a melhor representação da diáspora contemporânea: a fronteira do Primeiro Mundo sendo guardada para que as pessoas do Terceiro Mundo não possam ultrapassá-la. Os poucos que conseguem cruzá-la são obrigados a negociar novos espaços de viver, e novas condições de trabalho, nos EUA. Os trabalhadores latinos, nos Estados Unidos ainda têm que enfrentar o ressentimento dos nativos por tirarem as coisas que sentem ser suas por direito de nascimento:

Estas tropas do ressentimento constroem o trabalhador como uma representação do capital ao invés de sua contradição. Assim, emerge o paradoxo do *trabalhador não documentado* – necessário para os serviços mais baixos da economia, mas criminalizado, forçado a viver na marginalidade, transformado em invisível; ou seja, aparecer como um fantasma, uma presença ausente que obscurece e se esconde pelos cantos onde quer que exista trabalho mal remunerado (BRAH, 2002, p. 201 – grifos no original).

Ao mesmo tempo em que o conceito de diáspora contém em si o conceito de fronteiras (que são cruzadas), o conceito de fronteiras também contém correspondências com o processo diaspórico.

1.2.3 As sociedades representadas no romance: África do Sul e Países Árabes sem petróleo

Devido aos temas desenvolvidos no romance sul-africano *O Engate*, mister se faz analisar brevemente a África do Sul no contexto da globalização, bem como algumas especificidades do país árabe sem nome, de Abdu.

A participação de culturas estrangeiras na África do Sul no período da colonização teve alguns pontos importantes:

- A intervenção militar no início do período colonial, “empurrando” os grupos nativos para trechos de terra na periferia;

- A afluência de uma elite ocidental, contribuindo para a rápida urbanização do país, porém, sem haver perspectiva de ligação de culturas e, muito menos, de coesão cultural.

O cristianismo, que não se limitava a proclamar o poder de Deus, também contribuía fortemente para uma mudança profunda no estilo de vida de seus convertidos. Assim, vestimentas utilizadas tradicionalmente, além de hábitos culturais como poligamia, oratura, entre outros, foram vetados pelos novos costumes. A elite africana foi formada a partir dessa base.

Para perceber a escrita de Nadine Gordimer, é necessário conhecer um pouco da história do país onde nasceu e vive – África do Sul. A população branca é fruto da mistura dos primeiros colonos holandeses (chegados em 1652), que a si próprios se denominavam africânderes ou bôeres, franceses, ingleses e alemães, que se lhes juntaram posteriormente. A maior parte das leis do *apartheid* surgiu com um governo inglês, em 1948, mas os holandeses e os alemães que ali se fixaram eram convictos defensores da supremacia branca.

Apartheid é uma palavra da língua Afrikaans que significa *vida separada*, e que foi adotada legalmente em 1948, na África do Sul, para designar um regime segundo o qual os *brancos* detinham o poder e os negros eram obrigados a viver separadamente, de acordo com regras desumanas. Esse regime foi abolido por Frederik de Klerk, em 1990, e finalmente em 1994, eleições livres foram realizadas. O primeiro registro do uso dessa palavra encontra-se num discurso de Jan Smuts em 1917. Esse político tornou-se Primeiro Ministro da África do Sul em 1919. A tradução mais comum para o português é segregação racial, ou ainda política de segregação racial. Neste momento, a África do Sul passou a ser, praticamente, dividida em dois países: um para uso exclusivo dos brancos, e outro para onde os negros eram obrigados a se mudar. Os negros só poderiam ir para o local dos brancos caso trabalhassem ali e possuíssem um passe. Educação, transporte, saúde, tudo era separado. A lei do *apartheid* foi

vencida graças a uma ação conjunta de movimentos pacíficos multirraciais dentro da própria África do Sul, e a pressões econômicas internacionais praticadas por diversos países, além do trabalho de ONGs e de manifestações artísticas.

Pode-se considerar a África do Sul como um panorama à parte no continente, pois suas sólidas relações com países ocidentais tornam o país alvo das forças globalizantes que vêm da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e de outras regiões. A partir desse ponto de vista, Bernstein (2004) considera o *apartheid* sul-africano como uma resistência da tradição branca a essas tendências globalizantes após a II Guerra Mundial. As leis e modos locais dos descendentes de europeus tentaram sobrepujar não apenas a população nativa, mas também a busca pela tolerância e pela convivência pacífica entre etnias, tendência global nesse período. A característica que diferencia o país tem ligação com dois lados extremos: de um lado, um tradicionalismo impressionante; de outro, abertura a certas tendências globalizantes mundiais, especialmente na área financeira, comercial e empresarial. Bernstein (2004) defende que o fim do *apartheid* nada mais é que a “vitória” das intenções globalizantes da África do Sul sobre uma postura da população eurodescendente local e tradicional.

Mostrando a influência da sociedade ocidental nas comunidades negras sul-africanas, Bernstein (2004, p. 225) descreve a sociedade sul-africana da década de 50 do século XX:

Nas fervilhantes cidades e townships, a diversidade étnica, as frágeis estruturas familiares e a ausência de processos de iniciação atuaram contra uma efetiva transmissão cultural de uma geração à outra. Os jovens urbanos se agruparam em grupos organizados por faixa etária, que iam desde formas pouco definidas de sociedade de esquina até a estrutura mais organizada e ameaçadora de gangues. Mas esse era um mundo cujas referências culturais fundamentais eram ocidentais. Os filmes de Hollywood, por exemplo, ofereciam modelos para vestuário e eram fontes de nomes, e aqueles que não estavam mergulhados no mundo das gangues eram crescentemente atraídos para formas ocidentais de educação e cultura.

Enquanto isso, no mundo rural havia uma grande luta para a manutenção da cultura tradicional, calcada no patriarcalismo, na iniciação, no respeito aos ancestrais por parte dos negros, obrigados a viver nessa parte do país. Com a obrigatoriedade dos negros a viverem no campo, provocada pela fuga do *apartheid*, houve mudanças: a partir de então, a resistência da cultura tradicional teve seu poder diminuído, mas não cortado de todo, pois o povo negro que fugia para o campo já possuía padrões europeus, não mais padrões nativos africanos. Porém, tal resistência cultural de comportamentos e de pensamentos pré-coloniais ainda existe, mas longe dos grandes centros. Pode ser notado por exemplo, no alto grau de misticismo da população rural, como crença em espíritos, entre outras formas de culto ao tradicional pré-colonial, muito embora, nos meios intelectuais, avenge-se a teoria de um renascimento africano, buscando alternativas às abordagens ocidentais e um fortalecimento da cultura tradicional.

A volta para a cidade por parte dos intelectuais negros e a formação de guetos nas regiões de maior concentração urbana são tratadas por Schlemmer, num estudo citado por Bernstein (2004, p. 233), como base para o entendimento da sociedade sul-africana no contexto global:

Portanto, para compreender a moderna sociedade do Sul da África em um contexto global, é preciso compreender o deslocamento social como uma característica predominante da vida urbana moderna. É preciso analisar as conseqüências mais gerais dos antigos contatos interculturais entre a África e as influências globais do passado.

A visão geral transmitida por Berger (2004) é a grande alienação da sociedade sul-africana com relação aos valores ocidentais utilizados como modelo. Há uma representação das tradições culturais enganosas e prontas para consumo. Vários artistas e pensadores, entre eles Franz Fanon, procuraram demonstrar a profundidade dessa alienação, inclusive a que eles próprios viviam, por exemplo, em sua noção de continuidade e de herança cultural, gerada pelo colonialismo.

Para Gilroy (2000), o sistema do *apartheid* foi criado com base na biologia, mas elevado ao grau cultural. Ele sugere que o sistema tenha se iniciado pelo sentimento de perigo criado pela convivência com a alteridade, ou seja, além de uma tentativa de reação da tradição (a antiga aristocracia, guardiã dos sentimentos eurocêntricos na colônia), ainda representa o medo da “mistura” de raças.

O próprio fim do *apartheid* mostra a participação de outros povos nas decisões do país. Assim, nem brancos e nem negros conseguiam manter suas culturas étnicas “originais”: os negros instruídos renegam sua sociedade tribal e têm uma sensação de inferioridade cultural, enquanto os brancos ressentem-se de não estar na Europa, e o fato de não serem considerados ingleses/holandeses.

A cultura corporativa e empresarial, onde os executivos sul-africanos tentam parecer clones perfeitos dos europeus e americanos, mostra como a cultura do país tende a buscar fora de si as referências para sua identidade nacional. A sociedade urbana, no final da década de 80, começou a apresentar um perfil em que as diferenças raciais/étnicas no comportamento do consumidor estavam se tornando insignificantes diante da escolarização e do *status* profissional.

Sob a liderança do então vice e atual presidente da África do Sul, Thabo Mbeki, um novo esforço de “modernizar” e de incluir a África novamente no rol dos grupos de países em desenvolvimento, livre da pobreza e do atraso, criou-se um movimento chamado “renascimento africano”, que inclui a eliminação do estigma sofrido pela tradição negra, a recuperação da alma e da dignidade africanas, além de outras atitudes em nível político, econômico e social. Esse movimento, com certeza, levou a África do Sul da década de 90 a um grande desenvolvimento. Porém, mesmo sem o *apartheid*, os problemas sociais continuaram:

Nesse modelo ocidental, porém, é importante avaliar as circunstâncias atípicas da vida urbana africana na África do Sul a partir dos anos 50. Esse é, sem dúvida, um tipo de cultura urbana diferente daquele encontrado nas cidades ocidentais. As características específicas da urbanização sob o regime do *apartheid* e o impacto da luta contra o “governo branco” levaram a alguma especificidade nas áreas urbanas da África do Sul. Por um lado há um *township jazz*, e outras formas de música e dança; por outro lado, há violência, perturbação, instabilidade e um enorme complexo psicológico acerca do relacionamento dos sul-africanos negros com os brancos, com sua própria cultura (como ela se desenvolveu) e com outros africanos (BERNSTEIN, 2004, p. 273).

O outro “cenário” onde a trama proposta pela obra se desenrola é um país, de nome desconhecido, cujas únicas referências que o leitor dispõe são o fato de ser um país árabe e o fato de não produzir petróleo. Sabe-se que, nos últimos três séculos, os países árabes têm estado entre os mais pobres do mundo. Isso não significa que foram sempre assim: há dez séculos, eram comparativamente muito mais ricos, com ciência e tecnologia que sobrepujava a Europa. Além disso, é notório o sucesso de elementos árabes no mundo financeiro fora de seus países, como os imigrantes libaneses, na América do Sul, com uma cultura de comércio exemplar. O autor questiona o motivo pelo qual mesmo os países com a riqueza do petróleo possuem economias ineficientes e improdutivas fora de seus setores petrolíferos.

Lotterman (2004) enfatiza que não está falando de todos os países islâmicos, mas dos Árabes, pois há países de maioria islâmica com crescimento econômico forte. Entre os países árabes sem petróleo podemos citar o Egito, o Marrocos e a Somália. Este último país é considerado um dos mais pobres do mundo, e tem uma grande quantidade de pessoas em diáspora que, inclusive, auxiliam na economia do país, ao enviarem dinheiro para suas famílias. O autor aponta duas teorias para a pobreza da região árabe, especialmente os países sem petróleo: a primeira versa sobre a perda da cultura científica anterior, devido ao contato com o ocidente. A outra teoria refere-se à tentativa de as instituições desses países em permanecer eternas, sem modificações que pudessem incluir os países na economia moderna. De qualquer forma, pode-se ver claramente a convivência dos dois mundos, nem sempre

pacífica: o velho governo baseado nas leis antigas e não modificadas *versus* as tendências globalizantes.

1.3 IDENTIDADE NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO E DA DIÁSPORA

O conceito de identidade tem sido algo muito complexo para o sujeito da modernidade, estando profundamente ligado aos conceitos de globalização e transnacionalidade estudados anteriormente, uma vez que o hibridismo e a fragmentação são características da identidade contemporânea.

O modo com que a subjetividade é encarada pelo ser humano obedece a certos parâmetros sociais, históricos e filosóficos, que se modificam no decorrer do tempo. O sujeito iluminista era visto como um ser indivisível, uno, dotado de consciência e de razão, centrado em um núcleo interior, que seria a identidade. O sujeito sociológico, criado para acompanhar a complexidade do mundo moderno que se desenvolvia, passou a levar em consideração não apenas o mundo interno, mas as relações com o mundo externo e as interações com outras pessoas. A identidade torna-se o fator que preenche o espaço entre o pessoal e o público, o interior e o exterior (HALL, 2005).

Porém, com o desenvolvimento da sociedade e da complexidade das relações, “o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (HALL, 2005, p.12). Para o indivíduo moderno, assim, a identidade torna-se uma, nas palavras do autor, uma “celebração móvel”, que se forma e que muda constantemente em relação às representações e às interpelações dos sistemas culturais que rodeiam o sujeito.

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isto está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais,

abalando a idéia de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2005, p. 9).

A idéia de se discutir a identidade surge no momento em que ela está em crise. Dessa forma, todas as representações do indivíduo tornam-se passíveis de questionamento ou incompletas em sua definição. As identidades, tanto nacionais como individuais são construídas através da negociação e através de acontecimentos conscientes ou de estímulos inconscientes que provêm da interação com a sociedade que, para o sujeito da modernidade tardia, está modificando-se vertiginosamente, e colocando em xeque os conceitos estáveis do indivíduo e da identidade iluminista.

1.3.1 A identidade diaspórica – modernidade fraturada?

Quando o indivíduo faz parte de uma sociedade, ele é reconhecido por sua representação: na escola, é um aluno; na família, um filho; na política, um eleitor. Assim, fica provado que a identidade é construída através das relações sociais, e que não é fixa, mas adapta-se ao contexto em que o indivíduo se encontra. Hall (2005) cita um estudo de Laclau sobre a sociedade sedentária, na qual rompimentos e fragmentações surgem a todos os momentos, pelo fluxo de pessoas, idéias, dinheiro, entre outros, modificando tal sociedade. O estudo também aborda a forma do grupo social ver a si mesmo e ao outro. Laclau usa o termo *des-locamento*, descrito por Hall (2005, p.16-17) da seguinte forma: “uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro, mas por uma ‘pluralidade de centros de poder’. (...) Ela [A sociedade] está constantemente sendo descentrada ou deslocada por forças fora de si mesma” (grifos no original).

O des-locamento ocorre não apenas em nível social e psicológico dentro da identidade, mas tais transformações quase sempre acompanham mudanças físicas de indivíduos e/ou grupos. E tais deslocamentos físicos trazem mudanças profundas no

comportamento e no perfil de todas as sociedades das nações, abalando as sociedades sedentárias em suas convicções mais tradicionais, como seus conceitos de herança cultural, país, entre outros. Por outro lado, as culturas nacionais buscam homogeneizar os seus membros. “Para dizer de forma simples: não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma grande família nacional” (HALL, 2005, p.59).

Gilroy (2000) afirma que identidade nacional ocorre quando um grupo passa a ver a si mesmo de uma forma política, muito embora o termo identidade esteja sendo utilizado até mesmo no marketing, para designar a alteração dos produtos para sua aceitação nos diversos nichos de mercado, de modo que os clientes se identifiquem com eles.

Hall (2005) também atenta para outro ponto importante nas culturas nacionais: elas deixam de ser pontos de vista à medida que são construídas com uma lealdade conseguida através de conquistas violentas por parte das culturas européias. Além disso, tanto as sociedades consideradas intrusas quanto as locais são subdivididas por si, em classes, gênero, grupos étnicos, entre outros. Por outro lado, os centros imperiais europeus geraram uma hegemonia não apenas econômica, mas também cultural, ao impingirem sua cultura aos povos conquistados. Ou seja, nesse caso, a construção da identidade nacional não ocorre com a “pureza harmônica” sonhada por antropólogos e por sociólogos. Além disso, todas as populações, dominantes e dominadas, serão afetadas gerando, senão a hibridez física, pelo menos a hibridez cultural.

Hall (2005, p.69) aponta três possíveis conseqüências do efeito da globalização sobre as identidades culturais e nacionais:

- As identidades nacionais estão se *desintegrando*, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”;
- As identidades nacionais e outras identidades “locais” ou particularistas estão sendo *reforçadas* pela resistência à globalização;

- As identidades nacionais estão em declínio, mas *novas* identidades – híbridas – estão tomando seu lugar.

Brah (2002) faz uma ligação da identidade nacional com a identidade diaspórica, na qual a autora aponta a diáspora como uma realidade que não pode ser questionada como elemento atual em seu papel de colocar em xeque a unidade da nação-estado:

A topografia social das diásporas do final do século XX marca uma tensão entre a legitimação e o questionamento de fronteiras da nação-estado. Dispersas pelas nações-estados, as coletividades diaspóricas figuram no coração do debate sobre a identidade nacional. Estas coletividades podem ser demonificadas como uma ameaça à integridade da ‘nação’. Alternativamente, a condição de diáspora pode ser celebrada tanto como a verdadeira base da identidade de ‘sociedades plurais’ ou como um sinal da interdependência da ‘aldeia global’. Os efeitos sociais de tais práticas discursivas irão, com certeza, variar de acordo com as circunstâncias. Isto ocorre principalmente pelo fato de que o relacionamento das coletividades transnacionais com a nação estado é circunscrito por sua posição sócio-econômica e política. *Mas durante o final do século XX, a diáspora é uma oferta que as nações-estado quase não podem recusar.* Formas contemporâneas de migração de capital, pessoas, culturas e bens transnacionais são as condições verdadeiras tanto para a continuidade quanto para a erosão da nação-estado (BRAH, 2002, p.243 - grifos no original).

Quanto à identidade individual, Hall (2005) aponta as obras de arte como exemplo da fragmentação do indivíduo moderno: a sensação de completude e de unidade transmitida ao indivíduo em uma pintura renascentista, reproduzindo a realidade tal qual é vista, é diferente da sensação transmitida, por exemplo, ante a visão de uma obra cubista de Picasso, fragmentada e incerta. Ademais, a identidade tem uma localização, ou seja, existe em uma determinada época e em determinado local, mesmo que tal lugar exista apenas na mente de um grupo/indivíduo. É, também, ligada ao sentimento de “pertencer” a algo e, por isso, forja um sentimento de lugar, definido da seguinte maneira, por Hall (2005, p. 71-72):

Todas as identidades estão localizadas no espaço e tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de suas ‘geografias imaginárias’: suas ‘paisagens características, seu senso de ‘lugar’ e de ‘casa/lar’, ou *heimat*, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao

passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes.

Diante da globalização, as identidades comunitárias locais estão buscando uma forma de defesa ou uma reação contra as culturas “alienígenas”, defendendo sua tradição e tentando recuperar uma suposta pureza anterior. Outras identidades aceitam a diferença e negam a suposta unidade e a pureza das identidades. A primeira atitude é chamada por Hall, baseando-se em Robins e Bhabha, de *Tradição*, enquanto a segunda forma de identidade é chamada de *Tradução*.

A *tradição* é definida por Hall (2003) como uma concepção fechada de tribo (como grupo social), diáspora e pátria, pois tratam-se de conceitos que giram em torno de um núcleo imutável e atemporal. Esse sentimento traz a fidelidade às origens, à presença e à busca de uma autenticidade cujas bases são questionáveis. O segundo tipo de identidade é mais adequado às pessoas diaspóricas, a *tradução*, cujo conceito “descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersas* para sempre de sua terra natal” (HALL, 2005, p. 88 – grifo no original).

Brah (2002) define como *identidades transculturais* as subjetividades que se sustentam em processos contínuos de confrontação e de conformação a diversos aspectos culturais. Tais identidades muitas vezes são negadas ou abafadas em nome de imperativos, construídos, de pureza. Porém, Hall (2003) afirma que, como os povos estabelecem rotas pelo mundo, mudando-se, há séculos, essas rotas são tudo, menos puras. Basta olhar para os descendentes de africanos no Caribe, e para seus descendentes que vivem na Europa. Hall, concordando com Pratt (1999), atenta para o fato da criouliização, ou transculturação. Sinais de culturas misturadas estão no mundo todo, mudando as identidades, influenciando os locais e as culturas.

1.4 A MULHER NA DIÁSPORA

Como o romance sob análise mostra várias mulheres, especialmente árabes, e como a personagem Julie oferece um painel essencial para reflexão da situação da mulher diaspórica, é importante que se estudem alguns pressupostos teóricos a respeito do tema para auxiliar na investigação.

As mulheres se tornaram figuras emblemáticas dos regimes contemporâneos de acumulação de capital e também um segmento crescente de migrações para todas as regiões e todos os tipos de migração. Brah (2002, p.179) afirma que a “feminização da diáspora está levando a mulher a sobressair-se não apenas na migração de trabalho, mas também na de refugiados, entre outros. Estas migrações recentes criam novos des-locamentos, novas diásporas”.

Brah (2002) e Gilroy (2000) mostram a importância do gendramento da diáspora: os dois autores lembram, em primeiro lugar, as contribuições dos estudos feministas para a compreensão do fenômeno. Brah exemplifica a importância do feminismo através dos estudos de espaço e deslocamento realizados na década de 60 e 70 pelas feministas, enquanto Gilroy chama a atenção para os estudos feministas recentes, que mostram as tendências machistas da diáspora, e suas especificidades de gênero. Para o autor, o machismo também é ligado à idéia da sobrevivência da nação-estado. Esta idéia é compartilhada por Spivak (1996), como será visto a seguir.

A relação da mulher com a transnacionalidade escapa, e vai além da história geral. Parece que todas as linhas diaspóricas terminam nos espaços do Primeiro Mundo. Mesmo a extrema complexidade política, histórica e econômica parece não dar conta do papel da mulher no “mundo transnacional”, pois existem fatores específicos da mulher, nesse sentido. Entre tais fatores, encontram-se os seguintes, ressaltados por Spivak (1996):

1. Trabalhos domésticos – onde mulheres de todos os tipos de sociedade e classe são obrigadas a trabalhar parte do tempo em casa, sem remuneração, ou a entregar-se ao meretrício na nova terra em que vão habitar. Não importa, nesse sentido, o conceito de multiculturalismo, pois ele não funciona para a mulher diaspórica; ela continuará sendo alguém excluído do grupo.
2. Controle de natalidade exercido para com as mulheres mais pobres, que acaba por configurar-se num verdadeiro genocídio, aumentando a objetificação das mulheres diaspóricas com relação aos homens e com relação às outras mulheres nativas.
3. Grupos que não podem tornar-se diaspóricos, que ficam muito tempo em apenas um lugar. Pela configuração sempre mutável das paisagens e dos outros grupos sociais, tais grupos “sedentários” acabam por viver em transnacionalidade (na diferença), mesmo sem haver sofrido, realmente, uma diáspora.
4. Mulheres nativas fora das Américas. O espaço feminino dentro dos grupos citados anteriormente (grupos sedentários ou móveis) não podem ser medidos em termos de diáspora velha ou nova, embora sejam uma parte importante no desenvolvimento do “mundo transnacional”.

A Sociedade Civil é um assunto pouco tratado, mas Spivak (1996) reflete sobre o sentido do termo, especialmente do termo civil, uma vez que tem uma estreita ligação com pátria e nacionalismo. Há tentativas de configuração da comunidade feminina diaspórica, mas ainda há dificuldade em se compreender o papel da mulher na sociedade civil. O exército e o chamado “serviço civil” fornecem ao homem sua identidade de cidadão, e um papel na sociedade, além de servir, até certo ponto, como rito de passagem do homem, de sua posição de criança ao patamar de participante da sociedade. Essa ligação entre nacionalidade,

sociedade civil, exército e cidadania exclui grupos como gays, mulheres, indígenas e indigentes, da efetiva participação social e, portanto, do direito ao nome de cidadãos. Para Spivak (1996), mesmo na nova ordem mundial, trabalhar os conceitos atuais de dignidade masculina (emprego e sustentação do lar) e feminina (que ainda é o trabalho doméstico não remunerado) é continuar na diferenciação de gênero, classe, etc. (SPIVAK, 2000).

O minar dessas estruturas civis, apontado pela autora, tornou-se um acontecimento global, que recai com maior força sobre as classes diaspóricas mais baixas, sejam elas urbanas ou rurais, pois estão deslocadas de sua possível origem, e sem condições de criar uma nova vida. Além disso, há dupla dominação e exploração da mulher diaspórica, pois esta recebe tratamento diferenciado por parte do homem diaspórico e das pessoas originárias do país para onde migrou. Nisso, a diáspora não traz muita diferença para o bem-estar da mulher, pois tanto as migrações atuais forçadas quanto as migrações por razões econômicas desenvolvem-se dentro da manipulação das estruturas da sociedade civil, em benefício do financiamento global.

Como a cultura é relacionada à nação e às estruturas da sociedade civil, com o deslocamento da cultura, os conceitos de Estado e Nação tornam-se cada dia mais abstratos. As mulheres e outros grupos minoritários nunca conseguem ser sujeitos ou agentes da sociedade civil, ou seja, cidadãos de primeira classe. A transnacionalidade, uma vez que a sociedade civil é nacional, requer um novo sistema de classes pós-estatais. A utilização da mulher no estabelecimento desse novo sistema de classes, porém, é uma universalização do feminismo. Nesse novo processo de territorialização, as ONGs são chamadas de “a nova sociedade civil”, pois colocam-se em um papel oposto ao papel do Estado.

Dessa forma, mulheres intelectuais diaspóricas se unem a mulheres similares, no assim chamado “mundo em desenvolvimento”, para celebrar uma nova cultura global, seja ela pública ou privada. Segundo Spivak (1996), um estudo de Mike Davis afirma que o governo

dos países desenvolvidos não apenas aceita os imigrantes (legais e também os ilegais), mas faz questão de mantê-los na alteridade, ou seja, de salientar a diferença entre os imigrantes e os nativos do país. Spivak salienta que os imigrantes têm o trabalho explorado, mas não têm direito à participação efetiva na sociedade civil. A autora questiona, inclusive, se a nova diáspora é realmente nova, uma vez que cada ruptura não passa de uma outra forma de objetificação para as mulheres, e uma repetição de antigas fórmulas de controle. Lemas “modernos” como “o corpo é propriedade da mulher” também cumprem seus papéis objetificadores, transformando toda a questão feminina em um mero problema de sentido reprodutivo.

Spivak (1996) sugere que mesmo mulheres que resistem à objetificação afirmada acima, tentando tomar parte da sociedade civil, correm dois riscos:

1. Não estão agindo por todas as mulheres.
2. Estão acentuando as diferenças dos “feminismos”, criando grupos de mulheres “daqui” e de mulheres “de lá”. Enquanto ocorre essa diferenciação, a verdadeira justiça de gênero fica dificultada.

A mulher diaspórica, especialmente de países desenvolvidos, ao invés de gastar sua energia adaptando-se ao novo país, acaba por ser vítima do patriarcalismo de sua velha nação, em nome de um simulacro de nacionalismo, pois tem que seguir as “tradições”. Também se torna vítima até mesmo da inveja dos homens de mesma etnia com relação à etnia dominante, pois tal inveja acaba sendo transferida e sublimada como desejo de dominação e de exploração das mulheres por parte dos homens diaspóricos.

“A mulher da diáspora, – nova ou antiga – privada de seus direitos civis, não pode entrar em uma agência *crítica* da sociedade civil – cidadania em seu sentido mais forte – para lutar contra seu degredo da ‘cidadania econômica global’ (SPIVAK, 2000, p. 212 – grifo no original). Quando isso ocorre, trata-se de uma agência para prendê-la pela culpa, para que ela

não consiga lutar pela sua subjetificação. Spivak acredita na geração que possa chegar à educação no Terceiro Grau, pois as intervenções acadêmicas podem ser as armas das mulheres para conseguir seus objetivos.

Quanto ao papel específico da mulher muçulmana, Spivak (1996) comenta que as mulheres árabes sofrem duplamente: por um lado, a pressão genocida da contracepção, por parte do controle internacional de população e desenvolvimento conectado com a exportação e a maximização do capital – que pode também ser considerada uma descrição de transnacionalidade; por outro, uma antiga coerção ideológica para a reprodução falocêntrica.

As mulheres da diáspora não se consideram como vítimas ou objetos, mesmo sendo, nas palavras de Spivak (1996, p. 252), “os intrusos de dentro”. As agências transnacionais de globalização as requisitam muito para emprego, e para colaboração de outras formas, enquanto elas tentam resistir às conseqüências da migração e redefinir suas dificuldades. Dessa forma, a mulher e a diáspora têm uma relação específica em que, ao mesmo tempo, a condição de pessoa diaspórica pode beneficiar, prejudicar a mulher, ou ter pouco efeito em sua vida cotidiana, dependendo da cultura de partida e de chegada, e também de outros fatores étnicos, econômicos e sociais que já foram tratados e que também são determinantes na diáspora.

Após o estudo dos pressupostos teóricos do presente capítulo, passa-se a aplicar a teoria à obra estudada, dentro dos moldes metodológicos já descritos na Introdução.

CAPÍTULO II

REPRESENTAÇÃO DE DIÁSPORAS NA ÁFRICA DO SUL

2.1 A DIÁSPORA DE IBRAHIM

2.1.1 Situação anterior no país árabe

Este país que o reivindica pelo nascimento, pelas feições e pela cor, pela língua, e a Fé que teve que afirmar nos formulários, embora não saiba se o filho ainda tem a Crença da mãe – este país ocupa lugar de destaque entre aqueles de onde saem imigrantes indesejáveis (GORDIMER, 2004, p. 152).

Nascido em um país árabe, não nomeado, situado no norte da África, Ibrahim Ibn Musa apresenta as características de um sujeito diaspórico. Seu país já havia sido colônia e, por esse motivo, estava preso à imensa pobreza. A libertação de seu país da condição de colônia não significa, realmente, um avanço, pois tudo o que sobrou foi a pobreza, que os europeus não levaram embora, e certos resquícios do neo-imperialismo, fruto da globalização. Esse fato vem ao encontro das teorias de Ashcroft (2002) e Spivak (1996), os quais afirmam que a globalização e a transnacionalidade nada mais são que outras faces do novo imperialismo e do colonialismo. A maioria das pessoas está satisfeita com os governos corruptos e com suas situações nesses países, pois se consideram livres dos traços europeizantes. Num diálogo, o tio de Ibrahim insiste nas vantagens do país em que nasceram e em que vivem:

O Senhor lhes deu tudo de que um homem precisa para viver uma boa vida segundo a Fé, as famílias lhes deram escola, eles podem se casar e criar os filhos em segurança, não há mais nenhum estrangeiro da Europa hasteando bandeiras em nossa terra – o que mais eles querem? (GORDIMER, 2004, p. 204).

A globalização e a transnacionalidade não influenciaram apenas o desenvolvimento sócio-econômico do país, mas também o vestuário e os modos de viver de alguns de seus habitantes. As bandeiras não são mais físicas, mas a presença européia continua nos produtos que são oferecidos. Os habitantes do país de Abdu demonstram essa divisão entre o local e o global. Por um lado, buscam utilizar sua identidade islâmica como marca de sua identidade nacional, numa forma de resistência à globalização, como foi visto nos estudos de Robertson (1999) e de Appadurai (2003), sobre o tema: a mesquita e suas chamadas à oração, seguida por quase todos os habitantes da aldeia, e a dura rotina seguida por eles no mês do Ramadã são utilizadas pela autora para demonstrar a tentativa da cultura local em sobreviver, baseada não apenas na cultura do Oriente Médio, mas na convicção religiosa. Talvez por esse motivo um dos recursos narrativos utilizados tenha sido a ocultação cuidadosa do nome do país, pois ela busca mostrar que vários países da região agem dessa forma, e passam pelo mesmo tipo de dificuldade. Assim como a religião manteve os judeus unidos entre si, na diáspora, o Islamismo atua semelhantemente entre os fiéis.

O choque e o entrelaçamento entre culturas pode ser visto na própria descrição das pessoas da aldeia de Ibrahim: “Alguns estavam com roupas ocidentais, esportivas, outros com longas túnicas brancas tradicionais que, aos olhos dela, conferiam a eles estatura indefinida.” (GORDIMER, 2004, p. 131). A religião muçulmana, representante da cultura local, controla o convívio social entre as pessoas:

Pensamentos e reações reduziram de ritmo enquanto a casa virava um enxame zumbido de mulheres rezando e de homens na mesquita. Não obstante como ocupassem o dia, os homens da família conservavam-se isolados em alguma parte, só em companhia masculina [...]. Às vezes as mulheres se reuniam na casa dessa ou daquela vizinha (GORDIMER, 2004, p. 167).

Isso também ocorre quando são descritas as cores vibrantes da feira. Os dois momentos de descrição de uma feira no romance indicam a convivência das culturas, a

transculturização indicada por Pratt, pois forma-se uma *zona de contato* onde convivem duas culturas diferentes: um mundo ocidental “de segunda mão” (representado por produtos) e um mundo oriental local (também de produtos, que serão especificados mais tarde). Há, nessa zona de contato, a cultura globalizada tentando penetrar, e conseguindo seu lugar junto à cultura local, porém, como um resquício da colonização, em que se forçava a venda dos produtos não comercializados da metrópole para as colônias. A maioria dos produtos de origem transnacional apresenta pouca serventia para os habitantes do local, como geladeiras remontadas, rádios velhos, máquinas de escrever decrépitas, celulares, entre outras. O mundo oriental também está presente e tenta fazer sua cultura sobreviver, com roupas, especiarias, frutas do local, textos religiosos:

Os bazares nos becos que cruzaram, as barracas de rua – todos vendiam quase o mesmo tipo de coisas que a feira do povoado, só que em maior quantidade, e, entre túnicas adamascadas, espelhos com molduras douradas e móveis floreados conhecidos da casa do Tio e da patroa de Maryam, as lojas exibiam as ainda mais conhecidas opções internacionais de calçados Nike, celulares, televisores, estéreos e equipamentos de vídeo (GORDIMER, 2004, p. 219).

Os produtos apresentados simbolizam a globalização, em oposição a, e ao mesmo tempo em trégua com a cultura local, muito embora a cultura global “invasora” tente, de todas as formas, suplantá-la.

Ibrahim, no entanto, nunca esteve à vontade naquele país, ou com sua condição: sua família era pobre, como o restante da aldeia. A família de Ibrahim vive da ajuda, que mais pode ser considerada caridade ou exploração, do tio Yaqub, irmão de sua mãe, e também de uma renda mínima do pai ao comercializar o arroz de um dono de oásis. Os modos de enriquecimento são, geralmente ilícitos. A oficina do tio, que ganha prosperidade pelo fato de cuidar dos veículos oficiais, parece ter sido conseguida através de corrupção, uma vez que o governo é “feudal”, como já foi descrito por Ibrahim (GORDIMER, p. 29) e que o tio conseguiu consertar carros oficiais graças a acordos não muito lícitos. Yaqub trabalhava

ilegalmente no quintal de sua casa e precisou fazer tais acordos com o governo para ganhar legalidade e prestígio, enquanto o dono do arrozal no oásis era, na verdade, um traficante de armas. Assim, os únicos homens bem sucedidos daquela região do país de Ibrahim mostrados na narrativa fazem parte daquele grupo de nativos que se corrompeu para poder compartilhar das riquezas dos dominadores, procurando esquecer sua vida de dominados.

O texto descreve dessa forma a oficina: “A oficina de quintal tornara-se um grande estabelecimento escondido atrás de uma parede de azulejos desenhados no pátio, com seus hibiscos e poltronas de balanço” (GORDIMER, 2004, p. 142). Quanto ao dono do oásis, o próprio Ibrahim o descreve da seguinte forma:

Essa é a – como é que se diz – a fachada dele, os belos arrozais. Ele faz dinheiro, sim, e muito, e você sabe como? Com contrabando, que ele chama de importação-exportação, ele é o intermediário na venda de armas para uns sujeitos do outro lado da fronteira, e isso é só o que eu posso lhe dizer sobre esse Aboulkanim, tem muito mais que eu não conheço, que gente que conhece admira porque ele é bem-sucedido. Isso é *sucesso* aqui (GORDIMER, 2004, p. 232 – grifo no original).

Ibrahim desejava sair daquele lugar. Para isso, além de trabalhar quando outras crianças brincavam, procurou estudar, cursar uma faculdade: não gostaria de ficar sendo um simples mecânico a vida toda. Assim, faz um curso acadêmico bem apropriado a suas ambições: economia. Como pode ser visto abaixo, a economia estudada em seu país seguia os padrões europeus, uma vez que desdenhava do próprio governo. Tudo isso contribui para a vontade de sair do país: buscar os modelos europeus de vida apreendidos juntamente com a instrução escolar.

A política do país após o período colonial era praticamente uma ditadura, com complicações em um mundo capitalista, descrita dessa forma por Ibrahim, quando usava o nome falso de Abdu, em uma conversa na mesa do café ÉL-LEI:

- Você concorda com essa coisa de economia capitalista?

- Do lugar de onde eu venho não tem economia capitalista, economia socialista. Nada. Aprendi isso na faculdade...

(...)

- Então que nome você daria – o que quer dizer com “nada”?

- Feudal. – Ele ergue os cotovelos da mesa, torna a baixá-los, olha para ela, sua patrocinadora ali, para ver se é a palavra certa; para ver se, com essa olhada, estará pronta para ir embora. – Mas eles se dão o nome de ministros, presidentes, isso e aquilo (GORDIMER, 2004, p. 29).

A cena acima registra a vontade de Ibrahim em sair daquele lugar, ou seja, seu deslocamento em seu país de origem, que será trabalhado a seguir, e seu pensamento com relação às condições que o levaram a migrar.

2.1.1.1 Os sentimentos de Abdu quanto ao deserto

“Silêncio é a desolação; o deserto” (GORDIMER, 2004, p. 43).

A aldeia de Abdu é rodeada pelo deserto, inerente a qualquer país árabe. Para ele, porém, o deserto é o sinal de morte, de destruição, do *nada*, do qual ele foge. É seu país imaginado, um estereótipo que ele mesmo criou, pois apenas vê seus aspectos ruins: um lugar sem cultura, sem futuro, sem fundamentos e sem princípios sérios. Por diversas passagens no texto, o deserto personifica tudo o que Ibrahim quer abandonar:

Era desconcertante, a seu ver: chegar a um termo. No fim de uma rua tem de haver outra rua. Um bairro leva a outro bairro. E uma estrada é uma via que liga um lugar habitado ao outro. Havia a montoeira de detritos desfeitos, latas rolando, estilhaços de vidro sinalizando de volta para o sol; e depois, nos termos pelos quais os humanos julgam o significado de sua presença – nada. Areia. Forma nenhuma. Movimento nenhum. Ao voltar para casa: Ainda não estamos nos meses de ventos, ele disse a ela. Você não vai querer estar aqui quando eles chegarem, acredite em mim (GORDIMER, 2004 p. 144).

Assim, Ibrahim não apenas não admitia que aquele lugar fosse habitado, mas que qualquer pessoa chegasse a gostar dali, muito menos Julie, que representava tudo aquilo que ele gostaria de ser: “a cor certa”, a classe social certa”, “o país certo” (BRAH, 2002; GILROY, 2003). A cena da visão de um carneiro morto mostra bem sua sensação de

deslocamento em seu país de origem: ele se compara àquele carneiro morto em seu próprio país, como se não existisse mais nenhuma forma de viver ou de desenvolver-se ali.

Ele jaz como um cadáver e uma mosca pousa em sua testa.

Carneiros mortos. Apodrecendo.

Ele sente vergonha e ao mesmo tempo um ressentimento irado de que ela esteja vendo isso tudo (de novo, ele a vê), será essa a imagem de seu país, de seu povo, *daquilo de onde ele vem*, do que ele é de fato – como o nome pelo qual voltou a ser corretamente conhecido. Não era para ela; não, era isso aí (GORDIMER, 2004, p. 146 – grifos no original).

Ao mesmo tempo em que anseia a saída daquele lugar, a única coisa que o prende são os laços familiares, ou melhor, a figura da mãe: o apego de Ibrahim à mãe, figura forte a quem admira e respeita. Sua mãe era dona de grande inteligência e perspicácia. Uma figura de matriarca, mas com inteligência e interesse por mudanças, na sua adolescência, que aprendeu partes inteiras do Alcorão quando mulheres não poderiam lê-lo, entre outras façanhas. A mãe, em sua época, representa a revolução, como o fato de querer aprender a ler e escrever quando a nenhuma outra menina ou mulher seria permitido. Essa força de ação, de não se conformar com o estado de coisas existentes, é refletida em Ibrahim, o qual parece ter herdado da mãe a não-conformidade com sua situação.

Os pensamentos de Ibrahim para com a mãe mostram um ressentimento, não apenas para com o povo que não valoriza sua inteligência, mas contra si próprio, sua família e sua cultura, que não deram a ela uma vida melhor. Ela se torna o símbolo daquilo que ele quer e não pode ter. Ela também representou uma vontade de mudança no país árabe onde viviam: uma revolucionária que termina por encaixar-se novamente no sistema.

Minha mãe é uma mulher muito inteligente. Tem miolo, como você diz.

Ah, eu percebi. Está estampado no rosto.

Mas você não sabe como essa moça lutou com todo mundo para se educar, forçou o pai a deixá-la ir para a escola, aprender a escrever e ler o Alcorão. Naquele tempo, ela era a única menina entre os garotos. Lia jornais e livros que nenhuma outra menina podia ler. Recitava partes inteiras do Alcorão – de cor, é assim que se diz? Muitos versos. Ainda recita. Mas foi arranjado, ela se casou. E aqui ficou, nesta casa, dando à luz, alimentando a todos,

fervendo água para nos limpar. [...] e agora, olhe para ela; o que poderia ter sido (GORDIMER, 2004, p. 150).

O trabalho na oficina do tio, que havia tomado anos da vida de Abdu, onde ele aprendera a “fingir-se de mecânico”, não é suficiente para que fique na cidade. Aliás, o tio, com o pretexto de ajudar a família de outras formas, pagava muito mal, ou não pagava o sobrinho, de forma alguma. Assim, caracteriza-se mais uma vez o que Brah (2002) considera como separação não apenas por etnia, mas também por classes. Caracteriza-se também o primeiro tipo de exploração no seu trabalho, ainda em seu próprio país de origem.

O pai, na família, é uma figura apagada, que está sob as ordens, ora do irmão da mulher, ora da mulher, ora do dono do oásis. A ele não cabe nem ao menos o poder de decidir sobre assuntos de família, como a situação do filho que foi para os campos de petróleo e não voltou, ou do outro filho, que poderia estar andando em más companhias.

O anseio de Ibrahim em sair do país é representado na angústia de seu discurso: “Ele vive dizendo, como se estivesse repetindo secamente um adágio, que neste lugar, sua pátria, só se pode viver de manhã bem cedo, mas nunca se acorda para fazê-lo” (GORDIMER, 2004, p. 181).

2.1.1.2 Anseio de diáspora

Como Brah (2002, p. 182) afirma, “no centro da noção de diáspora está a viagem”, descrita pela autora não como algo casual, mas que revela a intenção de fixar-se em outro lugar. Por esse motivo, pode-se afirmar que Ibrahim é uma pessoa diaspórica desde o início, pois mostra essa angústia e esse anseio de diáspora.

Para sair daquele lugar que o oprime, Ibrahim busca todas as formas, lícitas e ilícitas: arrumou amigos que pudessem subornar quem quer que fosse do governo para conseguir visto de saída de seu país, e de entrada em outros, e procurou conhecidos nos países para onde se dispunha ir. Tais amigos não eram, pelo que o narrador deixa entrever, ilegais, ou

subversivos. Porém, sua vontade de sair do país e suas idéias contra as políticas do governo, mesmo que não fizessem nada efetivo contra ele, eram consideradas perigosas ao poder dominante e à cultura da *Tradição*, nos moldes demonstrados por Hall (2005), da sociedade endurecida pela identidade nacional. Esses jovens amigos de Ibrahim tentaram sair do país e, como ele próprio, precisaram voltar.

Quando não estava no estridor dos roncões e rangidos, em meio ao fedor de combustível, ajudando na oficina mecânica, circulava entre um certo grupo de rapazes de quem se aproximara depois de perceber que aqueles que se diziam por dentro, e que lhe garantiam que uma bolada bem oferecida o levaria para onde quisesse ir, estavam vivendo de sonhos que não poderiam ser realizados – nem para si mesmos! Caso contrário, por que haveriam de continuar optando por ficar ali, vendendo melancia na feira, consertando sapatos, matando ovelhas e fazendo café, como seus dois irmãos (GORDIMER, 2004, p. 190).

Ibrahim tem uma vontade tão grande de sair de seu país, que não consegue imaginar como outras pessoas possam desejar viver ali. Vários dos teóricos estudados apontam para a formação de *comunidades diaspóricas*. Essa é uma das bases do estudo de Appadurai sobre as *ethnoscapes*. Um exemplo citado na obra é o grupo de pessoas que vivem o mesmo drama e os mesmos anseios de vida, conhecidos de conhecidos, que Ibrahim esperava encontrar nos EUA e também no Canadá, mas que se tornavam “irmãos na diáspora”. O fato de dividirem a mesma etnia faz com que a população diaspórica tente unir-se a outros nessas comunidades imaginadas para tentar recuperar a idéia de um *lar*, mesmo que não o tivessem em seu país de origem. Esse sentimento de lar, conforme discutido por Ashcroft (2002), trata daquela sensação de bem-estar criada por uma situação com pessoas dentro de um grupo que divide os mesmos anseios, mesmo em terra diferente. Mas, percebe-se que Ibrahim não possuía seu lar no país árabe. Pode-se notar a formação de uma comunidade imaginada até mesmo em um grupo que sonha junto com a diáspora, mesmo que alguns não tenham a mínima possibilidade de sair de seu país. Nesse caso, não seria exatamente a irmandade formada pela etnia, mas pela insatisfação com o país, por sua condição, a sociedade acomodada na pobreza em que

vivem e, principalmente, por esse sentimento de des-locamento, que faz com que se unam para sonhar que, em outro lugar, será melhor.

Três – como ele próprio – de volta a este lugar, imigrantes ilegais deportados de países onde conseguiram entrar e trabalhar naquilo que lhes foi possível. Conversam até tarde para não ter que voltar às casas apinhadas de parentes de onde um dia escaparam e para as quais foram devolvidos como letra morta – imigrantes ilegais, sem endereço fixo, sem identidade.(...) Esses outros moços têm alguma instrução – como ele –, um tem diploma universitário, mas é funcionário modesto numa repartição local: já tentou ir embora, mas como não conseguiu tirar passaporte na ponta de cá do processo, porque foi fichado como militante político na época de estudante, dissidente do regime, não possui a primeira das muitas exigências para um pedido de visto. Em virtude dessa mesma ficha, não há a menor esperança de que seja promovido no funcionalismo público: outros do grupo que converge todas as noites para as lamparinas a óleo de um dos bares disfarçados de café têm histórias parecidas (GORDIMER, 2004, p. 191).

A citação acima mostra pessoas que não se sentem bem em seus lares e dentro de sua própria casa, formando grupos que conversavam, comunidades fechadas de uma “irmandade na desgraça”. Tal condição, na verdade, foi provocada pela própria situação socioeconômica do país: pobreza, política com eleições fraudadas, e a globalização, como elementos macro sociais, os quais também influenciam a relação desses indivíduos com a sociedade, dando-lhes um sentimento de revolta e de des-locamento (HALL, 2005).

A globalização e a luta contra a própria cultura estão presentes na conversa desses elementos, vistos como indesejáveis pela sociedade:

Esses jovens querem mudança, não recompensas do Céu. Mudanças como as que já ocorreram aos outros no velho século, mudanças no que está acontecendo neste novo. Pôr-se em dia! Com eleições que não são fraudadas ou declaradas nulas se o partido da oposição vencer; negociações difíceis com o Ocidente feitas de uma posição de equilíbrio, não aquela servidão beija-pé, lambe-cu (eles trazem o vocabulário certo de volta do Ocidente, em que pese tudo mais que lhes foi negado); mudança com uma voz na internet, não de um minarete, uma voz exigindo ser ouvida pelos deuses financeiros do mundo (GORDIMER, 2004, p. 191).

A própria sociedade coloca estes rapazes na alteridade, contribuindo para sua sensação de *unheimlichkeit*, pois são vistos como subversivos e perigosos. Talvez por seu conhecimento intelectual e experiência, Ibrahim e seus companheiros causassem desconforto ao governo. Exemplo disso pode ser visto no texto, quando o tio chama a atenção de Ibrahim para suas atitudes consideradas subversivas. Trata-se da Tradição, o conceito de sociedade fechada apresentado por Hall (2005), tentando lutar para manter sua cultura local, com medo da entrada de novas idéias. A comunidade diaspórica – não apenas um de seus representantes – é culpada, quando um de seus membros toma decisões como a de Ibrahim, de sair de seu país.

Os textos seguintes apresentam um fluxo de consciência do tio Yaqub sobre as atitudes “subversivas” do sobrinho.

Mas Ibrahim – o filho de sua irmã, que era como um filho para ele – é sabido, ele estava a par do assunto, para seu grande pesar andava circulando com certos tipos. Isso fora como uma bomba para seus queridos pais e é em nome deles que o membro mais velho da família fala agora (GORDIMER, 2004, p. 204).

Tudo o que ele quer dizer: circular com essa rapaziada perigosa, um perigo para eles mesmo, para nós, para o governo – só podem ser eles o motivo para Ibrahim abrir mão de uma oportunidade que traria avanço, conforto, tudo que qualquer pessoa desejaria para ter uma boa vida, eventualmente um lugar de destaque na comunidade, e honrar a família (GORDIMER, 2004, p. 205).

Outro ponto importante na vida social do país árabe em que Ibrahim nasceu é a luta do Islamismo, cultura oriental local contra o Cristianismo, marca colonial européia. Justamente pelo fato de a religião ter um peso muito grande no mundo Islâmico, o novo imperialismo, para os intelectuais amigos de Ibrahim, tem um papel de “deuses financeiros”, ao mesmo tempo em que eles são os “infiéis”. Na obra como um todo, Gordimer enfatiza a dicotomia mundo cristão/colonizador/imperialista, que pretender manter-se assim em contraponto ao mundo islâmico/ colonizado, ao mesmo tempo em que tenta colonizar.

A religião cristã não simboliza, porém, apenas um aspecto cultural, mas sim a cultura do vencedor, o instrumento alegado para o controle do capitalismo mercantil e, em seguida, do imperialismo. Por esse motivo, não existia apenas a “classe social certa”, a “cor certa”, mas também a “religião certa”, que comanda todas as convenções culturais, e que suplanta em importância todas as outras culturas e religiões locais. Esta seguinte conversa entre Ibrahim e Julie é muito esclarecedora com relação a isso. Na primeira parte, Julie relata sua experiência, enquanto na segunda parte, Ibrahim responde.

Muçulmanos – nunca conhecemos nenhum... mas os lojistas indianos fechavam as portas para o que nós dizíamos ser o nascimento do filho de Deus e para o dia em que nós decidimos começaria um novo ano – ah, eu conheço os ciclos da Lua, e as mudanças de estação têm a ver com eles, mas esse é o ciclo cristão. Para eles, o mundo é apenas o *seu* mundo, o mundo cristão. [...]

Mundo é o deles. Os donos são eles. Dirigido por computadores, telecomunicações – veja só isto aqui –, o Ocidente. Eles são donos de noventa e um por cento. [...] Se você quer estar no mundo, a única maneira é conseguir que o que você chama de mundo cristão o deixe entrar (GORDIMER, 2004, p. 173 – grifo no original).

Tal situação também caracteriza a transculturação citada por Pratt, onde a cultura islâmica e a cristã se confrontam, com o Cristianismo suplantando a fé islâmica. Os amigos de Ibrahim querem, na verdade, não a cultura do dominador, mas os seus instrumentos de dominação, para propagar sua própria cultura. Esta peculiaridade lembra a *financescape*, de Appadurai (2003), com o capital globalizado e sua distribuição em luta contra o capital local. Ou seja, os amigos de Ibrahim querem as facilidades do capitalismo globalizante, como o dinheiro e o conforto do Ocidente, ao mesmo tempo em que não querem ou não conseguem deixar o Islamismo, base de sua cultura, com a qual foram criados, muito embora, muitas vezes, se rebelem contra ela. Este fato pode ser observado abaixo:

... não podemos continuar aceitando o que nossos avós aceitaram, que vida é esta, Ibrahim – os intérpretes tradicionais do Islã ... para eles o Islã não tem nada a ver com o futuro, tudo está completo, para sempre, você só precisa

...islamização total – contra as potências mundiais? Que sonho mais louco; não, não...

...temos que cruzar o Islã com o mundo, se quisermos que os ideais islâmicos sobrevivam, o antigo modelo não serve mais, não existe nenhuma forma de isolamento que consiga uma brecha para participar do que está acontecendo no mundo, pergunte ao Ibrahim, a revolução tecnológica já chegou, enquanto nós continuamos falando, falando...! (GORDIMER, 2004, p. 192).

Os amigos de Ibrahim são personalidades diaspóricas, suspensos entre os dois mundos: o Islamismo tradicional, que não conseguem deixar, e a tecnologia, o mundo globalizado, que não tem lugar para as culturas tradicionais ou para eles, como sociedade. Aplica-se, aqui, a alegoria de Robertson (1999), sobre o Jihad contra o *McWorld*: eles têm sentimentos conflitantes sobre o mundo em que querem entrar: ao mesmo tempo em que não querem deixar o Islã que, como já foi visto, é a forma mais importante no elo cultural, querem os benefícios da sociedade globalizada. Sua intenção, no entanto, é orientalizar a cultura ocidental, ou seja, fazer com que o Jihad suplante o *McWorld*.

Tais amigos, porém, sofrem de *Unheimlichkeit*, como Ibrahim: não são bem-vindos no mundo desenvolvido para o qual querem ir, empurrados pelas condições de pobreza do lugar onde estão, mas também não são aceitos pela *Tradição* do país onde estão, pois são vistos como uma ameaça ao *status quo* atual, embora o que realmente façam é trocar opiniões sobre os diversos assuntos. Os amigos de Ibrahim também tiveram acesso a algum tipo de instrução, profana para os padrões islâmicos, acadêmica, como ele mesmo. Ou seja, a tentativa de mudança das condições atuais em um país pobre como o das personagens passa por certo grau de instrução e pelo conhecimento da cultura e vida ocidentais. Dessa forma, eles têm uma visão um pouco mais aberta para a compreensão dos problemas mundiais e de seu próprio país. Estão, portanto, na alteridade, não querendo pertencer totalmente ao velho mundo, desejando participar de um novo mundo que não os quer, mesmo que isso lhes custe muito caro. Esse tema foi visto na condição de Ibrahim na África do Sul.

As condições que levam Ibrahim a tentar mudar-se eram muito fortes, criando nele uma grande necessidade de deixar aquele lugar que o sufocava:

Ele é irmão na frustração. Às vezes sentia-se estimulado por esse grupo a agir, a conspirar e agitar, a se arriscar em prol das mudanças aqui – neste deserto. Mas lá dentro alguma coisa se retraía, aturdida com a submissão; o futuro do lugar ao qual o mundo tentava confiná-lo não era o lugar que lhe cabe neste mundo. Residência permanente; não importa sob que governo, sob que lei religiosa ou secular, sob que presidente, de *keffiyeh* na cabeça ou de farda com galardão e medalhas – isto não é para ele. O grupo de irmãos na frustração mitigava a que o torturava por dentro, mas essa recusa secreta, a recusa *dele*, inflamava-o tanto quanto o desejo de sexo (GORDIMER, 2004, p. 194 – grifos no original).

A angústia em continuar morando em seu país mostra que ele sonhava com outro lugar no mundo, mesmo que esse lugar seja imaginário, ou que não corresponda a suas expectativas. Como foi visto no excerto acima, o deserto age como uma metáfora do nada, significando tudo aquilo que o país original representa para Ibrahim e tudo aquilo do qual ele deseja ardentemente escapar. Ele não pretende melhorar o lugar onde mora, embora se sinta tentado a isso.

A situação econômica, a transculturação provocada pelo acesso a uma educação de cunho ocidental e a ambição em sair da pobreza, fugindo do deserto que o oprimia, levaram Ibrahim a mudar-se de país: foram diversas tentativas, inclusive à Alemanha e à Inglaterra, até chegar à África do Sul, local onde tem início, efetivamente, a narrativa. Ibrahim passou alguns anos fora de casa, morando em outros países, sendo descoberto pela imigração e deportado. O tempo que passara fora foi tão grande que não conhecia uma parte de sua família: sua irmã menor, que era apenas uma menina quando ele saiu de seu país, agora uma moça, a esposa de seu irmão e os sobrinhos.

2.1.2 Abdu na África do Sul

Após várias tentativas de entrar em outros países, Ibrahim chega à África do Sul. Assim, basicamente, todas as estadas antes da África do Sul podem ser resumidas da seguinte forma: ele ficava até ser descoberto e deportado. Assim que saía de um país, buscava imediatamente entrar em outro, sem sequer voltar a seu país de origem.

Como pessoa diaspórica, Ibrahim demonstrou nitidamente a identidade fragmentada do homem da modernidade tardia, discutido por Hall (2005). A primeira prova dessa identidade fragmentada é a própria mudança de nome: Ibrahim Ibn Musa, um homem empreendedor, com vontade de melhorar suas condições de vida e de sua família, de instrução, mas morando em um país pobre, torna-se Abdu, subserviente, solícito, sem família, e morando em um país considerado rico. Um exemplo disso está na forma com que ele se apresenta a Julie: “Eu ligo para saber quando fica pronto – o senhor é ... ? / Pergunte pelo Abdu.” Ele não se nomeia, apenas coloca o nome pelo qual é conhecido sem conseguir, na verdade, assumir a identidade de outra pessoa.

Semelhante à situação do subemprego apontada por Brah (2002), Abdu assume o papel de colonizado, submetendo-se ao subemprego, à exploração:

Como é que uma pessoa formada em economia se torna um mecânico de automóvel? [...] A voz dele era baixa, mesmo estando os dois sozinhos na estrada, ninguém para bisbilhotar. Ele hesitava, afinal não conhecia direito essa moça [...] Não era mecânico qualificado. Por sorte, mexia em carros desde criança, o tio – irmão da mãe – consertava carros e caminhões no quintal ... aprendeu com ele, em vez de brincar com outros meninos... Trabalha na oficina ilegalmente – no “negro”, exato, essa é a palavra que eles usam. Sai barato para o dono; ele não paga seguro contra acidente, previdência, convênio médico. [...] Todos os princípios dos direitos do trabalhador que me ensinaram na escola.
Que homem mais horroroso, explorador.
O que eu faria sem ele. Ele se arrisca, eu tenho que pagar por isso. É assim que funciona para nós (GORDIMER, 2004, p. 23-24).

A situação de Abdu ilustra as teorias de Spivak (1996) e Brah (2002), sobre o fato de os países desenvolvidos tolerarem e fazerem “vistas grossas” aos imigrantes ilegais, enquanto

os exploram. De fato, ainda segundo Brah, esses países não podem mais prescindir dessa mão-de-obra. Embora isso ocorra, os Estados nacionais deixam transparecer a seus habitantes que estão zelando por suas fronteiras, sejam físicas ou metafóricas, e perseguindo os imigrantes ilegais. O indivíduo diaspórico tem de que se submeter, falando baixo, com medo, hesitando ao falar de sua situação, para não ser entregue às autoridades e perder o lugar em que está naquele momento. Submete-se à dominação, procurando a invisibilidade e uma vida de privações e medo, explorado por alguns habitantes do país para onde se dirige, pois sonha com um futuro melhor. Como no caso de Abdu, muitos não querem, de forma alguma, voltar a seu país. Mesmo assim, semelhantemente à personagem, muitos sonham em resolver os problemas financeiros de suas famílias em seus países de origem, ou em trazê-las para junto de si.

Apesar de depender de pessoas que o recebem na ilegalidade, Abdu está perfeitamente consciente da rejeição nos países em que entra e das reações dos nativos de tais países com relação às pessoas diaspóricas. Estas representam o medo de que o homem pobre dos países subdesenvolvidos atravesse a fronteira para “roubar os empregos” do povo nativo. Esse pensamento, na verdade, caracteriza as “tropas do ressentimento” (BRAH, 2002) com as características acima citadas, formadas pelos nativos dos países para onde há grandes quantidades de comunidades diaspóricas, ressentidos com relação aos trabalhadores não documentados. Tal assunto foi tratado por Brah (2002) quando fala que as fronteiras são bem mais que um elemento distintivo geográfico, mas se tornam uma barreira entre o Terceiro Mundo, que quer entrar, e o Primeiro Mundo, que não quer que o Terceiro Mundo entre. Essas atitudes transformam as fronteiras em barreiras culturais, sociais, econômicas e psicológicas. Quando membros do Terceiro Mundo atravessam as fronteiras, precisam tornar-se invisíveis no Primeiro Mundo, assumindo o papel do “fantasma necessário”, expressão cunhada por Brah (2002) para exprimir a situação dos imigrantes ilegais explorados. Essas

atitudes do Estado quanto aos imigrantes não passam despercebidas a Ibrahim, como pode ser visto no exemplo que segue:

Ainda sorrindo, abanando a cabeça de um lado para outro, com delicadeza. Veio uma ladainha de países em que já tentara e não conseguira entrar. Eu sou traficante de drogas, mercador de escravas brancas, vou ser um fardo para o Estado, é o que eles dizem, vou roubar o emprego de alguém, vou aceitar salários mais baixos do que os trabalhadores do lugar (GORDIMER, 2004, p. 26).

Pode-se perceber, pelo que foi visto, as atitudes de Abdu como pessoa inferiorizada, diaspórica e sujeito pós-colonial: seu cuidado em ser submisso. Ao mesmo tempo, descreve os efeitos da própria globalização e da transnacionalidade para os países. De uma certa forma, Abdu encaixa-se realmente no estereótipo que as *tropas do ressentimento* fazem dele: aceita um subemprego numa oficina, onde o dono faz um “favor” a ele, empregando-o por um salário muito baixo, sem nenhum direito trabalhista, com a única vantagem de deixá-lo dormir em um canto sujo de seu local de trabalho.

Porém, o próprio dono da oficina, que o acolhe com interesses de exploração e de melhores ganhos financeiros, coloca-o na alteridade e na inferioridade, até mesmo com relação às classes consideradas inferiores de seu próprio país, como a dos negros. Dois episódios ilustram bem essa situação. O primeiro, quando o texto apresenta pela primeira vez a personagem: ele estava debaixo do carro, fazendo o trabalho mais sujo e pesado da oficina, enquanto o branco e o negro estavam fazendo algo mais limpo, em pé: “diferente dos outros – do branco falando africâner, do negro na frente do motor (...)” (GORDIMER, 2004, p. 13). O branco dessa representação era o único com voz, e a usava para mandar, uma vez que não é descrito como exercendo alguma ação além de falar. O negro nativo, embora trabalhando, estava em uma posição mais digna, de pé, em frente ao motor. Pode-se perceber uma hierarquização também com relação ao imigrante, semi-oculto, o que sugere obscuridade, numa posição sem dignidade.

A segunda forma de inferiorização do dono da oficina para com Abdu ocorre no momento em que ele sabe que seu funcionário, imigrante ilegal, está envolvido com uma mulher branca e de classe alta de seu país. Trata-se de uma variação da “tropa do ressentimento”, uma vez que ele considera que aquele homem inferior veio “roubar nossas mulheres” e, “que poderia seduzir minha própria filha”:

Aquela moça que vinha por lá todo dia, que vinha falar com ele em voz baixa quando fazia uma pausa no trabalho, ferramentas em punho, que aparecia para buscá-lo de carro toda noite: ela tinha classe, isso se via, apesar do tipo de roupa que esse pessoal todo dos bares usa, nem todos os brancos circulando por ali tinham classe, mas ela sim. Na condição de pai branco de filhas brancas, era uma pena ver o que ela estava fazendo com esse camarada vindo sabe Deus de onde, nada contra ele, mas ainda assim (GORDIMER, 2004, p. 39-40).

2.1.2.1 Efeitos da diáspora em Abdu: encontro de culturas

A diáspora em Abdu mudou totalmente seu comportamento e participou da construção de sua identidade. Como foi dito anteriormente, ele passa de Ibrahim Musa (nome e sobrenome) para Abdu Ninguém.

Para que ele pudesse adaptar-se ao novo país, Abdu experimenta um total choque de culturas, inclusive na área religiosa: deixa de seguir sua religião que é a base cultural e social de seu país, cuja mesquita é o símbolo da união da aldeia, para buscar enquadrar-se em nova cultura, fragmentada, na qual luta sozinho para obter seus sonhos, pois não pertence a nenhum grupo diaspórico dentro do país. Abre mão da sua religião, inclusive ao beber, com Julie e seus amigos, no Café ÉL-LEI. Torna-se invisível até para seus pares. Isso ocorre porque ele não fazia parte de algum grupo de migrantes de seu país dentro da África do Sul, como em alguns dos países para os quais ele tentava migrar. Abdu se encontrava em um estado de extrema solidão. Ele preferia a solidão de um canto de rua, um armazém mal-cheiroso e abandonado atrás de uma oficina ao nada do deserto, mesmo tendo lá sua família. A África do

Sul surge como uma solução de emergência, uma vez que ele não conseguiu entrar no mundo ocidental pela porta da frente, ou seja, pela Europa.

Quanto ao modo de vestir e se portar, entre outros, Abdu não teve muito problema de adaptação, uma vez que, além de ter vivido em outros países ocidentais, já buscava essa cultura bem antes. Uma prova disso é a roupa de grife, que sempre usa, e o terno, mesmo no período em que morava na oficina.

Em algum lugar em meio às poucas posses de um imigrante ilegal havia algo que ela não sabia que existia: um terno. Talvez estivesse guardado dentro de uma capa plástica no barracão da oficina. [...] Parecia à vontade dentro da versão moderna, paletó folgado, dos trajes que marcam a categoria dos cidadãos de bem, assim como a toga preta marca a categoria do juiz, tão à vontade quanto parecia dentro do macacão de mecânico. Ela percebe que um imigrante ilegal precisa ser uma espécie de camaleão, junto com todos os demais subterfúgios disponíveis (GORDIMER, 2004, p. 94).

Vê-se, aqui, um outro ponto importante da pessoa diaspórica e, por conseguinte, de Abdu: ao tornar-se uma personalidade fraturada, fica fácil para ele entrar e sair de peles, como se fosse um camaleão, modificando-se de acordo com as necessidades. Como não pode assumir sua verdadeira identidade, tem mais facilidade em assumir outras identidades, quantas forem necessárias. Quando Abdu assumiu sua nova identidade, seu novo nome, perdeu seu lar no país de nascença, para conseguir algo insólito no novo país. Sua despersonalização segue o mesmo caminho em praticamente todos os países em que andou, buscando tornar-se invisível aos aparelhos repressivos do Estado. Suas atitudes revelam a invisibilidade sugerida por Brah (2002), aquela capacidade que as pessoas diaspóricas possuem em tornar-se apenas uma sombra no novo país para o qual se dirigem, pelo fato de serem uma força de trabalho ilegal e indesejada:

[...] mas a ele, a (vida) dele, estava escondida entre tudo isso. Nenhum registro dele em nenhuma folha de pagamentos, endereço nenhum exceto a/c de uma oficina e sob um nome que não era o dele. Outro nome? Ela se espantou: [...] Não era o dele? Não – porque eles o deixaram entrar com um visto que expirara havia mais de um ano, e estariam à sua procura pelo nome verdadeiro (GORDIMER, 2004, p. 26).

Sua identidade fraturada desaparece sob o uniforme. O uniforme de mecânico também age como um símbolo de homogeneização, de globalização, ou melhor, de ocidentalização do mundo: Abdu tentando entrar na comunidade, ou seja, a pessoa diaspórica tentando assimilar o novo mundo e ser assimilada por ele. A invisibilidade do indivíduo na massa de habitantes da cidade grande e o uniforme contribuem para que ele se perca nesse novo mundo para onde migrou. Outro fator que faz com que Abdu desapareça, ou seja, esconda sua etnia, é a grossa camada de graxa, que também serve de máscara e de armadura que, acompanhada da fala baixa, por subserviência ou medo, completam o disfarce. Na África do Sul, ele é apenas um mecânico que se esconde debaixo das entranhas dos automóveis; essa é sua identidade: um “pobre-diabo” (GORDIMER, 2004, p. 40), nas palavras de seu patrão.

Sete da manhã ele está na oficina, no disfarce duro de graxa de seu macacão. Ou será que quando se despe dele, perna por perna, à noite, deixa sua única identidade, *aqui*, e entra num disfarce, o Abdu ninguém – ele não pode perguntar isso, tais perguntas são luxos que não têm como bancar (GORDIMER, 2004, p. 39 – grifo no original).

O ser-ninguém de Abdu vai caminhando, na contramão da legalidade, sendo prudentemente esquecido pelos órgãos públicos, que se utilizam de sua mão-de-obra, até que um dia (mais pela cobrança de outros órgãos contra a corrupção), é lembrado, ou denunciado por algum dos militantes das “tropas do ressentimento”:

Chegara ao conhecimento do Ministério do Interior que (nome verdadeiro) residia no supracitado endereço sob outro nome (aquele pelo qual atendia o mecânico) em contravenção à data de validade de seu visto de residência na República expirado no dia tal. Como infrator criminal (parágrafo e seção da lei), estava sendo devidamente informado de que deveria partir dentro de catorze dias, caso contrário seria processado e deportado para o país de origem (GORDIMER, 2004, p. 61).

O conteúdo do que representa uma carta de rejeição fatídica é colocado em forma de comunicado oficial no texto, informando que Abdu tem que deixar o país. A partir desse momento, começam todas as tentativas para ficar. Abdu Ninguém continua a querer existir,

com os sonhos de subir na vida, agora que estava com maiores contatos com pessoas de “classe”, no país. Porém, como foi visto em Bernstein (2004), embora faça parte de um continente considerado atrasado, a África do Sul tem características de sociedade diferentes dos outros países africanos, o que mais a aproxima dos modelos colonizadores globalizantes. Justamente por oferecer progresso além de outros países do continente, também oferece as mesmas dificuldades de fronteira, ou seja, uma fronteira repulsiva, normal no chamado Primeiro Mundo. Abdu sabe que o modo de comunicação com a pessoa diaspórica é o de repulsa: “Mas ele acomodou-se de lado, ergueu os ombros, deixou-os cair e não acompanhou as linhas com ela. Já conhece fórmula, o conteúdo, a fraseologia; é a forma de o mundo se comunicar com ele” (GORDIMER, 2004, p. 62).

Em sua subserviência (ou seja, em sua personalidade de Abdu), Ibrahim compreende “as tropas do ressentimento” que o delataram ao sistema de governo.

Quem? Mas quem faria uma coisa dessas, para quê?
 Qualquer um. Alguém querendo meu emprego, talvez. Sim. Por que não.
 Por que não! Que mal você fez, o que foi que você tirou de alguém, aquele emprego vagabundo e um barracão para morar!
 Julie. Alguém que está aqui, no próprio país. [...] Mesmo isto que estou vestindo, esta imundície... até mesmo, como é que você disse, um barracão, um canto na rua onde dormir, isso é dele, não meu. É como são as coisas. O que eu tenho é dele (GORDIMER, 2004, p. 63).

Dessa forma, percebe-se que Abdu Ninguém se sente inferiorizado até mesmo em relação aos menores em classe social na África do Sul, ou em qualquer outro país para onde tenha migrado. Dessa forma, mesmo com muitos anos passando por diversos países, os sonhos de Abdu não se concretizaram. O desejo que ele tem é o de equiparar-se aos nativos, mesmo os inferiores, muito embora também seja dono de ressentimento contra eles, especialmente os daqueles de classe alta, como Julie. “*Me deixar, me deixar*. Ele sabe que é isso que a moça está dizendo no fundo; para ela, claro, expulsão significa perder o amante,

uma cama vazia, pelo menos até – ela é livre, segura e livre – encontrar outro”. (GORDIMER, 2004, p. 63, grifos no original)

Quando foi notificado pela primeira vez que deveria deixar o país, quando o visto expirou, Abdu tentara tudo. Porém, todos os problemas socioeconômicos que regem a diáspora pesaram: ele não era eurodescendente, não era nativo negro, era “um tipo de negro”, como diversas vezes foi chamado no romance, o que será estudado com mais detalhes no decorrer dessa dissertação; pobre, vindo de um país pobre. Portanto, todo e qualquer argumento que Abdu usasse seria inútil devido à outremização que sofreu, pois sua sina já estava decretada: se saísse de sua invisibilidade, seria mandado embora.

Ao final, quando todos os recursos, legais e ilegais, se esgotaram e a ânsia de ficar foi suplantada pela obrigatoriedade em partir, não por vontade própria, mas pelos veículos oficiais do Estado, o poema de William Plomer apresentado por um dos colegas do Café ÉL-LEI representa a angústia da diáspora dos fracassados, ao mesmo tempo em que mostra a dúvida de um futuro, juntamente com a esperança de que esse futuro seja melhor:

Vamos para um outro país,
 Nem seu nem meu,
 Começar de novo,
 Um outro país? Qual?
 Um sem labaredas, onde a febre
 Espreita sob as folhas, e a água
 É vendida aos que têm sede?
 E carregar drogas ou papéis
 Nos sapatos para não morrer de fome?
 A esperança seria nosso passaporte,
 O resto fica entendido
 É só dizer a palavra (GORDIMER, 2004, p. 100-101).

Mesmo tendo sido entregue a Julie, Abdu está retratado nesse poema: ele precisa partir, começar de novo em outro país, mas está com medo de voltar para o deserto/nada de onde saiu, “onde a febre espreita (...) e a água é vendida aos que têm sede.”, repleta de

trabalhos ilícitos e de infelicidade para ele. Ao mesmo tempo, ele tem como passaporte sua esperança de ficar, ou de ir para um outro lugar onde possa recomeçar sua vida.

Em suma, os efeitos da diáspora em Abdu aconteceram muito mais em nível de sua identidade que em algum âmbito material, ou na realização de seus sonhos: ele não voltou rico ou realizado ao seu país de origem. Também se pode considerar que aumentou a própria auto-rejeição, por ter sido rejeitado tantas vezes por outros. Acuado pelos instrumentos legais de coerção do Estado, vê-se obrigado a partir e a começar uma nova busca pela sua terra prometida, um lar que, na verdade, também é imaginado, uma vez que ele não o havia encontrado na África do Sul, e em outro lugar onde ele tenha estado anteriormente.

2.1.2.2 Análise e discussão

A diáspora de Abdu inclui-se, pelo estudo de Reis (2004), no período contemporâneo, que teve início no período pós-guerra, e que continua até o presente, incluindo aspectos de globalização e de transnacionalismo. Ibrahim/Abdu é um produto dessa nova diáspora representada no romance, marcada pelo despatriamento, pelo deslocamento por vontade própria, mas sempre por pressão econômica, social e pessoal. Seu país é marcado pelo movimento de descolonização e pela pobreza e corrupção decorrentes dessa condição.

Como afirma Brah (2002), apesar de representar uma situação coletiva, cada diáspora também tem sua individualidade. Seu aspecto pessoal diz respeito ao deslocamento da personagem, representada pelo deserto metafórico e geográfico da região, e à sua recusa em ficar ali. Também a diáspora de Abdu é coletiva, resultado da situação de seu país e, portanto, afetando todos os seus habitantes. A diáspora de Abdu para a África do Sul foi coletiva, pois estava atrelada também a situações e a configurações de poder, próprias de seu país de origem, resultado de outras condições iniciadas pelo colonialismo, continuadas pelo

imperialismo e consolidadas pela globalização. Assim, Abdu responde a algumas das características diaspóricas mencionadas por Safran, citado por Reis (2004):

1. Abdu dispersa-se de um centro original para mais de uma região. Muito embora o estudo refira-se a toda uma população, a personagem também vai para mais de uma região tentar o complemento de sua diáspora.

2. O mito sobre seu país ancestral não é, na verdade, um bom mito: Abdu manteve a idéia de como era seu país quando saiu, um deserto de nada, preenchido apenas por corrupção, contrabando e pobreza.

3. Ele personifica a própria crença de que não será aceito na sociedade para onde se deslocou e, como não conhece - ou não quer conhecer - outras pessoas de seu país na mesma situação, acaba por permanecer um ser diaspórico individualizado, separado da sociedade.

4 O lar ancestral que ele idealiza está, na verdade, na figura de sua mãe. Abdu não pretende voltar para seu país de origem. Ele não pretende voltar para o lar físico, mas trazer o lar imaginado para si, trazendo sua mãe para morar consigo, quando as coisas melhorarem.

5. Como Abdu não possui o amor nacionalista por seu país, não procura restaurar sua pátria original. Porém, procura dar condições melhores à família e, especialmente, à mãe; nisso inclui-se sua própria prosperidade pessoal para trazer a mãe para o país que o acolher.

6. Abdu, em diversos pontos do texto, compara-se às pessoas nativas da África do Sul, criando uma relação com essas pessoas, baseada na diferença, tanto da fé quanto da história, da cultura e da etnicidade.

A simples presença de Ibrahim/Abdu, na África do Sul, ou em qualquer outro país que recebe, ou a presença de qualquer outro grupo ou pessoa diaspórica está demonstrando a dizimação do Estado como figura de manutenção social, conforme o estudo de Spivak (1996), pois falhou em dar condições sociais para que seus habitantes tivessem uma vida digna, forçando sua saída. Para a autora, a análise da transnacionalidade está esquecendo aspectos

importantes, como a já citada falência do Estado e a hibridez, além de todas as suas implicações. A hibridez de culturas e da população é uma realidade incontestável no mundo.

Ibrahim não havia encontrado seu lugar de pertencimento em seu país de origem. Esta idéia é metaforizada na relação de repulsa para com o deserto. O lugar de pertencimento de Ibrahim é algo idealizado, confirmando a afirmação de Aschroft (2002) de que lugar e sensação de deslocamento estão ligados com a sensação de ambiente, mas também com a história e com outros fatores psicológicos, especialmente nas pessoas diaspóricas. Seu deslocamento físico e psicológico (des-locamento, conforme mostrado por Hall 2003), confirma a citação de Bonnici (2000), que aponta a presença de aspectos políticos, lingüísticos e econômicos que configuram a relação dominador/dominado: Abdu é o sujeito pós-colonial deslocado e des-locado, em total submissão aos habitantes da África do Sul para que, em troca, eles lhe cedam um lugar. Para isso, busca abandonar sua cultura e sua língua.

A mesma situação ocorre em todos os locais para os quais Abdu imigra. Dessa forma, confirma-se a afirmação de Hall de que o conceito de "lugar" é permeado de práticas sociais e pelas inter-relações com o que está ausente, determinando o que está visível. O que está ausente, no caso, é o país, a cultura, o ponto de origem, a religião de Abdu que, mesmo assim, determinam sua situação presente. O sentimento de des-locamento de Abdu em seu país de origem é, na verdade, não apenas uma parte de sua diáspora, mas construído por sua própria identidade e parte dos componentes psicológicos que levaram a personagem a sair de seu local de origem pela primeira vez.

Também pode ser destacada a alteridade em que Abdu é colocado pelos nativos da África do Sul. Abdu e todas as pessoas com quem ele convive estão envolvidos em um *espaço diaspórico*, interagindo e, de alguma forma, interferindo na vida dos habitantes da África do Sul, conforme foi visto em Brah (2002). Abdu também coloca em relevo processos econômicos (a pobreza e a falta de dinheiro e condições que o cercam), políticos (o fato de o

país, ao mesmo tempo, tolerar e procurar expulsar as pessoas diaspóricas) e também por processos psicológicos, uma vez que sua identidade precisou ser literalmente trocada para que pudesse permanecer mais um pouco de tempo no país. A África do Sul tenta, como outros países que recebem os elementos diaspóricos, suprimir a identidade da pessoa diaspórica, embora necessite dela como força de trabalho.

Refletindo o pensamento de Gilroy (2000), Abdu é provocado a deixar sua etnia e nacionalidade, e a buscar outra identidade nacional para si. Ele tem noção de que não tem nem a cor e nem a religião “certas”, como já foi abordado anteriormente. Por esse motivo, Abdu torna-se o que Brah (2002) definiu por “homem falho”, pois não faz parte do modelo eurocêntrico, e é relegado ao trabalho mal remunerado, além de outros tipos de represálias, por não possuir os requisitos básicos para viver no país que havia escolhido ou por não ser, conforme o definido por Gilroy (2003), uma pessoa privilegiada culturalmente (*cultural insiderism*).

Ao mudar-se para a África do Sul, Ibrahim, agora como Abdu, foi obrigado a refazer ou a construir novos significados culturais como, por exemplo, passar a beber, coisa que praticamente não fazia em seu país por ser prática abolida pela religião muçulmana; também abandonou sua língua original. Começou a construir sua nova cultura na *zona de contato* (PRATT, 1999), ou seja, na interação cultural que põe em relevo a questão de como os sujeitos são construídos por suas relações. Abdu, diferente de Ibrahim, que nasceu com uma cultura pré-definida em seu país de origem, nasce da relação entre dominadores e dominados, é construído para servir, e fadado a submeter-se às exigências do novo país onde se encontra. Portanto, a interação praticada por Abdu configura-se na *zona de contato* também por ocorrer dentro de relações de poder totalmente assimétricas, nesse caso totalmente favorável aos nativos e desfavorável aos estrangeiros.

No país de Abdu, a tensão entre a homogeneização e a heterogeneização cultural apontadas por Appadurai (2003) ficam aparentes: o governo não luta apenas contra inimigos internos, agitadores, revolucionários, corruptos ou traficantes de armas, luta também contra a globalização. Busca suplantá-la, não vencê-la simplesmente.

A *ethnoscape* que existe na África do Sul vem sendo formada e transformada desde antes da colonização. A instável *scape* original foi sendo modificada desde então: em primeiro lugar, pelas tribos que ali conviviam antes dos europeus, em seguida pelos próprios europeus e suas diferentes procedências. Finalmente, a paisagem torna-se ainda mais volátil com a globalização, que trouxe consigo novos europeus, novos nativos africanos de outras regiões subsaarianas e também asiáticos, como os indianos. Por outro lado, o país de Ibrahim mostra uma *ethnoscape* menos diversificada, e com um número menor de visitas diaspóricas, ou de outras pessoas que tenham se locomovido para o país. Há menos diáspora de pessoas para dentro do país de Ibrahim, mas com a presença maior da *transculturação*, efetuada via globalização, ou migração de produtos, mídia, tecnologia e, juntamente com eles, idéias (*financescapes, ideoscapes, mediascapes e technoscapes* - APPADURAI, 2003).

A família de Ibrahim pode significar o tipo de família representada por Appadurai (2003), em seu estudo sobre as *ethnoscapes*: mesmo não tendo emigrado, ela sofre os efeitos da diáspora, pois dois de seus filhos foram para longe (um para os campos de petróleo de um país vizinho e Ibrahim para vários outros países, bem mais distantes). Os filhos em outros países tornam-se o centro de preocupação do grupo familiar (como bem o demonstra a dúvida da família sobre o que teria acontecido com o irmão de Ibrahim no campo de petróleo, uma vez que ele não mandava notícias). A partir do momento em que seus filhos tomam a liderança de seus pais, especialmente do pai, tornam-se parte da *ethnoscape*. O que diferencia a família de Ibrahim de uma família diaspórica propriamente dita, ou seja, aquela cujos membros se mudam em sua maioria para outros países, é o fato de que esta família não

mudou com a maioria de seus membros, por isso não terá que se modificar para ser aceita pela sociedade: já está em seu próprio grupo social.

Com relação às fronteiras, podemos ver como a globalização e a riqueza pós-colonial podem ditar a possibilidade de entrada ou de permanência de pessoas dentro de um país. A passagem do irmão de Ibrahim para o país árabe vizinho é muito mais fácil do que a passagem de Ibrahim para os países de primeiro mundo para os quais imigrou. A diáspora do irmão de Ibrahim exemplifica as fronteiras que se tornam fluídas, citadas por Ashcroft (2002), quando, para o cidadão comum, a fronteira parece significar muito pouco. Por outro lado, a diáspora de Ibrahim exemplifica as fronteiras, apresentadas por Brah (2002), que colocam barreiras entre o Primeiro e Terceiro mundo, como separações não apenas físicas, mas econômicas e psicológicas, cada vez mais intransponíveis.

A diáspora do irmão de Ibrahim se torna muito mais fácil, pois são países próximos e, mesmo que o país dono do petróleo tenha mais dinheiro, passa pelas mesmas situações, incluindo o deserto, a religião, entre outros pontos em comum. Essa proximidade não apenas geográfica, mas cultural, faz com que a fronteira entre os países se torne mais fluída, permitindo que as pessoas trafeguem por elas sem muitos problemas. Porém, no mesmo continente africano, a África do Sul é considerada como Primeiro Mundo, como já foi visto anteriormente. Por esse motivo, sua fronteira vai responder à teoria de Brah (2002): não é apenas um fato físico, mas representa a relação das forças de poder, além de políticas arbitrárias que determinam quem pode ou não pode pertencer ao Primeiro Mundo, enquanto guardam os habitantes do país do avanço indesejado de pessoas do Terceiro Mundo. Como a fronteira entre os EUA e o México, que protegem os ricos dos pobres, a política a respeito dos estrangeiros na África do Sul não aceita pessoas como Ibrahim, mesmo que as tolere por algum tempo, enquanto não forem descobertas oficialmente.

Ibrahim é um sujeito pós-moderno afetado por fatores econômicos e sociais globalizantes e locais, que modificaram sua identidade decisivamente. Ele representa, para as identidades dos outros habitantes dos países para onde se dirigiu, uma ameaça à sua estrutura centrada de poder e identidade nacional. Para adaptar-se ao novo país, Ibrahim modificou seu nome e sua maneira de agir. Ao mesmo tempo, torna-se um símbolo de seu país, uma espécie de embaixador de sua cultura. Porém, passa a ser subserviente. Ibrahim não pertencia à grande família nacional que a *Tradição* dos países para os quais ele migrou tentava formar, através da homogeneização da identidade cultural, como estava acontecendo na África do Sul, com a busca do diálogo entre brancos e negros nativos (HALL, 2005).

Percebem-se essas tentativas de homogeneização cultural na África do Sul habitada por Ibrahim: após o fim do *Apartheid* e a conseqüente assimilação da população negra, a etnia negra deixou de ser “o inimigo virtual”. Portanto, é necessário que haja um “outro”, ou um ponto criador de diferença, para a formação da identidade nacional. Como já não é mais o negro habitante do país que representa o outro, o diferente, nessa dualidade, as atenções voltam-se aos imigrantes que não são nem totalmente negros, nem brancos, como Ibrahim.

Ibrahim também é uma *identidade transcultural*, nos moldes de Brah (2002), uma vez que sua subjetividade sustenta-se em processos contínuos de confrontação e de conformação a diversos aspectos culturais da África do Sul, como a convivência multirracial na oficina e com os amigos de Julie, assim como a tentativa de entrar na alta sociedade da família de Julie. Ele se compara com a população nativa o tempo todo, como pode ser percebido em diversas partes da obra já estudadas.

2.2 A "DIÁSPORA" DE JULIE SUMMERS ²

2.2.1 A África do Sul de Julie

Como introdução à vida e à movimentação de Julie em seu país natal, é necessário que se estudem alguns aspectos da África do Sul pós-*apartheid*, ou seja, é necessária uma investigação sobre a nova burguesia africana e sobre a elite intelectual do país, uma vez que a personagem convivia em diversas camadas de sociedade.

Como foi visto anteriormente, o *apartheid* foi um movimento segregacionista radical que, sustentado pela lei, separou a África do Sul em dois países: um país rico, para os brancos, no qual os negros entravam apenas para trabalhar de forma desumana, e um país de miséria para os negros, onde eram forçados a ficar. Com o fim dessa lei, que simbolizava a biologia levada à categoria cultural (GILROY, 2000), a etnia branca radical foi obrigada a conviver com os negros, especialmente aqueles que conseguiram se destacar em meio aos milhões, os quais continuaram vivendo em péssimas condições. Esses negros que se destacaram no mundo artístico, econômico, financeiro, acadêmico, entre outros campos, fazem parte da “nova burguesia negra”. Isso não significa, porém, que a ex-sociedade dominante tenha realmente aceitado essa burguesia negra que emergia, mas apenas a tolerava, como será visto na convivência de Julie com a família.

O texto demonstra exemplos de Gilroy (2000), e de Brah (2002), sobre o símbolo de Bob Marley como a nova africanidade. Isso ocorre no bairro pobre onde o grupo da Mesa, os amigos de Julie, costuma ir: “[...] clubes noturnos que não passavam de salas de casas dilapidadas do bairro alegremente transformado em boêmio, com cartazes de ícones: BOB MARLEY VIVE HUGH MASEKELA BRENDA FASSIE ESTÁ DE VOLTA grudados nas paredes” (GORDIMER, 2004, p. 37).

² As palavras “diáspora” nos itens 2.2 e 3.2 estão enfatizadas por aspas por não significarem a palavra em seu sentido estrito, mas se referirem ao des-locamento das personagens em seus próprios países de origem.

A sociedade da África do Sul também mostrava fatos de *transculturação* e de *zona de contato* (PRATT, 1999), quando a cultura ocidental europeizada encontra-se com a cultura local de origem africana. Ainda citando as casas noturnas do bairro boêmio, o narrador afirma que “[...] alguns serviam angu e morogo de espinafre, junto com cerveja e uísque (a preços salgados), como sendo as ostras e o champagne daquilo que o guru político da turma chamava de valores inalienados” (GORDIMER, 2004, p. 37).

2.2.2 Julie Summers: solidão no paraíso

Discute-se, neste item, a situação de Julie antes do encontro com Abdu. O início do romance coloca não apenas uma situação complicada para a personagem Julie, mas todo o pensamento de uma sociedade com relação às mulheres. Num momento de trânsito pesado na cidade, seu carro pequeno e velho quebrou-se. Diversos motoristas, todos muito irritados tratam mal Julie pela sua condição de mulher, sem saber, no entanto, de sua condição social, escondida pela situação deplorável do carro. "Vê se anda. Mulher idiota. *Idikazana lomlungu, le!* Ela joga as mãos para o alto, espalmadas, em sinal de rendição. Eles continuavam a bradar sua impaciência" (GORDIMER, 2004, p. 9).

Pode-se observar muitas coisas sobre a situação da África do Sul habitada por Julie nesse texto: em primeiro lugar, a sociedade negra começa a ter uma certa liberdade e poder, pois possui carros. Além disso, a convivência entre brancos e negros está mais tolerante, resultado do final do *apartheid*. Isso lembra o estudo de Bernstein (2004), sobre o fato de que a cultura global venceu a cultura local na África do Sul, pois os autores destacaram que o *apartheid* não seria mais que uma tentativa de sobrevivência de culturas locais estanques, sem nenhuma perspectiva de ligação entre culturas ou coesão cultural. Em segundo lugar, mostra um traço psicológico importante da personagem: sua rebeldia "controlada", ou seja, o fato de estar profundamente descontente com sua situação, mas de não tentar mudá-la, ou de estar

impossibilitada para tal. O fato é demonstrado por sua atitude de rendição, com as mãos erguidas e espalmadas.

A sociedade onde Julie vive começa a tornar-se globalizada e, por isso, transnacional. Pessoas de diversas etnias, como a nova burguesia negra e os grandes investidores brancos, os negros imigrantes de outros países e as populações mais pobres, que convivem em relativa paz. Essa cena revela tal convivência nos bairros pobres: "Uma mulher usando uma toalha como xale, entronizada num caixote de frutas diante de seu estoque de pentes, lâminas de barbear, pedras-pomes, gorros de lã e pós para dor de cabeça grita para ele o que só pode ser uma caçoada numa língua que a jovem não entende" (GORDIMER, 2004, p. 10).

Porém, tanto na sociedade burguesa quanto nos bairros pobres, trata-se apenas de tolerar as populações de diferentes etnias: os negros nativos da África do Sul são mais aceitos entre os grupos do que pessoas de outros países. Eles já se apresentam em todas as camadas da sociedade, como pode ser visto nesta descrição de um almoço na classe alta que Julie frequenta na casa de seu pai. "[J]á havia um casal de negros entre os convidados. Espantoso: a novidade mostrava quanto tempo fazia desde a última vez em que comparecera a um dos almoços de domingo na casa que Nigel Ackroyd Summers construíra para sua Danielle" (GORDIMER, 2004, p. 50).

Mas não é nas altas rodas da família de Julie que vivem pessoas diaspóricas com as características de Abdu. Elas estão no bairro frequentado por Julie, de classe baixa, como alguns frequentadores da Mesa, o grupo de amigos de Julie que será discutido mais tarde. O bairro é cheio de camelôs nas ruas, como foi visto no exemplo acima, pessoas subempregadas e bueiros entupidos.

Mesmo tendo feito escolhas na vida, como conviver com o grupo eclético chamado a Mesa, e ter cortado relações de convivência com a família, Julie revela seu pensamento

mutável e indeciso quando fala de sua formação escolar de sua vida profissional. Pelo fato de sempre ter podido escolher, não possuía uma vontade mais firme sobre aquilo que gostaria de ser na vida profissional:

Eu não sei direito como essas coisas funcionam. Na verdade, eu queria ser advogada. Era muito ambiciosa quando estava na escola – tinha uma tia advogada na família, uma vez fui vê-la numa audiência, naquela beca preta maravilhosa, toda pregueada, de peitilho branco. Mas com tanta coisa no caminho... larguei o direito depois de dois anos. Depois foi letras... e, sei lá como, acabei trabalhando de relações públicas, angariando fundos, jantares beneficentes, grupos de música pop que vêm para cá. [...] Não vou ficar muito tempo nisso. [...] Eu não sei o que quero fazer, se é que isso significa o que eu quero ser (GORDIMER, 2004, p. 17-18).

Tal pensamento fragmentado e indeciso é altamente indicativo do indivíduo da modernidade tardia, citado por Hall (2005). Julie era filha de pais ricos, mas não gostava desta situação, uma vez que fugia disso, o que pode ser demonstrado por diversas atitudes suas: utilizar-se de um carro velho quando podia comprar um melhor; morar em uma edícula em um bairro pobre, quando poderia morar nos melhores bairros.

Isso não significa que Julie fosse totalmente independente dos confortos que sua família podia oferecer. Um exemplo que ilustra a dependência de Julie para com sua família pode ser visto quando Ibrahim recebera a correspondência oficial que o mandava sair do país: “Negócios Oficiais. Julie nunca recebera uma; a papelada do imposto de renda, questões fiscais, rotineiras do cidadão, tudo vai para os contadores da família” (GORDIMER, 2004, p. 62).

Ela poderia usufruir tudo o que a burguesia poderia ter de melhor, mas sua insatisfação fazia com que se separasse daquele mundo ao qual não queria pertencer. Como pessoa, Julie construiu sua identidade para funcionar diametralmente oposta à de sua família. O início de sua diáspora se deu por sua mudança de casa, dentro da própria cidade, abandonando o bairro rico, a família e tudo aquilo que eles significavam. Por esse motivo,

para que se conheça sua insatisfação com sua condição e país, é necessário que se conheça qual o contexto familiar em que ela convive, o que será assunto para o próximo item.

2.2.3 A nova burguesia sul-africana: a família e o trabalho de Julie

A nova burguesia sul-africana não é composta mais pela elite branca apenas: o final do *apartheid* propiciou a ascensão de um grupo de negros que conseguiram destaque na sociedade em geral, como foi demonstrado no exemplo do casal negro participando de um almoço na casa de pessoas da alta sociedade. Para isso, os negros nativos precisaram assumir todos os aspectos de cultura do grupo dominante, inclusive utilizar-se de carros Mercedes, como sinal de status. Tal mudança deve-se aos fatores citados por Bernstein (2004), incluindo o cristianismo (religião importada pelos colonizadores) como um dos fatores que modificou a cultura popular negra, e que colocou novos valores culturais em seu lugar, acabando com aspectos tradicionais, como vestimentas, ou com costumes, como a poligamia. Além dos fatores econômicos e sociais coercitivos, a cultura também se tornou um fator importante para a mudança da população nativa na África: para assumirem seu lugar no governo, na vida empresarial, etc., precisaram abraçar a globalização homogeneizadora e renegar sua sociedade tradicional, sua tradição tribal.

Pode-se notar a existência da estratificação da população negra, assim como havia da população branca: de um lado, o povo que não conseguiu ainda escapar da pobreza e dos problemas gerados por séculos de segregação e de escravidão; de outro, os negros que conseguiram reconhecimento como intelectuais, economistas, artistas, entre outros. A opinião da população negra nativa em geral sobre os negros que conseguiram ascensão social é a que segue:

- O que aconteceu com a Irmandade, é o que me pergunto. Cheios de grana, trabalhando no governo. Presidentes de empresas. Antes estavam preparados para morrer uns pelos outros - certo, certo, isso não é verdade,

admito -, agora passam tranqüilos com suas Mercedes oficiais bem na frente dos Irmãos sem teto largados na rua (GORDIMER, 2004, p. 28).

É nessa sociedade descrita acima que convive a família de Julie: muito dinheiro e muita ganância para ganhar mais dinheiro. Para saber-se o que Julie pensa da burguesia, basta um comentário feito a Abdu, ao voltarem do almoço promovido pelo pai e pela madrasta: “Pessoal interessante. Eles têm sucesso.”, ao que ela retruca imediatamente, “Pisariam na cabeça um do outro para tê-lo” (GORDIMER, 2004, p. 61). Esse pensamento revela uma luta não apenas de classes e de etnias, mas também uma luta interna dentro de cada camada social para conseguir (ou manter) o status.

O incômodo e a vergonha de Julie com relação ao mundo de sua família não são apenas psicológicos, mas mostram-se fisicamente, como ocorre no momento em que se sente deslocada na casa de seu pai, e foge para seu antigo quarto, onde também não se sente bem:

A vergonha de sentir vergonha deles; a vergonha de ele (Abdu) ter visto o que ela era, é; já que ele é o que é, [...] Rejeição implica ocultação – e a rejeição dela ocultou essas origens agora sobejamente reveladas, servidas junto com as *margaritas*, o vinho e a natureza-morta formada pelo peixe, salada e sobremesas. Enfia-se num dos banheiros; mas não consegue vomitar para humilhar a si mesma (GORDIMER, 2004, p.55).

Pode-se observar, na personagem, a busca da figura paterna em outros homens, já que não consegue se dar bem com o pai. Um deles é o velho poeta hippie da Mesa, e outro, o mais importante para Julie, é seu tio Archibald Summers, que teve coragem de enfrentar a família para se casar com a mulher que queria, enquanto todos ficaram contra ele. "Se Julie pudesse ter escolhido um pai, teria sido ele. Continuava sendo ele" (GORDIMER, 2004, p. 78). Isso se deve, principalmente, ao fato do pai representar a tradição, a burguesia da qual Julie quer fugir, que vive para o dinheiro, enquanto o tio Archie também é um rebelde que, como ela, enfrentou as convenções para se casar com a pessoa que queria, uma mulher judia.

A própria mudança de Julie para um bairro mais pobre já demonstra um início de diáspora e uma vontade de sair do grupo social com o qual sua família vivia. Esse fator vai ser muito importante para sua tomada de decisão em direção a uma diáspora definitiva, quando encontra Abdu. Julie, mesmo demonstrando hesitações e dúvidas, mostra coragem para tentar uma nova vida em um país desconhecido.

O trabalho de Julie também não lhe dá um prazer real, muito embora tenha glamour. Ela ressentia-se de sua superficialidade e do convencionalismo reinante no trabalho, assim como no seu mundo familiar de origem:

Ela ia muito mais tarde para o conjunto de escritórios num décimo andar e ocupava a poltrona feita sob encomenda [...] diante da escrivaninha modular com uma vista magnífica da cidade, desmontado um primeiro plano de computador, console de comunicações e vasos de plantas subtropicais trocadas mensalmente, mediante contrato, ou ia ao aeroporto receber a leva do dia de conjuntos de música pop (GORDIMER, 2004, p. 42).

Pela forma com que tratava as pessoas com quem trabalhava (os grupos pop, que chamou de “leva”) percebe-se que ela não gostava de seu emprego. Ela também não se sentia bem naquele ambiente:

Todo mundo diz puxa, que ótimo, você deve conhecer muita gente famosa – mas você também fica conhecendo muita gente horrível, e precisa ser gentil com todos. Uma bajulação só. Não vou ficar muito tempo nisso. Parou antes de: Eu não sei o que quero fazer, se é que isso significa o que eu quero ser (GORDIMER, 2004, p.18).

Julie segue as convenções do mundo que escolheu para si e que, em muitos pontos, não se diferencia do mundo de aparências habitado pelo pai e do qual ela se afastou. Assim como se encontra deslocada no trabalho, Julie sente-se uma estranha na casa da família, como pode ser visto em uma das raras vezes que o texto mostra a personagem convivendo com o pai, na casa dele: "- mesmo que, para todos os efeitos não seja uma convidada na casa do pai, seu 'alguém' o é [...] É tudo agradabilíssimo, o oferecimento desse tipo de domingo, não tenha

a menor dúvida; Julie o recebe como de hábito: afundando num desânimo familiar" (GORDIMER, 2004, p. 49).

As conversas do grupo social em que a família de Julie convive têm outros assuntos, como globalização, bolsa de investimentos. Tais temas lembram a implicação profunda de todos os fatores que controlam os grupos sociais e suas disparidades, apontados por Appadurai (2003): as *financescapes*, que trata das aplicações financeiras de um capital globalizado, dominado por poucos países e/ou grupos sociais. "Desperdício de ativos. Para qualquer país. Vender, vender é a chave, vender por dólares, marco alemão, o que for, e comprar ações de empresas sólidas, comprar *blue chips*" (GORDIMER, 2004, p. 52 – grifo no original).

Pode-se perceber pelas descrições carregadas de assuntos econômicos das conversas do grupo social do pai e da madrasta de Julie, que estavam envolvidos (e, dessa forma, pode-se inferir que a burguesia da África do Sul em geral também esteja) com assuntos como globalização, Dow, Nasdaq, entre outros.

Como exemplo da superficialidade do grupo, pode ser citado o caso do Dr. Motsamai, advogado rico, negro, que salva da "tragédia" da prisão perpétua o filho de um casal amigo dos pais de Julie, preso por ter matado um homossexual com o qual tivera um caso, numa situação mal explicada que envolvia a própria namorada do assassino. A hipocrisia se mostra no fato de que o rapaz levava uma vida desregrada e, depois de cometer um crime, foi inocentado por ter sido bem defendido, e termina sem pagar suas dívidas para com a sociedade, devido ao fato de ser rico.

O outro assunto abordado no almoço foi a partida de um dos integrantes do grupo, um diretor-executivo de uma rede mundial da internet, para a Austrália. Como também se trata de outro aspecto da diáspora, o tema será discutido com mais detalhes. Ele mostra um aspecto importante da paisagem financeira, a *financescape*, de Appadurai (2003), que também

contribui para a definição da *ethnoscape*, a paisagem étnica. Pode-se notar a presença de um narrador que interfere, mas que traduz as considerações da autora. Ao saber que um dos empresários do grupo iria se mudar para a Austrália, Abdu pergunta:

- Foi fácil obter o visto de entrada?
Ninguém deve rir disto: a idéia de que um homem de tamanhas posses e estatura não fosse um ativo importante para qualquer país. O diretor-executivo de uma rede mundial da internet, bondosamente, sorri apenas, faz um gesto breve de assentimento, o queixo e o lábio inferior franzidos diante da ingenuidade (GORDIMER, 2004, p. 56).

Esta situação coloca em relevo dois aspectos: o cinismo da classe alta em considerar Abdu um ingênuo, que não conhece o mundo globalizado; e sua paciência com esse “zé ninguém”, em contraposição a um diretor importante, apenas “sorrindo bondosamente”.

Fica patente, portanto, que as fronteiras estão sempre abertas aos que possuem muito dinheiro e influência. Por outro lado, para os desafortunados economicamente a situação muda. Modifica-se a situação de acesso ao país para onde a pessoa ou grupo diaspórico se dirige, mas algo permanece inalterado: a vontade do ser humano de mudar-se, na busca de seu lugar de pertencimento. Nesse espaço imaginado, buscam a resposta para seus sonhos e anseios particulares e sociais, mesmo que a velha migração mude de nome (ASHCROFT, 2002). Para as pessoas que se mudavam e que participavam do mundo da família de Julie, também havia um lugar imaginado, um anseio de diáspora. Tal sentimento pode ser sentido neste fluxo de consciência de Ibrahim, com relação a um grupo diaspórico com melhores condições financeiras.

“*Relocate*” dizem eles. O eufemismo atual para levantar âncora e partir para outro canto, seja por coação da pobreza ou da política, seja por ambição e convicção de que há uma vida ainda mais privilegiada, longe dos forçados e das AK-47 dos pobres rebelados, longe das pistolas dos criminosos. Não se trata de desempacotar a mobília em novo endereço. Algumas das definições do dicionário revelam o anseio inexprimível que não pode ser explicado por ambição, privilégio nem mesmo pelo temor dos outros. Terra prometida, uma Austrália, quem sabe (GORDIMER, 2004, p.58 – grifo no original).

Aqui podem ser vistos aspectos interessantes das implicações sociais e pessoais da diáspora. Tais considerações mostram que praticamente todos do grupo eram migrantes, e a migração como a solução para os problemas e os anseios do ser humano: "Uma despedida é também uma celebração da imigração como solução humana. [...] Gerações enterraram essa sua categoria junto com os avós, mas todos eles são imigrantes por ascendência (GORDIMER, 2004, p. 58)". Estas considerações são parte do fluxo de consciência de Julie.

Aqui podem ser discutidas também a formação diaspórica da sociedade Sul-africana: apenas os negros nativos não vieram para aquele país há pouco tempo. Ao citar Motsamai, o narrador o coloca como uma identidade resolvida, porque sua etnia vivia aqui muito antes dos outros: "seu nome continua em identidade inalterada com o lugar onde sua vida começou e continua a ser vivida" (GORDIMER, 2004, p. 58).

A diáspora do casal de amigos dos Summers para a Austrália causou um certo ressentimento em Julie, pela situação de Abdu:

O festejado casal está prestes a se tornar um casal de imigrantes. Sentada entre os convidados, Julie os vê como aqueles que – o tipo de gente que circula na roda do pai – podem se mudar pelo mundo afora, bem-vindos em toda parte, o quanto quiserem, ao passo que alguém tem de viver disfarçado de mecânico sem nome (GORDIMER, 2004, p. 58).

Como foi visto neste item, a migração, ou seja, a diáspora, não é apenas iniciada pela pobreza, ou por alguma pressão externa. O casal rico não demonstrou claramente o motivo pelo qual vai mudar-se, mas busca um outro país. Dessa forma, pode-se observar a natureza diaspórica de todo o contexto em que Julie está inserida.

2.2.4 A Mesa

A Mesa, o grupo de amigos que freqüentavam com Julie o café ÉL-LEI, funcionava como um escape para sua situação incômoda, de ansiedade e de deslocamento. Torna-se uma família putativa, substituindo a família omissa que ela tivera. O local onde se reúnem, o Café

ÉL-LEI, é um bar/lanchonete/restaurante localizado num bairro pobre, e freqüentado por pessoas de diversas classes e etnias, inclusive pelo grupo de Julie. Além deles, jovens rastafári, drogados, velhos hippies, entre outros.

Os amigos de Julie, "a Mesa", como são alcunhados em todo o romance, é um grupo multirracial. "Negros e brancos, alvoroçaram-se todos em torno dela: [...] Havia dois amigos dela dos tempos da faculdade, um jornalista sem trabalho que tomava conta de uma casa cujos donos achavam-se ausentes, e um casal que pintava faixas para comércios e concertos de música pop" (GORDIMER, 2004, p. 12).

O envolvimento de Julie com seus amigos também é mostrado em diversas partes do texto. Ela os observa e percebe que são solidários com os problemas dos companheiros de bebida e risos na mesa, mas não se envolvem, realmente, com os problemas dos amigos. Havia assuntos tabu, limites para os envolvimento do grupo nas vidas particulares, como pode ser visto na seguinte descrição:

Os amigos não são do tipo de perguntar o que está havendo, faz parte do credo geral: seja o que for que você faça, ame, *seja o que for que aconteça, que o atinja, companheiro, mano, para mim tudo bem*. As pessoas vêm e vão entre eles; contanto que permaneçam fiéis entre si: reunidos na Mesa (GORDIMER, 2004, p. 31 – grifos no original).

Assim, eles escolheram-se como família, abandonaram por um instante suas outras realidades (seja as famílias dos bairros nobres – no caso de Julie – ou a realidade dos guetos), para reunir-se no Café ÉL-LEI. Mesmo assim, procuram não se envolver diretamente com a vida pessoal dos integrantes da Mesa, muito embora “todos conhecem as atitudes e as opiniões uns dos outros, até demais" (GORDIMER, 2004, p. 29).

Outra mostra do comportamento da Mesa é quando um dos integrantes, rico como Julie, um modelo de saúde, afirma para o grupo que está com AIDS em estágio adiantado. Depois de interferências entusiastas do Poeta, afirmando ser uma maldição dos ancestrais contra a sociedade atual, e o assentimento da mulher do grupo convertida ao budismo, a

"vítima" cai na gargalhada. "Ralph, a vítima, de repente cai na gargalhada. Ninguém ousara sequer lançar um sorriso de incentivo para ele; um espírito de bravata toma conta da Mesa" (GORDIMER, 2004, p. 32).

O grupo tentou dar solenidade ao momento, sendo solidário, mas a própria vítima da doença não permitiu que eles se envolvessem, mudando a direção do assunto com o riso. Esse sorriso pode significar o medo do desconhecido e também um total desacordo com o que havia sido dito, mas ninguém entra profundamente no drama humano da personagem, que apenas ri de si própria, sendo imitada por outros, e o assunto torna-se bravata. Ou seja, cada um da mesa evita cuidadosamente que os outros entrem em sua intimidade psicológica, e têm mecanismos para desviar a atenção dos amigos, quando o assunto começa a ficar sério e pessoal demais.

Julie descreve da seguinte forma seu grupo na Mesa, ao receber um comentário de Abdu de que "Eles riem de tudo": "Eles são assim mesmo. É, nós não gostamos de muita lamúria" (GORDIMER, 2004, p. 33).

A relação entre Julie e os amigos da Mesa ultrapassa as paredes do Café ÉL-LEI, uma vez que passam as noites indo de casa em casa dos amigos, ou a casas de dança, dentro dos bairros pobres e boêmios da cidade. Os valores e gostos do grupo social variavam de intensidade e foco com muita rapidez. "Certos bares, abertos num mês e às moscas no outro [...] eram obra de congoleses, senegaleses e marfinenses francófonos" (GORDIMER, 2004, p. 38).

Todos se divertiam, muitas vezes com bebidas ou drogas, mas sem entrarem profundamente nas vidas ou nos problemas uns dos outros, conforme foi visto. A família putativa de Julie era, portanto, "meia família", para alguns momentos de diversão e de esquecimento da realidade.

A situação de contato com Abdu vai fazer com que Julie modifique seu modo de ser: da revolta contida que apresentava até a subjetificação de suas ações. O assunto será discutido mais à frente, nesta dissertação.

2.2.5 Análise e discussão

A família de Julie Summers é parte de um grupo diaspórico que chegou à África do Sul com a expansão imperialista e mercantilista dos séculos XVII e XVIII. Dessa forma, ela também seria indiretamente uma figura diaspórica, apesar de, em sua vida, ainda não existir a imagem da viagem apontada por Brah (2002), como centro da noção de diáspora. A segunda parte do conceito de diáspora de Brah, que envolve criar raízes, trata muito mais da situação de Julie na África do Sul. Assim como Brah, Gilroy (2000) também coloca o *pertencimento* e a *ancestralidade* como elementos essenciais ao tema. Julie não se sente como pertencente à burguesia sul-africana, mas também não consegue pertencer totalmente à irmandade da Mesa, uma vez que todos ali fazem questão de manter uma distância segura dos anseios dos colegas e que sua união é baseada na amizade juntamente com o não envolvimento. Assim, o lugar de pertencimento de Julie não está presente em um local geograficamente demarcado, mas situado em sua comunidade multirracial que não fornece, porém, base sólida para que a personagem se sinta realmente “em casa” no sentido de lar (ASHCROFT, 2002).

Dessa forma, o lugar de Julie é permeado por práticas sociais e por inter-relações com uma família putativa, pois sua família de sangue está literalmente ausente de suas decisões e anseios, em um mundo de aparências. A burguesia sul-africana da família de Julie se ressentem em não estar na Europa. Para isso, utiliza-se da globalização como forma de manter-se igual aos padrões europeus. Porém, Julie já pertence à segunda ou terceira geração diaspórica. Por esse motivo, a idéia que a população da África do Sul tem de sua terra de origem (a Inglaterra em particular, e a Europa, em geral) já está totalmente modificada, pois é

baseada nas impressões da primeira geração que imigrou para o país. Como foi visto, as comunidades diaspóricas de segunda e terceira geração acabam por prender-se a uma imagem do país de origem percebida por seus ancestrais, e não à imagem atual (HALL, 2005).

Os conceitos diaspóricos mais importantes que ilustram a vida de Julie na África do Sul são os conceitos de Identidade Fraturada e de Des-locamento de Hall (2003): a sensação de “des-locamento” comum aos tempos modernos, pode ser demonstrada em termo cunhado por Heidegger, *unheimlichkeit*, que significa literalmente “não estamos em casa”.

O lar de Julie é construído, portanto, no mesmo local de construção da identidade, ou seja, no plano do discurso e a partir de duas famílias falsas, ou seja, que não completam totalmente seu desejo por um lar. O desejo por um lar, por seu envolvimento com processos culturais, sociais, psicológicos, econômicos, é uma das características mais importantes no conceito de diáspora de Brah (2002), e faz parte também da identidade construída por Julie. Ela constrói um lar que envolva seus amigos, mas que não a satisfaz totalmente. Por isso sua identidade não se manifesta completamente: ela torna-se uma revoltada contra sua situação, mas não sabe exatamente o que fazer com sua revolta, por isso, “entrega-se” (simbolizada pelas mãos erguidas em rendição, no início do texto).

A nação que Julie habita procura homogeneizar seus habitantes, brancos e negros, construindo suas identidades através do nacionalismo. No momento pós-*apartheid*, portanto, a etnia também seria importante, mas não tão importante quanto o sentido de nacionalismo homogeneizante, que significa o ato de pertencer ao país (GILROY, 2003).

Ao conviver com diversas etnias e classes sociais, Julie percebe certas nuances da África do Sul que passam despercebidas a outras pessoas. Por esse motivo, sua revolta aumenta: ela vê a burguesia “pisando uns nas cabeças dos outros” para conseguirem o sucesso e o dinheiro que possuem, enquanto vê e vive nos bairros pobres a situação da miséria e do sofrimento de um povo que não compartilha do desenvolvimento globalizado que a África do

Sul vive, mas que é vítima dele: migrantes, povos de etnia não-branca, entre outras pessoas. Isso a faz descontente tanto com sua família rica quanto com seu trabalho importante, sonhado por muitos, que é conviver com pessoas de sucesso do *show business*. Ou seja, ela tem uma visão melhor das imagens construídas de seu país pela mídia, sua imagem de sucesso. Por isso, sua revolta também envolve as *mediascapes* com as quais ela trabalha (APPADURAI, 2003).

A Mesa ilustra o que foi dito por Bernstein (2004) sobre os intelectuais negros e brancos nos bairros boêmios, formando contatos interculturais na África do Sul. Mesmo assim, pode-se perceber que os negros “engajados” da irmandade do grupo agem, muitas vezes, como os amigos intelectuais de Ibrahim, criticando outras pessoas e atitudes, com uma boa visão do que realmente acontece, mas sem uma ação efetiva para a mudança.

Como a visão de Julie sobre a identidade nacional é mais próxima da realidade, com uma clara noção da vida da burguesia e também da vida das populações mais pobres, ela não tem fortemente arraigada em si a identidade nacional (GILROY, 2000), que pressupõe movimentos políticos em busca da preservação de uma unidade nacional. Ela também não se esforça para manter-se na, e para fazer parte da *família nacional* citada por Hall (2005), que junta indivíduos com a mesma comunidade imaginada com relação a um país, especialmente uma idéia homogeneizadora e cristalizada. A personagem procura ter uma visão multicultural descentrada, mas, sente-se mal em um lugar onde as identidades procuram cristalizar-se, embora estejam em movimento.

A subjetividade de Julie pode ser definida como uma “identidade transcultural” (BRAH, 2002), confrontando e conformando-se aos diversos aspectos culturais que a África do Sul passava, enquanto sua família, por outro lado, representa a Tradição, na concepção citada por Hall (2003).

Depois de vistas as duas personagens principais em seus contextos, serão analisadas suas relações, tanto entre si quanto nos diversos grupos sociais em que atuam. Tais relações são baseadas na diferença e, portanto, na alteridade.

2.3 AS RELAÇÕES ENTRE AS PRINCIPAIS PERSONAGENS

O romance enfatiza muitas das diferenças entre Abdu e Julie, os quais, desde seu encontro, têm confrontados seus conhecimentos de mundo, sua cultura, com isso modificando suas próprias vidas.

Um encontro pós-colonial acontece logo na entrada de Julie na oficina em que leva seu carro para ser consertado: o branco “mandando”, o negro nativo em frente a um motor, enquanto um “meio negro” aparece apenas pela metade, sob a carcaça do automóvel. Pela primeira vez em que se encontram, Abdu é um “homem deitado de costas debaixo de um carro, meio corpo escondido” (GORDIMER, 2004, p. 13). A posição semi-oculta parece ser uma metáfora para a situação de sujeito fraturado da modernidade, oculto da sociedade nativa, colonizado e submisso, que representa Abdu.

A própria estrutura do romance mostra paralelos culturais, comparações e opostos binários: uma mulher branca com um homem não branco, um país considerado desenvolvido e um considerado subdesenvolvido, entre outras. São destacados paralelos culturais, feitas comparações entre os locais e, dessa forma, são levantados os opostos binários. Abdu é um “corpo estranho” naquela sociedade, o “outro”, instituído. Isso não significa que Julie não se considere deslocada, mas seu deslocamento tem mais a ver com sua insatisfação pessoal e individual contra o estado de coisas em que vivia, do que com sua própria condição. Abdu, por sua cor e procedência, é imediatamente comparado aos nativos da África do Sul (brancos e negros) e outremizado.

O presente item que aborda a relação de Abdu com Julie e com as pessoas na África do Sul terá que tocar, obrigatoriamente, nas representações de alteridade existentes nessas relações.

2.3.1 O outro social

Ao conhecer Abdu, Julie passou a conviver com um grupo social com o qual nunca havia entrado em contato anteriormente e vice-versa. Imediatamente ocorre uma hierarquização: ela é a rica, branca, a pessoa que manda fazer o conserto no carro. Abdu envergonha-se de sua própria condição ao conhecer Julie: “Ele fitou as mãos. Só um minuto, enquanto eu me lavo” (GORDIMER, 2004, p. 13).

A autoconsciência dela é reconhecer a diferença social: ele é um empregado e ela, pelas circunstâncias, a patroa. Porém, Julie procura quebrar essa relação imediatamente, como pode ser observado no fluxo de consciência que ocorreu enquanto, no primeiro encontro, os dois se dirigiam ao carro de Julie, quebrado: “[E]ra difícil andar ao lado dele com as pessoas zanzando em volta, mas não queria ir na frente do mecânico, como se ele fosse algum tipo de criado” (GORDIMER, 2004, p. 13). Julie tinha consciência de sua posição social e das vantagens que poderia ter sobre Abdu, como cliente, branca, dona do dinheiro e habitante do país. No entanto, ela optou por colocar-se ao lado dele, como se dissesse que não se considerava superior.

Julie foi criada em um lugar onde tal hierarquização era comum. Sua família não pensaria muito antes de tratar qualquer pessoa na condição de Abdu como um subalterno. Diferentemente dos bairros ricos, o lugar onde Abdu e Julie se conhecem é habitado por muitas pessoas marginalizadas, como drogados e imigrantes ilegais, que fogem da vigilância do governo. É um lugar de grande pobreza, muito embora Julie ache nele a poesia da boemia e a companhia de seus amigos da Mesa. O bairro pobre é o único que aceita Abdu, mas ele

não aceita de bom grado viver naquele ambiente que, de certa forma, reproduz a miséria vivida em seu país.

A família de Julie é um ponto importante no desenvolvimento da alteridade estudada: Julie também é uma estranha à sua própria sociedade familiar. Seu sentimento de repulsa pelo pai e pela madrasta não é dirigido exatamente às pessoas, mas a tudo o que eles representam, ou seja, ao luxo, à hipocrisia e à capacidade de adquirir sucesso a qualquer preço, mesmo pisando sobre os outros. Ela renega as novas configurações sociais injustas que, tendo recebido novas etnias em seu meio, continuam segregando pessoas de classe social inferior, e vivendo apenas de aparência e futilidade. A sociedade hipócrita representada pela família de Julie é o lugar próprio para adultério e traições, um mundo do qual ela quer fugir e, por esse motivo, busca a comunidade da Mesa.

Abdu, no entanto, admira a família de Julie: ele gostaria de ter essa estrutura para si, pois significa a utopia do conforto e da ascensão econômica e social com a qual ele sonha. Socialmente, a família de Julie significa para Abdu sua liberdade financeira e a capacidade de ficar em qualquer lugar que se deseje. Abdu representa para Julie a liberdade de estar em um país diferente, sem família ou amigos, o exemplo de independência que ela quer. Em suma, socialmente, o casal se une por que um representa os ideais do outro.

Já a Mesa é apenas tolerada por Abdu, uma vez que eles não têm o sucesso que ele encontrou no grupo social da família de Julie. A diferença de tratamento e atenção é observada no jantar oferecido pela madrasta de Julie: “Ela observa o jeito alerta e atento com que ele escuta essa língua íntima sobre dinheiro – como nunca escuta no Café ÉL-LEI; sempre ausente, sempre em outra parte, entrando nas discussões só muito de vez em quando, e apenas se confrontado” (GORDIMER, 2004, p. 54).

As identidades sociais também são totalmente diferenciadas: a identidade de Julie é construída ao procurar distância de sua família. Ela opta por um bairro pobre e perigoso para

morar, além de manter amizades não recomendáveis pela família. Já a identidade de Abdu é construída não pela distância da família (principalmente da mãe, a quem ele ama e admira), mas de seu país e de sua cultura. Enquanto o distanciamento de Julie é social, o de Abdu é geográfico.

Ela sabe como Abdu será tratado pelos pais assim que souberem da união entre os dois. A etnia de Abdu não importa tanto naquele momento. O que importa é sua condição social de imigrante ilegal e pobre na África do Sul. Abdu procura manter sua identidade social escondida. Evita falar sobre seu local de origem, sobre sua vida: ele sabe que, se falar, sua situação pode ser modificada, ou seja, pode ser denunciado e obrigado a voltar a seu país de origem.

A relação entre a família de Julie e Abdu muda completamente quando o pai percebe que Abdu irá levar sua filha embora: ele procura tolerar aquele “tipo de negro”, pobre e ignorante como amigo da filha, mas não tolera o fato de que esse homem esteja querendo mudar de classe social, através do namoro com sua filha. O preconceito social fica claro nas palavras duras do pai quando ela vai se despedir. Na conversa a seguir, o pai fala coisas que foram caladas na relação entre ele e a filha, provavelmente a única conversa franca que tenham tido na vida: “Nunca achei o pessoal com quem você anda digno de você – não me venha com esse sorriso, não tem nada a ver com dinheiro nem classe –, mas sempre achei que, à medida que você foi crescendo, que acabaria descobrindo por si mesma” (GORDIMER, 2004, p.110). Mesmo dizendo que o assunto nada tinha a ver com classe e com dinheiro, o preconceito fica bem claro.

Outra forma de alteração social refere-se ao país árabe, também levantada pelo pai: “E agora me vem aqui, sem aviso prévio, e simplesmente nos diz que está indo embora daqui a uma semana para um dos piores países, um dos mais atrasados e pobres do Terceiro Mundo [...]” (GORDIMER, 2004, p. 110). Não se pode inferir que o pai de Julie conheça o país de

Abdu, mas ele já decretou seu juízo sobre o lugar. Tal ponto de vista coloca em relevo o essencialismo, ou seja, o considerar que todos os países da região de Abdu, ou que todos os países do Terceiro Mundo são iguais, e o colocar de rótulos sem ao menos conhecer a situação real.

Com relação à Mesa, ou grupo de Julie, Abdu não é alterizado com relação à sua condição de imigrante ilegal pobre, pois Abdu também vive a situação de alguns do grupo, pelo menos no que se refere a problemas financeiros. Por esse mesmo motivo, Abdu não quer se envolver com a Mesa, uma vez que o grupo também representa aquilo do qual ele quer fugir: a pobreza. Sua raiva pelo grupo social representado pelos amigos de Julie pode ser vista nesse diálogo, quando o casal deixa o Café ÉL-LEI e vê um casal de bêbados ou drogados: “Ele se afastou com uma expressão fechada de repugnância. E ela: Bem? – mais por tolerância do que indagação sobre seu estado de espírito. As pessoas são repugnantes ali. Ela disse, como se falando por eles: Desculpe” (GORDIMER, 2004, p. 30).

Abdu é outremizado socialmente pelo grupo da família de Julie, mas é tolerado, uma vez que participa daquela reunião de família levado por uma pessoa que pertence à mesma classe social. Assim, sua alteridade pela pobreza não é discutida no momento do primeiro encontro, mas sim quando Julie resolve segui-lo. Quando ocorre tal decisão de Julie, a sociedade da família dela fecha-se ao “outro social”, que tentará entrar no círculo reservado apenas para as pessoas mais ricas da África do Sul. Isso é inadmissível para eles: “[A]lguém de quem ninguém sabe absolutamente nada, alguém com sabe-se lá que tipo de criação. (...) Que tipo de família é a dele?” (GORDIMER, 2004, p. 110).

O fato de Abdu não possuir ou dinheiro, ou classe, ou a etnia consideradas próprias pela *tradição* para se envolver, não é problema para Julie. Essa situação até mesmo enfatiza sua rebeldia e sua postura liberal. Ela juntou-se ao diferente, ao outro, para afrontar família e sociedade, o estado de coisas em que vivia. A falta de registro como legal no país

transformava Abdu no outro, uma ameaça para toda a população. Por isso, era temido, embora fosse utilizado pelos nativos como força de trabalho. Por esse motivo, também, foi denunciado pelas “tropas do ressentimento”. Sua condição fazia com que ele fosse segregado e alterizado até mesmo pelas classes mais pobres da África do Sul, como o dono da oficina do bairro pobre: “Ele não é flor que se cheire, ele não é para você, ele não tem nem permissão de estar no país” (GORDIMER, 2004, p. 64).

2.3.2 O outro racial

A questão racial no romance mostra o quão complexas são as relações raciais da África do Sul pós-*apartheid*, e também da sociedade ocidental moderna. O encontro das duas personagens principais da trama é bem representativo não apenas da diferença das classes em que viviam, mas também de sua diferença racial.

Além da hierarquização racial na oficina, como foi visto, em seu primeiro encontro, quando Abdu decide andar atrás de Julie, surge um comportamento colonial: Julie é a pessoa superior racial e socialmente, por isso deve ir à frente e não ao lado. Ele não é branco, mas não é negro como os outros nativos da África do Sul. Abdu é, na verdade, um “tipo de negro”: “[H]ouve no rosto dele [o pai de Julie] um momento fugaz de incompreensão do nome, superado mais que depressa por boas maneiras e um aperto de mão. Qual teria sido o registro imediato? Negro – ou algum tipo de negro” (GORDIMER, 2004, p. 50).

Ao mesmo tempo em que é considerado como “um tipo de negro” (não-branco), pois não é europeu ou descendente, Abdu é colocado na alteridade, tanto por brancos quanto por negros, a ponto de não ser aceito para continuar no país. A condição de Abdu, de não-branco e não-negro, é preponderante para o desenvolvimento da trama: sua condição social e sua cor não permitiam que ele conseguisse um emprego melhor no país, nem tampouco que conseguisse a invisibilidade necessária para não ser notado pelos órgãos do governo e ficasse nos bairros pobres juntamente aos outros imigrantes.

Com relação a isso, a situação de imigrantes negros na África do Sul é mais cômoda, pois garante aos ilegais a invisibilidade negada a Abdu. Tanto nos bairros pobres que Julie frequenta e no grupo ao qual ela pertence, quanto nos bairros ricos, de seu grupo familiar, a cor negra da pele parece não ser mais um problema relevante. O bairro em que ela frequenta está repleto de imigrantes invisíveis: “Uma mulher usando uma toalha como xale [...] grita para ele o que só pode ser uma caçoada numa língua que a jovem não entende” (GORDIMER, 2004, p.10).

Porém, no relacionamento de amor propriamente dito, entre Julie e Abdu, a cor quase não é mencionada, apenas como resquício das fantasias românticas do príncipe oriental que virá salvar a mocinha, como era apelidado jocosamente por alguns dos participantes da Mesa. Conviver com não-brancos passa a ser uma forma de mostrar o desenvolvimento da sociedade sul-africana, o caminho da sociedade pós-*apartheid*. A presença de um casal negro no almoço de classe alta de Julie mostra esta modificação: “[J]á havia um casal de negros entre os convidados. Espantoso: a novidade mostrava quanto tempo fazia desde a última vez em que comparecera a um dos almoços de domingo na casa que Nigel Ackroyd Summers construía para sua Danielle” (GORDIMER, 2004, p.50). Este comentário mostra o início da integração, mas, para Julie, é espantoso que exista, após uma política com leis tão rígidas, que permitia que os negros entrassem em lugares como aquele, a casa da família de Julie, apenas com permissão especial e como empregados.

De uma certa forma, a negritude não é mais um sinal de alteridade, uma vez que se pode ver o exemplo do Dr. Motsamai: ele é um negro nativo da África do Sul e não é mais alterizado por sua cor, mas a sociedade tenta assimilá-lo por sua inteligência e, especialmente, por suas habilidades financeiras e como advogado. Assim, Motsamai assume os padrões brancos e vence no mundo dos brancos, tornando-se um símbolo de que a burguesia sul africana procura conviver com diferentes etnias, especialmente com a nova burguesia negra

que surge. Porém, como foi visto, Abdu transpassa a dicotomia sul-africana de raça: ele é alterizado por representar uma cor diferente das “cores nacionais”. Ele é “um tipo de negro”, mas não é o tipo de negro nativo do país. Nesse ponto, a alteridade racial de Abdu é complexa.

Abdu é tratado como uma exotividade de Julie, tanto pela Mesa quanto pela família: no almoço com a família de Julie, ele é confundido com um indiano. Na Mesa, recebe lições sobre seu próprio país de origem, do qual não quer falar. Ele é tratado como diferente por sua condição de ilegal e por sua cor no círculo familiar de Julie. O discurso da alteridade racial de Abdu tem íntima ligação com suas contrapartes social, sexual e cultural. Por isso, tal assunto voltará a ser tratado neste capítulo.

2.3.3 O outro sexual

A amizade multirracial e a convivência entre diversas etnias no contexto do romance são permitidas entre os intelectuais liberais. A Mesa é um exemplo, pois traz pessoas de diversas etnias e classes sociais. Porém, o envolvimento sexual entre Julie e Abdu é visto com preconceito, tanto pelas pessoas da classe alta quanto pelas pessoas de classe baixa e média.

A ligação sexual entre eles é considerada muito boa, satisfatória para ambos. A virilidade de Abdu pode ser vista como o estereótipo da luxúria e da devassidão de pessoas não-brancas, criado pelos europeus na época das conquistas coloniais. As etnias não-brancas recém-descobertas, por utilizarem roupas mais apropriadas aos trópicos, eram vistas como libidinosas e promíscuas. Tais estereótipos, assim como a indolência de nativos indígenas e africanos, ficaram famosos em diversas obras literárias, em pinturas, entre outras manifestações artísticas da época, fazendo parte do imaginário das pessoas até a atualidade. Por seu lado, Abdu também traz consigo o estereótipo de que as mulheres ocidentais dos países para os quais ele migra são promíscuas: enquanto as mulheres islâmicas vivem sob leis

muito rígidas quanto a casamento, adultério, e indumentária, as mulheres ocidentais, livres dessas leis, cuja transgressão pode significar até a morte para as islâmicas, parecem dispostas a tudo, com qualquer homem. Apesar disso, os fatores que aproximaram as personagens para um relacionamento não envolvem apenas a etnia. A etnia de Abdu tem maior interesse para Julie pela reação que tal atitude pode provocar na sua família, em grupos de amigos e na sociedade em geral, reforçando ainda mais suas características de rebelde.

Nos termos do relacionamento, a implicação cultural vem dos diversos tabus que Abdu traz consigo de seu país, como o patriarcalismo existente na cultura islâmica. Porém, Abdu, na ânsia de ficar no país, permanece em subserviência, abandonando o patriarcalismo e negociando sua cultura com Julie. Essa atitude, na relação com Julie, significa que deixará de ser o “cabeça” do casal: ela toma as iniciativas dos primeiros encontros, também ela o convida para sua casa, onde acontece a primeira relação sexual. Também é Julie que toma a decisão de acompanhar Abdu, quando este é deportado. Nesse contexto, a classe social de Julie e sua condição de sul-africana fazem com que a relação de ambos represente uma subversão na hierarquia patriarcal, o que mostra o poder da diáspora sobre a cultura e o comportamento das pessoas por ela afetadas. No primeiro encontro entre o casal, houve uma conversa sobre destino. Depois ela toma a iniciativa: “Estar aberta a encontros inesperados – era nisso que ela e os amigos acreditavam, de todo modo, como parte de produzir o valor de suas vidas. Por que não tomamos um café, se você estiver livre?” (GORDIMER, 2004, p. 16).

Ao tomar as iniciativas nessa fase da relação das personagens, Julie coloca em questionamento os papéis comuns dos gêneros. Sua união sexual ocorre pela identificação de Julie com a liberdade de Abdu, sua independência e coragem de libertar-se das coisas que o oprimiam, e pela admiração de Abdu pelas opções de vida de Julie, por sua riqueza e posição social.

Em meio ao empenho profissional de adquirir um novo carro para ela, Abdu começa a fazer parte de sua vida pessoal. Assim, seguindo os conselhos profissionais de Abdu e, ao mesmo tempo tomando as iniciativas no âmbito pessoal, os dois se aproximam como homem e mulher. A convivência entre eles começa em reunião com os amigos dela, no café ÉL-LEI, mas muda e torna-se mais íntima quando ele consegue o carro. Julie, mais uma vez toma a iniciativa, mas é Abdu quem negocia:

Ótimo! Então vamos batizar meu novo carro.

Mas não no Café.

Ele tinha falado: com isso, assumiram de pronto uma mudança de posições, que foram suave e firmemente invertidas, tal qual uma troca de marcha sincronizada sob os pés da motorista; o responsável pelo relacionamento era ele.

Na minha casa, então.

Em sereno controle, não havia por que o mecânico vibrar assentimento (GORDIMER, 2004, p. 24-25).

O envolvimento sexual dos dois não é levado por romantismo, e sim por interesses mútuos: Julie quer uma auto-afirmação em sua posição de rebelde e liberal. Consegue isso plenamente envolvendo-se com uma pessoa não-branca, o que é considerado um erro pela sociedade, como já foi visto no preconceito contra o casal. Nem o romantismo e nem a exacerbação apaixonada estão presentes: “Se eles tinham de fato se desejado tanto assim, não ficara evidente antes – não houve mãos dadas, beijos nem carícias íntimas por sobre as roupas para excitar” (GORDIMER, 2004, p. 35).

Apesar de continuar havendo negociação na relação dos dois, Julie ainda toma as iniciativas. Foi ela, por exemplo, que iniciou o primeiro intercurso sexual entre os dois, descrito de maneira suave na obra. O fato ocorreu quando Ibrahim precisou tomar um banho na casa dela, para se recuperar de uma chuva que havia tomado. Ao sair do banheiro, sem camisa “A toalha caiu e as mãos, as dele e as dela, se encontraram. Julie acariciou-lhe os braços, num reconhecimento contente do bem-estar dele; tão simples. Abraçaram-se. Tudo foi como devia ser” (GORDIMER, 2004, p.35).

A Mesa, porém, no início, considera que aquele será apenas um relacionamento esporádico, que acabará logo, embora percebam logo que estavam enganados: “Surgiram boatos: Esse relacionamento está ficando sério, nossa menina caiu mesmo por aquele seu príncipe oriental” (GORDIMER, 2004, p.45).

Enquanto Abdu se torna uma bandeira da rebeldia de Julie, para ele, o envolvimento com uma nativa sul-africana poderia trazer maiores chances de ficar no país, além de uma melhora significativa no padrão de vida. Ele alcançou um dos seus objetivos no desenvolver da trama: saiu do barracão do fundo da oficina onde morava, para ficar com Julie em um lugar muito melhor, a casa dela.

Dessa forma, Abdu abre mão do patriarcalismo que seria normal em sua sociedade para que possa usufruir das vantagens da África do Sul através de Julie: ele se deixa conduzir por ela, muito embora estejam sempre em negociação em todos os assuntos.

A virilidade de Abdu se modifica e é extremamente ligada às condições pelas quais passa: ao saber que não poderá ficar na África do Sul, sua capacidade sexual vai embora. Assim fica provada a ligação estreita entre a possibilidade iminente de sair do país e a incapacidade sexual de Abdu, o que também pode revelar a ligação de sua potência sexual com a auto-estima e a rejeição. “Ele não consegue fazer amor. Ela nunca passou por isso com os outros amantes” (GORDIMER, 2004, p.102).

Toda a situação de poder dentro do relacionamento entre o casal irá se modificar na volta ao país de Abdu. Exemplo disso acontece quando ele levanta a voz pela primeira vez para Julie. Essa situação mostra que, enquanto Abdu era subalterno, ele não modificava sua voz, não falava alto. Assim que ela anuncia sua intenção de segui-lo, ele grita com ela. Dessa forma, as relações entre o casal começam a modificar-se na segunda parte do livro. Ao sentir que não poderá continuar na África do Sul, ou simplesmente por não poder esconder sua personalidade e cultura sob determinadas situações, Abdu começa a mostrar a personalidade

patriarcalista que trouxe consigo, e assusta a companheira com sua atitude: “Pela primeira vez, desde a primeira xícara de café juntos, eles discutiram. Ele, que falava macio, gritou com ela. Ele, que era belo, tornou-se feio com a raiva e o desprezo” (GORDIMER, 2004, p.107).

A possibilidade de seus sonhos diaspóricos não serem realizados traz a Abdu novamente sua vontade de lutar, ou seja, readquiriu sua personalidade de Ibrahim: ele resolve sair do silêncio e do ostracismo onde estava colocado, e revolta-se.

2.3.4 O outro cultural

As relações entre as personagens, porém, não se definem apenas pelos âmbitos social, racial e sexual estritamente: elas trazem formações discursivas culturais do Ocidente e do Oriente. Tais formações foram estudadas por Said (1978), em seu livro *Orientalismo*, nome que o autor deu ao fenômeno. Trata-se de construtos discursivos que criam um mundo oriental e um mundo ocidental. O mundo oriental é criado pelos europeus a partir de seus estudos e de descrições de viagens, o que acaba por fazer com que todos, muitas vezes os próprios orientais, acreditem nas figuras criadas para si. Um exemplo é o mundo das mil e uma noites, aquele lugar de lutas, príncipes e princesas. Outro exemplo de orientalismo é o mundo do terrorismo, onde todos, qualquer membro da população oriental seria um terrorista pronto a atacar. Assim, o europeu fabricou uma imagem do oriental, em benefício próprio.

A diferença cultural já surge dentro da própria África do Sul, entre a classe média/baixa intelectualizada (a Mesa) e a burguesia do país (a família de Julie). Abdu enfatiza isso nas suas impressões e comentários, aprovando o sucesso da família de Julie e criticando as atitudes da Mesa e o seu modo de encarar a vida. Porém, a maior prova de alteridade mostrada na obra são os dois mundos de origem das personagens e suas culturas.

O país de Ibrahim (agora Abdu) e o país de Julie são construídos como opostos binários, o outro. As visões dos habitantes do país de Ibrahim sobre o Ocidente, e dos

colonizadores brancos sul-africanos sobre o Oriente são carregadas dessa dicotomia. Um dos embates culturais apresentados pela obra é a dicotomia cristianismo *versus* islamismo, que já foi abordada nessa dissertação. A religião representa não apenas a cultura, mas o *modus vivendi* de seus adeptos e possui efetivamente um papel preponderante no comportamento e na cultura daqueles. Consequentemente, os dois países são descritos como o outro: cada grupo de habitantes tem uma idéia pré-formada do que seria o ambiente e os habitantes do outro país. Julie espera encontrar palmeiras no país de Abdu, pois esta seria a idéia pré-formada de como deveria ser um país onde há deserto. Ironicamente, e talvez propositadamente, ela apenas vê palmeiras na parte do país onde tudo é falso, no oásis que serve de fachada para as atividades de venda de armas. As palmeiras que Julie espera encontrar são um estereótipo criado pela visão ocidental, e um símbolo de como o discurso pode formar uma imagem não condizente com o local verdadeiro na convivência entre Oriente e Ocidente. Isso será discutido com maiores detalhes na diáspora de Julie.

A visão que as personagens da África do Sul têm do país árabe demonstra as atitudes do mundo ocidental com relação ao mundo oriental. Os membros da Mesa comentam várias coisas sobre o país de Abdu, para ele mesmo, transmitindo a ele a teia discursiva de como seu mundo é visto no ocidente:

O “cara da oficina” tem um diploma universitário de economia (...), mas não há a mais desgraçada das chances (e aquele lugar é uma desgraça, sabe-se lá por quê, provavelmente por causa das facções políticas ou religiosas às quais ele pertenceu ou deixou de pertencer) (...) de conseguir uma colocação acadêmica. (...) [U]ma montagem ainda que imprecisa, de tudo o que sabem sobre a região, *eles* estão discorrendo sobre seu *próprio* país (GORDIMER, 2004, p. 21 – grifos no original).

O grupo que convive com a família de Julie é menos curioso ou conhecedor da situação dos países pobres, ao mesmo tempo em que tem o benefício de conhecer alguns desses lugares pessoalmente. Porém, o outro cultural para a classe alta da África do Sul é somente exótico, não merecendo mais atenção que um objeto ou uma recordação. Esta é a

visão construída pelos ocidentais através de um discurso, bem representado neste episódio, onde uma mulher recém-chegada da Índia conversa com Abdu:

Um contraponto de vozes trocava entusiasmos sobre férias passadas na Índia; como se tivesse localizado um artefato familiar, ou quem sabe movida por um impulso bem-intencionado de atrair para a conversa (...) uma mulher usando braceletes de prata (...) virou-se, retinindo, para falar com o estranho.

- Estou louca para voltar, não dá para explicar, me sinto *em casa*, devo ser alguma dessas almas antigas que já tiveram uma existência anterior... Suponho que tenha nascido aqui, mas seus ancestrais... já voltou a seu país de origem alguma vez?

- Eu não sou indiano (GORDIMER, 2004, p. 53 – grifo no original).

Em contrapartida, os nativos árabes também têm uma visão estereotipada do que seria o mundo ocidental: mulheres promíscuas, tudo liberado para uns, o paraíso de compras ou o lugar da perdição e dos infiéis, para outros.

Os dois países são contrastados a todo o momento pela voz da personagem Julie. Uma das comparações mais sutis do mundo deixado para trás por Julie em relação ao mundo de Abdu é representada pelas malas dos dois: enquanto ele tem uma sacola velha de lona, ela tem uma mala elegante.

Na África do Sul, Abdu tenta definir sua identidade através do distanciamento da cultura oriental de onde veio. Ao mesmo tempo em que compara, o tempo todo, sua vida com a dos sul-africanos, procura abandonar os traços culturais que poderiam dificultar sua estada no país, como a língua ou a religião. Por outro lado, a definição da identidade de Julie é justamente a negação desses valores ocidentais. Assim, as formações discursivas sociais, raciais, culturais e de gênero contribuem para a formação da identidade de Abdu e de Julie.

2.3.5 Análise e discussão

Como foi visto, para Gilroy (2000) o conceito de raça elabora os construtos que formam a identidade (e a alteridade) racial que justifica, muitas vezes, abusos raciais calcados na política e na biologia. Abdu não consegue penetrar na sociedade sul-africana em parte pelo

absolutismo das etnias praticado pelos grupos étnicos que viviam no país, em parte pela harmonia ganha por tais etnias no final do *apartheid*, que se fechou, portanto, no círculo da *tradição* (HALL, 2005). O absolutismo racial é o conjunto de fenômenos que ocorre em um grupo étnico, mostrando o que é certo ou errado (numa perspectiva fechada) dentro da etnicidade. As raças certas eram a branca ou a negra, nativas, pois, depois do fim do *apartheid*, apenas essas etnias passaram a ser consideradas como donas do país. A etnicidade, no contexto da primeira parte do romance, tem uma ligação estreita com o sentimento de nacionalismo (GILROY, 2003), e torna-se um empecilho para a fixação de Abdu na África do Sul. Ou seja, Abdu é o *homem falho*, abordado por Brah (2002), pois não pertence às raças dominantes no país para onde migrou.

Abdu tentou integrar-se culturalmente (*insiderism*), mas tal intento foi impedido por sua etnicidade, o que corrobora a afirmação de Gilroy (2003), de que a diferença étnica caracteriza as pessoas e adquire uma prioridade sobre as outras questões, como nacionalidade, cultura, experiências históricas, entre outras.

Apesar disto, Abdu não passou pelo país sem modificar ou contribuir para a sociedade que o acolheu. Ele teve uma história e capacidades próprias, fazendo sua própria leitura da sociedade da África do Sul. Mesmo tendo ocorrido em um círculo de poucas pessoas, Julie, sua família e amigos, além das pessoas da oficina, a relação de Abdu com a sociedade sul-africana desmentiu a idéia de que as culturas alterizadas ou subalternas são passivas, apenas recebendo as informações, sem nada trazer em troca à cultura dominante. Ele modificou a história de várias pessoas com quem conviveu, inclusive toda a vida de Julie, além de exacerbar sentimentos como preconceitos ou como solidariedade nos nativos (PRATT, 1999; GILROY, 2003).

As idéias de alteridade estão tão arraigadas na mente do próprio subalterno (Abdu), que ele mesmo cria uma dicotomia entre o “primitivo” (o país de onde veio) e o “civilizado”

(a África do Sul). A identidade de Abdu é fruto de seu multiculturalismo e da multiétnicidade em que vivia. A África do sul, como foi visto, é tão diaspórica como qualquer outro país africano, tendo recebido pessoas de diversas partes do continente europeu e, atualmente, também vindas de diversos países do norte africano e da Ásia. Porém, são tais imigrações que construíram, e que continuam construindo a identidade nacional. É a partir da diferenciação e da alteridade para com Abdu que os negros e os brancos pobres constroem identidade nacional e cultural, e é através da diferenciação, da separação (tendo Abdu como o outro) que o grupo familiar de Julie constrói sua identidade não apenas nacional, mas racial, social e cultural. Por esse motivo, todos toleram a amizade e até mesmo uma vivência sexual sem compromisso entre Abdu e Julie. Porém, uma ligação mais forte entre os dois causa muitos aborrecimentos e uma certa falta de aceitação para os grupos em que ela convive, até mesmo para o Dr. Motsamai, ex-pertencente à irmandade negra, que não mudou de etnicidade, mas que mudou de classe social, como pode ser visto neste fluxo de pensamento do advogado, com relação ao casal: “[O]s meses e semanas têm sido deles, *ele não é para você, ela não é para ele*, mas eles têm sido, eles são, um para o outro!” (GORDIMER, 2004, p. 90 – grifos no original).

A presença de Abdu como o outro cultural mostra que a cultura é um elemento flexível, que se modifica a todo momento, pois sua presença provoca um ponto de contraste, uma dicotomia, que incomoda, hibridiza e acaba por construir a cultura dominante nos locais para onde ele se muda. Exemplo disso é o “conhecimento” que os habitantes da África do Sul querem demonstrar sobre o país de Abdu, como o pessoal da Mesa tentando ensinar a ele sobre seu próprio país, ou a mulher do almoço da casa de Julie, confundindo-o com um indiano. Isso abre espaço para a *zona de contato* de Pratt (1999), onde os dois grupos culturais negociam para formar suas próprias identidades, sempre com contribuições em graus variáveis de absorção, mas utilizando-se da outra cultura, na forma do outro, para firmar-se.

A obra toda de Gordimer, e *O Engate*, em particular, representam também uma forma de auto-etnografia, no contato com o outro: trata-se da escrita do povo subjugado como resposta à escrita metropolitana. Os heróis do livro de Gordimer não são mais pessoas apenas da etnia dominante, apenas com problemas pessoais, mas dialogam com as representações dos colonizadores a seu respeito. Mas Gordimer não é maniqueísta, considerando que não exista a possibilidade da hibridização de culturas, de sua mistura. Ela não afirma que esta ou aquela cultura esteja correta. Pelo contrário, afirma que ambas podem conviver. O maniqueísmo implica no poder de uma cultura sobre a outra. A autora, porém, não ignora o poder de ambas. Julie, nesse sentido, torna-se a metáfora de uma sociedade que, mesmo sendo atualmente dominante, procura compreender e negociar com todas as diferentes culturas, não apenas por uma imposição de política pós-*apartheid*, ou porque a hibridização cultural estaria na moda e toda a juventude neoliberal atual o faça. Brah (2002) afirma que tal convivência somente poderia ocorrer no *espaço diaspórico*, onde convivem pessoas de diversos países e culturas, o local onde convivem as personagens do romance.

A diáspora de Abdu está inserida no *multiculturalismo* de Robertson (1999), que envolve a identidade nacional e a globalização. A globalização influenciou todas as *scapes* (*financescapes*, *mediascapes*, entre outras) do país de origem de Abdu, assim como sua vida particular, colocando em relevo aspectos microsociológicos que fizeram com que ele mudasse de país e, como consequência, levasse sua cultura para outros lugares, criando em torno de si um *espaço diaspórico* de contato entre culturas (BRAH, 2002).

Para o grupo de Julie, Abdu representa o Outro de diversas formas, especialmente o mundo desconhecido dos países islâmicos, do qual eles pouco conhecem ou, se conhecem, é dotado de estereótipos, como aqueles que o próprio Abdu ajuda a criar: tudo é muito corrupto; o regime é feudal; não se pode conseguir um desenvolvimento sério e honesto no país. Trata-se do Outro no conceito de *Orientalismo*, de Said, tratado pela maioria dos autores estudados

como, por exemplo, Hall (2003) e Gilroy (2003), ao estudarem o encontro de diferentes etnias, e Méier (2005), especialmente no aspecto cultural.

A situação de Abdu mostra claramente a tensão entre a homogeneização e a heterogeneização cultural: a comunidade do grupo de habitantes na África do Sul não inclui a diversificação representada pela figura de Abdu, pois se fechou sobre o conceito de que apenas as etnias branca e negra devem conviver harmoniosamente no país. Da mesma forma, o país de origem de Abdu procura livrar-se do domínio ocidental e manter sua cultura “pura”.

Julie e Abdu fazem partes de *scapes* totalmente diferentes, e terminam por se atraírem e por conviverem, apesar de suas diferenças e, pode-se dizer, devido a elas: um constrói sua identidade a partir de comparações e de contraposição ao outro; um tem o que o outro gostaria de ter (APPADURAI, 2003). No decorrer do relacionamento, Julie e Abdu constroem e negociam suas identidades. Os dois crescem como personagens até a deportação de Abdu. Ele ganha a esperança de ficar em um país com um futuro melhor, mesmo estando subalterno e subserviente a Julie. Ela, ao lutar por ele, encontra um sentido na vida e, ao decidir segui-lo, sai de sua condição de rebelde sem atitude, para tornar-se o sujeito de sua própria vida.

Ao decidir seguir Abdu, Julie traz de volta a subjetificação ao companheiro também, pois faz com que ele se altere com ela, ou seja, deixe cair sua última máscara, seu disfarce depois do macacão e da graxa, para mostrar quem era o verdadeiro Ibrahim, sua cultura e seus sentimentos escondidos.

O casal é um híbrido cultural, social e étnico, mostrando, mais uma vez, a fragmentação da identidade do indivíduo moderno (HALL, 2005), mas que convive e busca soluções para seus problemas, em conjunto, muito embora sempre haja aquele que possa ser considerado o líder do casal. Na África do Sul, este cargo pode ser dado a Julie, mas a situação se transforma quando se mudam para o país de origem de Ibrahim.

O contato com o outro provocou extremas mudanças na identidade das personagens, exemplificado por Hall (2003, p.12): “O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático”. A alterização de Abdu como indivíduo social, cultural e étnico provocou a identificação e o interesse de Julie, mas justamente o caráter provisório, variável e problemático citado por Hall levou todos a pensarem, inclusive Abdu, que toda essa relação não demoraria muito para acabar. As identidades individuais de Abdu e Julie, portanto, foram construídas através de negociação e de acontecimentos provenientes da interação entre ambos, e também com a sociedade, em permanente modificação (HALL, 2005).

Estas foram as condições e a situação das diásporas que ocorreram na África do Sul. O próximo capítulo tratará da viagem das duas personagens principais ao país de Ibrahim, narrada na segunda parte do livro, que trará de volta alguns aspectos da vivência de Ibrahim antes de sua diáspora, situação agora modificada com a presença de Julie.

CAPÍTULO III

REPRESENTAÇÃO DE DIÁSPORAS NO PAÍS ÁRABE

3.1 A DIÁSPORA DE JULIE

Para Julie, sua chegada ao país árabe é um choque pessoal e cultural. Em primeiro lugar, ela demora a assimilar a transformação de Abdu novamente em Ibrahim. É como se Abdu, de repente, assumisse uma outra identidade: uma pessoa com passado e com família; alguém que ela não conhecia. “Ibrahim Ibn Musa. (...) Ele está em sua pátria. Ele é alguém que ela vê pela primeira vez” (GORDIMER, 2004, p.121). Pela primeira vez em real contato com o “outro”, o país não identificado de Ibrahim, Julie vê desmoronar algumas de suas crenças sobre o local: “O calor é uma mordaca tapando boca e nariz dela. Não há palmeiras” (GORDIMER, 2004, p.121). A pobreza e as dificuldades naquele país começam a aparecer quando precisaram trocar o avião confortável que os trouxe, por um ônibus que sacolejava, para chegarem a seu destino. Ela achou divertida até mesmo a necessidade de ser acompanhada pelo marido ao banheiro. Esta e outras situações mostravam que Julie havia entrado em outro universo, do qual não tinha conhecimento prévio, mas que iria exercer fascínio e mudanças importantes em sua vida, como será visto adiante.

3.1.1 A diáspora cultural

Julie não veio de um local suspenso no tempo e no espaço: ela traz consigo as lembranças de seu país e os resquícios de sua cultura. Por esse motivo, compara várias vezes o local em que está, com o seu país de origem. Ela utiliza a África do Sul como parâmetro, pois não conhece o que irá encontrar no país de Ibrahim. “[O] vocabulário dos tempos de

relações-públicas infiltrou-se de volta, como um sotaque perceptível em alguém fluente numa segunda língua” (GORDIMER, 2004, p. 148). Ao ser servida pelas mulheres na reunião de família, logo em sua chegada, ela comparou suas atitudes nos dois lugares: “[A] ética do Café ÉL-LEI não permitia a ninguém ser servido, exceto num restaurante” (GORDIMER, 2004, p. 149). De fato, as diferenças de cultura vividas por Julie estão estreitamente ligadas tanto ao fator religioso, que envolve a cultura islâmica, quanto ao gendramento das relações vividas no país de Ibrahim: papéis de homens e de mulheres bem definidos e com muito pouco campo para negociação a respeito do assunto.

A primeira diferença cultural mostra Ibrahim tomando todas as decisões por ela, levando-a de um lado a outro no aeroporto, na rodoviária, no bar onde tomaram café, e até mesmo ao banheiro. Tal situação deu-se não apenas pelo não conhecimento da língua, mas principalmente pelo fato de que a cultura nos países de orientação islâmica ordene que a mulher não tome decisões, nem execute atividades sozinha. Outra forma de choque cultural é o fato de Julie ter que usar roupas recatadas, o que não era necessário na África do Sul. Isto se refere, mais uma vez, às relações de gêneros:

Você não tem alguma coisa para pôr por cima? Numa das sacolas.
Pôr? O quê?
Ele tocou no esterno à mostra no colarinho aberto da camisa. Aqui. Para cobrir (GORDIMER, 2004, p. 128).

A partir desse momento, Julie começa a enveredar-se na cultura do país árabe. Aos poucos, ela vai se enfronhando nessa cultura de forma a gostar e a participar dela. Mesmo assim, ela mantém sua individualidade. Na primeira refeição com os parentes de Ibrahim, tudo é novidade para Julie, e também soa destoante do que ela aprendeu: “As pessoas sentaram-se no carpete e em almofadas ao redor de mesinhas baixas e comeram – do jeito como Ibrahim não mais fazia, com os dedos” (GORDIMER, 2004, p.133).

As impressões que o narrador registra da visão de Julie não mostram as situações de privação de liberdade da mulher ou outro fator negativo. Julie, ao contrário, vê um mundo colorido e diferente. Em primeira instância, pode-se depreender que Julie quer encontrar as versões estereotipadas que aprendeu em seu país, sobre o povo e o país de Ibrahim, tanto em sua vontade de encontrar palmeiras, quanto em descrições como esta:

Na frente de barracões e construções a esmo, que ou ainda não tinham sido terminados ou tinham ruído, difícil saber qual das duas alternativas, ela vê pela primeira vez na vida dois velhos compartilhando um cachimbo de água, o narguilé das gravuras nas histórias infantis de Sherazade. Tanta vida! (GORDIMER, 2004, p.141).

O mundo de Ibrahim que é passado a Julie é carregado de orientalismo, onde ela espera ver príncipes e princesas, guerreiros tuaregues e outras coisas próprias das imagens estereotipadas que ela trouxe de sua própria cultura. Por outro lado, a família de Ibrahim teve dificuldade para assimilar a presença de Julie. Ibrahim não conseguiu perceber que ela não estava ali por mera aventura. A família dele a via como uma estranha, estrangeira. Uma vez, porém, que ela pertencia a uma cultura considerada global, as formas de segregação cultural pelas quais ela passa na aldeia é não fazer os trabalhos normalmente destinados às mulheres da casa, como pegar água ou fazer os alimentos. Na primeira tentativa de conversa com Maryan, houve contato entre culturas diferentes: “As duas moças se entreolharam em profunda incompreensão, cada qual incapaz de imaginar a vida da outra; sorridentes” (GORDIMER, 2004, p.134).

Como parte da entrada de Julie no mundo de Ibrahim, a religião acompanhou a sua profunda modificação cultural. No início, sem conhecer nada, pediu que sua mãe lhe enviasse uma tradução do Alcorão para o inglês. O livro passa a fazer companhia a Julie. A descrição pormenorizada e excertos desse livro, no texto, mostram sua importância na vida da personagem. O contato com o livro fez com que ela conhecesse melhor e se sentisse acolhida pela cultura do país de Ibrahim: “Leu em voz alta como se para ouvir na ênfase natural da fala

quais tinham sido os trechos com que topara – para o resto da vida” (GORDIMER, 2004, p.158).

Quanto à religiosidade ligada à vida social, há a existência do Ramadã, respeitado por Julie, assim como pelos habitantes da aldeia. A observância do Ramadã, acompanhada pelo respeito aos costumes vigentes, pela vontade de aprender a língua, e também pelo interesse no livro sagrado islâmico, cria um ambiente propício para a aceitação de Julie naquele grupo humano tão diferente dos grupos que ela conhecia, tão distanciado em sua cultura.

Porém, como foi visto anteriormente, não apenas a aldeia onde Ibrahim mora, mas o país como um todo vive uma cultura fraturada, com aspectos culturais locais lutando para sobreviver e também para se sobressaírem aos aspectos culturais globais. Exemplos disso podem ser citados através das feiras já descritas em 2.1. Outro exemplo refere-se ao interior das casas, onde a comida condimentada e os doces tradicionais da região conviviam com a Coca-Cola, símbolo máximo do capitalismo globalizante: “O chá é preparado rapidamente, os doces saem da lata de biscoitos, a Coca da geladeira” (GORDIMER, 2004, p.195).

Culturalmente, pode-se afirmar que Julie foi bem recebida por adaptar-se satisfatoriamente ao país de seu marido: ela não oferece resistência à cultura que ali existe. Pelo contrário, aos poucos começa a ser absorvida por ela. Julie não se coloca como superior, não hierarquiza seu relacionamento com a família de Ibrahim, negociando suas posições com os habitantes do local.

Porém, Julie também passa a representar uma cultura fraturada: uma estrangeira que aceita, até certo ponto, a outra cultura que lhe é imposta. Em alguns aspectos, é considerada superior por fazer parte da cultura dominante e global, em outros, é considerada inferior por seu desconhecimento da cultura local.

3.1.2 A diáspora social

Os fatores culturais, sociais e religiosos estão altamente implicados na convivência social em que se constitui a diáspora de Julie. Um dos aspectos culturais e sociais com os quais ela não estava acostumada foi o que mais a deslumbrou: a família extensa. Havia momentos de confraternização, como o grupo da Mesa, seus amigos na África do Sul; agora há comprometimento, ou seja, preocupação de todos com o bem-estar de todos, diferente do que ocorria com a Mesa. A família de Ibrahim apresenta outro modelo social, bem diferente dos grupos com os quais Julie convivia na África do Sul. A família nuclear inclui pai, mãe e filhos. Este era o modelo ao qual estava acostumada, embora procurasse sua independência financeira, e não fizesse mais parte da convivência com sua família consanguínea. A família extensa que conheceu inclui, além da família nuclear, outros parentes, novos casais (os cônjuges dos filhos), netos, tios, sobrinhos, além de agregados vivendo sob o mesmo teto.

A Mesa, seu grupo de amigos do Café ÉL-LEI, tinha certo compromisso de proteção uns para com os outros, mas se evitava um envolvimento emocional e psicológico mais profundo na vida de seus amigos. Visto que Julie também não aceitava sua família consanguínea, que buscava apenas a aparência, algo do qual ela queria fugir, ela não possuía uma família que pudesse considerar como tal.

Na família de Ibrahim, a casa era comum, no sentido de comunitária; também a vida de todos era comunitária: moravam na casa três irmãos e a irmã, além dos pais. Um dos irmãos morava na casa comum com mulher e filhos, enquanto a esposa de um outro irmão, que se encontrava nos campos de petróleo, também morava ali com os filhos. Seja pelo fato de a casa estar cheia, seja por alguma deferência especial a Ibrahim, é construído um quarto separado para o casal, um puxado, que garante a eles um pouco mais de liberdade. Porém, a vida deles também é decidida de forma comunitária, pela mãe e pelo tio Yaqub, como a decisão de dar a ele a gerência da oficina (que Ibrahim recusa). Outros assuntos de família,

como a situação de Khadija, que aguarda notícias do marido vindas do campo de petróleo, ou o casamento de Maryam com o filho do comissário de polícia, também eram assunto para os mais velhos decidirem, especialmente a mãe e o tio.

A sexta-feira é dia de visitas e assuntos familiares. (...) Durante o dia, não é incomum que a BMW azul-prateada do Tio, de cortininha enfeitada, pare na rua, diante do portão. (...) Todos sabem que nessas ocasiões são discutidas as questões familiares mais sérias. Poucas vezes o pai toma parte, mas isso não é considerado por ele, nem por ninguém mais, como um aviltamento de sua autoridade. Ninguém questiona a posição da mãe de Ibrahim (GORDIMER, 2004, p.195).

Dessa forma, em sua diáspora, Julie passa do ambiente onde a individualidade é valorizada para um outro local onde a coletividade é tudo. Para ela, socialmente, aquele lugar representa uma mudança imensa. A convivência familiar exerce um grande fascínio, de maneira que ela procura não interferir e nem modificar o que vê.

3.1.2.1 A aldeia

No entanto, a sociedade para a qual Julie fez a diáspora não se restringia à família: incluía também a aldeia onde moravam, que também representou uma mudança profunda, em comparação à sociedade que conhecia anteriormente. A aldeia é pobre, como já foi descrito. Dentre a população, há os que seguem completamente a tradição, enquanto há outros que são parcialmente ou totalmente ligados às tendências globalizantes. Um exemplo disso pode ser visto pela filhas do tio Yaqub: “Ela e a tia voltaram para onde estavam os homens, (...) se bem que, em uma aparente contradição à modéstia ortodoxa, conquanto uma das filhas estivesse vestida na tradição esvoaçante da mãe, a outra estava de jeans e com o modelo mais recente de botas de solado plataforma” (GORDIMER, 2004, p.142).

A sociedade também trazia diversas dificuldades, incluindo sérias disparidades de distribuição de renda: os únicos dois homens que podem ser considerados bem sucedidos na aldeia são Aboulkanin, o dono do oásis, e o tio de Ibrahim. Há, também, uma falta geral de

instrução: o analfabetismo era grande entre os habitantes, que precisavam de outros para escrever cartas. Isso é verdadeiro, especialmente quanto às mulheres, consideradas inferiores e, por isso, analfabetas em sua grande maioria. “Perguntou a Maryam sobre o homem agachado que trabalhava numa máquina de escrever decrépita enquanto uma mulher lhe falava com eloqüência. – Muitos não sabem escrever. Eles pagam por uma carta” (GORDIMER, 2004, p.139). Por esse motivo, a diáspora de Julie também representou uma mudança de classe social, pois ela, de classe alta na África do Sul, passou a uma classe muito baixa, inimaginável para os padrões com os quais vivia anteriormente. Mesmo que seus amigos da Mesa do Café ÉL-LEI não fossem de classe alta, nem ao menos o bairro onde morava, as condições gerais do país apresentavam mais riqueza. Além disso, ela podia contar com sua família para qualquer dificuldade financeira.

Em âmbito pessoal, Julie possuía um bom emprego e, mesmo tendo se afastado da família, sempre contou com os membros desta nos seus momentos de crise. Um exemplo é a utilização do carro do pai, que era mesmo destinado a ela, quando seu carro simples e velho se quebrou. Ali, no país de Ibrahim, além de não poder levar uma vida social individual, resolvendo seus próprios problemas devido a conceitos culturais diferentes dos seus, Julie também não poderia contar com o dinheiro de sua família com a mesma facilidade com que contava na África do Sul.

A nova comunidade familiar de Julie começa, por um lado, amigável, devido à sua amizade quase que imediata com Maryam. Por outro lado, a comunidade também se mostra hostil, principalmente devido aos costumes patriarcais e à mãe, que mantém um distanciamento apenas quebrado ao perceber que Julie se empenha sinceramente em fazer parte do grupo familiar que a acolheu, quando participou do Ramadã. Depois do Ramadã, a mãe passou a fazer parte do grupo de mulheres que estudava inglês. “Tudo o que Julie enxergou, diante desta presença, foi que fora aceita por ter acatado o édito de não comer nem

beber entre o amanhecer e o pôr-do-sol durante trinta dias, mesmo que não tivesse passado esses dias rezando” (GORDIMER, 2004, p. 174-175).

A situação de pobreza da família de Ibrahim é bem descrita por Maryam, quando Julie tem vontade de perfurar um poço e criar um oásis como o de Abouhakhim: “Se eles tivessem dinheiro, podia, mesmo agora. Eles plantam, se tivessem dinheiro. Só dinheiro. – Maryam riu, deles e de si mesma – era sempre só o dinheiro, para tudo o que se queria e não podia ter” (GORDIMER, 2004, p. 227). Todavia, os habitantes da aldeia, alguns em maior, outros em menor grau, tentam sair da pobreza, e conseguir sucesso. Alguns conseguem da maneira que Ibrahim tentou, saindo do país. Outros continuam a construir sua vida ali mesmo, no local. Todos, porém, procuram melhorar, estudar, um emprego melhor, aprender inglês para conseguir o sucesso em um mundo globalizado.

Julie, portanto, é assimilada pela cultura e pela sociedade para a qual se dirigiu por dois motivos principais: primeiramente, vem de um país dito civilizado, que é respeitado e muitas vezes ambicionado pelos habitantes da aldeia. Em segundo lugar, ela tentou aceitar a sociedade como esta se apresentava, sem tentar modificá-la ou impor-lhe seu modo ocidental de ver o mundo. Ao assumir essa postura, aos poucos, quebrou os preconceitos e as restrições que existiam contra ela, sendo conseqüentemente aceita pela sociedade. Outro fator que depunha em favor de Julie é sua vontade de ajudar os habitantes do lugar, tanto da família, como Maryam, quanto do grupo, ao dar as aulas de inglês. Esta e outras pequenas atitudes tocaram os membros da família de Ibrahim, especialmente as mulheres. O fato de possuir qualidade de nativa falante do idioma dos países para onde muitos da aldeia sonham em ir facilitou não apenas a comunicação de Julie, mas também sua integração à sociedade. Tal assunto será discutido com mais detalhes na diáspora lingüística, no próximo item.

A visão que Julie faz da aldeia é repleta de cores, de sensações e de sons, que aparece nesta descrição da feira mostrada por um fluxo de consciência da personagem:

Dia de feira. Barracas mambembes, distorcidas pelo calor, esparramavam-se por ali, abastecidas, arrastando para a areia pedregosa arranjos geométricos de legumes, frutas, tegumentos secos e tiras de algo indecifrável – peixe ou carne –, grãos, pão chato, caldos de coisas – criaturas? – aprisionadas em vidros, torres de melancias voluptuosas festonadas com listras verdes e douradas, guirlandas de rodas de bicicletas unidas umas às outras (GORDIMER, 2004, p. 139).

A aldeia e a vida em comunidade é descrita no texto emocionalmente pelo fluxo de consciência de Julie:

A rua inteira que, vista acordada ou em sonhos, Julie levava na cabeça, tendo passado pela mesma moto estacionada junto à mesma cerca, com a mesma música saindo das mesmas janelas, e pela mesma velhinha encoberta por véus falando sozinha na mesma poltrona rota de couro, a caminho do fim da trilha para o deserto (GORDIMER, 2004, p. 258).

A imagem vista por Julie, agora, não é mais o estereótipo que ela trouxe consigo, mas algo real, que ela passa a apreciar cada vez mais.

3.1.3 A diáspora lingüística

Um dos aspectos mais importantes da diáspora de Julie é a situação em que se encontrava com relação à língua: ela saiu de seu país natal como uma pessoa competente em uma das línguas mais hegemônicas do mundo, com certeza tendo pouco conhecimento de outros idiomas, e nenhum conhecimento do árabe. Porém, ao chegar no novo país, deparou-se com uma situação diferente: ela não sabia a língua do local, e bem poucos sabiam “arriscar-se” na língua inglesa.

Sua atitude foi positiva com relação ao que aconteceu: ao invés de isolar-se, ou obrigar os outros apenas a aprenderem seu idioma, decidiu aprender a língua local. O fracasso da primeira tentativa de comunicação com Maryam levou-a a tomar essa decisão: “As duas moças se entreolharam em profunda incompreensão, cada qual incapaz de imaginar a vida da outra: sorridentes. Foi talvez nesse exato momento que tomou a decisão: preciso aprender a língua” (GORDIMER, 2004, p. 134). O inglês naquela situação representava para Julie um

fator de solidão, de isolamento do grupo social. Esse fator de isolamento é compreendido pela sensível Maryam, neste comentário: “- Eu digo a Khadija, ela se sente sozinha sem nossa língua” (GORDIMER, 2004, p. 164). A vontade de aprender a língua local já demonstra a separação de interesses do casal Julie e Ibrahim. Enquanto ela diz a ele: “Khadija nunca me olha, você sabe como ela é meio altiva, mas escuta o tempo todo e depois me corrige, eu estou aprendendo a pronunciar certo com ela. Fale comigo. Você vai ver. *Nós* precisamos falar sua língua juntos...” (GORDIMER, 2004, p. 164); ele retruca: “Temos que falar inglês. Eu preciso falar inglês. Tenho que falar inglês com você se eu quiser um emprego decente em algum lugar” (GORDIMER, 2004, p. 165). Tudo seria muito mais difícil para Julie se ela não tivesse domínio da língua hegemônica, e se não soubesse como agir com tal conhecimento. Ela se utilizou do interesse que as pessoas da aldeia tinham em sair do país, do interesse do “local” pelo “global”, para aproximar-se do grupo social ali existente.

Aproveitando o momento em que todos estão “à espera de algo que pode vir algum dia (...) ou nunca” (GORDIMER, 2004, p. 155), Julie resolve dar aulas de inglês. No início, trata-se apenas de Maryam e dos jovens da vizinhança, “meninas caladas e meninos desajeitados que se esgueiravam para dentro do puxado aos sussurros e abriam lugar entre si para sentar de pernas cruzadas no chão” (GORDIMER, 2004, p. 155). Após a menção de Maryam sobre as aulas à dona de casa onde trabalhava, esta pediu que ensinasse também a algumas senhoras, mas não em casa, e sim aulas de conversação em reuniões sociais, em chás.

Ashcroft (2002) aponta como fator importante de colonização a língua, pois as línguas locais são muitas vezes proibidas ou simplesmente suplantadas pela língua do dominador. A moeda de Julie, utilizada para conseguir seu lugar naquela sociedade é a língua do dominante. Porém, não de forma obrigatória, e sim como uma alternativa de comunicação, uma vez que ela também se esforça por aprender a língua local. Brah (2002) e Pratt (1999) também consideram a língua do dominado como fator de resistência na luta pós-colonial: a

subversão da língua através da literatura e da música é fator que influencia grandemente na formação da identidade do subalterno. Spivak (1996) diz que “o subalterno não pode falar”. Tal afirmação não leva apenas em consideração o fato de que o colonizador não dá voz ou modo de expressão ao subalterno, mas também que ele suplanta sua língua original. Também por esse motivo, Ibrahim, enquanto estava fragmentado em Abdu, abandonou sua língua própria, para que pudesse continuar no mundo civilizado, onde o inglês, ou qualquer outra língua hegemônica, impera.

A predisposição de Julie em ensinar a língua inglesa a coloca em contato com os sonhos mais profundos dos rapazes e das jovens do país pobre onde está morando. Eles certamente sonham em um dia poder sair dali. Ao travarem conhecimento com a língua global, os jovens que aprendem inglês têm uma nova perspectiva, muito embora possa ocorrer com eles o que aconteceu com Ibrahim: perder sua identidade cultural e social com a perda de sua língua. Como foi citado por Ibrahim em um dos exemplos acima, não se consegue um bom emprego no exterior se não se souber o inglês. Assim, ao estimular os sonhos de diáspora dos jovens, Julie utiliza a língua hegemônica para criar um espaço diaspórico em torno de si, onde contrapõe seus conhecimentos globais aos conhecimentos locais.

O fato de as senhoras desejarem aprender a língua também pode significar várias coisas: seus sonhos também de algum dia saírem dali; o *status* de falar a língua global; o fato de conhecerem a língua que seus filhos que sofrem a diáspora falam ou falarão; *empowerment*, ou seja, receberem o poder através da língua. Porém, Julie questionou-se sobre suas habilidades como professora, como pode ser observado nesse fluxo de consciência:

Mas o que a qualificava a ensinar! Por outro lado, o que mais tinha? De que adiantavam suas supostas habilidades aqui; quem precisava de relações-públicas? Ela era igual a alguém que tem de se contentar com as entranhas de um carro (GORDIMER, 2004, p. 156).

Nesse sentido, pode-se ver as diásporas de Julie e de Ibrahim comparadas: ao mudar de país, eles precisaram mudar suas atribuições profissionais. Porém, há várias diferenças. Julie não era forçada a trabalhar, como Ibrahim. Ela fez uma opção, para não ficar sem fazer nada, para ganhar algum dinheiro (com sua presença nos chás das senhoras) e também para aprender a língua local. Ela também sentia mais atração pela nova profissão que Ibrahim, uma vez que já sonhara com isso: em uma de suas tentativas de faculdade, antes de fazer Relações Públicas, fez Letras.

Nesse ponto, pode-se perceber outra diferença de atitude da personagem com relação às atitudes colonialistas: ela não quer destruir a língua local, e também não quer forçar os outros a aprenderem a sua, para comunicação. Ao mesmo tempo, não se obriga a esquecer sua própria língua ao aprender a língua local, como fez Ibrahim, que buscava fugir de seu idioma e de seus costumes quando estava em outro país. O que Julie quer é não se sentir sozinha por não possuir a língua local. Ela coloca-se numa posição de negociação, numa troca de línguas. Dessa forma, sua atitude também auxilia na boa recepção que tem como indivíduo dentro da sociedade.

Pode-se notar, todavia, a situação peculiar de Julie: ela não se vê forçada, por fatores externos e econômicos, a aprender a língua do país para onde se dirigiu, como Ibrahim o foi. Por outro lado, sua solidão faz com que busque a língua local, ou seja, tratam-se de fatores de determinação interna ao invés de fatores de determinação externa.

3.1.4 O deserto

A diáspora de Julie levou-a para junto do deserto, particularidade da aldeia onde a família do marido morava. O deserto para Ibrahim e para Julie traz significados totalmente diferentes, e representa uma metáfora do próprio sentimento das personagens pelo país: enquanto Ibrahim sente repulsa e foge do deserto, este vai atraindo Julie cada vez mais,

causando nela um fascínio crescente. A descrição que os fluxos de consciência de cada personagem faz do deserto parece pertencer a locais diferentes.

Em primeiro lugar, as roupas que trouxe, ocidentais, vão dando lugar às roupas orientais do local: as sandálias de Khadija e, finalmente, o manto oferecido por Maryam para colocar na cabeça. A roupa que era, na verdade, utilizada como proteção contra o vento do deserto, acabou sendo um fator de muita polêmica: por um lado, Ibrahim se revolta, pois viu a mulher “com a cabeça embrulhada feito outra qualquer do povoado ao sair às ruas” (GORDIMER, 2004, p. 177). Por outro lado, a roupa e a polêmica provocada por ela tornam-se um fator de união ainda maior entre Julie e a cunhada: “As duas de novo abraçadas continuaram sentadas em silêncio no sofá, como se a mulher de Ibrahim fosse uma irmã” (GORDIMER, 2004, p.178).

O deserto, que para Ibrahim representa a negação de toda a vida, para Julie é um momento em suspenso, algo a ser respeitado, um limite entre o real e o imaginário.

Ela se vê de repente no fim da rua: lá está o deserto. Sua imensidão pôs um paradeiro nas casas, nas gentes: nem mais um passo com seus carros arrotando fumaça, suas luzes desordenadas na majestade do escuro, seus ambulantes e papagaiadas no rádio; nem mais um passo com suas aspirações (GORDIMER, 2004, p. 181).

Ao mesmo tempo em que há uma sensação de respeito e de suspensão temporal, há uma atmosfera de ilusão e de magia, como pode ser visto em seu primeiro encontro com a beduína:

Depois de um tempo, surgiu um objeto – objetos – que entraram rapidamente no foco, marcas negras, manchas diante dos olhos?, e à medida que cresceram tornaram-se uma mulher envolta em negro levando um bando de cabras. Uma mulher que se aproximou o suficiente apenas para que o cajado que segurava fosse visto, conduzindo suas cabras para outro rumo. Em busca de pasto. Aqui? Este espaço que crescimento nenhum perturba, que no momento mesmo em que você ergue e põe os pés elimina o lugar onde pousaram e cobre a interrupção assim que eles passam (GORDIMER, 2004, p. 182).

Todas as aparições da beduína têm o sentido mítico da mulher primordial, da força que sobrevive ao deserto: “As cabras com a beduína surgiam diante dela como se num passe de mágica. Julie andava o que lhe parecia um longo caminho na direção delas, mas a medida da distância num elemento e espaço como o deserto era insólita; as silhuetas retraíam-se, embora parecessem estar apenas e lentamente desviando-se, mudando de rumo” (GORDIMER, 2004, p. 214-215).

A ambiência criada pelo deserto dá a Julie, ao invés da sensação do nada sentida por Ibrahim, uma sensação de eternidade, de duração:

O deserto. Sem estações de florescência e declínio. Apenas o giro infundável da noite e do dia. Fora do tempo: e ela se põe contemplativa, não sobre o deserto, tomada por ele, porque não há limites de espaço, linhas que marquem a distância daqui até ali. Numa película turva não há horizonte, a palidez da areia, rastros rosados, luminosidade lilás, com sua própria cor de luz desmaiada, não delimita o que é terra, o que é ar. A névoa do céu é indistinta da névoa da areia. Tudo acaba se juntando e não há espectador; o deserto é a eternidade (GORDIMER, 2004, p. 186).

Porém, a eternidade representada pelo deserto nunca será algo negativo para Julie: ela o vê como um contraponto ao crescimento e à mutabilidade da vida, como um lugar que se mantém puro por sua imutabilidade: “A nulidade é pureza; distanciamento do sôfrego afã do crescimento. A eternidade é pureza; o que dura não está vivo” (GORDIMER, 2004, p.187).

Em contraponto à eternidade do deserto, há o verde, tema de diversos sonhos de Julie. Na verdade, os sonhos são frutos das meditações de Julie no deserto, contrapondo vida e eternidade. Ao comentar isso com o marido, ele considera que a esposa nutre pelo deserto o mesmo sentimento que ele: “É, verde. Se não sairmos daqui logo, ela não vai agüentar muito mais este inferno poirento de lugar” (GORDIMER, 2004, p.187). Todavia, Julie não conta a Ibrahim sobre seus passeios, pois sabe o que ele pensa: “Ele não sabia das horas passadas no deserto; ela não lhe contou porque ele não gostava, fugia, abstinha-se do deserto. (*Você ficou louca?*)” (GORDIMER, 2004, p.187, grifos no original). Além disso, Julie transfere a Leila,

filha de Khadija, seu sentimento maternal, e liga-se a ela em seus passeios pelo deserto. O prazer da companhia e a admiração pelo deserto eram recíprocos. Junto a elas, outra figura aparecia para o passeio ao deserto: um cão vadio da aldeia, que ganhava comida de Julie de vez em quando.

Depois vinha a areia. Abafando tudo; afundando, entre os dedos dos pés; elas não deixavam pegadas, essas terminavam na rua, o povoado largado para trás. Sentavam-se juntas, de mãos dadas – deserto por toda parte, demasiado vasto para a menina -, enquanto o sol as deixava, também ele, e as poucas sombras que lançavam na imensidão se desfaziam (GORDIMER, 2004, p. 213).

Os livros sobre Lawrence da Arábia e Hester Stanhope, que Julie recebia de sua mãe, trazem para ela uma visão diferente do colonialismo inglês na região, tomando o deserto como ponto de partida. Porém, o deserto descrito nesses livros não corresponde à realidade, segundo a personagem. Por esse motivo, ela abandona a leitura e ri da forma como os dominadores consideram o deserto. Para ela, o poder do deserto é maior que o imperialismo, por sua eternidade.

Os livros que encomendara e que chegaram, de novo, aos cuidados do motorista do ônibus que vinha da capital provocaram risadas e foram abandonados no meio – aquela mulher, Hester Stanhope, e o homem chamado Lawrence, charadas inglesas no deserto, imperialismo envergando fantasia, munido da condescendência máxima de se dignar a querer ser igual ao povo do deserto. Mais um jogo, mais uma peça de repertório, como a da companhia teatral do Café ÉL-LEI, só que com conseqüências sérias, pelo visto, para os países por onde o homem passara. Nada a ver com ela; embrulhava-se em panos negros apenas quando necessário para se proteger do vento (GORDIMER, 2004, p. 213-214).

Pode-se observar aqui uma crítica ao imperialismo. A personagem percebe que a cultura do deserto pode não ser superior, mas também não pode ser imitada: é diferente da cultura ocidental e não deve ser destruída. É errado que os imperialistas tentem tornar-se tuaregues, como é errado que os tuaregues destruam sua cultura, tornando-se ocidentais. O respeito pelo deserto e pelo seu povo é uma metáfora do respeito pelo país para o qual Julie

realizou sua diáspora. Julie coloca-se na postura de não querer ser um dos habitantes do deserto e, ao mesmo tempo, não querer interferir em suas vidas e em suas decisões, como os imperialistas. Também se percebem os estereótipos criados pelos ingleses e por outros povos imperialistas, sobre aquele local. Assim, ela assume a atitude de manter sua individualidade e respeito pelo lugar que a acolheu.

O oásis faz parte da fascinação de Julie com o país. De muitas formas, o local supriu a necessidade de Julie de encontrar vida no deserto. Isso a impressionou muito. O momento da visão dos arrozais é descrito com muita poesia num fluxo de consciência da personagem:

A intoxicação de verde em que entrou era audível, bem como visual, os sussurros gorjeados de uma grande quantidade de aves entremeadas ao verde enquanto comiam; o frêmito, o equilíbrio, o balanço deles passando como brisa ondulante; um diapasão de canção feita atividade, atividade feita canção, encheram-lhe a cabeça. O deserto é mudo; no meio do deserto existe isto, a articulação infinita: puro som. Onde mais poderia haver algo assim? A coexistência de maravilhas (GORDIMER, 2004, p. 226).

Finalmente ela consegue ver palmeiras, um símbolo das idéias pré-concebidas que trouxe sobre o país de Ibrahim, e que esperava ver desde que havia descido do avião. “Havia palmeiras. Finalmente. (...) Julie esquecera de como eram as palmeiras de postal que imaginara quando ainda morava lá” (GORDIMER, 2004, p. 223).

O fato de esquecer das palmeiras significa livrar-se dos estereótipos e fazê-la gostar ainda mais do país de Ibrahim pelo que ele possuía. O simples fato de esquecer como eram as palmeiras do postal é um símbolo de que havia conseguido se livrar dos estereótipos que trouxera consigo da África do Sul. Ela aprende lições sobre a situação em que vive: “Só agora entendi que é preciso viver com o deserto para saber o que a água é” (GORDIMER, 2004, p. 230). Portanto, a união do verde temporário com a eternidade do deserto faz com que Julie sinta-se ainda muito mais ligada ao país e ao local: “A água – a água é mudança; e o deserto não muda. Quando você vê os dois juntos, o arroz crescendo num campo de água, isso em

pleno deserto – tem um breve espaço de vida bem ali, como o nosso, e há uma *existência* para além de qualquer espaço de vida. Entende?” (GORDIMER, 2004, p. 230 – grifo no original).

3.1.5 A diáspora devido à raça

A diáspora racial mostra que Julie é, de certa forma, mantida à distância das outras mulheres, não por sua “superioridade”, mas por sua ignorância das leis culturais, sociais e religiosas que regem o local. Porém, sua condição de representante de “um mundo maior”, “turista”, faz com que eles a respeitem, de certa forma.

Assim, Julie não enfrenta as diferenciações raciais que Ibrahim enfrentou na África do Sul e em outros países de Primeiro Mundo, onde ele era considerado “um tipo de negro”. No país árabe, com relação a Julie, a diferenciação é menos violenta e menos marcante na questão racial. A situação também é atenuada pela própria postura de Julie ao interessar-se pelas coisas que vê, e por sua vontade de aprender, além de sua atitude de não interferência na cultura local. Um caso de preconceito que pode ser verificado ocorre contra Khadija. Ela não é do local e provavelmente pertence a um outro grupo étnico, sendo da “capital”. Assim, a procedência racial de Khadija, aliada à sua postura petulante e desafiadora à família de Ibrahim, provoca uma repulsa a ela. Julie e Khadija estão, portanto, praticamente nas mesmas condições: estrangeiras (Julie literalmente, e Khadija metaforicamente) casadas com filhos da família. Cada uma delas tem uma reação de contato com os membros da família – principalmente a mãe de Ibrahim – e são tratadas de acordo com essa reação.

Apesar de ser maltratada como uma boca a mais “dos parentes pobres”, e de ser vista como uma turista estrangeira em busca de aventuras, a maior parte do tempo, por seu marido, Julie sabe fazer-se respeitar pela população da aldeia, especialmente pelas mulheres. Um dos motivos pode ser o fato de ela pertencer ao grupo dos países desenvolvidos do continente, à “etnia certa”, ou pela postura que tomou ao entrar em contato com o *outro* racial.

Por outro lado, como foi visto no item anterior, sobre a conquista do deserto, Julie procura manter sua individualidade, sem tentar ser “um deles”, ou “dominar o país”, de uma forma figurada.

3.1.6 A diáspora e a questão do gênero

Conforme foi ressaltado nos estudos de Spivak (1996), a situação da mulher na diáspora é um ponto específico, que merece atenção. A presença de Julie num país de origem islâmica e de cultura tão diferente com relação às mulheres traz uma grande mudança à sua vida e às vidas das pessoas que a cercam, como será visto neste item.

Desde o início fica demonstrado que Julie não poderá ter as atitudes que comumente teria na África do Sul. Isso fica claro no momento em que precisa cobrir o colo, e também no momento em que não pode ir ao banheiro sozinha, mesmo antes de chegar à casa da família de Ibrahim.

Ela é colocada em um grau hierárquico diferente de outras mulheres, com um pouco mais de liberdade, pelo fato de ser estrangeira e de não conhecer certos costumes. Porém, existem certas leis para as outras mulheres que também são aplicadas a ela: “[H]omens, sempre os homens, tomando café (...), a mesquita onde só lhe resta imaginá-lo [Ibrahim] às sextas-feiras, ela é mulher, e nem mesmo ela, que pode ir a qualquer parte do mundo, fazer o que quiser, pode entrar. O que mais há: este é o lugar dele” (GORDIMER, 2004, p. 145).

Assim, a diáspora de Julie representa maior liberdade para seus sonhos e busca de conhecimento. Por outro lado, também significa entrar em proibições que ela talvez nem imaginasse conhecer. Ali, ela tem contato com mulheres totalmente diferentes, submetidas às mesmas leis que ela, muitas vezes aplicadas com mais violência, como Maryam e Khadija. Também entra em contato com a mãe de Ibrahim, uma mulher com grande poder, e respeitada na comunidade familiar, com capacidade de decisão dentro do grupo. As especificidades

dessas personagens são passíveis de análise, para que possa haver uma melhor compreensão do desenvolvimento da diáspora de Julie.

Em primeiro lugar, há Khadija, uma mulher estudada que, dadas as circunstâncias da cultura árabe, mesmo tendo estudado, feito “a escola toda até o fim” (GORDIMER, 2004, p. 164), foi obrigada a se casar a ter filhos, indo para o interior do país para esperar por um marido que se perdeu nos campos de petróleo do país vizinho. Todos esperam pelo pior, ou seja, saber da notícia de morte desse irmão. Porém, ao final, descobre-se que ele está vivo e que enviou dinheiro para ajudar na manutenção dos filhos e da esposa, mas sem uma carta ou uma explicação da demora.

Durante o momento de dúvida, que ocorre praticamente o tempo todo, Khadija demonstra sua frustração, que “oscila entre ser descoberta aos prantos num canto (...) e xingamentos irados contra o marido, um filho da casa” (GORDIMER, 2004, p. 164). Ela não tem uma outra forma de se rebelar contra o estado de coisas ao qual se submete, por que não é filha da casa, e sim seu marido. Khadija também está em um processo de diáspora, saindo da capital, um lugar com leis um pouco mais amenas para as mulheres, para o interior, lugar com as regras culturais e sociais islâmicas ainda mais tradicionais. Pode-se ver, então, que todas as culturas têm gradação: em alguns lugares são mantidas mais “puras”, mais “locais” e tradicionais, enquanto em outras localidades são mais hibridizadas, traduzidas, no sentido utilizado por Hall (2003). Isso ocorre especialmente nos centros urbanos, de maior concentração de pessoas. A proteção de Khadija contra o mundo hostil que a recebe, muitas vezes, é a ira e a empáfia, o sentir-se superior. Por esse motivo, é chamada de louca pelos homens da casa.

A relação entre homens da casa e Khadija é ignorá-la por conta de sua suposta loucura. O fator econômico também está presente na situação da personagem, uma vez que seu marido a abandonou para ganhar dinheiro do outro lado da fronteira, segundo as pessoas

da casa, de acordo com a própria vontade da esposa, que o obrigou a separar-se da família. No entanto, ela e seus filhos permanecem como um fardo para a família. O irmão de Ibrahim se parece com ele, pois já estava em processo de diáspora quando encontrou a esposa e, portanto, não foi somente idéia dela que ele saísse do lar. Khadija e Julie representam o fenômeno da “feminização” da diáspora, citado por Brah (2002).

O multiculturalismo não importará para Khadija, pois ela sempre ficará sendo alguém excluído do grupo. Isso também, de certa forma, pode ser aplicado a Julie: elas nunca serão da família, e sempre serão tratadas razoavelmente bem, ou não, de acordo com suas relações com a família, especialmente com os respectivos maridos e com a mãe deles (SPIVAK, 1996).

Khadija e Julie não são incluídas totalmente no grupo social geral, mesmo fazendo parte da sociedade coletiva, e tendo um lugar na casa comum. Ao mesmo tempo, fazem parte da exclusão sofrida pelas outras mulheres da aldeia. Elas, da mesma forma que as mulheres do local, não podem participar de lugares onde apenas os homens freqüentam, como a mesquita e os cafés. Assim, todas as mulheres da aldeia sofrem uma segregação social e religiosa devido ao seu gênero: elas não têm direito de participar da sociedade civil, ou seja, tornam-se “cidadãos de segunda classe” (SPIVAK, 1996), pois não têm o direito de ir e vir a todos os lugares. Aos homens também são reservadas restrições, como o fato de Ibrahim não poder ver as primas. Porém, são restrições bem menores, e pontuais.

Com diferentes graus de adaptação ou de rebeldia, Khadija e Julie tornam-se vítimas de certas exigências patriarcais, muitas vezes disfarçadas de “tradição”. Porém, os graus de subjetificação e de objetificação vão, de certa forma, também variando: Khadija começa ignorada, objetificada e taxada de louca. Ao receber o dinheiro de seu marido, também ganha o direito de escolher: pode aceitar ou não esse dinheiro e, dessa forma, também ser aceita pela

família. Este fato faz com que ela se subjetifique de outra forma, aproximando-se da cunhada, outra figura diaspórica, que a trata bem:

[Q]uando a mulher de Ibrahim mostrou-se impulsivamente ousada o bastante para se aproximar e dizer à cunhada que sentia grande satisfação em que o marido estivesse são e salvo, a mulher lhe lançou um orgulhoso sorriso de ironia – e, de repente, ela que nunca tocava em ninguém a não ser nos filhos, abraçou-a (GORDIMER, 2004, p. 209).

Khadija, ao ser amparada financeiramente pelo marido, mesmo de maneira patriarcal, consegue impor sua presença na casa, não mais como alguém indesejado, que precisa lembrar a todos sua presença: “Khadija usava um perfume forte, era a forma que tinha de afirmar presença na casa, um lembrete constante e pungente de que fora abandonada por um filho da família” (GORDIMER, 2004, p. 208).

A mãe de Ibrahim, matriarca, também a ignora pelo fato de que Khadija atenta contra um filho da casa. Quanto às mulheres, Julie e Maryam tentam compreendê-la. Enquanto Julie sabe o que é ser uma estrangeira naquele local, Maryam é delicada e tenta ajudar a cunhada, pedindo para que ela ajude a outra estrangeira a falar o idioma. Estabelece-se uma relação de cumplicidade entre as mulheres da casa. Esta cumplicidade será melhor explorada ao estudar-se a *zona selvagem*, no item 3.1.8.

Maryam também seria um outro aspecto da diáspora feminina. Ela não é, porém, a pessoa que muda de lugar, mas pertence às comunidades não diaspóricas: os grupos que acabam sofrendo as diferenças da transnacionalidade, sem haver sofrido uma diáspora propriamente dita. O grupo social ao qual Maryam pertencia estava ali há muito tempo, mas ela sofre as influências da convivência com pessoas que sofreram diáspora: os irmãos e, especialmente, as cunhadas.

Com relação à sua condição de mulher, Maryam sofre as pressões da pobreza: é obrigada a trabalhar na limpeza de casas e, além disso, sua cultura a obriga a submeter-se à vontade da família. Isso equivale a dizer que, em breve, ela deverá se casar com um homem

escolhido pelo tio e pela mãe. Maryam, porém, como a mãe, não consegue sair do controle exercido pelo patriarcalismo cultural, que a leva a obedecer às designações da família. Da mesma maneira que a mãe, Maryam é inteligente e tem sonhos, como pode ser visto nesta descrição que Julie faz dela ao próprio irmão:

Maryam é tão inteligente.

É? Ele não a conhece direito: ela era criança quando partiu pela primeira vez para onde quer que o tenha deixado cruzar a fronteira.

Ela diz que quer estudar. Só que não parece saber muito bem o quê – médica, secretária de uma empresa –, carreiras glamourosas que ela vê na televisão, sem dúvida. Mas é *tanta* a fome de aprender. Por que não pode ter uma chance? Por que ficar servindo de babá, ou o que for. Ela tem miolo. Você conseguiu fazer faculdade (GORDIMER, 2004, p. 149 – grifo no original).

No diálogo apresentado, Julie comparara a vida de Ibrahim, um homem inteligente, ambicioso e cheio de sonhos, com a vida de Maryam, uma mulher nas mesmas condições, mas que não pode “seguir a escola até o fim”, por ser mulher. Exatamente pelo fato de ser mulher, o destino de Maryam está traçado; e tal destino não inclui estudo, e sim casamento. “Ela não lhe disse que vai se casar no ano que vem. Já está arranjado, com o filho de um amigo de meu pai, o comissário de polícia. O filho é policial. Você não conhece – me disseram que está servindo em outra cidade. Ela vai para lá” (GORDIMER, 2004, p. 149).

No relacionamento entre Ibrahim e sua família, ele se utiliza de duas medidas diferentes: ao mesmo tempo em que cobra da irmã suas atribuições de mulher, ressentido-se da mãe ter sido obrigada a aceitar o mesmo destino que considera normal à sua irmã. Quanto à mãe, Ibrahim diz: “Mas foi arranjado, ela se casou. E aqui ficou. E aqui ficou, nesta casa, dando à luz, alimentando a todos, fervendo água para nos limpar” (GORDIMER, 2004, p. 150). Quanto a Maryam, Ibrahim a tratava com os direitos patriarcais que os homens têm sobre as mulheres islâmicas:

Ibrahim gritava com a irmã, algumas das palavras puderam ser compreendidas graças àqueles chás: quem você pensa que é o que está

fazendo quem sai de casa com o *rih* soprando você ficou louca tire já isso dela, e a jovem tão branda oscilava de um lado a outro, como se estivesse sendo esbofetada (GORDIMER, 2004, p. 177).

O que Ibrahim pensa dela fica claro quando culpa Maryam pelo fato de Julie resolver ficar em seu país, ao invés de segui-lo para sua nova diáspora nos Estados Unidos.

O poder que ele tem sobre essa moça, Ibrahim jamais terá sobre a mulher, e nunca desejará tê-lo, faz parte daquilo do qual emigra toda vez que vai embora. (...) A moça é uma idiota. Esperar o quê. Nunca saiu deste lugar, acostumada a ser abordada do jeito que como eu faço agora, por irmãos como eu (GORDIMER, 2004, p. 275).

Este texto mostra o pensamento de Ibrahim não apenas sobre Maryam, mas sobre sua própria conduta e dos demais homens com relação às mulheres do país onde mora: essa violência com que elas são tratadas é parte cultural, que ele busca abandonar para ser novamente o Abdu-ninguém, subalterno no país para onde imigra.

A mãe de Ibrahim é uma figura emblemática na relação intercultural e entre os gêneros: ela tenta, de todas as formas, lutar contra o estado de coisas existentes. Ela aprende a ler, coisa que não era para mulheres, entre outras atitudes revolucionárias. No entanto, tem um casamento arranjado, como sua filha Maryam, e é forçada a ficar no país, servindo ao marido e, em seguida, aos filhos. Por esse motivo, Ibrahim não se conforma com a situação da mãe. Porém, mesmo tendo uma posição de aparente subserviência por sua condição feminina, a mãe de Ibrahim, na verdade, assume o papel de matrona, de “proa da família” (GORDIMER, 2004, p. 197). Seu poder não ultrapassa, porém, as decisões familiares, e nem sai das paredes da casa, para não entrar em conflito com a cultura reinante. Ela assumiu o papel de sujeito que toma as decisões sobre a vida das pessoas agregadas à família extensa, ou seja, a mãe de Ibrahim é sujeito em sua pequena sociedade familiar, sobre a qual tem um certo poder (não completo, pois não pode, por exemplo, impedir Ibrahim de sair novamente do país). Mas não tem poder sobre a sociedade, vivendo sob as mesmas leis esmagadoras sofridas pelas

mulheres de sua comunidade, tendo que obedecer às mesmas regras sociais antigas como, por exemplo, não poder escolher a pessoa com quem vai se casar, ou se prefere estudar a casar. Assim, a política social da mãe de Ibrahim é diferente de sua política privada ou familiar: na primeira, ela é objetificada, obedecendo a leis de cunho patriarcal, que a impedem de continuar estudando ou de tomar decisões, enquanto na segunda, consegue articular e ser sujeito de suas próprias decisões.

Abordando-se o estudo de Spivak (1996) sobre a importância do fator reprodutivo para a mulher diaspórica, podemos observar, por um lado, a pressão do mundo moderno para o controle de natalidade, caracterizada pela autora como atitude genocida da contracepção e, por outro, a pressão do mundo patriarcal para que as mulheres tenham filhos (homens, principalmente), caracterizado por Spivak como reprodução falocêntrica.

Em *O Engate* podemos ver esse papel da reprodução falocêntrica na cena em que a mãe de Ibrahim, por intermédio de Maryam, cobra um filho do casal Julie e Ibrahim. “Elas querem saber por que nós não temos um filho. (...) Sua mãe quer um filho seu” (GORDIMER, 2004, p. 183).

Ibrahim e Julie têm uma relação de certas negociações, mas ele, por todo o romance, ainda acha que ela, tendo todas as condições de moça rica, irá, a qualquer momento, partir e abandoná-lo, atrás de outra aventura mais empolgante. “Ela não disse isso, mas ele vê, ele sabe, que de repente ela está imbuída da idéia [de ter filhos]. Outra aventura” (GORDIMER, 2004, p. 183).

Os homens do país de Ibrahim conversam sobre mulheres e, nessas conversas, comparam as leis às quais suas mulheres estão submetidas com aquelas sob as quais as mulheres ocidentais vivem. As conversas parecem algo ambíguo, pelo fato de que, ao mesmo tempo, eles querem que as leis sejam retiradas, para que possam beneficiar-se, como, por exemplo, arrumar amantes que não sejam apedrejadas por traírem os maridos, não querem

abandonar seu patriarcalismo cultural: “[D]igamos que você transe com uma mulher casada, ela também quer, ah se quer – e tem que morrer apedrejada, quem pode aceitar que seja essa a lei, (...) quem pode aceitar uma coisa dessas em nossa época!” (GORDIMER, 2004, p. 192).

A liberdade ou a igualdade das mulheres, neste ponto, apenas contribuiria para o benefício masculino. A vontade de ouvir a mulher ou de respeitá-la esbarra na cultura patriarcal sob a qual aquela comunidade vive e em seus conseqüentes desdobramentos políticos:

- (As mulheres) Querem estudar ou trabalhar no lugar em que elas mesmas decidirem, fora da cozinha, no mundo moderno onde os homens continuam se achando os únicos com direito a um lugar.
- Precisamos dar um jeito de ter uma delas falando, na próxima reunião. Nunca fizemos isso, somos realmente filhos de nossos avós...
- Será que elas ousarão vir...
- Elas virão. Virão, sim... Conheço algumas...
- Aí, sim, é que vocês vão ver como os donos do governo botam a polícia atrás de nós... (GORDIMER, 2004, p. 193).

O diálogo acima mostra que os intelectuais têm a noção das implicações de seu tratamento para com as mulheres. Porém, não tomam providências pelo comodismo, pelo medo de repressão e também pela cultura, tão arraigada em suas vidas.

Dessa forma, o relacionamento entre Ibrahim e Julie é diferente de quando ele utilizava a máscara de Abdu. Quando estavam a África do Sul, ele submetia-se à vontade dela com maior frequência, por sua condição de estrangeiro no país e, por isso, sem voz. Ao voltar para seu país e ao assumir novamente sua cultura, Ibrahim resgata os modos de tratamento com relação às mulheres, que possuía anteriormente e que imperam em seu país natal. Julie vê várias vezes as atitudes de Ibrahim com relação à irmã, maneiras repressoras de tratá-la. Todavia, o tratamento é um pouco mais condescendente com a esposa.

No país de Ibrahim, Julie é tolerada e não tem voz, enquanto ele tenta, de todas as formas, sair do país. Ao conseguir, por intermédio dela, o tão sonhado visto de saída, Ibrahim

volta a tratá-la bem e a negociar alguns aspectos da vida do casal como, por exemplo, a busca de consenso sobre o que levar ou não para o novo país. “Decidiram juntos, às vezes discordando e depois cedendo, cada qual indulgente com o outro, sobre o que levar e o que deixar para trás. Alguns abandonos foram cancelados. (...) Entreolharam-se por uns instantes, falsa indagação nos olhares, deram risada” (GORDIMER, 2004, p. 264).

Como última ocorrência do papel do gênero na narrativa, a partida de Ibrahim, sozinho, cria um problema para a sociedade patriarcal em que estavam vivendo: não havia como explicar a presença de mais uma mulher sozinha na casa, sem o marido. Khadija era perdoada pelo fato de o marido estar em campos de petróleo, onde, possivelmente, não eram admitidas famílias. Contudo, Julie e Ibrahim iriam para os Estados Unidos, não havendo, portanto, razão plausível para que eles não pudessem ir juntos. Assim, a solução encontrada foi mentir para a comunidade:

Algun velho com a voz alta dos surdos quebrou-o. (o silêncio)
 - Ela não vai?
 - Em algumas semanas.
 - *Bismillah*. Assim é bem melhor.
 - Quando Ibrahim arrumar lugar (GORDIMER, 2004, p. 285).

Dessa forma, a relação de gêneros tem um papel importante no desenvolvimento da narrativa final, e no relacionamento das personagens, assim como em seu comportamento em geral.

3.1.7 Uma nova diáspora e sua negação

No decorrer de sua estada no país árabe, Julie passa por diversas transformações: primeiramente, assume o papel da turista, buscando confirmar visões estereotipadas do lugar onde está, como as palmeiras ou as *Mil e Uma Noites*. Em seguida, torna-se uma mulher obediente aos preceitos locais, para que possa ser aceita na sociedade. Após este período de

adaptação, passa a negociar, ou seja, desenvolve uma individualidade, sua identidade, ao destacar-se na comunidade local através das aulas de inglês.

Dessa forma, a diáspora de Julie, diferente dos motivos econômicos e pessoais que levaram Abdu à sua diáspora, torna-se uma busca por identidade, um “lugar de pertencimento”. Aos poucos, o modo de vida dos habitantes do local torna-se algo que completa e satisfaz Julie. Por esse motivo, Julie não quer sair do país árabe que a acolheu. No princípio, essa vontade de ficar é difusa, um pouco misturada com as lembranças do ressentimento do tratamento aos imigrantes e às pessoas “de cor”, como Ibrahim:

Os lábios dela estão retraídos, silenciosos, na boca cerrada; a cabeça se move como se estivesse à procura de algo.

(...)

Ela nunca esteve em Detroit, mas tem conhecimento, se lembra, dos outros tipos de distância na imensidão americana. Das casas em Sutton Place com seus porteiros trajados como lacaios reais (...) aos cortiços de Chicago e Nova York, onde um velho gasto ou uma mulher desgredada sentam-se nos degraus de um prédio dilapidado em que os imigrantes “de cor” encontram pousada, lugar para pôr uma cama, junto com os americanos negros e pobres que nasceram do lado errado da sorte (GORDIMER, 2004, p.242 – grifo no original).

Este fluxo de pensamento é esclarecedor em vários pontos: em primeiro lugar, Julie não está preocupada consigo mesma, pois sabe que será bem recebida, mas sabe o que espera Abdu. Tais pensamentos também trazem à tona o *homem falho*, de Gilroy (2003) e Brah (2002), aquele que nasceu do lado errado da etnia, do gênero, da classe social, e que busca equiparar-se aos que têm a etnia e a cultura consideradas apropriadas. Como exemplo, podemos ver o embranquecimento da personagem Isaura, no livro homônimo de Bernardo Guimarães, como forma de apropriá-la ao gosto do público leitor brasileiro da época.

Ao receber a notícia de que a partida é iminente, Julie começa a comparar as formas de vida dos dois locais, o mundo ocidental de onde partiu e o mundo onde está vivendo no momento. Um fator importante é a comparação das famílias biológicas. Ao tentar convencer Julie sobre o fato de que, talvez, ela deva passar algum tempo com a mãe, ele utiliza o

seguinte argumento: “Claro que eles não são como você. Sob muitos aspectos, não. Mas em outros, eles estão aqui (no coração)” (GORDIMER, 2004, p. 243).

Quando Ibrahim compara os pais de Julie com seus próprios, Julie verbaliza a razão maior para sua estada ali, a hipocrisia e a superficialidade do mundo de aparências no qual seus pais vivem:

Não é nada igual. Sua mãe. O que eu posso dizer. Depois lhe veio como um tapa na cara o que era para ter sido uma surpresa agradável: Como é que você sabe se minha mãe iria me querer lá? Uma filha de quase trinta anos para provar a todos que ela é bem mais velha que seu marido mais recente (GORDIMER, 2004, p.243-244).

O mundo de aparências, representado nos Estados Unidos pela mãe de Julie, é algo que ela não quer para si. A participação efetiva, como sujeito da comunidade do país árabe, faz com que Julie resolva ficar. Como foi visto, a vontade de ficar vai se delineando desde o momento em que chega e culmina com as mostras de aceitação da mãe e de Khadija. Assim, a certeza da partida gera em Julie um conflito interno entre os interesses do marido e os seus interesses: enquanto Julie se integrava na sociedade, Ibrahim busca fugir dela. Ele quer dinheiro, sucesso e reconhecimento, enquanto Julie pretende um local com pessoas que se importam umas com as outras, uma comunidade como ela encontrou na aldeia.

Apenas alguns dias antes da partida, Julie tem coragem de dizer a Ibrahim que ela não iria acompanhá-lo. O choque é tão grande que ele não consegue compreender prontamente a mensagem:

[Eu] não vou.
E onde é que você precisava ir?
(...) O que foi que você disse?
A voz dele saiu normal, como às vezes, quando precisava de uma frase simplificada para algo que ela dissera em inglês.
Eu não vou para os Estados Unidos.
(...) Você está louca? Seu sussurro é mais alto que um grito. Você perdeu o juízo. Nós vamos partir na quinta, quinta, quinta. É isso aí (GORDIMER, 2004, p. 266-267).

Como Julie ocupa um lugar especial na situação, pois adquiriu o respeito da família e, ao mesmo tempo, não pertence à cultura islâmica, a reação violenta de Ibrahim se volta contra a irmã. Maryam é culpada, por Ibrahim, porque ele percebeu a empatia entre as duas e, dessa forma, considera que ela seja responsável pela decisão de a esposa ficar.

Porém, uma das razões pelas quais Julie quer ficar diz respeito ao sentimento de pertencimento citado por Gilroy (2000). Mesmo com a dificuldade em explicar a ligação entre território, localização, consciência e identidade, ou seja, a relação de Julie com o novo local na formação de sua identidade, percebe-se que ela cria uma sensação de pertencimento ao país árabe onde está morando. Esta constatação aparece primeiramente na negação do lugar de onde veio: “De onde foi que tirou essa idéia. Eu não vou voltar para lá. Lá não é o meu lugar” (GORDIMER, 2004, p. 271).

Ibrahim chega a compreender, mas não totalmente, a vontade de sua esposa: ele sabe que a vontade de sair do lugar, de entrar em diáspora, fugir de tudo que vivia anteriormente, também é muito forte em Julie: “Como eu, como eu, ela não quer voltar para o lugar ao qual pertence. Mesmo que todos lhe digam que sim, que é ali seu lugar” (GORDIMER, 2004, p. 281).

A negação de Julie em continuar seu caminho na diáspora marca um momento importante. Pode-se dizer que aponta a culminância do romance.

3.1.8 Análise e discussão

A diáspora de Julie representa uma exceção às diásporas mais comuns: não tem natureza financeira ou política. Julie não buscou um lugar que pudesse garantir seus sonhos de consumo ou de enriquecimento globalizantes (*financescapes*) tão difundidos pelas *mediascapes* (APPADURAI, 2003). Também não fugiu de perseguições políticas ou de

guerras, seguindo suas *ideoscapes*. Aparentemente, ela não teria motivos para sair da África do Sul para ir a um país de economia pobre e distante, tanto geográfica quanto culturalmente.

Fatores internos que já foram tratados no capítulo interior, como o des-locamento e o *unheimlichkeit*, provocaram sua saída da África do Sul. Todos, inclusive sua família e seu marido, consideravam que sua viagem não passava de um capricho de menina mimada. Julie estava em busca da satisfação de outras necessidades internas, como o amparo e o aconchego de uma família.

O conceito de família extensa, abandonado pela cultura européia há tempo, é muito comum em países de origem islâmica ou não-islâmica, em muitos países pobres. A solidão e a sensação de des-locamento de Julie advinda de sua convivência familiar anterior fazem com que ela goste daquele modelo de família, até então desconhecido para ela. Sua família biológica está cindida e, além disso, cada membro está voltado aos seus próprios objetivos, em uma busca individualista pelo sucesso ou pelas aparências, o que não corresponde aos objetivos de Julie. Enquanto isso, sua família putativa, a Mesa, não fornece um grau de comprometimento necessário para que ela se sinta feliz naquele local. Trata-se de um grupo que se reúne para falar de amenidades, ou discussões filosóficas, mas que não tem ligação com a vida pessoal ou com as angústias dos participantes. Os problemas reais, do dia-a-dia são ignorados, tratados levianamente, ou é criado um pacto de silêncio em torno deles.

A família de Abdu no país árabe, além de a haver recebido bem, imediatamente (na figura de Maryam), ainda mostrou vários outros exemplos de que se importa com o casal: o fato deles dormirem, na primeira noite, na cama dos pais, torna-se um símbolo de que eles seriam a continuação daquela sociedade. Em seguida, foi construído um novo cômodo para o casal, um puxado. Ao mesmo tempo em que isso representa a pobreza e a superlotação da casa, e poderia ter sido visto dessa forma por Julie, também demonstra a distinção que a família possuía pelo filho que voltava com sua esposa.

Quando se entra em um novo ambiente, situação provocada pela diáspora, ocorre o que Pratt (2000) chama de *zona de contato*, onde duas culturas se tocam e têm a oportunidade de interagir. Esse fato é chamado pela autora de *transculturação*. Existem três situações em que pode ocorrer a transculturação: a hierarquização, com uma cultura subjugando a outra; a negociação, onde as duas culturas mantêm suas individualidades, mas negociam posições e atitudes, para que todos os envolvidos possam tirar o máximo de benefícios desse contato; ou a assimilação total, onde uma cultura praticamente aniquila a outra. Com Ibrahim na África do Sul, há uma aniquilação de sua cultura, pois ele abandona seus costumes para que possa ser recebido pela cultura europeizada do país onde pretendia viver. Com Julie, porém, há uma nova forma de contato: ela negocia sua estada no país, sem deixar sua individualidade. Ela mantém sua cultura, sua língua, mas, ao mesmo tempo, tenta aprender a nova língua e a nova cultura, havendo uma troca de experiências, especialmente com as mulheres e com os jovens.

Ao tomar contato com a família extensa e a nova cultura, Julie poderia ter tomado várias atitudes: revoltar-se, como Khadija; sair do país, assim que descobrisse como as mulheres eram objetificadas, voltando para seu país; aceitar a cultura de uma forma tão completa que se renderia totalmente a ela, sendo por ela absorvida; tentar impor sua vontade de ocidental sobre a cultura da aldeia, causando um choque de culturas; negociar uma individualidade, respeitando a nova cultura e sendo respeitada por ela. Por estar em um país que gostava, Julie não pensa em sair dali, vendo as coisas que acontecem, de forma positiva. Ela possui uma boa formação cultural e força de vontade, além de já adotar um modo de vida liberal e subjetificado em seu país, o que facilita sua compreensão e adaptação às diferenças. Por esse motivo não se torna uma mulher totalmente absorvida pela cultura do país árabe, mas também não se levanta contra ela.

Aquele local não era um lugar próprio para turistas. Havia, portanto, poucos ou nenhum estrangeiro na região. Julie, além de ser minoria, possuía uma visão mais ampla, com

respeito a outras culturas, visão que havia trazido da África do Sul, quando convivia com pessoas de diversas etnias e classes sociais. Assim, há a negociação, com os dois grupos mantendo suas identidades e recebendo o melhor na *zona de contato* que abriga esta interação de culturas criada em torno de Julie, e leva-a ao sucesso social. Não foi apenas sua condição de moça rica, ou sua instrução acadêmica (que poderia ser até mesmo desconhecida da sociedade onde estava), mas sua forma de encarar e de conviver com as diferenças.

Porém, à medida que se aproxima da família de Ibrahim e de seu grupo social e cultura de origem, há um afastamento proporcional do marido, pois, ele foge exatamente daquilo que ela procura: família tradicional, envolvimento, pobreza. Assim, a negociação entre eles torna-se impossível, devido aos interesses opostos. A volta ao país e o conseqüente reencontro com a cultura fazem com que Ibrahim se desligue de Julie, voltando a seu antigo modo de vida, ao desprezo pela condição feminina. Dessa forma, ela busca por si o caminho e a convivência com outros elementos sociais, além do marido. Julie, ao buscar seu caminho, afasta-se cada vez mais dos objetivos de Ibrahim. Quando surge a oportunidade de sair, Ibrahim a agarra com toda a força, enquanto Julie nega-se. A mesma abertura para a negociação que leva ao sucesso de Julie na aldeia e consigo mesma provoca a separação entre ela e Ibrahim.

O contato com a família extensa dá uma nova perspectiva a Julie: ela alarga seus horizontes. Ashcroft (2002) define o horizonte como uma parte complementar da habitação e do sentimento de fronteiras: trata-se de um modo de transformar as fronteiras ao se verem as possibilidades – o horizonte – que existe por trás delas. Como o espaço colonial e a diáspora em particular são construídos utilizando-se as fronteiras como base, a transformação pós-colonial satisfatória envolve várias atitudes progressivas: o reconhecimento das fronteiras; a prática de habitação que possa utilizar tais fronteiras para o benefício dos habitantes e o desenvolvimento de uma forma de pensar que possa ultrapassar e transcendê-las. Enquanto a

fronteira é o conhecido, o garantido, o horizonte se abre para as possibilidades criadas pela localização, ou seja, ao mesmo tempo em que o horizonte é infinito em suas possibilidades e em seu significado, ele apenas existe em relação ao objeto ou ao ser que o observa.

Julie, em dois momentos específicos, busca alargar sua fronteira e seu horizonte: quando conhece o deserto, sozinha, e busca nele seu horizonte, descrevendo poeticamente como esse céu se modifica ao nascer ou ao pôr do sol, e quando passa a ensinar sua língua ao povo do local. Na primeira atitude, pode-se ver o horizonte físico, ou seja, ela busca um local, ao mesmo tempo, conhecido e desconhecido das pessoas da aldeia. A maioria deles, como Ibrahim, considera o deserto como um grande nada. Ela, porém, o procura com outros olhos, com os olhos de quem procura ver as possibilidades apresentadas pelo deserto, como a beduína e o oásis, juntamente com suas sensações com relação à areia e às observações que faz da vida que ocorre na aldeia, junto ao deserto. Na segunda atitude, o horizonte tem relação com as possibilidades de trabalhar, de exercer uma função útil para a sociedade e para si.

Ao ensinar sua língua ao povo da aldeia, a personagem não apenas alarga ou trabalha com sua fronteira e com as possibilidades de seu horizonte, mas também contribui para quebrar as fronteiras e alargar o horizonte das pessoas que a procuram para receber conhecimento.

Wittgenstein (*apud* ASHCROFT, 2002) liga intrinsecamente o horizonte à língua, fazendo uma analogia das fronteiras com os sentidos conhecidos das expressões, enquanto o horizonte se torna um novo contexto de um objeto determinado pela língua. Ou seja, os sentidos de palavras ou frases variam de acordo com sua localização no horizonte, de acordo com a interação dos interlocutores e de seu contexto atual. Ao trabalhar com língua e significado, o sentido de horizonte também é crucial na escrita literária. O horizonte está presente, portanto, não apenas no caráter metafórico, mas também no espaço físico, cujas percepções se modificam com as interações e, por conseguinte, modificam os relacionamentos

com o mundo. Quando um escritor utiliza-se de uma palavra da língua dominante e atribui a ela um novo significado, está alargando seu horizonte. Assim como quando, na oralidade, atribuem-se sentidos novos ou contextuais ao discurso, esta atitude também é sinônima de ir além do horizonte. Tal ousadia também encaixa-se na creoulização da língua que configura a *transculturação*, de Pratt (2002). Novamente, o horizonte testado por meio da língua torna-se o construtor de identidade.

Julie consegue sucesso em sua empreitada, pelo fato de observar suas perspectivas, de aumentar seu horizonte e, consigo, aumentar o horizonte da população do local onde mora, beneficiando-os também. Como a transformação pós-colonial proposta por Ashcroft (2002), Julie observa, posiciona-se próxima e, em seguida, ultrapassa as fronteiras, buscando novas perspectivas, em benefício da população. O ensino da língua inglesa é emblemático, uma vez que a significação e o contexto são ligados ao horizonte e à língua.

Julie passa aos seus alunos uma nova significação do inglês: um caminho para sair ou, de qualquer forma, uma melhora de vida ou de status social, um *empowerment*: ela oferece a eles o poder de escolher sua língua e a chance de conseguirem um lugar no chamado Primeiro Mundo.

A fronteira de Julie poderia ter sido a diferença entre ela e as pessoas da aldeia, tanto étnica, quanto cultural, social e lingüisticamente. No entanto, ela enxerga além da fronteira da diferença, e inicia um processo onde será aceita pelas pessoas com as quais convive da maneira que é, negociando sua posição naquela sociedade.

Nessa situação, pode-se afirmar que Julie, em sua estada no país árabe, e mantendo sua identidade na *zona de contato*, inicia um processo de *hibridização cultural*, caracterizado pelo símbolo do Atlântico negro, de Gilroy (2003), misturando e, ao mesmo tempo, enriquecendo as duas culturas envolvidas. Portanto, o ato de “habitar” que existe na diáspora de Julie é muito mais que simplesmente viver em algum lugar. Apenas o ato de viver em um

lugar, como Ibrahim na África do Sul, não pressupõe a criação de raízes. Julie, por sua vez, constrói, pelo seu ato de morar no país árabe, outros aspectos de sua identidade ainda desconhecidos para si, agindo como sujeito de sua vida e de suas atitudes, frente ao poder que ali reina, e utilizando-se da diferença de forma positiva.

Julie demonstra esta categoria de sujeito de sua vida, não sendo subalterna às coisas que ali acontecem na África do Sul e parece, por um instante, que perderia tudo o que havia conquistado no país árabe. No início, não possui voz devido ao desconhecimento da cultura, e também por não dominar a língua local. Tudo isto agravado por sua condição de mulher. Por esses motivos, precisa seguir todas as instruções de Ibrahim, agora não mais o subalterno que não fala, como na África do Sul, mas o líder e porta-voz do casal, amparado pela sociedade patriarcal reinante (SPIVAK, 1996).

Em seguida, com a ajuda de Maryam, lentamente, vai recuperando sua voz, trabalhando com outras mulheres. O fato de fazer os serviços domésticos não é considerado uma regressão por Julie, mas um sinal de que a comunidade feminina procura tratá-la como igual. Em comunidade, Julie submete-se à cultura islâmica, não entrando na mesquita, e seguindo outros preceitos.

O auge da voz, ou seja, da subjetificação de Julie na narrativa ocorre no momento em que, contra todas as perspectivas, ela se recusa a ir com Ibrahim para os Estados Unidos. Ao fazer isso e ser ouvida, Julie prova seu papel de sujeito na sociedade, como a mãe de Ibrahim que, mesmo seguindo os preceitos da cultura vigente, não deixa de ser ouvida em suas idéias e decisões. Um dos maiores motivos da ira e da admiração de Ibrahim com relação a Julie foi, justamente, seu ato de negação e a voz, ou seja, a subjetificação que prova possuir nesse momento. Trata-se da quebra ou do ápice da negociação entre marido e mulher: uma vez que seus objetivos são opostos, nenhum dos dois iria querer submeter-se aos interesses do outro, tornando-se objeto.

A posição de Julie como sujeito não foi fácil de ser obtida. Ela poderia ter saído do país, como forma mais fácil de manter essa posição, mas resolve utilizar-se da língua e da nova cultura que conheceu para a produção de novos significados em sua vida. A língua utilizada, hibridizada, tanto na cultura de Julie quanto na cultura dos jovens que aprendem com ela, ganha novo significado. O inglês passa a não ser a língua hegemônica, pois não controla a troca de conhecimentos, uma vez que Julie também busca aprender a língua local. Não há, portanto, a imposição de uma língua, mas a negociação que foge do binarismo, onde uma delas precisa necessariamente ser hierarquicamente superior.

Ashcroft (2002) utiliza-se, ainda, de outro símbolo que pode representar a diáspora de Julie no país árabe, a *varanda*: trata-se de um ponto que não é dentro nem fora da casa. Metaforicamente, trata de uma ligação entre a permanência do lar, o equilíbrio psíquico do “dentro” e a mutabilidade, a novidade do “fora”, representado pelo horizonte. Varandas são, portanto, ligação entre a segurança da casa e a rua, o desconhecido; um local de transição, que demonstra a tensão contínua entre a fronteira e o horizonte. Ao mesmo tempo em que não é completamente parte da habitação, também não é completamente fora dela. A fronteira é garantida pela segurança do lar, enquanto o horizonte, a rua, representam o desconhecido. A varanda traz um lugar de negociação, por isso mesmo, de tensão, entre os dois pontos de vista.

No sentido espacial, como a aldeia do país árabe encontra-se à margem do deserto, a borda do deserto no final da rua, onde Julie gostava de ir e ficar horas meditando todos os dias, representa a varanda para ela. Ao mesmo tempo em que se sente protegida, em casa, na aldeia, o conhecido, Julie também podia ver perspectivas para o futuro, seu novo horizonte, o desconhecido, as variações de luz e de textura do deserto e de suas areias. Por outro lado, no âmbito simbólico, a varanda corresponde às próprias atitudes de construir uma ponte entre as duas culturas.

Na experiência colonial, as varandas são um modelo confiável da natureza permeável tanto das fronteiras físicas quanto das fronteiras conceptuais. (...) Isso não diminui necessariamente o poder emocional das fronteiras. Mas, nas atuais negociações da vida pós-colonial, a varanda apresenta-se mais incisivamente como representação das possibilidades interativas de localização nas fronteiras, significando o potencial do horizonte das interações individuais com seus limites conceptuais. Por estas razões, a varanda pode ser vista como uma metonímia de transculturação. Varandas são o verdadeiro modelo da “zona de contato”, onde os habitantes e os estrangeiros podem se encontrar com conforto (ASCHROFT, 2002, p. 195).

A varanda torna-se, portanto, o melhor símbolo da posição que Julie assumiu para a negociação com a família, com Ibrahim e com o povo da aldeia onde moram. A *zona de contato* surge naquela aldeia porque Julie foi agente dessa construção: ela procura conhecer a nova cultura, e não se tranca em seu interior, sua casa psíquica e cultural. Ao mesmo tempo, como estrangeira, permite que os habitantes da aldeia tenham acesso à sua cultura de origem, mas não a abandona completamente, indo para a cultura que a acolhe, uma rua desconhecida. O processo de transculturação no país árabe ocorre de forma real e inequívoca, enquanto é apenas sugerido na África do Sul, mas nunca concretizado. Isso se deve ao fato de que Ibrahim, no decorrer de seu contato com a cultura europeia, aniquila a sua, para ser aceito.

Julie, como pessoa diaspórica, traça muitas vezes um paralelo entre seu antigo grupo e o novo grupo em que habita. Porém, tal comparação não é hierarquizada: ela, em nenhum momento, sente falta daquele outro grupo, idealizando-o. As comparações aparecem como forma de conseguir parâmetros e de esclarecer para si situações no novo local onde está. A comunidade imaginada da vida anterior, do país anterior de Julie não tem força no país árabe: ela procura trabalhar com suas possibilidades presentes, sem criar fantasias sobre o passado.

A diáspora de Julie caracteriza-se da seguinte maneira, segundo o estudo de Safran (*apud* REIS, 2004):

1. Ela se dispersa de um *centro* (a África do Sul) para outra região;

2. A visão ou o mito sobre sua terra natal incluem apenas algumas lembranças fragmentadas da Mesa e, principalmente, de seu tio Archie, o único da família com quem Julie consegue ter um bom relacionamento, por ser um transgressor e por possuir pensamentos liberais, como a sobrinha;
3. Ela não quer assimilar completamente a cultura do país para onde se dirigiu, mas não sente que há rejeição por parte da comunidade a seu modo de ser, contrariando a idéia de Safran, que considera que as comunidades diaspóricas sofrem preconceito por parte das comunidades nativas ou, pelo menos, consideram-se dessa forma;
4. Ela não idealiza a África do Sul, nem busca voltar para lá quando as “coisas melhorarem”, contrariando outra das características de Safran, que preconiza a idealização da terra antiga, acompanhada da vontade de voltar;
5. Julie não se compromete com a manutenção de sua pátria original, ou com sua segurança: ela se preocupa com as pessoas do lugar onde está, como com Maryam e com Khadija, contrariando outra das características cunhadas por Safran para as comunidades diaspóricas;
6. A personagem não procura manter sua história ou sua fé. Pelo contrário, busca cada vez mais conhecer a fé, a cultura e a história reinantes no local para onde se dirige. Torna-se, assim, simpatizante do islamismo, contrariando a última característica de Safran, que descreve a necessidade das populações diaspóricas em manterem a cultura do país de origem.

Pelos motivos citados, pode-se perceber a diferença entre a diáspora de Julie e outras diásporas provocadas por razões econômicas, pelo transnacionalismo e pela globalização, como a de Ibrahim. O poder não estava no país para onde a personagem mudou, mas no país de onde saiu. O deserto é uma metáfora para o imenso nada, o oposto à globalização, à

afluência, à ganância e à extrema mutabilidade da economia representada pela África do Sul. Ele simboliza a permanência daquela comunidade por séculos no mesmo lugar, seguindo as tradições mais antigas que conhecem. Por não gostar da instabilidade e da superficialidade do mundo pós-moderno globalizado e todas as suas implicações, Julie ama o deserto. Pelo motivo oposto, Ibrahim foge dele.

Observa-se, pelo caminho percorrido por Julie, que ela não buscava exatamente o sucesso financeiro ou algo material. Sua busca se caracteriza por um despreendimento de seu modo antigo de vida e, como Ibrahim, só mantém contato com sua antiga cultura devido aos familiares. Porém, esse percurso assume características diferentes de Ibrahim, tornando-se mais uma jornada interna de autoconhecimento e de busca interior dos elementos que possam satisfazer suas necessidades de afeto, de comprometimento e de socialização. Esses elementos foram encontrados pela personagem e, por esse motivo, ela não sente necessidade de sair daquele lugar.

O des-locamento, para Hall (2005), implica em diversos centros de poder forçando os indivíduos e a sociedade moderna à fragmentação. No caso de Julie, tal fragmentação e des-locamento são patentes na África do Sul. Porém, no país árabe, ela consegue centrar-se, ou seja, achar seu caminho, seu centro. Não havendo mais a sensação de des-locamento, ela pode permanecer ali, sentindo relativa paz e bem-estar, mesmo em um ambiente tão diferente daquele em que havia crescido. A identidade e o pertencimento também são interligados, e a personagem, ao construir sua sensação de pertencimento àquele grupo social, também construiu sua identidade. O fato de centrar sua identidade não significa que há uma acomodação por parte de Julie: ela termina o romance defendendo seu direito de ficar no país enquanto seu marido parte para outra diáspora.

Julie não é o homem falho citado por Gilroy (2003): ela possui a etnia certa, a posição social certa, apenas não possui, para os padrões do país de Ibrahim, o gênero certo.

Por um lado, ela engrossa o número das mulheres em situação de diáspora, mas, como já foi dito, com características diferenciadas.

Toda aquela sociedade de mulheres foi influenciada pela diáspora, de formas diferentes: Julie e Khadija são mulheres diaspóricas. Enquanto Khadija vive pelas regras da sociedade familiar (e contra elas), Julie procura adaptar-se, sem perder sua voz. Ambas submetem-se aos trabalhos domésticos, mas Julie não vê nisso um ultraje à sua condição de sujeito. Maryam e sua mãe são mulheres de grupos que não se tornaram diaspóricos: sua sociedade encontra-se ali há, talvez, milhares de anos. Mesmo assim, suas vidas são grandemente afetadas pela chegada das “estrangeiras”, que trouxeram novos fatores culturais àquele grupo. Assim, os grupos não-diaspóricos são modificados pelos grupos diaspóricos e pela mudança que eles significam (SPIVAK, 1996). Julie serviu como elemento de mudança mesmo das pessoas do grupo que não haviam passado pelo processo de diáspora: serviu como catálise, ou seja, um elemento químico que não se modifica, mas que acelera ou retarda um processo que ocorre com outros elementos químicos. Julie serviu como elemento de catálise, acelerando o processo de subjetificação de diversos membros da aldeia.

Tomando as análises freudianas do período edipiano, várias autoras de ginocrítica passaram a estudar outros aspectos do relacionamento feminino que interessam à análise das personagens femininas na obra estudada. Segundo Showalter (1994), a primeira relação entre mãe e filho se dá pela identidade negativa, ou seja, pela diferença que o menino tem para com a mãe. Esta teoria, iniciada por Chodorow e aprofundada por Elizabeth Abel, coloca em contraste a identidade da menina como positiva (*apud* SHOWALTER, 1994), baseada na continuidade e não na oposição à da mãe. Esse modelo de identificação feminina tem sido estudado pela ginocrítica, tanto como modelo de herança na escrita feminina quanto na relação das personagens femininas.

Assim, pode-se perceber que a ligação entre Ibrahim e sua mãe (cujo nome não aparece na trama) se dá pela identificação negativa, uma vez que um é o que o outro não é: Ibrahim consegue terminar os estudos, coisa não permitida à mãe, por sua condição de mulher casada em um lugar que não oferece outra oportunidade às mulheres além de casar-se e de ter filhos. Ele, porém, não tem o poder de liderança e o respeito que ela conseguiu. Enquanto isso, a identificação de Julie com a matriarca envolve muito mais compreensão que diferenças étnicas e culturais, mas a identificação pré-edipiana positiva. Como foi visto, Julie possui três figuras paternas (o pai, o poeta e, principalmente, seu tio Archie). No entanto, não há nenhuma figura feminina com a qual pudesse se identificar: sua mãe e a madrasta eram consideradas investimentos caros para manutenção do *status* social do pai. Com relação a elas, percebe-se que Julie não mantém uma relação de identificação. Portanto, a figura da mãe de Ibrahim é um elemento essencial para a escolha de Julie em ficar no país, pois ela se torna a figura materna que falta para Julie.

Arderner (*apud* SHOWALTER, 1994) sugere que, na relação entre homens e mulheres, ao contrário do modelo de esferas complementares e totalmente separadas, os grupos de homens e de mulheres intersectam-se, com o grupo das mulheres sendo silenciado. Isso significa que, na intersecção, a mulher tem acesso a certos pontos de comunicação com o homem mas, por não ter voz, o homem não chega a conhecer certos pontos de vida e de convivência das mulheres. Showalter (1994), fundamentada em Ardener, sugere que esse local da vida das mulheres, desconhecido aos homens, seja chamado de *território selvagem*. É o território metafísico, imaginário, onde apenas as mulheres têm acesso:

Ingressando voluntariamente na zona selvagem, dizem outras críticas feministas, uma mulher pode escrever a seu modo, fora dos “limites restritos do espaço patriarcal”. As imagens desta jornada são familiares agora nas ficções de busca feminista e em ensaios sobre elas. A escritora/heroína, freqüentemente guiada por outra mulher, viaja para o “país natal” do desejo liberado e da autenticidade feminina; cruzar para o outro lado do espelho, como Alice no País das Maravilhas, é geralmente um símbolo de passagem (SHOWALTER, 1994, p. 49 – grifo no original).

Além de avançar em seu horizonte de negociação, Julie também passa a fazer parte daquela comunidade em sua condição de mulher. Ao aceitar e ao ser aceita pela nova cultura, Julie é conduzida para a *zona selvagem* onde vivem aquelas mulheres. O território no qual conviviam era de exclusividade delas. Nesse território, ela é guiada pelas três outras figuras femininas da história: quanto à aceitação, Maryam a introduz no grupo; Khadija mostra-lhe a linguagem; a mãe age como ponto de segurança, em torno do qual as outras mulheres gravitam. É através da aceitação da mãe de Maryam que Julie torna-se, totalmente, membro da *zona selvagem* formado por aquelas mulheres, e complementado pelas demais mulheres da aldeia.

Maryam introduziu Julie nesse território proibido da autenticidade feminina, um pouco em crise pela imaturidade de Maryam, pela responsabilidade de “proa da família”, da mãe, e pela insistente negação de Khadija. Assim, Julie ajuda a organizar essa zona selvagem, uma vez que promove o crescimento de Maryam e de Khadija, auxiliando na inclusão desta última no grupo feminino da casa, e ouvindo as expectativas e medos da primeira. De certa forma, Julie inclui Khadija na zona selvagem, uma vez que ela se mantinha totalmente à parte, marginalizada tanto pelos homens quanto pelas mulheres da casa. Ao procurar ensinar a língua a Julie, Khadija passou a encarar o grupo de mulheres da casa de uma forma mais amena, e a participar mais da convivência feminina da casa, mesmo que o pensamento dos homens com relação a ela não tenha se modificado até receber o aval de um homem (o dinheiro do marido).

Pela natureza do país árabe e por sua cultura, na forma de convivência entre os gêneros, pode-se concluir que Julie é verdadeiramente bem aceita pela sociedade de mulheres, desde Maryam, a amiga, até a mãe de Ibrahim, a crítica. Assim, não se pode dizer que Julie passara a fazer parte da sociedade civil, pela cultura patriarcal no país, mas que passara a

fazer parte da sociedade familiar, aceita pelo grupo com o qual convive. Na qualidade de mulher diaspórica detentora do conhecimento intelectual e da capacidade para direcioná-lo, Julie auxilia na ruptura da objetificação das outras mulheres (especialmente Maryam e Khadija), na sociedade familiar. Julie age nessa subjetificação, não infiltrando nas mulheres o que os homens poderiam classificar de idéias feministas, mas tratando-as como sujeitos. Por utilizar seu conhecimento de maneira benéfica, e por procurar abranger nova visão em seu horizonte, a diáspora de Julie termina com sucesso.

Julie encontra-se como sujeito de suas ações, mesmo na África do Sul: sua decisão de sair da casa do pai mostra que ela possuía forças para afastar-se de formas de viver com as quais não concordava. O ápice de sua subjetificação na África do Sul dá-se com sua decisão de partir com Ibrahim para o país árabe, contrariando todas as expectativas. No país árabe, Julie continua seu desenvolvimento em direção à subjetificação, trabalhando para conseguir seu dinheiro, mesmo em uma sociedade patriarcal, e aprendendo a língua local. Porém, o momento mais significativo de sua subjetificação ocorre com sua decisão em ficar definitivamente no local onde se sente bem, opção que se reforça por ter auxiliado a organizar, com outras mulheres, o território selvagem citado por Showalter (1994).

3.2 “DIÁSPORA” DE IBRAHIM

Ao retornar ao país árabe, Ibrahim volta ao ponto de partida, relatado no Capítulo 2, ou seja, à vontade de partir, de viajar, de fugir de seu país de origem. Porém, o sentimento de des-locamento vem agora acompanhado por um agravante que acompanha todos aqueles que voltam de uma diáspora econômica mal-sucedida: o sentimento de fracasso.

Todos foram preparados; ou avisados. Ele estava voltando, não como o filho bem-sucedido que obtivera uma vida melhor, a vida ocidental da versão televisionada, levando o quinhão deles nos bolsos e em si, mas como um refugio, sem nada além de uma mulher – uma estrangeira (GORDIMER, 2004, p. 127),

Mesmo sem falar abertamente, o pensamento da população a respeito das pessoas diaspóricas que voltam sem conseguir seus objetivos, especialmente econômicos, é preconceituoso. Mesmo que haja alegria e compreensão por parte da família e da comunidade que o recebe, o sentimento de fracasso é ainda mais forte para Ibrahim, mesmo que não o verbalize: “É isso que eu, o filho deles, trago de volta para escorar-lhes a velhice, para minhas irmãs e o futuro de seus filhos, e para meu irmão caçula que espera seguir o caminho longe daqui – aberto pelo mais velho” (GORDIMER, 2004, p. 127).

A volta ao lar teve um efeito poderoso em Ibrahim. Ele vê essa ocorrência como algo totalmente negativo. Ibrahim, portanto, não considera a casa de seus pais como lar, pois não se sente feliz ali, ou seja, continua fiel à sua mãe, que ama, mas não possui o componente que caracteriza um *ninho* para o qual voltaria de pura e de espontânea vontade. O fenômeno da casa-ninho é assim descrito por Bachelard (2003):

A casa-ninho nunca é nova. Poderíamos dizer, de um modo pedante, que ela é o lugar natural da função de habitar. *Volta-se* a ela, sonha-se voltar como o pássaro volta ao ninho, como a ovelha volta ao aprisco. Esse signo da *volta* marca infinitos devaneios, pois os regressos humanos acontecem de acordo com grande ritmo da vida humana, ritmo que atravessa os anos, que luta pelo sonho contra todas as ausências. Nas imagens aproximadas do ninho e da casa repercute um componente íntimo de fidelidade (p. 111).

Ibrahim volta à sua casa original, à casa-ninho, mas não se trata de fidelidade apenas, embora ele tivesse ficado emocionado com sua volta. Essa volta completa um ciclo na vida de Ibrahim, mas representa para ele a perda temporária de seus sonhos, seu fracasso. Quase como conseqüência de seu fracasso na diáspora, Ibrahim “está de volta, ajudando o Tio na oficina mecânica” (GORDIMER, 2004, p. 152). Tal atitude de depressão e de convivência forçada com a situação atual não dura por muito tempo: logo que pode, Ibrahim começa novamente a buscar um caminho de saída daquele local, afundando-se num mar de burocracia para obter uma nova permissão para sair do país, que “ocupa lugar de destaque entre aqueles de onde saem imigrantes indesejáveis” (GORDIMER, 2004, p. 153).

Ele não se cansa e começa a procurar por uma nova diáspora que, além de suprir suas necessidades e sonhos de ascensão econômica, também possa afastá-lo daquela cultura e daquele local que, para ele, não oferecia qualquer possibilidade. Além disso, ele considera que o lugar estaria sendo uma tortura para a esposa como o é para si. Isto pode ser percebido neste diálogo com Julie. “Eu comecei logo a trabalhar para nos tirar daqui” (GORDIMER, 2004, p. 153).

Ibrahim recebe, portanto, as atribuições de agente que não possuía na África do Sul, tanto na sociedade quanto na relação entre ele e Julie: agora ele passa do papel de subalterno, no casal, para sujeito de suas vontades, resolvendo problemas da família e, paralelamente a isso, trabalhando firmemente na busca de uma forma de sair do país. Ibrahim, portanto, deixa o papel passivo representado por Abdu, e passa a ter um papel ativo para uma nova diáspora.

3.2.1 Anseios e tentativas de sair do país

Ibrahim não lhe contou que desde o primeiro dia o que estava fazendo, quando saía cedo de casa com destino à capital, era esquadrihar todos os contatos, todas as estratégias e manhas que pudessem ser espremidas desses contatos, para pedir vistos de emigração para aqueles países bem-dotados onde ainda não entrara e dos quais ainda não fora deportado (GORDIMER, 2004, p. 151).

Paralelamente aos atos de Ibrahim para sair, a família, especialmente a mãe, faz tudo para que ele fique. A população da aldeia e a família de Ibrahim em particular não parecem estar desgostosas com a situação de pobreza que o país passa. Também não parecem odiar, como Ibrahim, a aldeia, o deserto e tudo o que eles representam. Em nenhum lugar do texto, vê-se alguém da aldeia, com exceção dos amigos de Ibrahim, reclamar da pobreza excessiva do país, ou de alguma outra condição que depunha contra sua cultura.

Uma das atitudes que a família toma no sentido de mantê-lo no país foi o convite do tio Yaqub, da oficina, para que ele ficasse como gerente e como posterior herdeiro do negócio: “Ele pensa, ele pensa em me fazer gerente da oficina. O pai apelou para o próprio

estoque modesto de inglês e compreendeu o que fora deixado de fora. – Seu Tio Yaqub, ele pode levar você para o negócio...” (GORDIMER, 2004, p. 197-198).

Diante da proposta, a família exulta em alegria, pois aquela havia sido uma manobra da mãe para manter o filho a seu lado. No entanto, Ibrahim cala-se no momento, para recusar o oferecimento mais tarde. Tal atitude, de negação a algo que parecia certo para todos que ele aceitasse, provoca mal-estar e choque nos membros da família. A recusa em assumir a oficina do tio e, em seguida, herdá-la, representa justamente a recusa de uma residência permanente no país. Se a permanência na oficina como gerente e, posteriormente, dono, é todo o sucesso que se poderia ter naquele país, Ibrahim não quer tal sucesso.

E outra coisa. Havia um aspecto no triunfo da recusa em agarrar a oportunidade oferecida por um Tio Yaqub que outros rapazes mofando no povoado teriam dado qualquer coisa (de seu nada, pobres-diabos como ele próprio) para ter, um aspecto do qual mal se dera conta ele próprio quando a grande decisão – o melhor momento de sua hombridade até agora – fora tomada por ele: dizer não (GORDIMER, 2004, p. 235).

Como se pode perceber, depois da recusa da oferta da família através do Tio Yaqub, a diáspora de Ibrahim deixa de ter apenas cunho econômico: torna-se, como a diáspora de Julie, uma busca de sua identidade. Ele subjetifica-se, ou seja, deixa de ser subalterno às condições de seu país quando recusa ficar nele. Isto não significa que ficaria mais rico ou mais pobre, porém, Ibrahim teve oportunidade de melhorar de vida permanecendo em seu país de origem, mas a nega. Este fato lhe deu novamente a sensação de ser sujeito de seu próprio destino.

Conseguindo novamente sua agência, Ibrahim redobra sua luta para sair do país árabe. Ele se utiliza até mesmo do fato de Julie possuir sua mãe morando nos EUA e, também, o fato de ela ser uma *insider*, de acordo com Gilroy (2003), ou seja, uma pessoa que tem entrada garantida em qualquer lugar, por ter a cor, a religião, a cultura, a classe social apropriadas.

Nessas tentativas, ele passou por todas as mesmas humilhações e lutas para conseguir o visto de entrada em outros países. Os países tentados foram a Austrália, a Nova Zelândia, o Canadá e a Suécia. Todos os problemas que um imigrante como Ibrahim poderia supor podem ser notados nos exemplos citados abaixo:

O Canadá já possuía um número suficiente de árabes, paquistaneses e indianos – os de outro tipo de pele que não a vermelha dos Residentes Permanentes originais. A Suécia, pequeno refúgio generoso dos perseguidos políticos, costumava ser mais cautelosa com pedidos que não trouxessem essa justificativa. Ibrahim começou a sentir que sua masculinidade estava em xeque (GORDIMER, 2004, p. 190).

A Austrália também não oferece um caminho mais promissor: “Sem as referências de Perth, o processo de pedido de visto de entrada continuou, bem como os períodos de espera enquanto os documentos iam e voltavam. A Austrália não concedeu visto de entrada” (GORDIMER, 2004, p. 161).

Como símbolo da resistência de Ibrahim em buscar convivência em seu país e em permanecer nele, sua mala nunca é desarrumada completamente, como se esperasse sair dali a qualquer momento: “Ela foi até onde ele de repente se pusera a revirar a mala de lona – nunca chegara a desfazê-la por completo, lá estava ela pronta para a partida deste lugar, de sua casa, à espera semana após semana, mês após mês, no puxado” (GORDIMER, 2004, p. 161).

3.2.2 Obtenção da nova diáspora

Há um penoso caminho percorrido por Ibrahim e por muitos outros na mesma situação que ele, para a obtenção de um visto, quando se está em seu país e em suas condições. Por exemplo, é necessário esperar um veredicto para receber um visto, passar por funcionários menores até ser recebido pelo representante do país para onde se quer ir, além da interminável caminhada dos documentos que “vão parar no fim da fila, perdem-se nos

interstícios de um arquivo, são apagados por problemas no computador e o processo tem que começar toda outra vez”. Além disso, “não adianta perguntar os motivos” (GORDIMER, 2004, p. 152) de tantas idas e vindas, atrasos e burocracias. O que se tenta, muitas vezes, são os modos menos ortodoxos de burlar a burocracia. Por esse motivo, “é lendária a odisséia da emigração, para alguns, ao passo que, para outros, falharam” (GORDIMER, 2004, p. 153). Ele, dessa forma, acompanha todos os dias os dramas de outros que, como ele, querem sair do país e, muitas vezes, nunca conseguem. Ibrahim permanece com a pasta cheia de documentos das tentativas e recusas dos vistos. Julie, sensível, compreende o verdadeiro motivo das recusas dos países onde o marido procurou visto de entrada.

A causa alegada para a negação da oferta de Yaqub é a aceitação dos Estados Unidos em recebê-lo. Isso realmente ocorre: depois de muitas situações vexatórias e de um longo e interminável caminho de preconceito, de esperança e de frustração da esperança, Ibrahim consegue o tão almejado visto. O sucesso obtido provoca uma mudança completa nas atitudes de Ibrahim com relação a Julie:

Virou-se e ergueu a vista, um sorriso escorrido, como se entre lágrimas.
Ele abriu a mão. Entre o indicador e o polegar havia papéis carimbados em volta de dois passaportes.
O que é?
(...)
Vistos. Permissão de entrada. Para os Estados Unidos da América.
Num único movimento, atirou os documentos sobre a cama e dominou-a num abraço esmagador com um brado de triunfo que aproximou as duas bocas em meio à água que pingava do cabelo de Julie (GORDIMER, 2004, p. 236).

Novamente, no exemplo acima, pode-se ver a estreita ligação, em Ibrahim, da diáspora e da masculinidade: ele mal procura Julie, ou a trata bem quando está recebendo negativas dos consulados e, de repente, no entanto, sua masculinidade volta num brado de triunfo, e o único motivo desse retorno é a obtenção de vistos, ou seja, a chance de sair do país.

Começam, então, as providências para a mudança. O que mais importa, em verdade, não são apenas os preparativos, mas o mundo que Ibrahim deixará para trás. Na hora de preparar as malas, ele leva apenas o Alcorão da família, que representa a mãe, deixando todo o resto ali mesmo, com a desculpa de que não pode carregar tudo. Na verdade, Ibrahim quer fugir de tudo o que lembre seu antigo país.

Ao final do livro, a diáspora de Ibrahim tem um final satisfatório para ele: encaminha-se para um futuro, talvez como legal, em um país que poderá lhe fornecer alguma perspectiva de desenvolvimento econômico. Para sua família, sobra a saudade e a vontade de que um dia ele volte.

A recusa de Julie foi um choque, pois ele não consegue entender o que passa pela cabeça dela, desde o início da obra. Porém, com os interesses tão divergentes, ambos continuam a negociar até o último minuto: Ibrahim poderia fazer valer seu poder patriarcal naquela sociedade e forçar a mulher a continuar sua diáspora. Porém, ele respeita a vontade dela, mesmo sem abrir mão de sua vontade própria. Provavelmente, no momento em que ela se recusa a segui-lo, Ibrahim tenha percebido que sua esposa estava ali por algo mais que um simples capricho.

3.2.3 Análise e discussão

A diáspora de Ibrahim assume um fator pessoal, de insatisfação com o país em que vive a partir do momento em que não atuam sobre ele apenas as necessidades financeiras, mas também a vontade de sair daquele lugar, de fugir do deserto, do vazio. Ao receber uma proposta vantajosa financeiramente e recusá-la, pois tal proposta incluiria uma estada permanente naquele país, Ibrahim provou que não almejava apenas o dinheiro.

Fica claro que a personagem preferia passar fome e sofrer todas as perdas que já foram mostradas no capítulo anterior, preferia voltar a ser subalterno, sem voz, submetendo-se

a outra cultura, outros tipos de preconceito, a ficar naquele lugar com todo o sucesso que se poderia ter.

O des-locamento de Ibrahim não se deve apenas à diáspora, mas é anterior a ela: foi um construto de sua própria identidade. Desde o primeiro sentimento de incompletude que o leva a buscar um caminho para fora do país, o des-locamento já existe. Como ele não consegue sentir seu país de origem como um lar, vai buscar esse “sentimento de lar” em outro lugar. Por esse motivo, a habitação física não é o lar de Ibrahim. Como aquela cultura e aquele grupo social não bastavam, Ibrahim busca assumir outra cultura e outro grupo social. Dessa forma, sair do país, para Ibrahim, é o mais lógico (ASHCROFT, 2002).

O horizonte de Ibrahim diferencia-se extremamente do horizonte de Julie: enquanto ela procura novas perspectivas e adaptação naquele mundo, Ibrahim busca tais perspectivas em outro lugar. Os dois deslocam-se, saem de seus países para buscar sua identidade, um lugar em que possam sentir-se confortáveis, e testar as fronteiras. No país árabe, Ibrahim encontra-se fechado em sua casa simbólica. A diferença é que Julie consegue uma varanda de negociação no país para onde fez a diáspora, enquanto Ibrahim não a consegue, nem na África do Sul, nem no seu país de origem. Não havia *varanda*, ou seja, um lugar para a *transculturação*, para o convívio das duas culturas ou para a negociação, na vida de Ibrahim. Ele busca abandonar aquele lugar e sonha com o horizonte que o novo país possa oferecer. Porém, como o horizonte, para ser apreciado, necessita que se teste as fronteiras e que se procure ultrapassá-las, ao impedir as negociações com a cultura do país árabe, Ibrahim não consegue visualizar nem a varanda e, muito menos, o horizonte das perspectivas que poderia ter ali (ASHCROFT, 2002).

O deserto é o nada material; por esse motivo, Ibrahim recusa-se a ver a existência de vida no local, buscando a materialidade do primeiro país que o receber, o Primeiro Mundo globalizado. Como para Julie, ele não se importa em deixar uma família para trás ou toda a

cultura que o cerca. Para Ibrahim, não se importa nem ao menos deixar uma esposa, a quem considera uma aventureira desde o princípio: Ibrahim ultrapassa as fronteiras físicas para buscar seu sonho de lar e lugar, para que possa procurar uma perspectiva de horizonte, nem que tal horizonte seja, como já foi visto, sofrer todos os preconceitos que uma pessoa diaspórica, ainda mais da cor, da religião e do país, considerados errados pelos guardiões da *Tradição*, sofrem.

No entanto, a ida de Ibrahim para os Estados Unidos mostra mais um novo aspecto da diáspora contemporânea: não há quebra de raízes, ou seja, ele continua em contato com sua família. Assim, para ele e para os que ficam, sua partida não se configura em algo totalmente triste ou traumático. Aliás, para Ibrahim, mais traumática, triste e desafiadora é sua volta fracassada, no início da segunda parte do livro, quando ele chega ao país árabe com Julie.

A nova partida é uma resposta à sua busca. Ibrahim continuará tendo a vontade de levar a família, que será sua *comunidade imaginada* no país para onde está se dirigindo, especialmente sua mãe. As inter-relações e o lugar que Ibrahim construirá para si nos Estados Unidos estarão permeados por seu país, sua etnia, sua cultura, que estão ausentes, mas sempre presentes nas atitudes de Ibrahim para com os outros, e dos outros para com ele, formando, mesmo que ele não queira, um campo de *transculturação* e um *espaço diaspórico* em torno de si (HALL, 2005; PRATT, 1999 e BRAH, 2002).

A nova relação diaspórica mantida por Ibrahim no país para onde se dirige é feita das margens ou das periferias, para os centros pós-coloniais, e terá como base a diferença e, principalmente, a dominação do grupo nativo (os americanos) sobre o grupo ou o indivíduo diaspórico (Ibrahim). Tal relação é outra característica da diáspora contemporânea. Ele será sempre o híbrido cultural, o “homem falho”, sofrendo os preconceitos de sua condição, enquanto não conseguir fugir da invisibilidade que todo imigrante tem, em princípio, e não aprender a negociar suas posições dentro da sociedade (BRAH, 2002).

As duas personagens não mostram grandes sentimentos de identidade nacional, um excessivo apego às suas fronteiras geográficas nacionais. Talvez, por esse motivo, estejam abertas a negociações multiculturais e multiétnicas: Julie e Ibrahim transcendem a identidade nacional para procurarem a negociação que os colocará no mundo globalizado. Com Julie, porém, não há uma perda de sua identidade pregressa, do conhecimento e da cultura que traz consigo, enquanto Ibrahim procura suprimir sua identidade anterior, até mesmo mudando de nome. O país de Ibrahim também sonha com a hegemonia, mas ele não quer participar disso.

O final do livro torna-se uma incógnita e deixa perguntas, lacunas para serem preenchidas pelo leitor: terá Julie realmente conseguido continuar com sua vida normal no país árabe sem o marido, ou receberá as mesmas cobranças sociais que Khadija? Ela teria conseguido permanecer feliz naquele lugar sem Ibrahim e vivendo da mentira forjada pela família de que, em breve, iria morar com o marido? Como teria Ibrahim se saído na nova “terra prometida”? Teria conseguido algum tipo de ajuda para fixar-se ou até mesmo para legalizar-se? Teria ele obtido resposta a seus anseios interiores, um consolo ou a resolução de seu sentimento de des-locamento e *unheimlichkeit*? Teria ele alargado ou pelo menos avistado as possibilidades de seu horizonte, saindo da “casa” onde estava para conviver, pelo menos, na varanda da transculturação e testar suas fronteiras?

Estas perguntas ficam para o leitor e abrem caminhos para novas diásporas, de Ibrahim e de Julie e, com elas, finaliza-se a análise das diásporas no país Árabe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Engate traz à tona assuntos como a convivência de pessoas de culturas diferentes, o contato e os contrastes dos modos de vida ocidental e oriental. Nesse romance, Gordimer não mostra grandes dramas da humanidade, em escala apocalíptica. Como diz o título da resenha de Harrison sobre a obra (2002, p. 28), “nada de terrível acontece”. Trata-se de um drama humano e simples, envolvendo pessoas que não pertencem (ou não se sentem pertencentes) ao seu lugar de origem.

Na estrutura da língua, Gordimer traz inovações: a leitura torna-se fluida e o mundo é visto a partir do interior das personagens. Não existem diálogos propriamente no livro, mas há dois níveis de comunicação nos romances da autora: as coisas sem importância que as pessoas falam, e as informações que realmente querem passar, e que passam, de forma não verbal, como os gestos, os olhares e as expressões. Esse é um dos motivos alegados para a “dificuldade” de leitura de sua obra. Ela explora com maestria a relação personagem/espaco/ação, trilogia importante especialmente nas obras que relatam viagens. Gordimer descortina o mundo interior das personagens por sua visão, e pelo contato com o espaço, que se modifica, servindo de fator deflagrador da ação. A ação, como foi dita, é bem mais simplificada que o mundo interior das personagens, descortinada por um narrador que, às vezes interfere, chama atenção do leitor, mas sempre fala pelas personagens, mostrando sua complexidade psicológica e social.

Gordimer abordou temas analisados nos estudos culturais, especialmente no que diz respeito aos efeitos da globalização pós-colonial. Como foi visto no decorrer deste trabalho, as paisagens humanas, as *ethnoscapes*, são extremamente voláteis, e as próprias características mundiais atuais empurram as pessoas para fora de seus países, em busca de

algo mais do que possuem, provocando, também, cada vez mais, a hibridização das culturas. A diáspora abala as idéias nacionalistas de pureza e identidade nacional, pois representa o movimento das *ethnoscapes*, uma mistura de etnias e de culturas como nunca se havia visto anteriormente e que, por conseguinte, transforma as outras paisagens humanas do globo. Tudo isso é representado pela literatura em diversas obras, e também é problematizado através da obra estudada.

Pelo caminho percorrido, pode-se comprovar a hipótese de que a diáspora afetou diversamente a identidade das personagens retratadas na obra. A diáspora leva Julie a considerar um lugar totalmente diferente de seu local de nascença como um lar, no sentido de que suas perspectivas para o futuro estão ali. Quanto a Ibrahim, a diáspora para um país de cultura diferente da de seu país de origem representa a esperança de uma renovação em sua vida, muito embora não se saiba se ele alcançará o que almeja.

Os interesses pessoais que levam as personagens à diáspora também afetam, de maneira inegável, seu relacionamento em sentido micro (entre si) e macrocósmico (com a sociedade): a primeira diáspora de Ibrahim possibilita o encontro e, por conseqüência, sua relação com Julie, que provoca sua diáspora; por sua vez, ao conhecer Ibrahim, Julie abandona o convívio social que possuía anteriormente. A diáspora de Julie provoca uma mudança muito grande em sua identidade, fazendo com que ela defina para si os conceitos de lar e de lugar, além de alargar seus horizontes. A segunda diáspora de Ibrahim serve para que ele possa também buscar um lugar de pertencimento, pois deixa de ser apenas mais um elemento diaspórico empurrado pelas situações macro-sociais, e passa a construir uma identidade que lhe seja adequada. Essa diáspora também separa o casal e tira Ibrahim novamente de seu convívio familiar e social. Ou seja, a diáspora afeta imensamente o macrocosmo e o microcosmo das personagens, seu relacionamento interpessoal e social.

A diáspora de Julie não corresponde, em alguns itens, a uma diáspora contemporânea nos moldes comuns que, como foi afirmado por Spivak (1996), sempre terão seu final no Primeiro Mundo. No entanto, a diáspora de Ibrahim cumpre todos os requisitos de uma realidade mundial, com as relações sociais macrocósmicas, de poder, que levam diariamente milhares de pessoas aos aeroportos e, muitas vezes, arriscando a vida para atravessar as fronteiras que, como foi visto, são muito mais que demarcações físicas geográficas, mas têm profundas implicações psicológicas (quando tratam do horizonte), sociais e econômicas.

Julie e Ibrahim são pessoas traduzidas, no sentido utilizado por Hall (2005), para pessoas cuja cultura se tornou híbrida devido à migração, caracterizando-se um dos diversos tipos de identidade apresentados na modernidade tardia.

A diáspora é apenas mais um aspecto das complicadas relações entre margem e centro. O conceito de diáspora esteve fundado sempre em uma relação binária de diferença, o aqui e o lá; o dentro e o fora da cultura; o nativo e o estrangeiro. Porém, como foi visto na presente dissertação, tais relações são bem mais complexas do que se pode supor, envolvendo novos paradigmas, como a globalização e o conseqüente convívio entre culturas, a transculturação. Assim como as comunidades diaspóricas estão fugindo dessas conceituações através da hibridização física e cultural, os indivíduos também estão tornando a diáspora em um acontecimento único, escrevendo histórias parecidas, mas nunca iguais, devido às implicações psicológicas envolvidas, às fronteiras e à sua superação. Não há a pureza do nativo, como foi visto no romance: a vida de todos é afetada pelas diásporas ali apresentadas. Julie e Ibrahim são peças ficcionais, mas trazem a força do discurso, tanto no desenvolvimento na trama quanto na formação da identidade dos leitores.

A obra estudada tem relevância, portanto, não apenas por sua qualidade narrativa e literária, que já deu à sua autora o prêmio Nobel de Literatura, mas também por retratar personagens que refletem preocupações e relações atuais e complexas, tanto em nível pessoal

quanto em nível social. A escrita da autora representa a resistência e o questionamento que os escritores “da margem” colonizada vêm fazendo sobre suas próprias identidades, recusando-se a separar estética de ética, política de cultura.

Nadine Gordimer criou personagens que fogem aos, ou não se encaixam parcial ou totalmente, nos conceitos atualmente aceitos sobre personagens diaspóricas. Como Abdu, e especialmente Julie, seguem um modo de agir cada vez mais comum, e que preenche as características abaixo, podem representar novos padrões de comportamento diaspórico ainda não estudados, mas já representados na literatura, por Gordimer:

1. Em algum momento de sua vida, esses novos indivíduos diaspóricos teriam capacidade de manterem-se com sucesso em seu país de origem, quando se leva em consideração o sentido financeiro. Também não sofrem pressão política, de fomes, de guerras ou de quaisquer outros fatores macro-sociais relevantes. No entanto, sentem necessidade de sair do lugar onde moram por razões internas muito fortes, e o fazem, assim que uma oportunidade aparece;
2. Não se interessam apenas em melhorar de vida no sentido financeiro. Ou seja, não se utilizam de sua diáspora apenas para satisfazer suas necessidades físicas de conforto, mas são movidos por uma angústia interna provocada pela fragmentação de sua identidade, evidenciada ainda antes de sua diáspora;
3. Não se desligam totalmente de sua cultura de origem, nem a aniquilam (o que seria impossível), nem se fecham na tentativa de manter suas culturas intocadas e idealizadas. Dividem seu potencial cultural com os nativos do novo país onde têm sua experiência de diáspora. Ou seja, não se fecham às possibilidades reais de convivência;
4. Os laços mais fortes mantidos com sua terra natal são familiares. Acabam distanciando-se dos acontecimentos econômicos, sociais, políticos e culturais

mais recentes no país de origem. Não têm interesse em modificar tais fatores no país natal;

5. Criam uma *varanda*, ou seja, um lugar de negociação entre sua própria cultura e aquela vigente no país diaspórico para o qual se dirigem, procurando, dessa maneira, diminuir as barreiras de preconceito surgidas entre os nativos devido à sua presença como indivíduos diaspóricos;
6. Se não conseguem ter um bom relacionamento com a maior parte das pessoas que conhecem, esses novos indivíduos ou populações diaspóricas, pelo menos, conseguem ser ouvidos e respeitados por grupos e/ou por segmentos da população nativa, que genuinamente se esforçam para que não se sintam excluídos da sociedade;
7. Não buscam formar sociedades fechadas com seus pares do país de origem dentro do país para onde se dirigem, nem associações ou guetos de pessoas com a mesma cultura de origem. Ao contrário, à medida que se distanciam de seu país de nascimento, passam a preocupar-se mais com os problemas sócio-culturais atuais do país que os recebe;
8. Pelo fato de negociarem com os nativos, muitas vezes conseguem o sucesso financeiro ou o conforto psicológico que buscam em seu país de diáspora, o que provoca o fator 9, que se explica pelo fator 10;
9. Não tencionam voltar a seu país ou à cultura de origem, embora, muitas vezes, sintam carinho por ele ou por elementos existentes ali, como manifestações culturais, pessoas, entre outros;
10. Para as pessoas diaspóricas, o novo país torna-se um fator de equilíbrio para sua identidade. O fato de não quererem sair de seu país de diáspora é uma indicação de que o novo país serviu como um elemento de centramento de sua identidade,

a qual, por ser flexível, não irá acomodar-se, mas também não será eternamente presa a quaisquer elementos, sejam da cultura antiga ou da cultura nova.

Parece que tais leis podem ser aplicadas a uma grande parte da população diaspórica que se dirige a países não completamente tomados pela *financescapes*, como o país de Ibrahim. Os Estados Unidos parecem apresentar uma parte dessas características no momento em que os Puritanos o buscam para fugir à perseguição na Europa: oferecem o local para se construir uma cultura livre e, no início, há negociação com os habitantes locais, os indígenas. Os Puritanos estão decididos a formar um novo país e uma nova cultura naquele local, cortando parcialmente seus laços culturais com a Europa. Porém, este se torna um exemplo isolado durante o período da diáspora moderna, e fica muito mais acentuado no momento da diáspora contemporânea.

No período da diáspora contemporânea, o Brasil pode ser citado como exemplo, por estar aberto à migração, a partir de meados do século XIX até meados do século XX, mesmo que, naquele momento, se tratasse de contratos abusivos de trabalho. Enquanto alguns grupos diaspóricos formam guetos e se mantêm à margem da cultura brasileira, outros grupos e indivíduos que chegaram naquela época, e continuam chegando, conseguem um lugar de negociação e se sentem à vontade no novo país. Muitas das colônias de estrangeiros são recebidas com carinho pelos brasileiros, também uma população diaspórica e hibridizada, havendo convivência e interação de culturas nacional e estrangeira razoavelmente proveitosas e pacíficas.

Esse modelo parece servir bem aos países que não são totalmente considerados do Primeiro Mundo, pelo fato de que suas fronteiras ainda não se encontram totalmente endurecidas, e os construtos de preconceitos estão, portanto, menos formados. Ao considerar que todas as diásporas terminam no Primeiro Mundo, Spivak (1996) não levou em consideração que nem todos podem ou querem ir para outros locais para ter acesso a melhores

financescapes, mas também por suas *ideoscapes*, entre outros fatores internos e identitários, como foi citado, além de certas dúvidas conceituais sobre o que poderia ser o “Primeiro Mundo”.

Os estudos diaspóricos existentes parecem focar-se mais na cultura de saída e na visão da pessoa diaspórica, em contraposição ao novo local onde se encontra. O modelo apresentado leva em consideração fatores internos que levam à diáspora e a uma relação mais flexível entre pessoas diaspóricas e pessoas da cultura de chegada, além da negociação transcultural que pode advir desse novo modelo.

Com a valorização dos estudos culturais e dos novos enfoques possibilitados pelo pós-colonialismo e pelo pós-estruturalismo, as populações em geral passam a compreender a inevitável hibridização de população e cultura, e o respeito às diferenças. Por esse motivo, o “mito da unidade”, em que uma nação-estado busca homogeneizar seus habitantes para obter uma identidade nacional pura; ou em que um indivíduo busca ter apenas uma identidade centrada e sem hibridez cultural, passa a enfraquecer-se. Tal situação favorece a negociação e a representação literárias dessas novas representações que surgem.

Como sugestão de novos trabalhos para a área, poder-se-ão estudar, ainda no romance *O Engate*, alguns outros aspectos, dentro da crítica pós-colonial. Pode ser feito um estudo mais detalhado das representações sociais da história, das relações de poder entre as personagens principais e as secundárias ou de outros aspectos que, por não fazerem parte diretamente do tema enfocado, foram apenas delineados no presente estudo. Pode-se utilizar, também, o enfoque teórico sobre a diáspora para aplicação em outras obras, de cunho nacional ou estrangeiro, que abordem o tema.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Daniel. O engate. In: **Revista Isto é Gente**. Caderno Diversão e Cultura. n.234. São Paulo: Três, 02 fev 2004.
- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy. In: BRAZIEL, Jana Evans and MANNUR, Anita. **Theorizing diaspora: a reader**. Oxford: Blackwell, 2003. p.25-48.
- ASHCROFT, Bill. **Post-colonial transformation**. London and New York: Routledge, 2002.
- ASHCROFT, Bill. GRIFFITHS, Gareth. TIFFIN, Helen. **Key concepts in post-colonial studies**. London and New York: Routledge, 1999.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço** (Tradução de Antonio de Pádua Danesi). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAGGIO, Adriana. **O jeans e o chador**. Disponível em <<http://www.digestivocultural.com/colunistas/coluna.asp?codigo=1433>>, 2 set 2004. Acesso em dezembro de 2005.
- BARROSO, João Rodrigues. Identidades coletivas e as cidades globais: triangulações com a cultura global. In: BARROSO, João Rodrigues (coord.). **Globalização e identidade nacional**. São Paulo: Atlas, 1999, p.163-183.
- BERGER, Peter L. HUNTINGTON, Samuel P (orgs.). **Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo**. Introdução (Tradução de Alexandre Martins). Rio de Janeiro: Record, 2004. p.11-28.
- BERNSTEIN, Ann. Globalização, cultura e desenvolvimento: pode a África do Sul ser mais que um subproduto do Ocidente? In: BERGER, Peter L. HUNTINGTON, Samuel P (orgs.). **Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo** (Tradução de Alexandre Martins). Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 215-284.
- BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: EDUEM, 2000.
- BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora: contesting identities**. London: Routledge, 2002.
- BRAIT, Beth. **A personagem**. São Paulo: Ática, 1987.
- CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números** (Tradução de V. da C. e Silva *et al*). 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- COHEN, R. **Global Diasporas**. London: UCL Press, 1997

CORREIO DA BAHIA. Estante. Disponível em <<http://www.correiodabahia.com.br/>>, 24 jul 2004. Acesso em dezembro de 2005.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Romance. Disponível em <http://www.pernambuco.com/diario/2004/03/13/viver2_0.html>, 13 mar 2004. Acesso em dezembro de 2005.

GILROY, Paul. **Between camps: nations, cultures and the allure of race**. Harmondsworth: Penguin, 2000.

GILROY, Paul. The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity. In: BRAZIEL, Jana Evans and MANNUR, Anita. **Theorizing diaspora: a reader**. Oxford: Blackwell, 2003. p. 49-82.

GORDIMER, Nadine. **The Pickup**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001.

GORDIMER, Nadine. **O Engate** (Tradução de Beth Vieira). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais** (Tradução de Adelaine La Guardia Resende *et al*). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. (Tradução de Tomaz Tadeo da Silva e Guacira Lopes Louro). 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARRISON, Sophie. **Nothing terrible happened**. London Review of Books. 24 january 2002.

LOTTERMAN, Ed. Arab nations pose riddles for economists. In: **Real World Economics**. Disponível em <<http://www.edlotterman.com/Articles/20041107.htm>>, 2004. Acesso em 28 de outubro de 2005.

MEIER, Franz. Picking up the Other: Nadine Gordimer's *The Pickup*. Regensburg/Frankfurt am Main, 2005. Disponível em <http://www.uni-erfurt.de/eestudies/eese/artic23/franz/2_2003.html>. p. 1. Acesso em 20 setembro 2005.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. (Tradução de Jézio Hernán Bonfim Gutierre). Bauru: EDUSC, 1999.

REIS, Carlos. LOPES, Ana Cristina M. **Dicionário de teoria da narrativa**. São Paulo: Ática, 1988.

REIS, Michelle. Theorizing diaspora: perspectivas on “classical” and “contemporary” diaspora. In: **International Migration**, v.42 (2). Oxford: Blackwell, 2004. p.41-54.

REVISTA SUPERINTERESSANTE. Dito e Feito. São Paulo: Abril Cultural, Agosto 1997.

REVISTA VEJA. O engate de Nadine Gordimer. In: Caderno Artes e Espetáculos. n. 1841. [São Paulo: Abril Cultural, 18 de fevereiro de 2004.

ROBERTSON, Roland. Identidade nacional e globalização: falácias contemporâneas. In: BARROSO, João Rodrigues. **Globalização e identidade nacional**. São Paulo: Atlas, 1999. p.145-161.

SAID, E. W. **Orientalism**. London: Routledge, 1978.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Diasporas old and new: women in the transnational world. In **Textual Practice**. v. 10, n.2, London and New York: Routledge, 1996. p.245-269.

SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLANDA, H. Buarque de. **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.23-57.