


unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

LUCILEA FERREIRA GANDRA

**A POÉTICA DA DIÁSPORA DE FÁDIA FAQIR,
UMA FILHA DE *ALLAH***



ARARAQUARA – S.P.
2020

LUCILEA FERREIRA GANDRA

A POÉTICA DA DIÁSPORA DE FÁDIA FAQIR, UMA FILHA DE *ALLAH*

Dissertação de Mestrado, apresentado ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: História Literária e Crítica

Orientadora: Profa. Dra. Maria Dolores Aybar Ramirez

Bolsa: CAPES

ARARAQUARA – S.P.
2020

Gandra, Lucilea Ferreira

A poética da diáspora de Fadia Faqir, uma filha
de Allah / Lucilea Ferreira Gandra – 2020
131 f.

Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Profa. Dra. Maria Dolores Aybar
Ramirez

1. literatura de mulheres árabe/muçulmanas. 2.
literatura diaspórica. 3. Faqir, Fadia. 4.
ginocrítica. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

LUCILEA FERREIRA GANDRA

A POÉTICA DA DIÁSPORA DE FÁDIA FAQIR, UMA FILHA DE *ALLAH*

Dissertação de Mestrado, apresentado ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: História Literária e Crítica

Orientadora: Profa. Dra. Maria Dolores Aybar Ramirez

Bolsa: CAPES

Data da defesa: 05/05/2020.

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Profa. Dra. Maria Dolores Aybar Ramirez
Departamento de Letras Modernas / Faculdade de Ciências e Letras - Araraquara

Membro Titular: Profa. Dra. Roseli Deienno Braff
Editora / Verba Scriptae Língua e Literatura Ltda - ME

Membro Titular: Profa. Dra. Evelyn Caroline de Mello
Departamento de Língua Portuguesa e suas Literaturas / ETEC Paulino Botelho

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

À Yá, que me ensinou a sempre ver o outro lado.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Profa. Dra. Maria Dolores Aybar Ramirez, Lola querida, pela generosidade em partilhar seus profundos e sólidos conhecimentos e pelo acolhimento sensível, caloroso e inspirador.

Às Profas. Dras. Roseli Deienno Braff e Evelyn Caroline de Mello, membros da minha banca de qualificação, pela leitura atenta, sugestões e incentivo.

Ao meu filho Zuza, cujo suporte deu-me tranquilidade para me dedicar integralmente aos estudos.

A todos, família e amigos, que me suportaram discursar, durante dois anos, sobre a minha pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“Quando descobrimos que há diversas culturas ao invés de apenas uma e conseqüentemente na hora em que reconhecemos o fim de um tipo de monopólio cultural, seja ele ilusório ou real, somos ameaçados com a destruição de nossa própria descoberta, subitamente torna-se possível que só existam outros, que nós próprios somos um 'outro' entre outros” (Paul Ricoeur, apud GIDDENS, 1991, p. 6).

RESUMO

Ao nos decidirmos, inicialmente, por um levantamento arqueológico de mulheres escritoras árabes/muçulmanas para uma escolha posterior de obras que nos levassem a um maior conhecimento dessa literatura, deparamos com a escassez de traduções e publicações no Brasil, em comparação com o grande número existente em outros países, principalmente da Europa e da América do Norte. Acreditamos que isso se deva a maior presença dessas mulheres escritoras em tais continentes, gerando um fascínio pelo exótico, mas também um misto de atração e repulsão, sempre acompanhado de estereótipos, já enraizados pelo orientalismo. No Brasil, no entanto, salvo raras exceções, as editoras voltaram-se quase que exclusivamente para as autobiografias de mulheres que tecem duras críticas aos seus países de origem, às suas leis, à situação e normas de conduta para as mulheres, na maioria restritivas e opressoras, reafirmando uma imagem já impregnada de preconceitos. Vemos assim que a oferta de publicações em nosso país também nos impede uma visão mais abrangente e nos força a ratificar impressões essencialistas que em nada contribuem para o conhecimento e possível fruição da literatura produzida por essas mulheres, agora veladas, inclusive, por questões mercadológicas que camuflam e perpetuam as mesmas visões engessadas. Na tentativa de fugir desses relatos, sempre carregados de perseguição e dor, priorizamos para o nosso estudo o romance *Meu nome é Salma*, da autora jordaniano-britânica Fadia Faqir pois sua narrativa, produzida em língua inglesa, envolve outros dilemas, característicos da literatura diaspórica. Paralelamente, por ser o intuito desta dissertação propor um primeiro mapeamento acadêmico no Brasil sobre a produção de autoras árabes/muçulmanas, outras obras entram em diálogo com a obra de Fadia Faqir, procurando identificar possíveis convergências entre elas, sem deixar de observar, naturalmente, a especificidade de cada obra. Partindo de uma perspectiva libertária e procurando verificar as maneiras pelas quais algumas mulheres empregam suas narrativas em transformações de paradigmas discursivos e escópicos que tentam apreender a mulher árabe/muçulmana, veremos também as obras *Miragem* da autora egípcio-americana Soheir Khashoggi e *Vida dupla* da autora saudita Rajaa Al-Sanea a fim de verificarmos, como delineado pela ginocrítica de Elaine Showalter, outros fatores que são determinantes literários tão significativos quanto o gênero, pois refletem aspectos culturais fixados nos textos de maneira indelével e suscitam questões fundamentais para a nossa compreensão. Pensamos que através deste exercício crítico que traz essas escritas à tona, poderemos dissipar os arraigados estereótipos e alcançar uma melhor compreensão do mundo islâmico e da mulher muçulmana, muitas vezes exilada, na confluência entre Ocidente e Oriente.

Palavras-chave: literatura de mulheres árabe/muçulmanas; literatura diaspórica; Fadia Faqir; ginocrítica.

ABSTRACT

When deciding, initially, for an archaeological survey of Arab/Muslim women writers for a later choice of works which would lead us to a greater knowledge of this literature, we faced the scarcity of translations and publications in Brazil, in comparison with the large number which exists in other countries, mainly in Europe and North America. We believe that this is due to the greater presence of these women writers in such continents, creating a fascination with the exotic, but also a mixture of attraction and repulsion, always accompanied by stereotypes, already rooted by Orientalism. In Brazil, however, with a few rare exceptions, publishers turned almost exclusively to the autobiographies of women who harshly criticize their countries of origin, their laws, the situation and rules of conduct for women, most of which are restrictive and oppressive, reaffirming an image already steeped in prejudice. We thus see that the supply of publications in our country also prevents us from taking a more comprehensive view and forces us to ratify essentialist impressions which in no way contribute to the knowledge and possible enjoyment of the literature produced by these women, now veiled, by marketing issues which camouflage and perpetuate the same plastered visions. So as to escape these accounts, always laden with persecution and pain, we prioritized the novel *My name is Salma*, by the Jordanian-British author Fadia Faqir because her narrative, written in English, involves other dilemmas, such as those of diasporic literature. At the same time, as the aim of this dissertation is to propose a first academic mapping in Brazil on the production of Arab/Muslim authors, other works enter into dialogue with Fadia Faqir's narrative, as we seek to identify possible convergences between them, while naturally observing the specificity of each work. Starting from a libertarian perspective and trying to verify by what means some women use their narratives to transform the discursive and scopophilic paradigms which try to apprehend the Arab/Muslim woman, we will also be using the works *Mirage* by the Egyptian-American author Soheir Khashoggi and *The girls of Riyadh* by Saudi author Rajaa Al-Sanea in order to verify, as outlined by Elaine Showalter's gynocritics, other factors that are literary determinants as significant as gender, for they reflect cultural aspects indelibly fixed in the texts and raise fundamental questions for our understanding. We assume that through this critical exercise which elicit these writings, we will be able to dispel ingrained stereotypes and to achieve a better understanding of the Islamic world and the Muslim woman, often in exile at the confluence between West and East.

Keywords: Literature of Arab/Muslim women; diasporic literature; Fadia Faqir; gynocriticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ISLÃ: UMA APROXIMAÇÃO	16
1.1 Islã, islamismo e “mundo islâmico”	16
1.2 Feminismo islâmico	26
2 MULHERES ESCRITORAS, ALGUMAS MUÇULMANAS	37
2.1 Soheir Khashoggi: exotismo, fuga e perseguição na luta pela liberdade	46
2.2 Rajaa Al-Sanea: ficção e realidade na Arábia Saudita	50
3 FADIA FAQIR E A POÉTICA DA DIÁSPORA	67
3.1 <i>Meu nome é Salma</i>, a história	68
3.2 <i>Meu nome é Salma</i> e sua fortuna crítica	69
3.3 <i>Meu nome é Salma</i>, as análises	73
3.3.1 Estruturas e tempos na construção dos sentidos	73
3.3.2 Aspectos culturais	79
3.3.3 As personagens secundárias e seus motivos (subtemas)	86
3.3.4 Identidade(s): narradora-personagem, narradora e personagem	99
3.3.5 Língua e diáspora	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125

INTRODUÇÃO

Se o discurso da história literária tradicional ainda se baseia na desigualdade entre os sexos, os gêneros e as culturas, fazendo com que permaneçam muitas das diferenças de tratamento e valorização, é inegável que diante dos processos de globalização e dos grandes deslocamentos, somos levados a repensar nossos cânones, já que nos encontramos, cada vez mais, em “trânsito”, em um movimento no qual os espaços e tempos se entrecruzam, produzindo figuras plurais e complexas. Para Bhabha (1998),

O afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito — de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual — que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno (BHABA, 1998, p. 19-20).

De acordo com esse pensador, é crucial a emergência em “[...] passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e em focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABA, 1998, p. 20). Ele ainda acrescenta que “[...] A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição” (BHABA, 1998, p. 20).

Mesmo concordando com tais ressalvas, acreditamos que a literatura produzida por mulheres, principalmente da segunda metade do século XX em diante, tem características próprias e comuns, mas também que ela é marcada por outros fatores que vão além do gênero, mas se relacionam com ele, refletindo aspectos culturais que se fixam no gênero da instância autoral e nos textos produzidos por mulheres de maneira indelével.

Diante disso, nosso estudo voltou-se para a praticamente desconhecida, no Brasil, produção literária do chamado “mundo islâmico”, priorizando a das mulheres árabes, ainda que, no nosso país, as traduções desses textos sejam raras, assim como os trabalhos acadêmicos, que são praticamente inexistentes. No entanto, fomos favorecidos pelo fato de que, nas últimas décadas, muitas muçulmanas que passaram a viver no exílio têm escrito em inglês ou francês, facilitando não apenas o acesso a essa literatura, mas também contribuindo para os diversos estudos e publicações críticas.

Imaginamos que, no Brasil, a ausência dessas obras e trabalhos esteja relacionada a diversos fatores que envolvem, principalmente, estratégias de *marketing* e negociações com as editoras, mas sejam quais forem os motivos, se isso nos afasta da enorme produção das

mulheres árabes/muçulmanas, acreditamos que o nosso interesse e estudo venha contribuir para incentivar a procura por essas escritoras e, assim, dissipar os arraigados estereótipos, pois trazendo a escrita dessas mulheres à tona, poderemos alcançar uma melhor compreensão do mundo árabe/islâmico e do que é ser uma mulher muçulmana, principalmente aquela em “trânsito”, na confluência entre Ocidente e Oriente.

Edward Said (1990), em sua obra *Orientalismo*, que se tornou fundamental para qualquer abordagem do mundo árabe, observa um fato marcante e até curioso sobre a atenção que as Ciências Sociais dão ao Oriente evitando a literatura, pois, segundo ele, “[...] Podem-se ler resmas inteiras de escritos sobre o Oriente Médio moderno sem encontrar nunca uma única referência à literatura” (SAID, 1990, p. 295), e conclui,

[...] O que parece importar muito mais, para o perito regional, são os “fatos”, dos quais um texto literário talvez seja um perturbador. O efeito final dessa notável ausência na moderna percepção americana do árabe ou do Oriente islâmico é manter a região e seu povo conceitualmente emasculados, reduzidos a “atitudes”, “tendências”, estatísticas: em resumo, desumanizados. Visto que um poeta ou romancista árabe — e há muitos deles — escreve sobre as suas experiências, os seus valores, a sua humanidade (por mais estranho que isso possa ser), ele efetivamente perturba os vários padrões (chavões, imagens, abstrações) pelas quais o Oriente é representado (SAID, 1990, p. 295).

Podemos acrescentar, inclusive, que são poucos os estudiosos que fazem uso do termo “Literatura Muçulmana” e, ao que parece, ela ainda não foi reconhecida como um fenômeno distinto, apesar da expressão já ter sido empregada em alguns trabalhos como o do professor Andrea Kempf, que, logo após o fatídico 11 de setembro, publicou um artigo intitulado “*The rich world of Islam: Muslim fiction*”¹ (ANCELLIN, 2009, p. 2), delineando, assim, uma área inovadora de escrita e paralelamente, de pesquisa. Embora muitos autores e principalmente mulheres muçulmanas escritoras permaneçam ignoradas, para Ancellin (2009), foi a partir de 2001 que algumas questões suscitadas aguçaram o interesse pelas narrativas dos escritores muçulmanos e alteraram o “valor nominal” desses autores (ANCELLIN, 2009, p. 2).

Também a esse respeito, Layla AL Maleh (2009) considera que essa literatura e seus escritores passaram a chamar atenção após o horror daquele 11 de setembro, quando o público ocidental sentiu-se impelido a descobrir quem eram esses árabes, embora, para essa estudiosa, a ironia dessa atitude foi que os escritores, principalmente os árabes anglófonos, estavam muito distantes dos árabes paradigmáticos, sendo eles próprios uma geração de combinação cultural,

¹ “O mundo rico do Islã: ficção muçulmana” (ANCELLIN, 2009, p. 2 – tradução nossa).

de hibridismo e de experiência diaspórica. Ainda assim, para AL Maleh (2009), o que importava naquele momento, era que nomes de autores e títulos de obras abastecessem a excitação e atraíssem o leitor para um suposto conhecimento do “Outro terrorista” (AL MALEH, 2009, p. 1).

Diante de tal quadro, nossa intenção é salientar o assunto e não posições objetais, mas reconhecendo que, quando as mulheres reivindicam voz para expressarem suas realidades e sua visão de mundo, geralmente o fazem de maneira autorreflexiva. No entanto, apoiados em Moore (2008), podemos ver que existe, sim, “[...] *an observable quest for aesthetic styles and forms adequate to ethical representation*”² (MOORE, 2008, p. 8) e além disso, o fato de que o gênero é mediado em e através de estruturas de linguagem nos leva a tomar como princípio norteador do nosso trabalho a identificação de práticas temáticas, estruturais e estilísticas que estão sempre interrelacionadas.

Inicialmente, como uma primeira aproximação, procuramos conhecer as obras de autoras árabes/muçulmanas que foram publicadas em português, e posteriormente, definimos como *corpus* do nosso trabalho, a obra *Meu nome é Salma*, da autora jordaniano-britânica Fadia Faqir, pois, além de sua reconhecida qualidade literária, verificamos que esse romance encerra muitas das categorias que são recorrentes nos demais, como também ele aborda questões fundamentais para a nossa compreensão do que é ser uma mulher, muçulmana, escritora e, no mais das vezes, exilada, em uma conflitante tentativa de se adequar ao mundo ocidental. Outras obras entram em diálogo com a produção de Fadia Faqir, porque o intuito desta dissertação é propor um primeiro mapeamento acadêmico no Brasil sobre essas produções, procurando identificar possíveis convergências entre elas, sem deixar de observar, naturalmente, a especificidade de cada obra.

Portanto, elencamos como metodologia do nosso trabalho, o estudo contextual dos textos na linha teórica do feminismo anglo-americano ligado à literatura, alicerçados, principalmente, na ginocrítica de Elaine Showalter. Assim, considerando como determinante os ideais culturais, examinaremos o contexto de produção dessas obras, apoiados em teóricos do Islã e estudos culturais de gênero de cunho islâmico.

Assim sendo, no Capítulo 1, fazemos uma aproximação ao que convencionamos chamar “mundo islâmico”, abordando seus principais fundamentos, divisões, expressões e sua localização e abrangência, por meio de informações constantes em obras impressas, assim como em *sites* oficiais e em estudos específicos sobre o islamismo. Recorreremos essencialmente aos

² “[...] uma busca observável por estilos estéticos e formas adequadas à representação ética” (MOORE, 2008, p. 8 – tradução nossa).

textos de Ali S. Asani, Peter Demant e Akbar S. Ahmed para traçar um panorama geral desse “mundo islâmico” e do islamismo. Introduzimos, ainda, algumas noções necessárias sobre a mutilação genital feminina e o ressurgimento da chamada Lei *Zina*, assuntos que no Ocidente sempre causam grande impacto e indignação. Também nos ocupamos da conhecida publicação de Edwar Said, *Orientalismo*, que evidencia o nosso desconhecimento sobre o Islã, e da esclarecedora obra de Nawal El Saadawi, *A face oculta de Eva*, que nos dá uma visão do que é ser mulher nos países de maioria islâmica. Finalizando o capítulo, abordamos o “feminismo islâmico”, enquanto perspectiva teórica e prática política, com suas aproximações e distanciamentos entre o oriental e ocidental, a partir de importantes contribuições de autoras como Maria Cardeira da Silva e Cila Lima.

No Capítulo 2, reflexionamos sobre a especificidade da literatura produzida por mulheres, apoiados nas contribuições de Elaine Showalter e Lélia Almeida para, em seguida, e mais atentamente, abordar a proposta realizada por algumas mulheres árabes/muçumanas. Para tanto, nos detemos na obra de Lindsey Moore (2008), *Arab, Muslim, Woman: Voice and vision in postcolonial literature and film*³ e na de Anastasia Valassopoulos (2008), *Contemporary Arab women writers: cultural expression in context*⁴ e, apoiados nos estudos de Said Faiq e Richard van Leeuwen, analisamos a questão das traduções e como os textos originalmente escritos em árabe chegam até nós, no Ocidente.

Abordamos tangencialmente, também, a escritora Soheir Khashoggi, devido ao enorme sucesso que teve no Ocidente, a publicação de seu romance *Miragem*, assim como a crítica que recebeu da estudiosa Huda B. Al-Matrafi para então, voltarmos nossa atenção para a Arábia Saudita, a partir do surgimento de jovens romancistas, em especial Rajaa Al-Sanea, cuja obra *Vida Dupla* (no original, em inglês, *Girls of Riyadh*), nos dá uma visão sobre alguns aspectos das mulheres daquele reino. Para tanto, nos valem do importante trabalho desenvolvido pela professora de Antropologia Social da Arábia Saudita, Madawi Al-Rasheed, e do estudo sobre as obras das recentes romancistas sauditas, realizado pelo intelectual curdo Mariwan Wrya Kanie (2017), professor da Universidade de Amsterdam.

O Capítulo 3 está dedicado à Fadia Faqir e ao seu romance *Meu nome é Salma*. Inicialmente, vemos seus dados biográficos e o resumo da obra que constitui nosso *corpus*. Concomitantemente, realizamos o levantamento da fortuna crítica, com os diversos artigos,

³ *Árabe, Muçulmana, Mulher: Voz e visão na literatura e no cinema pós-colonial* (MOORE, 2008 – tradução nossa).

⁴ *Escritoras árabes contemporâneas: expressão cultural em contexto* (VALASSOPOULOS, 2008 – tradução nossa),

dissertações e teses sobre a obra que elegemos para o nosso estudo, além dos relatos da própria autora, provenientes de entrevistas que ela concedeu e de postagens do seu *blog* pessoal.

No momento das análises do romance *Meu nome é Salma*, vemos, inicialmente, as estruturas e tempos na construção dos sentidos, a partir de Gérard Genette, Tzvetan Todorov e José Luiz Fiorin; em seguida, os aspectos culturais que marcam a obra, fazendo emergir a conflituosa posição da heroína exilada em um país do Ocidente. Posteriormente, tratamos das personagens secundárias e de como elas são utilizadas, pela narradora, na exposição de seus temas por meio das contribuições de Antonio Candido para em seguida, darmos uma especial atenção à questão da(s) identidade(s) da protagonista, incluindo temas como “identidade”, “hibridismo cultural” e “pós-modernidade”, valendo-nos do aporte teórico de autores como Zygmunt Bauman, Stuart Hall e Homik Bhabha; seu posicionamento feminista, considerando as autoras Elaine Showalter, Kate Millet, Simone de Beauvoir e Virgínia Woolf, e ainda, o desenvolvimento, pela protagonista, de um sentimento de culpa persecutória, apoiados na teoria psicanalítica (Freud, Rosenfeld, Murdock). Finalmente, iremos observar os desdobramentos da questão do exílio e do uso do inglês na produção de Fadia Faqir e de outras escritoras “anglófonas”, apoiados nos estudos de Fatima Felemban, Dalal Sarnou e Roland Barthes.

Devemos, no entanto, salientar que, ao nos debruçarmos sobre as obras de autoras muçulmanas, procuramos, seguindo o conselho de Said (1990), adotar uma posição “[...] que investigue como se podem estudar outras culturas e outros povos desde uma perspectiva libertária, ou não repressiva e não manipulativa” (SAID, 1990, p. 35). Ele também nos lembra de que não existe um método que afaste o pesquisador das circunstâncias da sua vida e do seu envolvimento, mesmo que inconsciente, com uma classe e com um conjunto de crenças. Para ele,

[...] nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas pode jamais ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano [...] que ele chega ao Oriente primeiramente como um europeu ou um americano, e depois como indivíduo. E ser um europeu ou um americano nessa situação não é de modo algum um fato inerte (SAID, 1990, p. 23).

A isso acrescentamos, que, como brasileiros, podemos realizar uma leitura particular de duas marcas de resistência nesses textos literários, perante o colonialismo e o neocolonialismo, tanto de cunho europeu quanto americano e estadunidense. Dessa perspectiva plural e deslocada, nosso objetivo será propor um despertar para essa literatura e pensar a questão da “diferença” e do “outro”, muitas vezes surpreendentemente próximo do “nós”.

1 ISLÃ: UMA APROXIMAÇÃO

Na introdução do curso *World Religions through their Scriptures*⁵ disponibilizado *online* pela Universidade de Harvard, o professor de Religião e Culturas Indo-Muçulmanas e Islâmicas Ali S. Asani (2009) expõe que, dada a diversidade do mundo em que vivemos e as formas sem precedentes pelas quais nos tornamos conectados, a compreensão intercultural e inter-religiosa tornou-se de importância vital para todos. No entanto, segundo ele, muitas pessoas, por total desconhecimento, têm pintado os diferentes de si mesmos com uma única pincelada, não compreendendo nem apreciando a diversidade e as nuances dos fenômenos que muitas vezes são agrupados sob um único rótulo (ASANI, 2009, p. 3).

Para Asani (2009), isto é particularmente verdadeiro quando se trata de entendermos o Islã, que nos últimos tempos, tornara-se altamente controverso e politizado para muçulmanos e não muçulmanos. Como resultado do contínuo desconhecimento sobre a tradição e suas complexidades, muitos passaram a entender o Islã por meio de estereótipos e simplificações da mídia, que muitas vezes parece estar mais interessada em vender histórias sensacionalistas do que em acatar seu pacto implícito de veicular a “verdade”. Diante disso, o professor Asani (2009) alerta para a necessidade de compreensão, pois em um mundo plural, só alcançaremos a paz quando adquirirmos conhecimento e respeito pela diferença (ASANI, 2009, p. 4).

Em total acordo com esse professor e lembrando Demant (2013), que também nos adverte sobre essa necessidade, vemos que alguns pontos iniciais precisam ser elucidados para uma melhor compreensão das autoras e das obras que serão objetos do nosso estudo, pois segundo a estudiosa Maria Carneira da Silva (1997), o Ocidente “[...] continua a privilegiar as abordagens centradas no “estatuto da mulher islâmica”, oferecendo um modelo uniformizado sob a pressão de uma religião abrangente e constrangedora” (SILVA, 1997, p. 59-60).

Cabe então uma pergunta inicial: mas afinal, o que é o Islã?

1.1 Islã, islamismo e “mundo islâmico”

A palavra Islã deriva da raiz árabe *Salama*, que significa paz, pureza, submissão e obediência. No sentido religioso, significa “Submissão voluntária à Vontade de Deus e Obediência à Sua Lei” (ABDALATI, 1989, p. 26). Em árabe, Deus torna-se *Allah*, o “Deus Único e Eterno, Criador do Universo, Senhor de todos os senhores e Rei de todos os reis” (ABDALATI, 1989, p. 32).

⁵ Religiões do mundo através de suas escrituras (tradução nossa).

Peter Demant (2013) esclarece que “[...] o termo muçulmano refere-se a um fenômeno sociológico, enquanto islâmico diz respeito especificamente à religião” (DEMANT, 2013, s/p.) e, segundo ele, a confusão entre esses termos que normalmente ocorre entre nós, ocidentais, “[...] tem origem no caráter total do Islã, que é mais do que um simples corpo de crenças, mas algo que influencia e determina (ou pelo menos pretende determinar) toda a vida social e mesmo as esferas da economia, da política e das relações internacionais” (DEMANT, 2013, s/p.).

Nesse mesmo sentido, o Imã Muhammad Shirazi (2006) demonstra que “O Islã é tanto uma religião como um sistema legal (*Shariah*) que preenche todas as necessidades do ser humano em todos os estágios da sua vida” (SHIRAZI, 2006, p. 1), o que nos leva ao chamado “Mundo Islâmico”, que em um sentido religioso refere-se àqueles que aderem aos ensinamentos do islamismo, chamados de muçulmanos, mas em um sentido geopolítico moderno, refere-se coletivamente à maioria muçulmana em países, Estados, distritos ou cidades.

Ainda segundo Demant (2013), a relação entre “árabe” e “muçulmano”, inicialmente coincidente,

[...] de fato, restritos à península da Arábia, os árabes se tornaram quase todos muçulmanos. Num segundo momento, contudo, a expansão dessa população criou a esfera cultural do Oriente Médio, que adotou amplamente o idioma arábico e, em sua maioria, abraçou o Islã. A essa altura, o mundo muçulmano e o chamado Oriente Médio é que eram coincidentes. Em um terceiro momento, o Islã conquistou adeptos em outras partes do planeta. Assim, o Oriente Médio se reduziu a mais uma região, entre outras tantas, do mundo muçulmano – ainda que aquela com o maior peso ideológico, pelo fato da revelação e da atuação do profeta Maomé terem ocorrido ali. E também por terem partido de lá as primeiras expansões e por ser o árabe a língua sagrada do Alcorão (DEMANT, 2013, s/p.).

Em resumo, o Islã é um completo corpo de ensinamentos que abrange a religião em todas as suas manifestações, mas não pode ser considerado apenas como uma doutrina religiosa, e *Allah* não é o Deus dos muçulmanos nem define um Deus monoteísta diferente dos demais, porque *Allah* é apenas a palavra árabe para Deus.

Para nosso entendimento e localização, podemos nos basear nos dados fornecidos pela *Pew Research Center* (2012) que apontam que mais de 1,6 bilhão de pessoas, ou cerca de 23,4% da população mundial, são muçulmanas. De acordo com essa mesma fonte, os muçulmanos estão concentrados na região da Ásia-Pacífico, onde 62% de todos os muçulmanos residem. Já no Oriente Médio e Norte da África, vivem 20% dos muçulmanos e na África Subsaariana, 16%. No restante do mundo, a população muçulmana está na Europa (3%), na América do

Norte (menos de 1%) e na América Latina e Caribe também menos de 1% (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

Outra informação fornecida por esse centro de pesquisa é que os muçulmanos compõem a maioria da população em 49 países, mas, embora a maior parte dos muçulmanos do mundo viva na Ásia e no Pacífico, apenas cerca de uma em cada quatro pessoas (24%) nessa região é muçulmana. Por outro lado, a região do Oriente Médio e Norte da África possui uma população predominantemente muçulmana (93%), mas eles representam apenas cerca de 20% dos muçulmanos do mundo (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

Talvez mais importante do que verificarmos a quantidade ou porcentagem de muçulmanos espalhados pelo mundo é a constatação de que, nos últimos anos, a Europa sofreu um influxo recorde de requerentes de asilo que fogem de conflitos na Síria e em outros países predominantemente islâmicos, fato que tem provocado inúmeros debates sobre políticas de imigração e segurança em vários países. Tal situação levou o *Pew Research Center*, em 2012, a fazer uma projeção sobre o futuro de muçulmanos na Europa e, para esse instituto de pesquisas, em meados de 2016 essa população estaria em torno de 25,8 milhões (4,9% da população total da Europa, definida como os 28 países que àquela época pertenciam a União Europeia) e, mesmo considerando um cenário de “migração zero” a população estudada ainda deveria subir para 7,4% até 2050 (PEW RESEARCH CENTER, 2012).

Os dados acima, embora um pouco defasados, têm sido vistos como uma ameaça doméstica em potencial, dada a presença e o crescimento significativos das comunidades muçulmanas, mas também nos dão uma ideia da extensão desse “mundo islâmico” ou *Umma* (comunidade) quase uma nação não territorial, que se refere a todos os muçulmanos do mundo, independente de raça, etnia, língua, gênero e posição social, mas que são unidos pela crença em *Allah*, no Profeta Muhammad e nos profetas anteriores, e que aguardam o dia do “Juízo Final”, acreditando na predestinação divina. Devemos esclarecer que o nome Maomé, frequentemente aceito no Ocidente, não é correto. Conforme o Dr. Jamil Iskandar (2017), o nome Muhammad, em árabe, tem diversos atributos e significados, entre eles, “O mensageiro de Deus” (ISKANDAR, 2017).

Precisamos ressaltar que, apesar do forte sentido de *Umma* entre os muçulmanos, não devemos supor que haja uma uniformidade nesse “mundo islâmico”, pelo contrário, trata-se de um contingente humano cindido em diversos sistemas de crenças. Para elucidar tais divisões, pudemos nos valer das informações do sítio *iqaraislam.com*⁶, o qual reúne diversas informações

⁶ Sítio que se propõe a “Servir a comunidade muçulmana e não-muçulmana através da informação” (iqaraislam.com).

sobre o Islã. Assim, segundo o material divulgado nesse sítio, a partir das contribuições do Prof. Dr. Nazeer Ahmed, uma primeira cisão ocorrida nas origens do Islã, deu-se com a questão da sucessão do Profeta, porque Muhammad morreu sem deixar uma clara indicação sobre quem o sucederia.

O processo de sucessão e seu legado para as gerações futuras estava em jogo. O Islã estabeleceu para si mesmo uma missão de criar uma comunidade global se atendo ao correto, proibindo o que é mal e crendo em Deus. Como seria essa missão cumprida na matriz da história sem a presença física do Profeta (s.a.w.s.)? Como o edifício de uma comunidade consciente de Deus seria erigido sem o arquiteto que o concebeu? Teria o Profeta (s.a.w.s.) deixado para trás instruções específicas sobre o problema da sucessão? Se não, qual era a sabedoria atrás dessa decisão? (AHMED, 1993, s/p.).

Uma tensão se manifestou imediatamente entre duas tendências. A primeira, minoritária, preferia reservar essa honra da linhagem profética à própria família do Profeta, no caso, a Ali ibn Abi Talib, genro de Muhammad, casado com sua filha Fatima. Na opinião da segunda tendência, porém, qualquer fiel poderia ser um candidato adequado, desde que fosse consensualmente aceito pela comunidade (AHMED, 1993, s/p.)

Esse antagonismo inicial teria gravíssimas implicações posteriores, gerando as duas principais correntes do islamismo: a xiita e a sunita. De um lado, os partidários de Ali (*shiat al-Ali* em árabe, de onde vem o termo xiita) entenderam que Muhammad havia nomeado publicamente Ali e consideraram que a liderança não seria uma questão a ser discutida, e que só os descendentes diretos do Profeta poderiam ser os verdadeiros imãs, os guias do *Alcorão* e da *Sunna* (tradição), devido ao conhecimento secreto que lhes havia sido dado por *Allah*. E, de outro, os sunitas, palavra que vem de *Ahl al-Sunna*, ou "as pessoas da tradição", considerados como o ramo ortodoxo e tradicionalista do Islã. Esses entenderam que a sucessão deveria ocorrer entre os companheiros de Muhammad, apoiando Abu Bakr As-Siddîq, baseando essa posição no fato de que, quando o Profeta ficou doente, antes de sua morte, nomeou Abu Bakr como o imã, para guiar as rezas congregacionais, e, além disso, Abu Bakr havia sido o primeiro homem a aceitar o Islã e também um dos companheiros mais próximos do Profeta (AHMED, 1993, s/p.)

Os dois ramos, apesar de partilharem a fé no *Alcorão*, nas palavras de Muhammad, e terem orações semelhantes, divergem nos seus rituais e na forma como interpretam a lei islâmica, a *Shariah*. Além disso, a relativa não diferenciação entre religião e política é também um outro resultado dessa divisão. Se na comunidade de Medina, regida por Muhammad, Estado e Igreja se mesclavam, essa confusão se transferiu, depois, para o Estado-império muçulmano,

imensamente maior que a comunidade primitiva dos fiéis. Após a morte do Profeta, seu tenente ou suplente (*khalifa* ou califa) combinava a autoridade militar, jurídica e religiosa sobre a *Umma* (comunidade), e essa complexidade de interpenetração religião-política se prolonga até hoje (AHMED, 1993, s/p.).

Além da divisão entre xiitas e sunitas, é importante a compreensão sobre as duas grandes correntes de pensamento, *Wahhabismo* e Sufismo, que ainda coexistem, ambas apoiadas no *Alcorão* e nos *hadiths* (ditos e feitos do Profeta) para sustentar suas posições. Para entendê-las, no entanto, é necessário recorrermos à doutrina do *Tawhid* (monoteísmo), essência do Islã, que encontrou sua máxima expressão na pessoa do Profeta. Desde a morte de Muhammad, o *Tawhid* é o polo central em torno do qual gira a história islâmica e, cada nova geração de muçulmanos tem lutado para entender toda a sua importância e para lhe dar uma expressão concreta em suas próprias vidas (AHMED, s/d.)

Para captar o poder dessas ideias, é útil compreender suas raízes históricas. Temos assim, no século XVIII, o estudioso Shaykh ibn Abdul Wahhab (daí o termo *wahhabismo*), cujas ideias continuam a influenciar os muçulmanos, representando o fluxo puritano no Islã, na tradição do Imam Ahmed ibn Hanbal (780-855) e Shaykh Ibn Taimiyah (1263-1328) e seus seguidores “continuam a infundir uma certa tensão entre os muçulmanos, puxando-os na direção de uma fé espartana, despojado de enfeites” (AHMED, s/d). A posição *wahhabi* defende que a unicidade de Deus está além da analogia, semelhança ou qualidade manifesta no mundo criado. Levado ao extremo, essa posição apresenta um mundo desprovido de espiritualidade, fazendo da religião uma série de imperativos intransigentes, com um rigoroso conjunto de imperativos e rituais, representando uma das extremidades do espectro no pensamento islâmico.

Ainda assim, com o avanço do século XX, o movimento *wahhabi* foi comprometido e suas restrições modificadas para se adequarem ao ataque implacável de uma civilização cada vez mais global. Alguns ensinamentos de Shaykh ibn Abdul Wahhab provaram ser inviáveis quando a tecnologia se tornou universal. Por exemplo, em seu livro, Shaykh condenou a retratação de imagens. Com o advento da televisão, no entanto, as imagens tornaram-se ferramenta indispensável para a comunicação, e a posição de Shaykh a esse respeito foi abandonada na Arábia Saudita, bem como em outras partes do mundo islâmico (AHMED, s/d.).

A outra extremidade do espectro é ocupada pelo Sufismo, corrente mística nascida no século XIII, que busca a dimensão espiritual do Islã por meio da constante lembrança do nome divino, oração, caridade, serviço e exercício consciente para purgar o indivíduo de tudo o que impede a alma da proximidade com o Divino. Na posição sufi, “a observância da *sharia* é o primeiro passo essencial no caminho para Irfan (verdadeiro conhecimento). Eles exigem

trabalho adicional, através do *dhikr*, limpeza da alma e serviço à humanidade, antes que uma pessoa atinja a certeza do conhecimento” (AHMED, s/d.).

Constatamos assim, que as frequentes generalizações sobre o Islã são questionáveis, pois como afirma Demant com pertinência,

O mundo muçulmano tem hoje um alcance global e, mais do que uma religião, é uma civilização. No entanto, não existe um único islã, mas vários “islãs”, bastante diversos entre si [...] a civilização muçulmana se diversificou à medida em que avançava para novas regiões do planeta. Assim, o islã no Oriente Médio é bem diferente do que encontramos na Índia, que, por sua vez, difere bastante daquele que existe na Indonésia, por exemplo. Para podermos compreender as diferenças entre essas configurações tão variadas que o islã assumiu, precisamos inicialmente procurar responder a quatro perguntas básicas – Qual foi a religião que o islã substituiu em cada um dos locais para onde se expandiu? De que forma específica o islã foi implantado nessas regiões? Qual era a relação demográfica original entre muçulmanos e não muçulmanos em cada caso em particular? E qual a relação histórica e geográfica dessas três esferas? A riqueza das combinações possíveis para as respostas a tais interrogações foi o que permitiu a surpreendente diversidade do islã (DEMANT, 2013, s/p.).

Seguindo esse raciocínio, o professor Asani (2009) coloca que, ao se fazer uma abordagem contextual do Islã, ou de qualquer outra religião, percebe-se que as experiências e expressões de fé estão muito distantes de um pensamento homogêneo. Diante disso, por mais que se queira reduzir ou simplificar o Islã a algumas crenças e rituais comuns, dependendo da história de cada região, de suas tradições, de suas estruturas sociais, econômicas, políticas e geográficas inclusive, nota-se que as interpretações dadas ao credo fundamental são muito diversas. Para o professor Asani (2009), “*We may even think of Islam as an umbrella term comprising layers of meaning, or even as a rainbow-like spectrum consisting of many distinctive colors*”⁷ (ASANI, 2009, p. 10), pois segundo ele, à medida que a tradição islâmica evoluiu após a morte do Profeta Muhammad em 632 e se espalhou para além da Arábia, passou a ter diferentes significados para diferentes grupos (ASANI, 2009).

Demant (2013) acrescenta que “O Islã, como o cristianismo, é uma fé expansionista e monopolista da verdade” (DEMANT, 2013, s/p.) e ao discorrer sobre o “mundo muçulmano” ele explica que sua abordagem

⁷ “Podemos até pensar no Islã como um termo abrangente que compreende camadas de significado, ou mesmo como um espectro semelhante ao arco-íris, composto por muitas cores distintas” (ASANI, 2009, p. 10 – tradução nossa).

[...] é, em primeiro lugar, antropológica, histórica e política. Essa, contudo, é uma diferenciação artificial, didática, pois tanto as dificuldades quanto as possíveis opções para lidar com elas têm, pelo menos parcialmente, sua raiz na religião [...] a religião é ponto de partida, ainda que para propostas e propósitos diferentes. Portanto, para entender o mundo muçulmano hoje [...] torna-se imprescindível compreender sua religião (DEMANT, 2013, s/p.).

Outro aspecto a ser considerado é a compreensão sobre a sociedade na qual o islamismo nasceu e se desenvolveu. A esse respeito, são valiosas as análises do estudioso Akbar S. Ahmed (2018) que, recorrendo ao sociólogo de laços sociais tribais Ibn Khaldun (1332-1406), nascido no deserto do Saara, no norte da África, forneceu um quadro tribal onde podemos examinar os laços sociais, assim como o princípio que os mantinha unidos, impedindo a desintegração daquelas sociedades. Segundo Ahmed (2018), para Ibn Khaldun, “[...] *the nature of tribal society, which is defined through shared bloodlines and held together by what he called asabiyyah, or social cohesion*”⁸ explicariam o sentimento de solidariedade entre parentes, essência daquela ordem social (AHMED, 2018, p. 12).

Dessa maneira, como veremos adiante, ao focarmos a literatura produzida por algumas mulheres árabes/muçulmanas, tanto a consideração dessa origem tribal quanto a imersão nos principais fundamentos da religião serão essenciais para a nossa compreensão dos seus modos de ser, pensar, agir e escrever, pois, em muitos discursos dessas autoras, sobressaem, com espantosa evidência, a submissão a *Allah* e o sentimento tribal de coesão, mas também surgem suas oposições à releitura, feita pelos homens, dos textos corânicos, além do processo de desintegração da *asabiyyah* (coesão social), no próprio ato de migração.

De qualquer forma, acreditamos ser imprescindível afastar-nos ao máximo daquilo que Demant (2013) chama de “fantasia orientalista” (DEMANT, 2013, s/p.) do passado, quando a mulher muçulmana era vista como a “sensual criatura do harém” (DEMANT, 2013, s/p.), mas também da imagem atual de eterna vítima da opressão masculina, mutilada e velada (DEMANT, 2013).

Fato incontestável, porém, é que a vida das mulheres nesses países, onde impera a releitura das leis de *Allah* e das instruções do Profeta, feita pelos homens que detêm o poder, é muito distante daquela idealizada por nós, ocidentais. Para a médica, escritora e feminista egípcia El Saadawi,

As mulheres árabes são sacrificadas nos altares de Deus e do Dinheiro, desde o momento em que nascem até a hora de sua morte. As crianças sofrem mais

⁸ “[...] a natureza da sociedade tribal, que é definida por meio de linhagens e mantidas juntas pelo que ele chamou de *asabiyyah*, ou coesão social” (AHMED, 2018, p. 12 – tradução nossa).

que os adultos, os pobres, mais que os ricos, as mulheres, mais que os homens, e aqueles que são dominados, mais do que os que controlam as rédeas do poder (EL SAADAWI, 2002, p. 80-81).

A obra de El Saadawi *A face oculta de Eva: As mulheres do Mundo Árabe* foi publicada nos anos 70 do século passado (no Brasil somente em 2002) e, portanto, distanciada do nosso tempo, mas isso não nos deve fazer supor que tenha havido, no decorrer desse período, mudanças radicais no cenário apresentado pela obra, pois relatos bem mais recentes têm demonstrado que em relação à posição da mulher, apesar de alguns avanços, a situação ainda é bastante precária. Para essa autora,

A educação de uma garotinha na sociedade árabe constitui-se de uma espécie de recomendações sobre os assuntos considerados prejudiciais, proibidos, vergonhosos ou pecaminosos pela religião [...] A sua educação transforma-se num lento processo de auto-anulação, na supressão gradativa de suas vontades e personalidade, deixando intacta apenas a aparência externa, o corpo, um monte de músculos, ossos e sangue sem vida, movimentando-se como uma boneca a que se dá corda (EL SAADAWI, 2002, p. 33-34).

El Saadawi (2002), tecendo suas considerações sobre as causas da desigualdade de gênero no mundo árabe, exclui o islamismo e direciona a origem do problema aos poderes políticos e econômicos, ao imperialismo estrangeiro e às classes reacionárias que, segundo ela, utilizam a religião como “instrumento de medo, opressão e exploração” (EL SAADAWI, 2002, p. 71). Expandindo esse raciocínio, a autora indica o forte regime patriarcal aliado à hierarquia das classes sociais como determinantes repressivos que impossibilitam as mulheres de obterem maior independência e possibilidade de escolhas, tornando-as passivas e dependentes dos outros (EL SAADAWI, 2002).

Apesar das corretas alegações dessa autora, os eventos que ocorreram desde a publicação de seu livro tiveram forte influência nas mudanças que vêm acontecendo de lá para cá, afinal, como atesta Demant (2013) “[...] A emancipação da mulher faz parte integral da revolução política da modernidade, sendo impossível desligá-la da modernização econômica e tecnológica que acompanha esta evolução” (DEMANT, 2013, s/p.). Dessa maneira, seria impossível imaginar que o mundo muçulmano ficasse isento de tal influência, pelo contrário, o que se percebe é que diante das frequentes conexões com o Ocidente através da Internet, por exemplo, assim como um maior intercâmbio para estudos na Europa e nos Estados Unidos, os muçulmanos e principalmente as mulheres muçulmanas são colocados frente a frente com a

modernidade ocidental que, na maioria das vezes, choca-se com suas tradições (DEMANT, 2013).

No entanto, alguns costumes como a mutilação genital feminina e as denominadas “leis *Zina*”, que são as que regulam qualquer atividade sexual fora do casamento, ainda prevalecem em muitos países, mesmo que diversos autores tentem demonstrar que essas não devem ser vinculadas somente ao islamismo, mas também a práticas ancestrais, derivadas de diversos costumes tribais, cuja origem perde-se no tempo. A mutilação genital, embora também ocorra em outros países, concentra-se principalmente na Indonésia, Egito e Etiópia, mas, desde a década 70 do século XX, existem esforços internacionais para abolir sua prática. Mesmo assim, a partir de uma pesquisa realizada por El Saadawi nos anos de 1973 e 1974 na Escola de Medicina da Universidade de Eim Shams (Egito), sob o título “Mulheres e neuroses”, quando colheu depoimentos de 160 egípcias, entre mulheres e crianças, a autora esclareceu que tais práticas persistiam, mas com desigual incidência dependendo da classe social:

[...] 97,5% das famílias incultas insistiam ainda no exercício desse costume (circuncisão feminina), caindo esta porcentagem para 66,2% entre as famílias cultas [...] Quando debati esse assunto com as mulheres entrevistadas, ficou claro que a maioria não fazia ideia do mal produzido pela circuncisão, e algumas chegavam a pensar que isso era bom para a saúde e contribuía para o asseio e “pureza” (essa cirurgia é de fato chamada, na linguagem comum do povo, de operação de limpeza e purificação). Apesar do fato de a porcentagem de mulheres estudadas, submetidas à circuncisão, ser de 66,2%, comparada aos 97.5% de mulheres incultas, nem mesmo as mais educadas conheciam os efeitos maléficos que a amputação do clitóris poderia trazer a sua saúde psicológica e sexual (EL SAADAWI, 2002, p. 60-61).

No que se refere às leis *Zina*, a situação é mais complexa, já que essas leis têm ressurgido com muita força desde o final do século XX, numa renovação motivada por diversos fatores. Formadas entre os séculos VIII e IX, as leis *Zina* procuraram determinar a *shariah* (lei divina) estudando e interpretando o *Alcorão* e a *Sunna* (ensinamentos e exemplos do Profeta), resultando em práticas incorporadas ao *fiqh* (jurisprudência islâmica). No entanto, essa lei “[...] *is not divine law that Muslims have a duty to implement*”⁹ (MASUD, 2009, p. 89 apud MIR-HOSSEINI; HAMZIĆ, 2010, p. 11), mas uma lei jurídica “[...] *humanly constructed to deal*

⁹ “[...] não é lei divina que os muçulmanos tenham o dever de implementar” (MASUD, 2009, p. 89 apud MIR-HOSSEINI; HAMZIĆ, 2010, p. 33 – tradução nossa).

with times and circumstances”¹⁰ (MASUD, 2009, p. 89 apud MIR-HOSSEINI; HAMZIC, 2010, p. 11).

Seguindo esse mesmo raciocínio, a antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, que segue a linha do feminismo islâmico, diferencia o *fiqh* (conjunto de leis de fundamentação da *shariah*) como sendo fruto de elaboração dos homens, enquanto a *shariah* seria a revelação divina. Diz ela:

[...] há uma diferença entre jurisprudência derivada de seres humanos e a interpretação e *shari'a*, ou “*a fê*” como revelação incorporada no Alcorão. A sobreposição do *fiqh* e *shari'a* tem criado um cordão sanitário ao redor das construções patriarcais de jurisprudência, efetivamente bloqueando as ideias e ações de leituras e práticas igualitárias do Islã (Ziba MIR-HOSSEINI citado por BADRAN, 2009, p. 333-334, apud LIMA, 2014, p. 684).

Podemos ainda acrescentar que as leis *Zina* estão frequentemente ligadas a outras leis e costumes que limitam os direitos das mulheres, incluindo leis de casamento e divórcio, leis de guarda dos filhos e de ordem pública. Como todas as leis, elas variam muito de país para país em termos de desenvolvimento e implementação, sendo influenciadas por fatores que incluem o colonialismo, a religião, a cultura e o patriarcado. Como a maioria das violações dos direitos das mulheres, essas leis são aplicadas, muitas vezes, por atores não estatais (membros da família e da comunidade), e dessa forma, não basta ter leis equitativas para proteger as mulheres da discriminação e das punições violentas (MIR-HOSSEINI; HAMZIC, 2010).

A esse respeito, em uma entrevista concedida a Lindsey Moore (2011), Fadia Faqir enfatiza que é justamente na família que se encontra o núcleo opressivo de dominação da mulher. Segundo Faqir, a família patriarcal no mundo árabe exerce tutela sobre todos seus membros e “[...] *treats everyone as infants*”¹¹ (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 3). O Estado funcionaria como um espelho dessa célula, antidemocrática e repressiva. Além disso, na análise de Faqir,

Whenever the Arab world is under pressure from external forces, its conservative structures become stronger. Since the invasion of Iraq [in 2003], Arab women have lost many of the gains made earlier, because the Arab Muslim male is under attack. When you're insecure, you try to control your surroundings and that starts with your family. So, there is now regression in Iraq and in most parts of the Arab world. There is also a glorification of radical Islam [...] it's visible now in the streets of the Arab world. But there are important variables within each country. You need to look at socio-economic factors and all the different hegemonies of the Arab world; each

¹⁰ “[...] humanamente construída para lidar com os tempos e as circunstâncias” (MASUD, 2009, p. 89 apud MIR-HOSSEINI; HAMZIC, 2010, p. 33 – tradução nossa).

¹¹ “[...] trata todos como crianças” (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 3 – tradução nossa).

*environment has its own dynamic. What's happening in Amman is different from what's happening in Beirut or Baghdad, and the countryside is very different from the cities, and so on*¹² (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 4).

Essa declaração de Faqir nos leva ao conceito ambíguo do *jihad*, presente desde o início da história do Islã e que pode ser traduzido como luta ou esforço, tanto físico como emocional e espiritual. Nos últimos tempos, no Ocidente, esse termo tem adquirido uma conotação de “guerra santa”, aproximando-o das atitudes terroristas, no entanto, nas instruções corânicas seu sentido é o de levar a causa islâmica para o mundo. Demant (2013) esclarece:

Literalmente, *jihad* quer dizer “esforço em favor de Deus”. Abraçar o Islã implicava, desde o começo e até hoje, tanto para o indivíduo quanto para a comunidade, assumir um compromisso total – para reger a própria vida nos moldes prescritos por Deus, para imbuir a sociedade com a letra e o espírito da lei divina e para propagar a verdadeira religião no mundo inteiro. *Jihad*, então, pode apontar para a disciplina da transformação interior (o grande *jihad*) tanto quanto para o empenho na guerra de conversão dos infiéis, externa e, se necessário, violenta (o pequeno *jihad*). “Luta” ou “militância” aproximariam melhor o sentido da palavra (DEMANT, 2013, s/p.).

Diante de tais quadros, não nos causa estranheza verificar que os chamados movimentos feministas também sejam múltiplos e decorrentes dos diversos fatores que envolvem especificidades históricas, políticas e sociais de cada país/região.

1.2 Feminismo islâmico

Ao centralizarmos questões de identidade e subjetividade de gênero, pretendendo identificar objetivos e práticas feministas, procuramos considerar seus próprios termos que são evidentemente mutáveis e, portanto, tomando o necessário cuidado quanto à importação de modelos feministas ocidentais para contextos diferentes de sua produção. Mas, como a estudiosa Cila Lima (2017) ressalta, o feminismo nos países muçulmanos não está desconectado do feminismo ocidental, já que, no início, aquele é atingido pelo processo de

¹² Sempre que o mundo árabe está sob pressão de forças externas, suas estruturas conservadoras se tornam mais fortes. Desde a invasão do Iraque (em 2003), as mulheres árabes perderam muitos dos ganhos obtidos anteriormente, porque o homem muçulmano árabe está sob ataque. Quando você está inseguro, você tenta controlar o ambiente ao seu redor e isso começa com sua família. Então, há agora uma regressão no Iraque e na maior parte do mundo árabe. Há também uma glorificação do Islã radical [...] é visível agora nas ruas do mundo árabe. Mas existem variáveis importantes dentro de cada país. Você precisa olhar para fatores socioeconômicos e todas as diferentes hegemonias do mundo árabe; cada ambiente tem sua própria dinâmica. O que está acontecendo em Amã é diferente do que está acontecendo em Beirute ou Bagdá, e o campo é muito diferente das cidades, e assim por diante (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 4 – tradução nossa).

internacionalização deste e depois, o feminismo no mundo muçulmano está ligado às “hibridações culturais” e aos “movimentos identitários pós-coloniais” (LIMA, 2017, p. 6).

Sendo assim, para Lima (2014) o chamado “feminismo islâmico”, ao qual, dada a sua diversidade de orientação, seria mais apropriado referir-se como “feminismos”, como movimento organizado e independente, evoluiu a partir de 1920, embora desde 1890 já houvesse indícios de uma “consciência feminista” em publicações no Egito e na Turquia, inspiradas nos modos de vida seculares da França e dos Estados Unidos (LIMA, 2014, p. 675).

Seguida a essa introdução, Lima (2014) elabora uma cronologia desses movimentos, percorrendo os anos que vão de 1920 até 2000. Referindo-se ao século XXI, ela acrescenta que depois de 2000, “[...] também pode ser presenciado nas diásporas muçulmanas, em especial, nas dos EUA e nas da Europa” (LIMA, 2014, p. 676). Embora útil em vários aspectos, a cronologia dos movimentos feministas das mulheres muçulmanas que essa estudiosa concebe, leva em conta apenas aqueles ocorridos em determinados países, mas sem a inclusão de um “pensamento feminista” anterior e sem a abrangência do que convencionamos chamar de “mundo islâmico”, ou seja, nações onde grande parte da população professa a religião islâmica e que abrange diversos países do norte da África, do Oriente Médio e da Ásia.

Diante da dificuldade e talvez da pouca relevância para o nosso estudo de um levantamento do que seriam os possíveis e isolados pensamentos feministas anteriores, ou como Lima coloca, da “consciência feminista”, procuramos nos ater aos períodos mais recentes e às posições de algumas autoras, ou seja, os “feminismos” que emergem de suas obras de ficção assim como de suas falas em entrevistas e em outras publicações disponíveis na Internet. No entanto, seria um lapso imperdoável não mencionar, pelo menos, uma das primeiras sementes lançadas por uma bengali, Roquia Sakhawar Hussain (1880-1932), que, a partir de uma ficção científica, permitiu-se imaginar um mundo diferente do que vivia e que superasse o contexto de opressão às mulheres.

Sua obra mais conhecida, o conto *O Sonho da Sultana*, publicado em 1905, é considerado um clássico da ficção científica bengali. Nessa utopia, a autora inverte as posições tradicionais, imaginando as mulheres comandando todos os segmentos da sociedade e os homens segregados e isolados da vida pública. Extremamente inovador para a época e lugar, ao colocar os homens no papel de oprimidos, além do impacto e estranheza que causou, através dessa obra a autora procurou o despertar para um questionamento sobre a situação das mulheres, então naturalizada, e demonstrar por meio de um mundo “sonhado” e tecnologicamente avançado, o potencial que as mulheres poderiam atingir caso tivessem acesso à educação, com liberdade para criar e construir (HUSSEIN, 2014).

Resulta bem provável que outros exemplos de luta e militância como o de Roquia Sakhawar Hussain tenham ocorrido em diferentes países e regiões do “mundo islâmico”, porém sem a mesma divulgação. Roquia reuniu alguns elementos favoráveis para que sua obra se tornasse mais visível, como o fato de pertencer a uma das famílias mais proeminentes da sua região; ter um irmão para dedicar-se à sua instrução e um marido que a incentivou e lhe deu total apoio, coisa rara em contextos patriarcais.

Além das quase sempre inexistentes condições oportunas, um obstáculo não menos importante para o desenvolvimento de atitudes feministas, além da óbvia opressão que esteve sempre presente, e não só em lugares de maioria muçulmana, é que no caso específico das mulheres muçulmanas, podemos observar que se em determinados momentos do percurso elas se uniram na luta por algumas pautas comuns, como o anticolonialismo por exemplo, em outros, dividiram-se em posições extremadas, opondo feministas às quais foi atribuída uma associação ao Ocidente e à imoralidade, e islamistas, acusadas de ativismo conservador e de apoio a concepções fundamentalistas de subordinação da mulher (EL HAJJAMI, 2008).

Diante disso, muitas críticas apontam que o uso do feminismo de El Saadawi levou a reforçar a superioridade do Ocidente em relação ao mundo árabe e contribuiu para uma dominação do Oriente Médio, com o propósito expresso de emancipar suas mulheres escravizadas. A esse respeito, Amireh (2000) argumenta que:

*El Saadawi and her Arab feminist work are consumed by a Western audience in a context saturated by stereotypes of Arab culture and... this context of reception, to a large extent, ends up rewriting both the writer and her texts according to scripted first-world narratives about Arab women's oppression*¹³ (AMIREH, 2000, p. 215 apud AL-MAHROOQI; DENMAN, 2016, p. 17).

Para alguns autores que criticaram a grande influência da obra de El Saadawi no mundo ocidental, houve uma má interpretação não apenas da obra *A face oculta de Eva* como da própria autora, que acabou por ser tratada como a única defensora dos direitos das mulheres, ao invés de percebê-la como parte de uma longa tradição. Além disso, eles defendem que não se levou em conta que parte de sua mensagem indica que o Islã não é mais opressivo em relação às mulheres do que as outras duas religiões abraâmicas (AL-MAHROOQI; DENMAN, 2016, p. 17).

¹³ El Saadawi e seu trabalho feminista árabe são consumidos por um público ocidental em um contexto saturado por estereótipos da cultura árabe e... este contexto de recepção, em grande parte, acaba reescrevendo tanto o escritor quanto seus textos de acordo com narrativas escritas do primeiro mundo sobre a opressão das mulheres árabes (ALMIREH, 2000, apud AL-MAHROOQI; DENMAN, 2016, p. 17 – tradução nossa).

Percebemos assim que a principal questão a que muitas mulheres se apegam é que a dominação, exclusão e violência em relação às mulheres derivam, principalmente, de uma mentalidade patriarcal e de uma leitura equivocada do *Alcorão*, lembrando que muitas regras consideradas como islâmicas, na verdade são decorrentes dos trabalhos de interpretação dos primeiros juristas que adaptaram as prescrições corânicas às realidades sociais da época, ou seja, à mentalidade do século VII, cuja organização tribal e escravagista relegava às mulheres o *status* de mercadoria. No entanto, para muitos estudiosos e estudiosas atuais, o conteúdo inovador da mensagem corânica sempre teve o propósito da liberação de todo ser humano de quaisquer tipos de subjugação ou escravidão, recolocando as relações sobre bases igualitárias (EL HAJJAMI, 2008).

Segundo Aïcha El Hajjami, no que diz respeito às mulheres e à família,

A produção da maioria das regras e disposições jurídicas relativas ao direito da família deu-se, no decorrer dos três primeiros séculos do Islã, em função das realidades sociais da época. Tratava-se de regulamentar as novas situações que não eram regidas pelos textos do Alcorão e dos *hadith*. Essa operação tornou-se possível graças ao *Ijtihâd*, um método de interpretação de textos sagrados, elaborado pelos *ulamâ* (os teólogos e os sábios) do Islã, e encorajado pelo próprio profeta durante sua vida (EL HAJJAMI, 2008, p. 117).

Ainda segundo El Hajjami (2008), a inovação que conduziu os primeiros juristas muçulmanos foi suspensa no início do século IV da *hégira* (saída do Profeta Muhammad de Meca para Medina, em 622 na nossa era), colocando um ponto final na prática do *ijtihâd* (busca do sentido que tende a decifrar a intenção divina). Em decorrência dessa interrupção, os direitos das mulheres que eram reconhecidos no início, com o passar do tempo foram renegados em nome de uma restrita leitura dos textos sacros. Dessa maneira o *fiqh* relativo à condição das mulheres, para El Hajjami, “[...] foi muito mais o reflexo de uma mentalidade patriarcal e tribal que uma aplicação restrita de valores de igualdade, de dignidade e de justiça preconizados pelo *Alcorão* e pela *Sunna*” (EL HAJJAMI, 2008, p. 118).

Há de se observar, ainda, as reações provocadas pela crescente integração da mulher na sociedade. Segundo Demant (2013), se para os fundamentalistas a entrada e proximidade das mulheres na vida cotidiana é uma afronta à ordem social divina, para alguns progressistas, a princípio, a emancipação da mulher é positiva, “[...] desde que sejam tomadas ‘precauções’ para ‘salvaguardar’ sua castidade, a ordem social, a dignidade da nação ou as demandas mínimas da religião” (DEMANT, 2013, s/p.). Mas ele também constata que

Atualmente, no entanto, este quadro tem se tornado mais complexo: a atração do fundamentalismo está transcendendo os limites de classe, e os islamistas estão ganhando novas aliadas inesperadas, as próprias mulheres que se juntam à causa do islã político – particularmente aquelas de mesma origem que seus companheiros masculinos (DEMANT, 2013, s/p.).

A partir dessas posições, observa-se, atualmente, que para muitos muçulmanos haveria a necessidade de uma releitura do *corpus* jurídico islâmico voltando às prescrições fundadoras, para que assim possam ser compreendidas como valores universais dos direitos humanos, como foram em sua origem. Dessa forma, o “feminismo islâmico” acaba enfrentando duas batalhas, a primeira tentando recuperar a ideia de igualdade do Islã, pois na colocação de Badran (2006) “*Islamic feminism is the creation of women and men for whom religion is important in their daily lives and who are troubled by inequalities and injustices perpetrated in the name of religion*”¹⁴ (BADRAN, 2006, s/p), mas também uma segunda e talvez a mais árdua, erradicar ideias e práticas patriarcais passadas e presentes.

O próprio feminismo, levado para o mundo árabe, é modificado por mulheres que trazem seus valores básicos de igualdade de maneira secular e religiosa, partilhando de uma postura que vê seus problemas não como derivados do Islã, mas de uma mentalidade machista e patriarcal e assim conseguem sustentar uma plataforma de luta comum entre as feministas seculares e islamistas. Fadia Faqir, que se autodenomina uma muçulmana secular, coloca o feminismo dentro do conceito dos “Direitos Humanos”. Nesse sentido, quando questionada sobre o quão pertinente é a estrutura da escrita feminista para o seu trabalho, Faqir explicita que

*Feminism is being taken to the Arab world and changed, mutated. Arab women are running away with it: its basic values of equality and equal opportunity are being translated in many different ways all over the Arab world, in secular and in religious ways: hence the existence of Islamic feminism. In an immigrant context, one is always [also] aware of being a minority, part of an ethnic group. So that is part of the struggle. Of course I believe in women's rights, but I also feel so sorry for Muslim men when I see them at airports being frisked. Feminism is part of the struggle for human rights. It's part of the same project*¹⁵ (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 5).

¹⁴ “O feminismo islâmico é a criação de mulheres e homens para quem a religião é importante em suas vidas diárias e que são incomodados por desigualdades e injustiças cometidas em nome da religião” (BADRAN, 2006, s/p – tradução nossa).

¹⁵ O feminismo está sendo levado para o mundo árabe e modificado, mudado. As mulheres árabes estão fugindo disso: seus valores básicos de igualdade e igualdade de oportunidades estão sendo traduzidos de muitas maneiras diferentes em todo o mundo árabe, de maneira secular e religiosa: daí a existência do feminismo islâmico. Em um contexto imigrante, a pessoa está sempre ciente de ser uma minoria, parte de um grupo étnico. Então, isso faz parte da luta. É claro que acredito nos direitos das mulheres, mas também sinto muito por homens muçulmanos quando

Inevitavelmente, essas visões nos encaminham a uma outra questão, presente nas posições adotadas pelos diferentes movimentos feministas, ou seja, aquele aspecto da cultura islâmica que tem suscitado os mais calorosos debates, que é o uso, ou não, da “cobertura” das mulheres. O que se percebe é que o *hijab* (véu) pode ter significados diferentes quando usados por imposição (Irã, Arábia Saudita e outros) ou quando o seu uso é uma escolha “pessoal”, como identidade ou devoção, embora possamos considerar essas escolhas fruto de imposições e submissões tão antigas que já foram internalizadas e, portanto, acrílicas.

Para a antropóloga Maria Carneira da Silva (2008), “[...] as epifanias do véu nas suas variantes foram-se refinando ao longo do último quarto do século XX na tensão entre o discurso feminista ocidental e outras tentativas emancipatórias regionais e/ou locais” (SILVA, 2008, 141). Para Silva, “[...] O véu que se hasteia como bandeira política” (SILVA, 2008, p. 140), principalmente no pós-11 de setembro, tem servido de argumento, no Ocidente, sobre a vitimização da mulher muçulmana para “[...] melhor afirmarem a sua superioridade moral” (SILVA, 2008, p. 139) mas, por outro lado, fez com que alguns países muçulmanos “[...] pressionados pela necessidade de contrariar uma imagem que cada vez mais os associa ao terrorismo” (SILVA, 2008, p. 139) acomodassem os seus preceitos relativos às mulheres às diretivas internacionais. Ainda assim, para essa antropóloga, “Se já seria absurdo falar de uma mulher muçulmana, mais obtuso é, então, falar de um véu” (SILVA, 2008, p. 140).

Silva então observa que após alguns anos desde a publicação de seu livro *Um Islão prático*, de 1999, sentiu a necessidade de rever algumas das suas posições, colocando que

Ao longo do tempo deixei-me surpreender pelo modo como, de formas para mim então imprevisíveis, algumas mulheres foram, progressivamente, fazendo recurso ao véu, à modéstia e a outros marcadores islâmicos, para colocar-se perante uma ideia de modernidade que lhes parecia mais conveniente (SILVA, 2008, p. 151).

Apoiando-se em Saba Mahmood, que mostra “[...] como algumas mulheres, aderindo às práticas e assembleias de discussão islâmica, estão apenas procurando caminhos e orientações para serem ‘melhores pessoas’” (MAHMOOD, 2006, apud SILVA, 2008, p. 152), Silva conclui que “O véu é aqui uma prática disciplinar que constitui subjetividades devotas. E para vislumbrarmos o seu sentido temos que ser capazes de o perspectivar para além do binômio resistência/subordinação” (SILVA, 2008, p. 152) e acrescenta,

os vejo em aeroportos sendo revistados. O feminismo faz parte da luta pelos direitos humanos. Faz parte do mesmo projeto (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 5 – tradução nossa).

Na Antropologia, o *locus* da observação do uso do véu passou da religião/cultura ao gênero (as mulheres), para se focalizar, finalmente, na ideia de pessoa. O enfoque da aproximação passou da dominação à resistência, para se concentrar, por fim, na construção subjetiva da ideia de pessoa e agência que, entre muitas outras coisas (classe social, nação, percurso biográfico) é também determinada cultural/religiosamente, e que não implica necessariamente luta, ou resistência, para alcance da liberdade nos moldes em que, eventualmente, alguns outros a concebem e ambicionariam (SILVA, 2008, p. 152-153).

Nesse sentido, vale ainda destacar que nas três obras que abordaremos, pouca importância é dada às coberturas islâmicas. Na obra de Kashoggi existe uma única passagem quando ela narra sobre a infância de sua personagem Amira Badir em al-Renal, que sendo pega dançando no escritório do pai, esse a obriga a se cobrir, antes da idade apropriada. Para a menina Amira, “[...] receber o véu devia ser uma ocasião de felicidade e orgulho, uma passagem para a fase adulta, mas ela arruinara tudo em definitivo” (KASHOGGI, 2007, p. 85) e o episódio termina com a observação “A longa vestimenta preta caiu sobre ela, cobrindo o rosto, embotando as cores do quarto, as cores da sua infância, escondendo sua face de todos que pudessem ter alegria em vê-la — mas também, pela graça de Deus, ocultando suas lágrimas” (KASHOGGI, 2007, p. 85).

Al-Sanea, por sua vez, glamoriza as vestimentas obrigatórias na Arábia Saudita, explicando que “Hoje em dia, *shimagh* e *thobe* são feitos por grifes famosas, como Gucci, Christian Dior, Givenchy e Valentino” (AL-SANEA, 2007, p. 25) e referindo-se às amigas,

[...] usavam *abayas* bordadas. Estas, porém, não eram as túnicas soltas que se veem nas mulheres que andam na rua, pois se ajustavam na cintura e nos quadris, o que as tornava muito atraentes! Além das *abayas* as garotas trajavam *lithaams* de seda preta que tudo cobriam, do nariz ao pescoço, realçando ainda mais, é claro, a beleza dos olhos delineados com *Kohl*, as lentes de contato coloridas e os óculos exóticos (AL-SANEA, 2007, p. 25).

Já Faqir, embora na entrevista à Moore relate a desavença com seu pai, que queria forçá-la a usar o *hijab* e também o fato de as capas de seus livros terem sempre uma mulher velada por escolha das editoras, afirma que “*The women in my books are not usually veiled: they either reject the veil or don’t think about it*”¹⁶ (FAQIR, apud MOORE, 2011, p. 6). No entanto, Salma, a personagem do romance *Meu nome é Salma*, só retira o véu por sugestão de uma amiga, mas a princípio resiste, mesmo já estando no Ocidente e não sendo mais obrigada a usá-lo. Quando

¹⁶ “As mulheres em meus livros geralmente não são veladas: elas rejeitam o véu ou não pensam nisso” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

a irmã do convento que a recebeu, no início de sua fuga, questiona se haveria necessidade de continuar usando aquele véu, Salma responde “Não posso tirar o véu, irmã. Meu país, minha língua, minha filha. Não pedaço de pano. Sente nua, eu” (FAQIR, 2008, p. 144).

O que fica claro nessa passagem é a intenção da autora em demonstrar que determinadas condutas estão firmemente entranhadas nas vidas de muitas mulheres indo além da imposição/penalização de alguns países, pois mesmo quando se veem supostamente libertas daquelas leis, ainda estão presas às tradições. Salma comprova isso ao retirar seu véu: “Sentia-me tão suja quanto uma prostituta, sem nome nem família, uma pecadora que jamais veria o paraíso e não beberia de seus rios de leite e mel” (FAQIR, 2008, p. 100). Entendemos assim que, se para o “ativismo islamista de mulheres” é obrigatório o uso de toda a vestimenta islâmica, pois significa uma piedade religiosa, para o “feminismo islâmico” não, sendo entendido apenas como uma marca de identidade. Finalmente, o “feminismo secular” rejeita completamente a vestimenta islâmica, “diz que é pura e simplesmente um instrumento de confinamento, reclusão e exclusão da mulher” (LIMA, 2017, p. 122-123).

Diante do exposto, podemos dizer que devido à diversidade dos movimentos feministas no “mundo islâmico”, seria improdutiva qualquer comparação com as chamadas “ondas” do feminismo ocidental, entre outros motivos, pelas pautas e reivindicações que pouco se assemelham. É evidente que, em determinados momentos, alguns objetivos foram os mesmos, mas verificamos que a busca das mulheres muçulmanas é pela plena realização dos “Direitos humanos” no seio dos preceitos islâmicos que não são entendidos como discriminatórios das mulheres, mas que são as releituras tendenciosas, endossadas por costumes patriarcais, que as legitimaram. Para a Dra. Asma Lamrabet (2019),

[...] il est impératif de faire la distinction entre l’islam spirituel, celui du Texte comme source révélé, et l’islam institutionnel des oulémas, exégètes, muftis, des différentes écoles juridiques et des différents courants philosophiques, mystiques et idéologiques qui ont bâti historiquement la pensée islamique. Ce n’est surement pas la dimension spirituelle du message de l’islam (Le Coran lui même) qui pose problème; mais bien l’interprétation juridique qui aujourd’hui constitue le véritable obstacle à toute relecture et vision réformiste de l’islam¹⁷ (LAMRABET, 2019, s/p.).

¹⁷ [...] é imperativo fazer uma distinção entre o Islã espiritual, o do Texto como fonte revelada e o Islã institucional dos ulama, exegetas, muftis, as diferentes escolas jurídicas e as diferentes correntes filosóficas, místicas e ideológicas que historicamente construíram o pensamento islâmico. Certamente não é a dimensão espiritual da mensagem do Islã (o próprio Alcorão) que é problemática; mas a interpretação legal que hoje constitui o verdadeiro obstáculo a qualquer releitura e visão reformista do Islã (LAMRABET, 2019, s/p. – tradução nossa).

Argumentações como as da Dra. Asma demonstram que muitas das mulheres muçulmanas engajadas nos mais diversos movimentos feministas, nos diversos países onde prevalecem as leis islâmicas, têm diferentes propostas e pretensões, mas em sua maioria, não se afastam das concepções corânicas que ressaltam a modéstia em um sentido amplo, o respeito pela privacidade do outro e de si mesmo e assim, em nome de uma tradição religiosa, salientam a ética da interioridade, do rigor moral e da decência, como seres humanos livres em seus corpos e almas (LAMRABET, 2019, s/p).

A compreensão desses aspectos é de fundamental importância quando nos debruçamos sobre as obras das mulheres escritoras, já que muitas se identificam com as diferentes posições anteriormente mencionadas, como também fica evidente, em outras, o exposto por Foucault (1998) no segundo livro de sua *História da sexualidade*,

Se de fato for verdade que toda “moral”, em sentido amplo, comporta os dois aspectos [...] ou seja, o dos códigos de comportamento e o das formas de subjetivação, se for verdade que eles jamais podem estar inteiramente dissociados, mas que acontece deles se desenvolverem, tanto um quanto outro, numa relativa autonomia, é necessário também admitir que em certas morais a importância é dada sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento; em tais morais a importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetiva, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo (FOUCAULT, 1998, p. 29, grifos nossos).

Retomando as preocupações do professor Ali Asani (2018), sobre os estereótipos e simplificações sobre o Islã, agravados recentemente pelos terríveis eventos nos quais os muçulmanos estiveram envolvidos, torna-se importante salientar que apesar dos estilos de vida islâmicos e de os mesmos enfatizarem a unidade e defesa dos irmãos, existem, como vimos, vertentes diferentes dentro do Islã. Também a nossa visão, em parte deturpada, não se baseia apenas nos fatos mais recentes, pois recorrendo à análise de Edward Said (1990), vemos que

[...] o Oriente, particularmente o Oriente Próximo, ficou conhecido no Ocidente como um grande contrário complementar desde a Antiguidade. Houve a Bíblia e a ascensão do cristianismo; houve viajantes como Marco Polo, que mapearam as rotas comerciais e padronizaram um sistema regulado de intercâmbio comercial, e depois dele Lodovico di Vartherma e Pietro della Valle; houve fabulistas como Mandeville; houve os temíveis movimentos conquistadores orientais, principalmente, é claro, o Islã; houve os peregrinos

militantes, especialmente os cruzados. Todo imaginário internamente estruturado e construído a partir da literatura que pertence a essas experiências. Disso se origina um número restrito de típicas encapsulações: a jornada, a história, a fábula, o estereótipo, o confronto polêmico. São essas as lentes através das quais o Oriente é experimentado e elas moldam a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre o Leste e o Oeste (SAID, 1990, p. 68).

Sem dúvida, é pertinente o argumento de Said (1990) quando coloca a questão: “Será que podemos dividir a realidade humana, como ela na verdade parece estar dividida, em culturas, histórias, tradições, sociedades e até raças claramente diferentes, e sobreviver humanamente às consequências?” (SAID, 1990, p. 56). Questão perante a qual, devemos nos atentar para as palavras de El Saadawi (2002),

Não há dúvida de que escrever sobre mulheres na sociedade árabe, especialmente se o próprio autor é uma mulher, é invadir áreas sensíveis e dificultosas, é trilhar um caminho por um território intransitável em razão de suas minas, visíveis ou escondidas; a qualquer passo pode-se tocar em um arame eletrificado, em algum ponto sagrado que não deve ser mencionado, em um valor que não deve ser questionado porque faz parte de uma constituição moral e religiosa, que ergue suas pesadas barras de ferro, à medida que se levantem questões relacionadas à mulher ou se manifestem vozes a favor de sua liberdade (EL SAADAWI, 2002, p. 19).

Efetivamente, também acrescentamos, que se falar de mulher e de mulher escritora da perspectiva feminista constitui uma provocação ainda em muitos lugares do planeta, falar em autoria de mulheres no mundo árabe/muçulmano é complexo e, inclusive, perigoso para quem o faz. Como veremos, por meio da literatura produzida pelas filhas de *Allah*, certamente nos surpreenderemos, mas também poderemos constatar que há muito a nos aproximar dessas mulheres. Antes de tudo, porém, precisamos dar-lhes a palavra, pois de acordo com Said (1990)

A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia [...] por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia tenha produzido um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falou de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. “Ele” falou por ela e a representou. Ele era estrangeiro, comparativamente rico, homem, e estes eram fatos históricos de dominação que permitiram não apenas que ele possuísse Kuchuk fisicamente como também que ele falasse por ela e contasse aos seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental” (SAID, 1990, p. 17-18).

Se é verdade o exposto por Said, ou seja, que o nosso conhecimento sobre as mulheres muçulmanas foi sempre mediado pela visão e voz do colonizador ou do homem escritor, como Flaubert por exemplo, e podemos acrescentar, mais recentemente pelos veementes discursos de vitimização da mulher muçulmana sempre repleto de mutilações, perseguições, chibatadas, apedrejamentos e degolas, forçadas pelos homens ferozes que as obrigam a se cobrirem da cabeça aos pés, percebemos que qualquer narrativa nesse sentido é tomada como a mais pura verdade, fruto das experiências vivenciadas por mulheres que conseguiram fugir dos seus algozes e que, gritando por socorro, encontraram guarida entre as pessoas civilizadas e hospitaleiras do Ocidente.

Mas, ao ouvir suas vozes em um primeiro contato com a ficção de algumas mulheres árabes/muçulmanas, percebemos o quanto nos falta para um verdadeiro entendimento daquele mundo muitas vezes incoerente, distante e exótico, um tanto mágico, mas também, ameaçador. Atônitos, mas empenhados em uma aproximação por meio das vozes de algumas escritoras que possam nos levar, não a uma verdade única, vejamos agora o que dizem as autoras que se dedicaram a estudar a literatura produzida por mulheres e, em especial, àquelas das mulheres árabes/muçulmanas. Também ouviremos, por meio das suas obras, as “vozes” de algumas escritoras.

2 MULHERES ESCRITORAS, ALGUMAS MUÇULMANAS

Pensar sobre mulheres escritoras inevitavelmente passa por algumas questões levantadas por Elaine Showalter (1994) em seu artigo “A crítica feminista no território selvagem”, onde a autora examina se as mulheres poderiam ser consideradas como um grupo literário distinto e qual seria essa diferença (SHOWALTER, 1994, p. 29). Assim, revendo as teorias da escrita das mulheres atualmente em voga, Showalter mapeia os quatro modelos de diferença, o biológico, o linguístico, o psicanalítico e o cultural, modelos que para ela significam o empenho para determinar as qualidades e diferenças das mulheres escritoras e dos textos escritos por elas (SHOWALTER, 1994, p. 31).

Showalter, no entanto, enfatiza que um modelo cultural, no seu entender, é mais completo e satisfatório que os demais já que “[...] uma teoria da cultura incorpora ideias a respeito do corpo, da linguagem e da psique da mulher, mas as interpreta em relação aos contextos sociais nos quais elas ocorrem” (SHOWALTER, 1994, p. 44). Portanto,

Uma teoria cultural reconhece a existência de importantes diferenças entre as mulheres como escritoras: classe, raça, nacionalidade e história são determinantes literários tão significativos quanto gênero. Não obstante, a cultura das mulheres forma uma experiência coletiva dentro do todo cultural, uma experiência que liga as escritoras umas às outras no tempo e no espaço (SHOWALTER, 1994, p. 44).

Similarmente, Lélia Almeida (2004), sustenta que se nos detivermos atentamente nos textos produzidos por mulheres, teremos como palavra-chave para definir essa literatura a “genealogia” ou seja, “[...] uma relação especular com outra, ou com outras mulheres [...] fundamental para um afirmativo e importante desenvolvimento identitário para todas elas” (ALMEIDA, 2004, p. 22). Para essa estudiosa, trata-se da necessidade das mulheres que ao longo da história cumpriram os papéis socialmente impostos a elas, mas que, recentemente, buscam uma identidade própria e procuram respostas sobre “[...] quem são, como desejam ser, como não querem mais ser” (ALMEIDA, 2004, p. 22). Para Almeida (2004), as sementes lançadas por Virgínia Woolf em *Um teto todo seu* e em *As mulheres e a ficção*, respectivamente de 1928 e 1929, trouxeram a reflexão sobre o que as mulheres escrevem e a busca por um possível traço que seria partilhado por elas pois, um olhar atento sobre o protagonismo feminino das personagens presentes na literatura de autoria dos homens, poderia ser visto como projeção dos desejos deles (ALMEIDA, 2004, p. 24).

Trilhando esse mesmo caminho, também nos perguntamos, esse traço identificador da escrita das mulheres, se é que ele existe, é diferente para as mulheres ocidentais e para as do “mundo islâmico”?

Temos a ambição de tentar responder a essa pergunta a partir do diálogo com algumas mulheres árabes/muçulmanas e escritoras, assim como refletir sobre as questões levantadas por Maysa Abou-Youssef Hayward, em sua introdução a uma edição especial de Estudos nas Ciências Humanas sobre *Arabic literature in translation and Arab diasporic writing*¹⁸, pois a partir delas fomos motivados para a nossa investigação.

*How did we get to this place where the Arab identity is so much that of the Other? How did the boundaries between East and West, as well as boundaries between various countries in the East become so rigid? It has not always been so. In the past, for example, in the years up through the early 1970s, those in the Arab world felt close to the West and felt a sense of shared identity with one another as well. Cairo, Beirut, Damascus and Baghdad all seemed very western cities, and literary salons in those capitals were as well aware of Western writers as they were of writers from the Arab world. But somewhere along the way, these conversations ceased*¹⁹ (HAYWARD, 2003, p. 6, apud VALASSOPOULOS, 2008, p. 7).

Para retomarmos esse diálogo perdido, vejamos, inicialmente, como foi a trajetória dessas escritas. Segundo Moore (2008), ainda que as mulheres árabes muçulmanas tenham ricas tradições orais, suas publicações literárias só começaram a partir dos anos finais do século XIX e início do século XX. Mesmo assim, somente a partir da década de 1950 essas produções entraram em sua fase “formativa”, prevalecendo uma escrita que segundo Joseph Zeidan é “[...] *autobiographical and focused on personal struggle against constraining socio-cultural environments*”²⁰ (ZEIDAN, 1995, p. 140-58 apud MOORE, 2008, p. 4).

O fato é que essa literatura, salvo exemplos esparsos e isolados, ainda é bastante recente e Moore (2008) questiona a posição de alguns que afirmam que apesar de uma história relativamente curta, deveríamos já ter progredido além da admiração paternalista sobre o que

¹⁸ “Literatura Árabe em tradução e escrita diaspórica Árabe” (HAYWARD, 2003 apud VALASSOPOULOS, 2008 – tradução nossa).

¹⁹ Como chegamos a este lugar onde a identidade árabe é tanto a do Outro? Como as fronteiras entre o Oriente e o Ocidente, bem como as fronteiras entre os vários países do Oriente, se tornaram tão rígidas? Nem sempre foi assim. No passado, por exemplo, no início dos anos 70, os que viviam no mundo árabe sentiam-se próximos do Ocidente e sentiam uma sensação de identidade compartilhada entre si também. Cairo, Beirute, Damasco e Bagdá pareciam cidades muito ocidentais, e os salões literários daquelas capitais conheciam bem os escritores ocidentais, assim como os escritores do mundo árabe. Mas em algum lugar ao longo do caminho, essas conversas cessaram (HAYWARD, 2003, p. 6, apud VALASSOPOULOS, 2008, p. 7 – tradução nossa).

²⁰ “[...] autobiográfica e focada na luta pessoal contra a restrição de ambientes socioculturais” (ZEIDAN, 1995, p. 140-58 apud MOORE, 2008, p. 4 – tradução nossa).

as mulheres muçulmanas árabes escrevem, mas apoiada em Lisa Suhair Majaj, ela ressalta a necessidade de cautela ao privilegiar o gênero como categoria analítica na avaliação da escrita, “[...] *that also engages the complex intersections of religion, class, ethnicity, (to a lesser extent) sexuality, and violence that is not only patriarchal, but colonialist, Zionist, and sectarian*”²¹ (MAJAJ *at al.*, 2003: xix, apud MOORE, 2008, p. 4) e acrescenta que embora simpatize com esse argumento até certo ponto, “[...] *women have been subject to constraints and forms of violence as women and artists, including censorship, imprisonment, death threats, limited translation, and reductive criticism both within and beyond the Arab Muslim world*”²² (MOORE, 2008, p. 4).

Moore (2008), ainda levanta outra importante questão a respeito das obras dessas mulheres, em particular as produzidas originalmente em árabe, embora, segundo ela, o problema não está inteiramente relacionado à acessibilidade linguística, apesar de desempenhar um importante papel, mas importam também os contextos de recepção que influenciam quais textos são traduzidos e comercializados, concluindo que

*Women’s texts are thus “commodified”, as literary decisions come together with marketing strategies and assessments of audience appeal (ranging from interest in the “exotic” to “feminist solidarity”) to foreground certain texts and repackage or silence others*²³ (MOORE, 2008, p. 5).

Além disso, Moore (2008) concorda com a posição da autora Mohja Kahf ao colocar que “[...] *narratives of Arab Muslim women’s resistance to and escape from disabling environments sell because they reflect existing attitudes in the West*”²⁴ (KAHF, 2000: 148–9, apud MOORE, 2008, p. 5) mas salienta a complexidade estética e as camadas linguísticas de muitos trabalhos, embora algumas vezes, deliberadamente adaptados na tradução para que possam atender às expectativas do público ocidental, revelando que “*An ambivalent*

²¹ “[...] pois envolve complexas interseções de religião, classe, etnicidade, sexualidade e violência que não é apenas patriarcal, mas colonialista, sionista e sectária” (Majaj, 2003: xix, apud MOORE, 2008, p. 4 – tradução nossa).

²² “As mulheres têm sido sujeitas a restrições e formas de violência como mulheres e artistas, incluindo censura, prisão, ameaças de morte, tradução limitada e críticas redutivas dentro e além do mundo árabe muçulmano” (MOORE, 2008, p. 4 – tradução nossa).

²³ Os textos das mulheres são assim “comoditizados”, à medida que as decisões literárias se juntam às estratégias de marketing e às avaliações do apelo do público (variando do interesse pela solidariedade “exótica” à solidariedade “feminista”) para colocar em primeiro plano certos textos e reempacotar ou silenciar outros (MOORE, 2008, p. 5 – tradução nossa).

²⁴ “As narrativas de resistência e fuga de mulheres muçulmanas árabes de ambientes incapacitantes são vendidas porque elas refletem atitudes existentes no Ocidente” (KAHF, 2000: 148–9, apud MOORE, 2008, p. 5 – tradução nossa).

*attraction/rejection remains at stake in the production of Arab Muslim culture 'in translation'”*²⁵ (KAHF apud MOORE, 2008, p. 5).

Acreditamos, porém, que não devemos minimizar a questão da tradução, principalmente quando estamos diante de uma língua como a árabe, pois amplamente tratada por alguns teóricos que se voltaram para a versão, esses estudos demonstram a intrínseca relação entre língua e cultura. Said Faiq (2004), esclarece que *“Taking culture and ideology as their starting point, a number of theorists have argued that the act of translating involves manipulation, subversion, appropriation and violence”*²⁶ (FAIQ, 2004, p. 2), que se manifestam em seu propósito e atividade. Nesse sentido, Faiq (2004) toma como exemplo a argumentação de Venuti (1996), para quem *“[...] the reconstruction of the foreign text in accordance with values, beliefs, and representations that pre-exist in the target language, always con-figured in hierarchies of dominance and marginality”*²⁷ (VENUTI, 1996 apud FAIQ, 2004, p. 2-3) que determinam a produção, circulação e recepção dos textos. Dessa forma,

*Whatever difference the translation conveys is now imprinted by the target-language culture, assimilated to its positions of intelligibility, its canons and taboos, its codes and ideologies. The aim of translation is to bring back a cultural other as the same, the recognizable, even the familiar; and this aim always risks a wholesale domestication of the foreign text, often in highly self-conscious projects, where translation serves an imperialist appropriation of foreign cultures for domestic agendas, cultural, economic, political*²⁸ (VENUTI, 1996 apud FAIQ, 2004, p. 3).

Tais considerações são extremamente válidas, principalmente quando abordamos a produção literária árabe, a partir de um ponto de vista calcado no discurso orientalista, que já é parte integrante da mente ocidental, embora para Richard van Leeuwen (2004), uma visão menos rígida, e que raramente é usada em referência ao intercâmbio cultural entre o Ocidente e o mundo árabe, pode ser fundamentada nas teorias de Bakhtin, principalmente nos seus

²⁵ “Uma ambivalente atração/rejeição continua em jogo na produção da cultura árabe muçulmana traduzida” (KAHF apud MOORE, 2008, p. 5 – tradução nossa).

²⁶ “[...] Tomando a cultura e a ideologia como ponto de partida, vários teóricos argumentaram que o ato de traduzir envolve manipulação, subversão, apropriação e violência” (FAIQ, 2004, p. 2 – tradução nossa).

²⁷ “[...] a reconstrução do texto estrangeiro de acordo com valores, crenças e representações que preexistem na língua alvo, sempre configuradas em hierarquias de dominância e marginalidade” (VENUTI, 1996 apud FAIQ, 2004, p. 2 – tradução nossa).

²⁸ Qualquer diferença que a tradução transmita é agora impressa pela cultura da língua-alvo, assimilada às suas posições de inteligibilidade, seus cânones e tabus, seus códigos e ideologias. O objetivo da tradução é trazer de volta um outro cultural como o mesmo, o reconhecível, mesmo o familiar; e este objetivo sempre arrisca uma domesticação por atacado do texto estrangeiro, frequentemente em projetos altamente autoconscientes, onde a tradução serve a uma apropriação imperialista de culturas estrangeiras para agendas domésticas, culturais, econômicas, políticas (VENUTI, 1996 apud FAIQ, 2004, p. 2-3 – tradução nossa).

conceitos de dialogismo e gênero textual, onde a produção de sentido em um processo dialógico formula as imagens de outros por um processo bilateral, no qual o significado final é uma combinação de interpretações dos enunciados do outro. Assim, Leeuwen expõe que *“The texts will never be understood or interpreted according to the society that produced them, but [...] be utilised according to its specific needs”*²⁹ (LEEUVEN. 2004, p. 19) e mais claramente,

*A translated text never fully assimilates into existing genres of a culture, but always contributes to the dynamism of a genre as an element functioning within the dialogic process. A text, moreover, never retains its original meaning; its interpretation changes somewhere between its intended meaning and the models to which it is related in the receiving culture. The reception of a text is therefore never predestined, but is rather one of the driving forces in producing representations of others and definitions of the self*³⁰ (LEEUVEN, 2004, p. 19).

Na interpretação de Leeuwen (2004), ainda que as relações de poder sejam desiguais, elas afetam os bens culturais que são trocados, e entende que *“Orientalism in Europe and occidentalism in the Arab world are two sides of the same dialogic process, although their manifestations are diferente”*³¹ (LEEUVEN. 2004, p. 20). Em sua análise, os dois sistemas de representação foram acrescidos por elementos diferentes e adaptados aos que os outros já possuíam e que poderiam acomodar. Assim sendo, o orientalismo toma algumas das manifestações externas e estereotipadas da cultura árabe islâmica, mas o ocidentalismo, ainda que se concentre mais nas ciências e tecnologias, também associa suas visões aos estereótipos dos europeus, como a falta de valores espirituais e a frouxidão moral (LEEUVEN, 2004, p. 20).

Nesse difícil intercâmbio, autoras já consagradas no Ocidente, como El Saadawi por exemplo, sabendo que seus escritos poderiam ser usados contra sua cultura e percebendo o desapontamento que seu apoio à revolução iraniana havia causado, fizeram com que ela desistisse da introdução que havia feito para sua conhecida obra *A face oculta de Eva*, mostrando sua acomodação para o leitor ocidental. A própria mudança do título que

²⁹ “Os textos nunca serão compreendidos ou interpretados de acordo com a sociedade que os produziu, mas [...] serão utilizados de acordo com suas necessidades específicas” (LEEUVEN. 2004, p. 19 – tradução nossa).

³⁰ Um texto traduzido nunca é totalmente assimilado nos gêneros existentes de uma cultura, mas sempre contribui para o dinamismo de um gênero como um elemento que funciona dentro do processo dialógico. Um texto, além disso, nunca retém seu significado original; sua interpretação muda em algum lugar entre o significado pretendido e os modelos aos quais está relacionado na cultura receptora. A recepção de um texto, portanto, nunca é predestinada, mas é, antes, uma das forças motrizes na produção de representações de outros e definições do eu (LEEUVEN, 2004, p. 19 – tradução nossa).

³¹ “Orientalismo na Europa e o ocidentalismo no mundo árabe são dois lados do mesmo processo dialógico, embora suas manifestações sejam diferentes” (LEEUVEN. 2004, p. 20 – tradução nossa).

originalmente trazia *Al-Wajh al-ari lil mar'a al-arabiyah*, que significa literalmente “A face nua da mulher árabe”, sugerindo uma mulher árabe inteiramente revelada, alterado para *A face oculta de Eva*, introduziu um significado totalmente novo, evocando imagens de mulheres árabes veladas, indefesas e subjugadas. Além disso, capítulos inteiros da edição em árabe desaparecem na tradução em inglês (AL-MAHROOQI; DENMAN, 2016, p. 14).

Modificadas e até mesmo prejudicadas pelas traduções, muitas das obras que são publicadas no Ocidente como representantes da literatura de mulheres muçulmanas, são, na verdade, exemplos daquilo que os ocidentais acreditam e querem ler. Nesse sentido, em um ensaio intitulado “*On Becoming a Writer*”³², Ghada Karmi (2004) dá o seguinte testemunho:

*People advised me repeatedly to inflate this feminine aspect of my narrative, to make it more salacious because Arab women are still thought of in this society as exotic, mysterious, and titillating. Fatima Mernissi's book on life in a Moroccan harem, Dreams of Trespass, had just then appeared in English translation, and though this was not salacious, its subject matter appealed to just this kind of taste. There should be more about intimacy and sexual relationships and how Arab men treat women, I was advised. "We want to get under the veil," people said, "to get a dose view of women's private lives under Islam.”*³³ (KARMI, 2004, p. 69).

Também Anastasia Valassopoulos (2008) cita o artigo “*Publishing in the West: Prospects for Arab Women Writers*”³⁴, de Amal Amireh, onde ela contesta a forma como a crítica muitas vezes elogia as escritoras árabes, por “[...] *daring to put pen to paper*”³⁵, e defende a necessidade de debates sérios sobre a ficção, acrescentando que os leitores deveriam ser lembrados que “[...] *they are reading not documentaries, but 'literature,' which draws on particular conventions and emerges from specific traditions*”³⁶ (AMIREH, 1996, apud VALASSOPOULOS, 2008, p. 1).

Para Valassopoulos (2008), a leitura dos textos das mulheres árabes é certamente um desafio e para que seja produtiva e esclarecedora, deve-se levar em conta a necessidade de uma

³² “Começamos a escrever” (KARMI, 2004 – tradução nossa).

³³ As pessoas me aconselharam repetidamente a inflar esse aspecto feminino da minha narrativa, para torná-lo mais obsceno porque as mulheres árabes ainda são consideradas nesta sociedade como exóticas, misteriosas e excitantes. O livro de Fátima Mernissi sobre a vida em um harém marroquino, *Sonhos de transgressão*, acabara de aparecer na tradução para o inglês e, embora isso não fosse obsceno, seu assunto era atraente para esse tipo de gosto. Deveria haver mais sobre intimidade e relações sexuais e como os homens árabes tratam as mulheres, fui avisada. “Queremos nos esconder”, disseram as pessoas, “para ter uma visão clara da vida privada das mulheres sob o Islã” (KARMI, 2004, p. 69 – tradução nossa).

³⁴ “Publicando no Ocidente: perspectivas para mulheres escritoras árabes” (AMIREH, 1996, apud VALASSOPOULOS, 2008 – tradução nossa).

³⁵ “[...] ousar colocar a caneta no papel” (AMIREH, 1996, apud VALASSOPOULOS, 2008, p. 1 – tradução nossa).

³⁶ “[...] eles estão lendo não documentários, mas ‘literatura’, que se baseia em convenções específicas e emerge de tradições específicas” (AMIREH, A. 1996, apud VALASSOPOULOS, 2008, p. 1 – tradução nossa).

abertura a parâmetros mais gerais, ou seja, esses textos devem ser lidos por suas experiências de localização, identidade e sexualidade. Além disso, é preciso que também abarquem as suas interrogações e respostas ao discurso colonial e à teoria pós-colonial, pois segundo essa autora, é importante que se verifique “[...] *what they tell us about the internalisation of a colonialist legacy that sometimes appears etched in the unconscious of the text*”³⁷ (VALASSOPOULOS, 2008, p. 6).

Uma questão que também tem sido frequentemente levantada é a da “escrita feminista” e a do “feminismo”, exposta no capítulo anterior e geralmente contestada no mundo árabe/muçulmano por considerá-la como uma intervenção estrangeira. O que ocorre é que “*Women sometimes reject the categories of women’s and particularly feminist writing, seeing such labels as elitist, reductive, or restrictive*”³⁸ (MOORE, 2008, p. 7). Essa postura, no entender de Moore (2008), “[...] *partly to be influenced by paternalistic criticism that conflates a female author with her text, or posits a ‘gender-neutral’ perspective as aesthetic ideal*”³⁹ (MOORE, 2008, p. 7).

No entanto, a possibilidade de expressar objetivos e práticas feministas em seus próprios termos fica evidente no testemunho da romancista libanesa Hoda Barakat, para a qual, questões de identidade e subjetividade de gênero são centrais. Diz essa autora:

*We write, I write, from a dual perspective, because I am a woman and want to resemble a man, to cut short the time for training and amateurism, and prove my intellectual ability to construct and to invent. In order to make my reader forget that I am a qasir, a minor, I have sometimes toyed with the idea of writing under a male pseudonym. Let me mention here a very well-known critic who wrote an article about my novel, *The Stone of Laughter*, in one of the most widely sold Arab newspapers. He praised it in a way that meant that although I was a woman I had succeeded in writing a good novel and had not sunk to the level of the mechanical writing of feminists.*

I also write because I am a woman who cannot be anything other, and as someone who does not want to resemble men at all. I know that I am different and that I have my own sensibility, and I embrace these facts gladly.

And I write also because I want to resemble no person or thing . . . when I write I step outside my gender, outside any gender. It seems to me that the act of writing is out of the ordinary, beyond the conditioning and characteristics of male and female social behaviour. Or it is at the junction of this restrictive

³⁷ “O que eles nos dizem sobre a internalização de um legado colonialista que às vezes aparece gravado no inconsciente do texto” (VALASSOPOULOS, 2008, p. 6.).

³⁸ “As mulheres às vezes rejeitam as categorias de escrita feminina e particularmente feminista, vendo esses rótulos como elitistas, redutivos ou restritivos” (MOORE, 2008, p. 7 – tradução nossa).

³⁹ “[...] deriva de uma crítica paternalista que confirma uma autora com seu texto, ou postula uma perspectiva ‘neutra de gênero’ como ideal estético” (MOORE, 2008, p. 7 – tradução nossa).

*division into male and female*⁴⁰ (BARAKAT, 1998, p. 44-45 apud MOORE, 2008, p. 7).

Mais do que expressar objetivos, o que nos parece, e isso não se restringe apenas às mulheres árabes/muçulmanas, é que as vozes (e os textos) das mulheres foram sempre ignorados e menosprezados, frequentemente vistos como “conversas de mulheres”, com isso querendo dizer “coisas sem importância”. Se isso levou algumas a usarem pseudônimos masculinos, George Sand é um bom exemplo, na tentativa de serem ouvidas e de terem suas obras respeitadas, outras gritaram um “Se me deixam falar” tenho muito a dizer, como fez a mineira boliviana Domitila (VIEZZER, 1987). Ainda mais emblemático, para Virgínia Woolf, a possibilidade de colocar em palavras para tornar real o que está por trás das aparências, transforma-se em uma questão de sobrevivência, “talvez porque ao fazê-lo afasto a dor” (WOOLF, 1986, p. 84-85).

Outra questão já assinalada, e também levantada por Moore (2008), trata do *hijab* (véu/cobertura) e do *harâm* (proibido/sagrado), esse último referindo-se à parte da casa onde as mulheres são protegidas de encontro com homens, termos que, no entender dessa autora, refletem “[...] *the multiple layers of significance that the veiled female body/collective space can accrue*”⁴¹ (MOORE, 2008, p. 13), mas afirma que “*Representing the problematic valence of the female body in relation to a masculine gaze as a phenomenon specific to Arab Muslim contexts would wrongly imply that other women occupy normative bodies in liberated social space*”⁴² (MOORE, 2008, p. 13). Além de deslocar a questão para uma territorialidade maior, ela acrescenta que “*The women [...] identify socio-cultural modes of apprehending the female*

⁴⁰ Nós escrevemos, eu escrevo, de uma perspectiva dupla, porque eu sou uma mulher e quero me assemelhar a um homem, para reduzir o tempo de treinamento e amadorismo, e provar minha capacidade intelectual de construir e inventar. A fim de fazer o meu leitor esquecer que sou um *qasir*, um menor, às vezes brinquei com a ideia de escrever sob um pseudônimo masculino. Deixe-me mencionar aqui um crítico muito conhecido que escreveu um artigo sobre meu romance, *A Pedra do Riso*, em um dos jornais árabes mais vendidos. Ele elogiou isso de uma maneira que significava que, embora eu fosse uma mulher, eu tinha conseguido escrever um bom romance e não tinha afundado ao nível da escrita mecânica das feministas.

Eu também escrevo porque sou uma mulher que não pode ser outra coisa, e como alguém que não quer se assemelhar a nenhum homem. Eu sei que sou diferente e que tenho minha própria sensibilidade, e aceito esses fatos com prazer.

E também escrevo porque não quero me assemelhar a nenhuma pessoa ou coisa [...] quando escrevo, saio do meu gênero, fora de qualquer gênero. Parece-me que o ato de escrever é fora do comum, além do condicionamento e das características do comportamento social masculino e feminino. Ou é na junção desta divisão restritiva em masculino e feminino (BARAKAT, 1998, p. 44-45 apud MOORE, 2008, p.7 – tradução nossa).

⁴¹ “As múltiplas camadas de significado que o corpo feminino/espaco coletivo velado pode acumular” (MOORE, 2008, p. 13 – tradução nossa).

⁴² “Representar a valência problemática do corpo feminino em relação ao olhar masculino como um fenômeno específico dos contextos muçulmanos árabes implicaria erroneamente que outras mulheres ocupam corpos normativos no espaço social liberado” (MOORE, 2008, p. 13 – tradução nossa).

body, but they also question and critique exchanges with the West that reinforce and even produce these frameworks”⁴³ (MOORE, 2008, p. 13).

Portanto, é fundamental que se tenha em mente a diversidade dessas obras, sempre atentos às especificidades e diferenças culturais, políticas e religiosas próprias de cada país de origem, como também à posição de cada uma das escritoras quanto à sua maior ou menor religiosidade e à submissão, ou não, perante as restrições impostas a elas.

Ainda assim, embora imbuídos do propósito de uma leitura isenta de pensamentos preconcebidos, constatamos como sintomática a posição e critérios adotados no Brasil, para a tradução e publicação de obras de autoras dos países árabes, mesmo daquelas publicadas originalmente em inglês e francês. Exceção feita àquelas que iremos ver a seguir, as demais, em sua maioria, são autobiográficas e fazem críticas contundentes ao Islã, como por exemplo a de Carmem Bin Ladin, cujo sobrenome já desperta interesse. Seu relato, que tem como título no original *Inside the Kingdom*, no Brasil foi lançado como *O Reino Sombrio: uma mulher na Arábia Saudita* (BIN LADIN, 2005) e apenas Ayaan Hirsi Ali teve diversas obras disponibilizadas, todas acompanhadas de comentários espalhafatosos como o de Mario Vargas Llosa “Uma das mais importantes adversárias do fanatismo islâmico”, ou o de Richard Dawkins, “Esta mulher é uma grande heroína dos nossos tempos” (HIRSI ALI, 2015), e subtítulos tendenciosos acrescentados ao original como “a história de uma mulher que desafiou o Islã” (HIRSI ALI, 2007).

Diante disso, tudo nos leva a crer que no Ocidente há uma predileção por relatos que mantenham os estereótipos e divulguem as mesmas visões orientalistas levantadas por Edward Said, aproveitando, inclusive, a comoção causada pelos ataques às torres gêmeas dos Estados Unidos e ao jornal francês, como expresso na contracapa de *Herege* de Ayaan Hirsi Ali, “Concluído logo depois do ataque ao *Charlie Hebdo* e em um momento em que milhares de pessoas ainda são mortas em nome de Alá”⁴⁴ (HIRSI ALI, 2015).

A partir desse raciocínio, inicialmente veremos a autora egípcia Soheir Khashoggi e seu romance *Miragem*, e, em seguida, a escritora saudita Rajaa Al-Sanea e o romance *Vida Dupla*. Publicadas no Brasil em 2007, as obras dessas escritoras não fogem completamente à regra das escritoras muçulmanas que foram privilegiadas no Brasil, no entanto, elas podem exemplificar algumas das questões levantadas anteriormente. Sem grandes pretensões estilísticas, o romance

⁴³ “As mulheres [...] identificam modos socioculturais de apreender o corpo feminino, mas também questionam e criticam as trocas com o Ocidente que reforçam e até produzem essas estruturas” (MOORE, 2008, p. 13 – tradução nossa).

⁴⁴ Grafia da edição brasileira, Companhia das Letras, 2015.

de Khashoggi, *Miragem*, obedece ao modelo dos *best-sellers* ocidentais que atendem às preferências do grande público e Rajaa Al-Sanea representa a nova geração de escritoras da Arábia Saudita. Nesse sentido, sua obra *Vida Dupla* revela importantes aspectos daquele país que, embora tardiamente, parece iniciar um certo relaxamento dos costumes, principalmente daqueles que se referem às mulheres.

2.1 Soheir Khashoggi: exotismo, fuga e perseguição na luta pela liberdade

Nascida em 1947, em Alexandria, no Egito, ela é membro de uma das famílias mais proeminentes do Egito e da Arábia Saudita e viveu boa parte de sua vida nesse último, onde seu pai era o médico do rei Abdulaziz Al Saud. Também é irmã do milionário comerciante de armas Adnan Khashoggi, tia de Dodi Al-Fayed (namorado da princesa Diana, que morreu ao lado dele em 1997) e de Jamal Khashoggi, jornalista, morto por agentes sauditas no consulado da Arábia Saudita em Istambul, Turquia, em outubro de 2018.

Durante um ano, Soheir frequentou uma universidade estadunidense e, depois, continuou seus estudos na Universidade Americana de Beirute, onde se formou em Arte e Design. Porém, como qualquer mulher no Oriente Médio nos anos 1960, não foi encorajada e sua pretensão de ir estudar Artes em Florença foi impedida por seu pai, que, nas convenções daquela cultura, arrumou-lhe um casamento quando ela tinha 24 anos.

Seu primeiro casamento durou pouco mais de um ano e, com a ajuda do irmão, conseguiu fugir com sua filha para Londres, onde obteve o divórcio. Alguns anos depois, casou-se pela segunda vez e dessa união teve mais três filhas. Em 1990, divorciou-se novamente e se mudou com as filhas para Connecticut para estar perto de seu irmão Adnan, que na época morava em Nova York.

Em uma das entrevistas que concedeu em 2001, ela falou sobre o período em que esteve casada com seu segundo marido, sobre os diversos lugares em que morou na Europa e nos Estados Unidos, e sobre o novo divórcio que, segundo ela, foi quando se tornou mais forte, uma pessoa diferente e começou a escrever.

Como escritora, Soheir produziu três romances, o primeiro, *Miragem*, de 1996, tornou-se um *best-seller* e foi publicado em dezenove idiomas. Depois do sucesso alcançado, escreveu mais dois, *Canção de Nadia* e *Mosaico*, publicados em 2002 e 2003, respectivamente (sem tradução e edição no Brasil).

Na entrevista concedida à Rebecca Ponton, ela descreve a escrita como um dos maiores prazeres de sua vida, mas fala também de suas outras aspirações, “*I would like to be involved*

in anything concerning women's issues [...] If I can one day be of any help, I will do it voluntarily”⁴⁵ (PONTON, 2001, s/p.). Com esse objetivo, esteve presente como a única mulher da Arábia Saudita no fórum “Violência contra as Mulheres” de 2000, fundado pela rainha Sofía da Espanha e, mais recentemente, empenhou-se em arrecadar fundos como representante das mulheres afegãs (PONTON, 2001, s/p.).

Seu primeiro romance, *Miragem*, o único traduzido para o português e publicado em 2007, por meio de uma linguagem simples, quase coloquial, reafirma o imaginário exótico da vida em palácios do Oriente e como indicado na contracapa da edição brasileira, trata-se de “uma história fascinante sobre a luta de uma mulher para escapar da gaiola dourada da aristocracia do Oriente Médio em busca da liberdade” (KHASHOGGI, 2007). Ainda assim, a partir de uma observação mais atenta, alguns elementos presentes na obra merecem uma abordagem mais acurada.

Miragem tem como protagonista Jenna Sorrel, uma psicóloga moradora de Boston, nos Estados Unidos, que vive momentos de fama graças a seu livro sobre mulheres que sofrem violência nas mãos de seus maridos, mas que ainda assim elas relutam em abandonar. A diegese trata de Jenna Sorrel, que, em realidade, é Amira Badir, nascida e crescida no pequeno e fictício país al-Remal (clara referência à Arábia Saudita), sob rígidos costumes árabes. Ainda jovem, viu a ex-namorada do irmão morrer apedrejada em praça pública por ter sido acusada de adultério e, mais tarde, tornou-se princesa, ao se casar com o filho do rei daquele país. No começo do casamento, teve uma vida luxuosa, com muitas viagens ao exterior e, com o nascimento de seu filho, sentia-se feliz e realizada, mas com o passar do tempo, seu marido tornou-se agressivo, demonstrando gostos sádicos e perversos, até que ela acaba por presenciar um atitude criminosa dele, quando sem o menor temor, ele mata um jovem que vem cobrar-lhe pelos favores sexuais do irmão. Horrorizada com a frieza e a revelação das preferências do marido, ela foge com seu bebê, passa por uma cirurgia plástica e, nos Estados Unidos, consegue recompor sua vida, malgrado o constante medo de ser localizada.

Apesar de ter sido um sucesso de vendas e traduzido para diversas línguas, foi proibido na Arábia Saudita, assim como, tanto o romance como sua autora receberam pouca atenção do mundo acadêmico. Ao que tudo indica, o único trabalho que foi dedicado à obra é um artigo da Profa. Dra. Huda B. Al-Matrafi, da *Taif University*, da Arábia Saudita, com o título “*The*

⁴⁵ “Eu gostaria de estar envolvida em qualquer coisa sobre questões femininas [...] se algum dia eu puder ajudar, farei isso voluntariamente” (PONTON, 2001, s/p. – tradução nossa).

*representation of arab masculinity in the fiction of the arab-american contemporary novelist Sohier Khashoggi*⁴⁶ (AL-MATRAFI, 2016).

Preocupando-se apenas com o conteúdo, a Dra. Huda faz duras críticas às três obras de Khashoggi, esclarecendo que seu artigo pretende avaliar a ficção da autora e demonstrar a maneira como a romancista reformula a mente do leitor, retratando a ferocidade e a crueldade do homem árabe que vive em um mundo governado por preceitos patriarcais. Dessa forma, ela identifica na representação que é feita do homem árabe, três grandes imagens estereotipadas dominantes, o “extremista fanático”, que é o homem que se apoia nas leis do Islã para oprimir e desprezar as mulheres; o “polígamo licencioso”, sempre seguido por seu harém de esposas e de odaliscas e, por último, o “árabe rico e incivilizado”, que se dedica a beber e a jogar para malgastar sua fortuna (AL-MATRAFI, 2016, p. 47).

Numa tentativa de desconstruir essa imagem criada por Khashoggi, o artigo passa a argumentar sobre o que a estudiosa chama de temas-chave específicos que se encontram nas relações entre marido e mulher, pai e filha, e irmão e irmã, que, no seu entender, foram exagerados e deturpados por Khashoggi nos três romances que publicou. Para a autora do artigo,

Five possible reasons can be stated for such negative perspectives. First, it might be out of personal experience, due to the novelist's meticulous details. Second, it might be due to the effectiveness of propaganda and media. Third, it might be only for financial reasons in which the novelist tries marketing her work in the Western marketplace by raising topics that preoccupy the Western interest. Fourth, it can be due to the sensitive political attitudes between the West and the Arab world and the Arab-American feeling of insecurity being a part of both worlds. Finally, it can be a bit of each⁴⁷ (AL-MATRAFI, 2016, p. 48).

Conclui dizendo que “[...] *that it is time to stand up and engage readers with positive images of the Arab world*⁴⁸ (AL-MATRAFI, 2016, p. 49), já que “[...] *that most minds, whether*

⁴⁶ “A representação da masculinidade árabe na ficção da romancista contemporânea árabe-americana Sohier Khashoggi” (AL-MATRAFI, 2016 – tradução nossa).

⁴⁷ Cinco possíveis razões podem ser declaradas para tais perspectivas negativas. Primeiro, pode ser por experiência pessoal, devido aos detalhes meticulosos da romancista. Em segundo lugar, pode ser devido à eficácia da propaganda e da mídia. Terceiro, pode ser apenas por razões financeiras em que a romancista tenta comercializar seu trabalho no mercado ocidental, levantando tópicos que preocupam o interesse do Ocidente. Em quarto lugar, pode ser devido às atitudes políticas sensíveis entre o Ocidente e o mundo árabe e a sensação de insegurança árabe-americana como parte de ambos os mundos. Finalmente, pode ser um pouco de cada um (AL-MATRAFI, 2016, p. 48 – tradução nossa).

⁴⁸ “[...] é hora de se levantar e envolver os leitores com imagens positivas do mundo árabe” (AL-MATRAFI, 2016, p. 49 – tradução nossa).

Western or Eastern, still have a problem in perceiving the image of the Arab”⁴⁹ (AL-MATRAFI, 2016, p. 49).

Temos visto que nos últimos anos tem havido uma mobilização por parte de alguns nomes do Oriente Médio, numa tentativa de desvincular o islamismo do terrorismo e do símbolo de opressão às mulheres. Assim como Al-Matrafi, trabalhos como o de Lila Abu-Lughod em “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros” (ABU-LUGHOD, 2012), procuram relativizar algumas práticas e demonstrar que os excessos são particulares e que não podem ser vistos como característica das sociedades islâmicas. Sem negar essa ideia, Soheir Khashoggi afirma que seus livros “oferecem ficção baseada em fatos, mas há muito de mim neles” (KASHOGGI, 2007), e basta uma comparação superficial com sua biografia para que identifiquemos a relação de lugares e personagens do romance com a história de vida da autora. Mas ao contrário dos relatos autobiográficos das escritoras mencionadas anteriormente, Khashoggi consegue ultrapassar o seu mundo particular e suas experiências vividas no Oriente Médio, para conectar-se a outras mulheres, em ambientes que supostamente não seriam opressores e demonstrar que muitos dos problemas das mulheres não se restringem ao mundo árabe e não são consequência de uma doutrina ou outra. Dessa forma, vemos valer a afirmação de Almeida (2004):

A proposta que essas ficcionistas e, mesmo algumas teóricas e estudiosas de autoras mulheres apresentam, é a da necessidade e da presença de uma interlocução entre elas - autoras de diferentes épocas, leitoras e ensaístas - e que, ao contrário do cânone ocidental masculino [...] aqui o diálogo se daria como uma verdadeira conversa íntima, numa interlocução afetiva e fundamental para todas as leitoras/escritoras envolvidas. Assim, a possibilidade de compartilhar experiências semelhantes, que se repetem, tanto nas situações de dificuldades, como nas de situações de ousadias entre elas, cria o vínculo, o traço identitário, laço fundamental para a criação de uma linhagem, de uma ancestralidade onde as mulheres poderão ser modelos afirmativos e importantes para outras mulheres (ALMEIDA, 2004, p. 26).

No romance de Kashoggi, a protagonista Jenna Sorrel é uma psicóloga que, além do seu consultório, também realiza um trabalho voluntário com mulheres:

O grupo que ia em busca de refúgio no Santuário, o abrigo onde Jenna trabalhava como psicóloga voluntária duas vezes por semana, era tão variado quanto a própria América. Ricas, pobres, brancas, jovens e velhas, as mulheres

⁴⁹ “[...] a maioria das mentes, ocidentais ou orientais, ainda tem um problema em perceber a imagem do árabe” (AL-MATRAFI, 2016, p. 49 – tradução nossa).

tinham apenas uma coisa em comum: namorados e maridos que usavam os punhos para agredir e intimidar (KASHOGGI, 2007, p. 304-305).

Durante boa parte da obra esse tema é destacado, e quando sente que não conseguiu proteger uma amiga depois da agressão do marido, reflete que “se trabalhasse arduamente o bastante e aprendesse, talvez pudesse ajudar outras mulheres enfrentando a mesma agonia” e assim se decide pelo título do livro a ser escrito “Prisões do coração: Mulheres em negação” (KASHOGGI, 2007, p. 290).

Para Almeida (2004), seria “Como se o elemento trágico de suas existências, tanto das suicidas como das vítimas de violência por seus pares amorosos, nos revelasse uma maneira de viver, numa vida cheia de limitações e interdições” (ALMEIDA, 2004, p. 30), encontrando, apesar das diferenças, uma possibilidade de diálogo.

Assim, para a protagonista de Soheir, ao ver a amiga novamente espancada e dessa vez em coma irreversível, ela se compara e se irmana:

Sobre o lençol branco da cama estreita Carolyn parecia fraca e extremamente frágil, o rosto inchado com a textura e a cor de frutas apodrecidas. Havia tubos plásticos por toda parte. *Foi como fiquei em al-Remal*, pensou Jenna. *Philippe foi cuidar de mim. Tive sorte. Sobrevivi. Se Deus quiser, Carolyn terá sorte também* (KASHOGGI, 2007, p. 327, destaques do original).

A partir desses realces, pudemos ver que apesar de ainda prevalecer, nessa obra, aqueles elementos que parecem querer voltar-se para o grande público, ela também apresenta um olhar transitivo de identificação e cumplicidade. Mais do que um simples ataque aos homens árabes, há uma crítica ao machismo e à truculência dos homens que imperam tanto no Oriente quanto no Ocidente.

2.2 Rajaa Al-Sanea: ficção e realidade na Arábia Saudita

O Estado saudita é uma monarquia absoluta, sem constituição e sem partidos políticos, onde a família real domina o Estado e a sociedade civil, legitimada pelo *wahhabismo* que, como vimos no capítulo anterior, trata-se de uma corrente de pensamento do islamismo, caracterizado por sua excessiva rigidez doutrinária e inclinações puritanas. Além disso, é essencial entender como o *mutawa'a* (Comité de proteção da virtude e prevenção do vício), instituição poderosa e parte importante de poder do país, controla a vida pública em todos os seus aspectos, apesar de suas qualificações e jurisdição nunca terem sido bastante claras nem o que seus membros entendem por vício e virtude. A partir de 2002, jornais sauditas começaram a censurar a maneira

de funcionamento dessa organização, assim como os seus membros têm estado presentes nos romances da última geração de escritoras, que os representam como desviantes sexuais e fanáticos religiosos (KANIE, 2017).

Mariwan Kanie (2017) divide os períodos dos romances escritos por mulheres sauditas em três, levando em conta o número de publicações, ou seja, o primeiro período, que vai de 1958 a 1979, com apenas seis obras; o segundo, de 1980 a 1999, com 33 romances e o terceiro, a partir de 2000, com cerca de 100 romances. Para Kanie (2017), esse número tem aumentado consideravelmente desde 2010 e novos nomes são continuamente adicionados à lista de mulheres romancistas. Ele acrescenta que “*Some literary critics regard the third period as being that of “the revolt of the novel”, since a considerable number of novels broke the taboos of sex, religion and society during that time, addressing these themes without reservation*”⁵⁰ (KANIE, 2017, p. 283), sendo por meio de suas obras, em que a emancipação social, emocional e física das mulheres é central, que as mulheres pedem mudanças para a amarga realidade de suas vidas (KANIE, 2017).

Para esse autor, “*The Arabic concept used to capture the essence of what these women writers are doing is al-bawḥ, which means revealing or disclosing, as opposed to covering or veiling [...] revealing what was hidden and forbidden, and telling what is not permitted to tell*”⁵¹ (KANIE, 2017, p. 289). Ele complementa, “*In the male-dominated and religiously-controlled Saudi society al-bawḥ is a kind of cultural and moral war that women declare on the mechanisms of keeping things hidden and unspoken*”⁵² (KANIE, 2017, p. 290) e, dessa forma, “[...] *Criticizing patriarchy, dominant forms of masculinity, and men are all parts of this aspiration*”⁵³ (KANIE, 2017, p. 290).

Sendo assim, Kanie (2017) considera que essas produções das mulheres fazem parte de um complexo processo histórico em que se vê o empreendimento de ações e desenvolvimento de estratégias para desafiar o *status quo*, e dessa forma, “*These works cannot simply be reduced to a mere component of a well-developed plan by the Saudi state to improve its image as a*

⁵⁰ “Alguns críticos literários consideram o terceiro período como sendo o da ‘revolta do romance’, já que eles quebraram os tabus do sexo, religião e sociedade, abordando esses temas sem reservas” (KANIE, 2017, p. 283 – tradução nossa).

⁵¹ “O conceito árabe usado para capturar a essência do que essas mulheres escritoras estão fazendo é *al-bawḥ*, o que significa revelar, ao contrário de cobrir ou velar [...] revelando o que estava escondido e proibido, e dizendo o que não é permitido contar” (KANIE, 2017, p. 289 – tradução nossa).

⁵² “Na sociedade saudita dominada pelos homens e religiosamente controlada, o *al-baw* é uma espécie de guerra moral que as mulheres declaram sobre os mecanismos que mantêm as coisas escondidas e não ditas” (KANIE, 2017, p. 290 – tradução nossa).

⁵³ “[...] Criticando o patriarcado, as formas dominantes de masculinidade e os homens são todas partes dessa aspiração” (KANIE, 2017, p. 290 – tradução nossa).

protector of women”⁵⁴ (KANIE, 2017, p. 289), embora suas personagens objetivem passar uma imagem de mulher cosmopolita, elegante, sofisticada e educada. Ele conclui, então, que “*These novels are shaped by the context while they are also shaping the process*”⁵⁵ (KANIE, 2017, p. 289).

Madawi Al-Rasheed (2014), no entanto, afirma que “*The heroines of this younger generation are immersed in a cosmopolitan fantasy*”⁵⁶ (AL-RASHEED, 2014, p. 213) e que “*Such novelists are taken to represent the new voices of Saudi women, despite the fact that many Saudi women do not share their lifestyle, language, international education, consumption patterns, wealth, and privileges*”⁵⁷ (AL-RASHEED, 2014, p. 214). Em acordo com essa argumentação, Al-Sanea diz, no prefácio de seu livro, “[...] devo esclarecer que as moças do romance não representam todas as moças de Riad, mas representam, sim, muitas delas”, e reafirma essa intenção quando diz que “[...] sendo a saudita orgulhosa que sou, senti ser meu dever revelar um outro lado da vida do meu país ao mundo ocidental” (AL-SANEA, 2007).

Enquanto as heroínas desses romances, da nova geração de escritoras, movem-se com desenvoltura entre culturas, geografias e idiomas, travando uma batalha entre elas e os agentes de controle, incluindo nesse rol mães, pais, irmãos e maridos, que na visão delas trabalham lado a lado com o *mutaw’a* na vigilância sobre as mulheres jovens, o antigo nacionalismo religioso *wahhabita* encontra-se lutando para manter as influências ocidentais, imorais para ele, longe da nação (AL-RASHEED, 2014, p. 213).

No entanto, tanto as romancistas como suas heroínas são fruto da “[...] *immersion of Saudi Arabia since the 1990s in late capitalism, frequent travel, globalisation, consumer culture, privatisation, and the neo-liberal market economy*”⁵⁸ (AL-RASHEED, 2014, p. 214), em decorrência do ensino superior e concessão de bolsas que enviaram milhares de jovens sauditas para estudos no exterior. Dessa forma, elas documentam também as vidas de *halfies*, sauditas híbridos, alguns nascidos no exterior, frutos de relacionamentos com estrangeiras e que

⁵⁴ “Esses trabalhos não podem simplesmente ser reduzidos a um mero componente de um plano bem desenvolvido pelo Estado saudita para melhorar a sua imagem como protetor da mulher” (KANIE, 2017, p. 289 – tradução nossa).

⁵⁵ “Esses romances são moldados pelo contexto, enquanto eles também estão moldando o processo” (KANIE, 2017, p. 289 – tradução nossa).

⁵⁶ “As heroínas desta jovem geração estão imersas em uma fantasia cosmopolita” (AL-RASHEED, 2014, p. 213 – tradução nossa).

⁵⁷ “Essas romancistas são tomadas para representar as novas vozes das mulheres sauditas, apesar do fato que muitas mulheres sauditas não compartilham seu estilo de vida, idioma, educação, padrões de consumo, riqueza e privilégios” (AL-RASHEED, 2014, p. 214 – tradução nossa).

⁵⁸ “Imersão da Arábia Saudita, desde a década de 1990, no capitalismo tardio, viagens frequentes, globalização, cultura do consumo, privatização e mercado econômico neoliberal” (AL-RASHEED, 2014, p. 214 – tradução nossa).

são trazidos de volta para morar na Arábia Saudita, dessa maneira, “*While many novelists are themselves ‘hybrids’, in genealogical, educational, and cultural ways, their heroines stretch hybridity even further*”⁵⁹ (AL-RASHEED, 2014, p. 214).

Nessa batalha entre as tradições e regras *wahhabitas* e os ícones da nova modernidade, difíceis de vencer, “*The old fatwas survive to condemn excessive consumption, Western influences, and other undesirable ways of behaving and thinking. The youth of the country ignore them, and women challenge them – if not in real-life situations then in novels*”⁶⁰ (AL-RASHEED, 2014, p. 214). Para a estudiosa,

*International attention dedicated to such new novelists captures an age-old fascination with Muslim women in general and Saudi women in particular. While in the West there is some previous familiarity with the fiction of Arab women novelists, there is no precedent for the new interest in the Saudi women novelists who have emerged in the post-9/11 period, although Saudi women have been writing both novels and non-fiction since the 1950s. Despite previous timid attempts to translate Saudi women’s short stories into English, nothing matched the excitement and publicity that surrounded the translation of Raja al-Sani’s *Girls of Riyadh* in 2007. The historical context of this new interest in Saudi women’s fiction is extremely important for understanding not only their fiction but also the local and international context in which Saudi women are perceived, promoted, pitied, and supported*⁶¹ (AL-RASHEED, 2014, p. 215).

Al-Rasheed observa, ainda, que ao tornar algumas romancistas sauditas “celebridades muçulmanas”, especialmente Rajaa Al-Sanea, o interesse pela sua obra vai além de sua qualidade literária, pois a ênfase especial dada à sua identidade muçulmana, tocando em aspectos mais profundos do contexto político e social, gerou uma atenção a seu ver desproporcional, e citando Marilyn Booth, tradutora de Al-Sanea, ela coloca:

⁵⁹ “Enquanto muitos romancistas são eles mesmos “híbridos”, de formas genealógicas, educacionais e culturais, suas heroínas aumentam ainda mais o hibridismo” (AL-RASHEED, 2014, p. 214 – tradução nossa).

⁶⁰ “As velhas *fatwas* sobrevivem para condenar o consumo excessivo, influências ocidentais e outras formas indesejáveis de se comportar e pensar. Mas a juventude do país os ignora e desafia se não em situações da vida real, pelo menos em romances” (AL-RASHEED, 2014, p. 214 – tradução nossa).

⁶¹ A atenção internacional dedicada a esses novos romancistas captura uma antiga fascinação pelas mulheres muçulmanas em geral e pelas mulheres sauditas em particular. Enquanto no Ocidente há alguma familiaridade prévia com a ficção de romancistas mulheres árabes, não há precedente para o novo interesse nas romancistas mulheres sauditas que surgiram no período pós-11 de setembro, embora as mulheres sauditas tenham escrito romances e não ficção desde a década de 1950. Apesar das tentativas tímidas anteriores de traduzir contos de mulheres sauditas para o inglês, nada se compara com a excitação e publicidade que cercou a tradução de *Meninas de Riad* em 2007, de Rajaa Al-Sanea. O contexto histórico desse novo interesse pela ficção das mulheres sauditas é extremamente importante. Compreender não apenas a sua ficção, mas também o contexto local e internacional em que as mulheres sauditas são percebidas, promovidas, compadecidas e apoiadas (AL-RASHEED, 2014, p. 215 – tradução nossa).

*Publishers are keen to get their hands on Saudi writing: if there is a single society that contemporary US readers see as encapsulating the mystery of the 'Islamic Orient', it is Saudi Arabia. Within that mystery, the mystery of mysteries remains the Arab Muslim woman, often homogenized and made to stand in for an entire society and history*⁶² (BOOTH, 2010, p. 149 apud AL-RASHEED, 2014, p. 215).

Em sua crítica às novas romancistas, Al-Rasheed considera que a intenção dessas é a de se tornarem celebridades e não figuras literárias, por esse motivo aderem a uma “[...] *journey of self-orientalising*”⁶³ (AL-RASHEED, 2014, p. 215) além disso, o “[...] *the old well-documented Oriental gaze and the current one stems from the fact that Saudi women have themselves become authors of their own orientalist texts*”⁶⁴ (AL-RASHEED, 2014, p. 216) ou seja, o que elas escrevem visa atender às forças do mercado em um cenário neocolonial, à comercialização da literatura e da produção intelectual (AL-RASHEED, 2014).

No dizer de Al-Rasheed, para cooptar a atenção da mídia internacional, a jovem escritora aparece em feiras internacionais, dá entrevistas em vários idiomas e, principalmente,

*The young, female celebrity novelist, veiled or not, is educated, articulate, and attractive. She combines her light, colourful designer veil with the latest Western fashion, from jeans to handbags. Her 'Islamic' femininity is defined in terms of her complete immersion in Western consumerist behaviour in which only a colourful silky veil visually marks any difference. Consumption is not simply about material goods, but involves the consumption of meaning, values, and aspirations associated with late modernity*⁶⁵ (AL-RASHEED, 2014, p. 217).

Focada em seu corpo, desejos e aspirações profissionais, a nova romancista celebridade contrasta com o jovem barbudo *Jihadi* brandindo sua metralhadora e descarregando seu cinturão suicida enquanto profere versos do *Alcorão*. E assim, a partir de textos que “normalizam” e “humanizam” a sociedade saudita e em particular suas mulheres, o país pode

⁶² Os editores estão ansiosos para colocar as mãos na escrita saudita: se existe uma sociedade única que os leitores contemporâneos dos EUA veem como encapsulando o mistério do “Oriente Islâmico”, é a Arábia Saudita. Dentro desse mistério, o mistério dos mistérios continua sendo a mulher muçulmana árabe, muitas vezes homogeneizada e substituída por toda uma sociedade e história (BOOTH, 2010, p. 149 apud AL-RASHEED, 2014, p. 215 – tradução nossa).

⁶³ “[...] jornada de auto-orientalização” (AL-RASHEED, 2014, p. 215 – tradução nossa).

⁶⁴ “[...] o velho olhar oriental bem documentado e o atual decorrem do fato de que as mulheres sauditas se tornaram autoras de seus próprios textos orientalistas” (AL-RASHEED, 2014, p. 216 – tradução nossa).

⁶⁵ A jovem romancista celebridade feminina, velada ou não, é educada, articulada e atraente. Ela combina seu leve e colorido véu de estilista com a última moda ocidental, de jeans a bolsas. Sua feminilidade “islâmica” é definida em termos de sua completa imersão no comportamento consumista ocidental, em que apenas um véu de seda colorido marca visualmente qualquer diferença. O consumo não é simplesmente sobre bens materiais, mas envolve o consumo de significados, valores e aspirações associados à modernidade tardia (AL-RASHEED, 2014, p. 217 – tradução nossa).

ser conhecido não apenas por seus homens violentos. No entanto, para Al-Rasheed, se a articulada romancista pode ser a antítese do radical *Jihadi*, “[...] *both are products of the political, social, economic, and religious context that is Saudi Arabia since the 1990s*”⁶⁶ (AL-RASHEED, 2014, p. 219). No entender dessa autora,

*Both are restless, searching for meaning and action in a society that has lost its balance as a result of its rapid immersion in the trappings of late modernity without being able to become truly modernist. Both find refuge in the new communication technology, from simple email to discussion boards, Twitter, and Facebook. Both draw on the pathways of globalisation and transnational links. Both are constrained by authoritarian religious, political, and social powers that deprive people of basic freedoms*⁶⁷ (AL-RASHEED, 2014, p. 219).

Nesse embate entre as jovens romancistas e os *jihadistas*, a sociedade saudita se divide entre aqueles que aplaudem as mulheres, como os críticos literários, a mídia saudita e a comunidade literária internacional, e aqueles que as atacam, como os estudiosos religiosos e ativistas islâmicos, pois essas novas vozes, mergulhando em desejo, sexualidade e paixão acabam por destruir o tabu que sempre esteve associado a esses tópicos. Elas falam por meio de suas heroínas que são estudantes de escolas e universidades “[...] *struggling with restrictions on sexuality, personal freedom, marriage choices, and relationships*”⁶⁸ (AL-RASHEED, 2014, p. 220).

Para Al-Rasheed, o que é chocante para os sauditas são as narrativas de desejos pessoais femininos, paixões e encontros sexuais que agora entram na esfera pública por meio de romances escritos por garotas; “[...] *when informal, private, girls’ sex talk moves from the oral context in which it usually takes place to become international literature, the majority in Saudi society are shocked*”⁶⁹ (AL-RASHEED, 2014, p. 221), apesar da exceção de uma pequena elite intelectual, como, por exemplo, a do poeta, diplomata e funcionário público Ghazi al-Gosaybi,

⁶⁶ “Ambos são produtos do contexto político, social, econômico e religioso que é a Arábia Saudita desde os anos 90” (AL-RASHEED, 2014, p. 219 – tradução nossa).

⁶⁷ Ambos estão inquietos, em busca de significado e ação em uma sociedade que perdeu o equilíbrio como resultado de sua rápida imersão nas armadilhas da modernidade tardia, sem poder se tornar verdadeiramente modernista. Ambos encontram refúgio na nova tecnologia de comunicação, desde e-mails simples a fóruns de discussão, *Twitter* e *Facebook*. Ambos se baseiam nos caminhos da globalização e das ligações transnacionais. Ambos são limitados por poderes religiosos, políticos e sociais autoritários que privam as pessoas de liberdades básicas (AL-RASHEED, 2014, p. 219 – tradução nossa).

⁶⁸ “[...] lutando com as restrições sobre sexualidade, liberdade pessoal, escolhas de casamento e relacionamentos” (AL-RASHEED, 2014, p. 220 – tradução nossa).

⁶⁹ “[...] quando as conversas informais, privadas e femininas se deslocam do contexto oral em que geralmente ocorrem para se tornar literatura internacional, a maioria na sociedade saudita fica chocada” (AL-RASHEED, 2014, p. 221 – tradução nossa).

que endossou as “Meninas de Riad”, de Rajaa Al-Sanea e escreveu o prólogo do romance (AL-RASHEED, 2014, p. 221).

Nascida em Riad, Arábia Saudita, em 1981, filha de médicos, Al-Sanea morou no Kuwait antes que seus pais voltassem para seu país natal. Formada em Odontologia pela *King Saud University*, após a publicação de seu primeiro romance, mudou-se para Chicago (EUA) em parte para cursar a pós-graduação e, em parte, para se afastar da tempestade que surgiu após a publicação da obra.

Inicialmente publicado no Líbano, em 2005, em árabe *Banat al-Riyadh*, foi em pouco tempo traduzido para diversas línguas como *Girls of Riyadh* sempre com subtítulos bombásticos que o anunciavam como “a vida amorosa secreta das mulheres do Golfo” ou como “o *Sex and the City* da Arábia Saudita”; na tradução para o português a obra de Al-Sanea recebeu o título de *Vida dupla*, com o subtítulo “Um romance sobre o Oriente Médio hoje” (Nova Fronteira, 2007).

Al-Rasheed atribui o sucesso da narrativa de Al-Sanea na Arábia Saudita e em diversos países do Ocidente ao fato de que muitas jovens puderam se ver em uma de suas quatro personagens, a partir da fantasia cosmopolita promovida pela autora. Além disso, ao conceder entrevistas à imprensa ocidental, nas palavras de um jornalista, Al-Sanea “[...] *erupts from the lift, a whirlwind of designer labels, perfect manicure and lip gloss, consulting her Gerald Genta watch, a white saucer, inset with diamonds. She looks fabulously glitzy*”⁷⁰ (AL-RASHEED, 2014, p. 227).

Apesar desse aparente sucesso, Gabriela Antunes (2015), no entanto, ao resenhar a obra de Al-Sanea em seu *blog*, diz que “além do escândalo, talvez não haja mesmo muito o que dizer” (ANTUNES, 2015, p. 3), e que a melhor ideia da autora foi a de compor os capítulos como se fossem mensagens de *e-mails* (ANTUNES, 2015).

De forma ousada, a narradora de *Vida Dupla* é uma cibernauta que por meio de mensagens de *e-mail* no *Yahoo*, promete descrever uma série de escândalos locais envolvendo suas quatro amigas: Michelle, Gamrah, Sadeem e Lamee. Ela adverte os leitores e assinantes de seu grupo “seerawenfadha7et” que qualquer semelhança entre as personagens dessas histórias e a realidade é deliberada e, dessa maneira, através do meio libertador das páginas da Internet, ela vai mesclando ficção e realidade sobre as vidas de jovens mulheres, suas aspirações

⁷⁰ “[...] sai do elevador como um redemoinho de marcas de grife, manicure e brilho labiais perfeitos, consultando seu relógio Gerald Genta, um disco branco, recoberto com diamantes. Ela parece fabulosamente chamativa” (AL-RASHEED, 2014, p. 227).

de carreira, amor e casamento, suas realizações e desapontamentos. Como introduz em seu prefácio, Al-Sanea esclarece que:

Espero que, quando acabar de ler este livro você diga a si mesmo: “Nossa, essa é uma sociedade islâmica muito conservadora”! Nela, as mulheres vivem sob o domínio masculino. Mas, apesar de tudo, são cheias de esperança, planos, resoluções e sonhos. E se apaixonam e desapaixonam perdidamente como qualquer outra mulher (AL-SANEA, 2007).

As garotas são cheias de vida e sonhos e, como membros da classe alta de Riad, têm uma vida de luxo e *glamour*, fazem constantes viagens a Londres, Chicago e São Francisco, onde o tédio da vida em Riad é substituído pela liberdade de férias, educação e experiência de trabalho no exterior. Lutando contra as normas restritivas das tradições locais e a pressão social, mas prontas para se aventurarem em território proibido e se encontrarem com possíveis candidatos ao casamento, elas acabam se expondo a severas punições e perseguições e encontram refúgio em uma divorciada kuwaitiana que abre sua casa para as meninas e seus amados.

Quantas vezes Um Nuwayyir foi a guardiã dos segredos [...] Estava sempre lá com elas quando se tratava de refletir sobre esta ou aquela questão, e era sempre generosa quanto a sugerir uma solução quando uma delas levantava um problema para o grupo ponderar [...] sua casa tornou-se o cenário perfeito para experimentar a liberdade que era tão restrita nos próprios lares [...] A casa de Nuwayyir era o porto seguro por excelência para os apaixonados (AL-SANEA, 2007, p. 32).

O tema principal do romance é o amor, mas o amor que elas procuram é um sentimento idealizado. Na introdução do seu 14º *e-mail*, a narradora observa as instruções de um xeique do Kuwait, especialista em livros e revistas sobre relacionamentos de casais:

Se o amor não fosse tão precioso e formidável, não haveria tanta gente, desde o tempo dos profetas, disposta a se aventurar em seus domínios [...] Temos que saber distinguir o amor como prática e comportamento do amor como emoção. Amar é uma prática islâmica válida, ou seja, *halal*, mas quando se converte em atos de amor, como uma carícia, um beijo ou abraço, vai de encontro à lei do Islã, ou seja, é *haram*. Muita coisa ruim resultará então, pois é difícil, para o apaixonado, manter esse amor sob controle. Assim, qual é o amor que desejamos? Aquele que transforma o coração e a alma, ou seja, o amor que leva os que amam a desempenhar atos que depois serão documentados na história como uma bela história de amor (JASSEM AL-MUTAWA, apud AL-SANEA, 2007, p. 87).

Nessa procura pelo amor romântico, o tema das meninas que buscam os homens é uma reversão dos arranjos matrimoniais tradicionais. Elas se recusam a aceitar os casamentos combinados, uma aventura proposta pelos homens e suas mães, que embarcam em uma busca que normalmente culmina no encontro de uma esposa adequada. O que essas meninas querem, no entanto, é ter o direito de escolher seus futuros maridos, mas em consonância com um projeto amoroso frequentemente idílico.

Conforme a narradora, esses arranjos matrimônios acontecem “Nos casamentos, recepções e reuniões sociais onde as mulheres se encontravam, principalmente as *maduras* em busca de um bom casamento (verdadeiros fundos de garantia ou mães-de-filhos-solteiros, como nós garotas costumávamos chamá-las)” (AL-SANEA, 2007, p. 18 – grifo do original). Esse parece ser o caminho mais seguro para um rápido pedido de casamento, mas para isso, a narradora diz que é fundamental que a mulher observe as mais estritas regras de comportamento: “*Ande devagar, fale devagar, sorria muito pouco, dance muito pouco, seja ajuizada e sábia*” (AL-SANEA, 2007, p. 18 – destaques do original), estratégia que a narradora denomina de *yaaalla yaaalla*, ou seja, “vá em frente, mas devagar” (AL-SANEA, 2007, p. 18).

No romance de Al-Sanea, cada capítulo abre com algumas linhas de um poema, uma frase de um escritor famoso, um verso do *Alcorão* ou um ditado dos *hadiths*. O texto se ancora em um espaço híbrido que invoca múltiplas faixas de significado e experiência. No entender de Al-Rasheed, nesse pastiche, é exposta a hipocrisia da sociedade saudita, como aquelas associadas a banheiros de aviões, em que as mulheres trocam seus trajes sauditas pela moda ocidental e vice-versa, dependendo da direção que o avião está percorrendo, razão pela qual o romance teve uma forte reação negativa na Arábia Saudita. Para Al-Rasheed,

*The youth emerge in this novel as assertive and skilful in overcoming social and religious obstacles. But many tragedies are unavoidable. These are anchored in a world where the veneer of piety and tradition poses real challenges for the privileged classes who by virtue of their wealth, education, and consumption patterns become intolerant of their own society and alienated from its control agencies*⁷¹ (AL-RASHEED, 2014, p. 229-230).

No romance em questão, a experiência do casamento termina em desastre pelo menos para duas das meninas e apenas uma das quatro garotas encontra um homem que a ama e a

⁷¹ A juventude surge neste romance como assertiva e habilidosa na superação de obstáculos sociais e religiosos. Mas muitas tragédias são inevitáveis. Estes estão ancorados em um mundo onde o verniz da piedade e da tradição coloca desafios reais para as classes privilegiadas que, em virtude de seus padrões de riqueza, educação e consumo, se tornam intolerantes com sua própria sociedade e alienadas de suas agências de controle (AL-RASHEED, 2014, p. 229 – tradução nossa).

quem ela também ama. O marido de Gamrah se divorcia dela porque quer continuar seu caso de amor com uma mulher americana, com quem já vinha se relacionando desde que fora para os Estados Unidos para cursar a Universidade. Quando descobre, Gamrah pergunta a si mesma “Por que se casou comigo se não me queria?” (AL-SANEA, 2007, p. 57):

Indagou da mãe se ela ouvira alguma coisa da família de Rashid que sugerisse que ele havia sido forçado a se casar com ela. Mas será que fazia sentido obrigar um *homem* [...] a se casar com uma mulher que não desejava, por mais fortes que fossem os motivos?

Antes do casamento, Gamrah esteve com Rashid uma única vez, no dia do *shoufah*, a data oficial para a inspeção da futura noiva. Os costumes da sua família não permitiam ao pretendente ver a noiva novamente antes da assinatura do contrato [...] Tudo era absolutamente lógico aos olhos de Gamrah, embora ela achasse um pouco estranho Rashid não ter pedido permissão a seu pai para falar com ela por telefone, de modo a conhecê-la melhor antes da festa, como fazem todos os homens hoje em dia (AL-SANEA, 2007, p. 57).

O marido de Sadeem se divorcia dela porque ela permitiu relações sexuais com ele antes da cerimônia de casamento adequada, embora para o registro civil já fossem casados, “No decorrer dos procedimentos oficiais, Sadeem pôs sua impressão digital na página do enorme livro do cartório depois de ver ignorado o seu protesto por não lhe permitirem assinar o nome [...] Só os homens assinam” (AL-SANEA, 2007, p. 39). Já oficialmente casada, Sadeem insiste para que a festa aconteça somente após o término dos exames finais da faculdade, quando então poderiam partir para a lua-de-mel, mas percebendo a ansiedade do já marido, resolve ceder aos seus avanços.

Porque decidira fazer seu amado feliz naquela noite e queria apagar a decepção que sua insistência em adiar o casamento causara nele, permitiu que o noivo avançasse mais do que nunca. Não tentou forçá-lo a parar — como já se habituara a fazer — quando ele tentou ultrapassar o limite imposto por ela a ambos nos primeiros dias após a assinatura do contrato (AL-SANEA, 2007, p. 41).

Depois dessa noite e três dias sem uma única palavra do noivo,

Sadeem se perguntou se agira mal doando-se a Waleed antes da festa do casamento. Fazia algum sentido acreditar que *esse* era o motivo dele para evitá-la? Mas por quê? Afinal, os dois não estavam legalmente casados desde a assinatura do contrato? Ou será que casamento era o salão, os convidados, a música ao vivo e o jantar? E quanto ao que ela fez — será que merecia punição

por parte dele? [...] E, para começar, será que isso era mesmo errado, será que era mesmo pecado? (AL-SANEA, 2007, p. 41).

Algumas semanas mais tarde, chegaram os papéis do divórcio. Aos olhos do noivo, a permissão dela era a indicação de que não era uma mulher respeitável. Mas “Waleed não se cansava de reclamar toda vez que ela o mandava parar dizendo que ela era sua esposa dentro da religião de Deus e do Profeta? A quem recorrer para entender o perfil psicológico dos jovens sauditas?” (AL-SANEA, 2007, p. 42). Sem alternativa, “[...] tudo que lhe restava fazer era buscar o perdão de Deus e recitar uma oração atrás da outra, implorando para que o desprezível Waleed não manchasse a sua reputação revelando por que se divorciara dela” (AL-SANEA, 2007, p. 66).

Segundo Kanie (2017), o romance de Al-Sanea é um protesto contra o patriarcado e contra a arrogância masculina. Para ele, embora as personagens não sejam exatamente revolucionárias, não seria correto considerá-las apenas como as filhas ricas e mimadas da Arábia Saudita; mesmo se o romance não adota um ponto secularista, isso não exclui que repense criticamente a religião como parte das vidas individuais e a força que esta pode desempenhar como papel emancipatório na vida individual e coletiva. No seu entender, “*The conflict in the novel is not between a secularist and a religious perspective, but between various old and new interpretations and re-articulations of religion*”⁷² (KANIE, 2017, p. 292).

Assim como Kanie (2017) observamos que já na abertura do romance aparece uma citação do *Alcorão* que diz “Ele jamais mudará as condições que concedeu a um povo, a menos que este mude o que tem em seu íntimo” (*Alcorão Sagrado*, “Surata Ar Ra’D” *O Trovão*, versículo 11 apud AL-SANEA, 2007, p. 9), o que demonstra, como Kanie (2017) aponta, que a forte dimensão crítica em relação à religião e ao *establishment* religioso na Arábia Saudita não surge de um ponto de vista secularista e menos ainda de uma perspectiva ateísta, mas que “*The criticism in these novels takes place from within the religious worldview itself, and gives the religion a new and different meaning*”⁷³ (KANIE, 2017, p. 293). Kanie (2017) ainda observa o *Hadith* que a narradora insere no princípio do nono capítulo (ou *e-mail* nº 9), em resposta às críticas furiosas que recebeu, “As ações são medidas pelas intenções por trás delas” ao que ela acrescenta, “Que Deus entenda como boa ação o que escrevo, já que só tenho boas intenções” (AL-SANEA, 2007, p. 61).

⁷² “O conflito no romance não é entre uma perspectiva secularista e religiosa, mas entre as antigas e novas interpretações e rearticulações da religião” (KANIE, 2017, p. 291-292 – tradução nossa).

⁷³ “A crítica nesses romances ocorre dentro da própria cosmovisão religiosa, e dá à religião um significado novo e diferente” (KANIE, 2017, p. 293 – tradução nossa).

Outro aspecto interessante e elucidativo dessa obra são as observações sobre as múltiplas e rígidas camadas da sociedade saudita. Tomando a Universidade como o espaço de encontros e exposição das diferenças, Al-Rasheed observa que no romance de Al-Sanea,

*Shia girls from the Eastern Province intermingle with local Najdi, Hijazi, and Qasimi girls. The intermingling serves as a context to highlight difference and diversity. The girls come face to face with religious and cultural differences that make the local a heterogeneous mix, contrasted with the homogenised image peculiar to the religious nationalist ideology, with obvious stereotypical, predetermined, and prejudiced opinions about the other*⁷⁴ (AL-RASHEED, 2014, p. 227-228).

Em seu texto, Al-Sanea deixa que a narradora discorra sobre o impasse que se estabelece entre as amigas Lamees e Michelle, quando a primeira se muda para a faculdade de medicina em Malaz, o que prejudica seriamente a amizade entre as duas, como “algo negativo, insidioso”, por causa da nova amiga de Lamees, “Fatimah, a xiita” (AL-SANEA, 2007, p. 123).

Lamees estava totalmente convencida de que, no fundo, nenhuma diferença fazia para as amigas Fatimah ser xiita ou sunita, muçulmana sufi ou cristã, ou mesmo judia. O que as incomodava era o simples fato de ela ser diferente e a primeira xiita que conheciam na vida, uma estranha no ninho, uma intrusa no fechado grupo sunita [...] para os membros desta sociedade, andar na companhia de alguém extrapola a mera questão da amizade. É um assunto sério, um compromisso de peso que desperta todo tipo de suscetibilidade, um ato social semelhante a noivado e casamento (AL-SANEA, 2007, p. 124).

A partir do momento que Lamees começa a se relacionar com a nova amiga, sua curiosidade desperta e ela faz inúmeras perguntas sobre os diferentes costumes e rituais. Fatimah responde com naturalidade, mas, a partir de certo momento, ambas percebem uma tensão no ar, “[...] uma delas poderia, a qualquer momento, dizer algo que fosse de encontro à versão da fé defendida pela outra” (AL-SANEA, 2007, p. 126).

Se essas diferenças são barreiras quase intransponíveis para o estabelecimento de uma amizade sincera e duradoura entre duas colegas de faculdade, quando se trata da possibilidade de união conjugal, os preconceitos se fixam com mais radicalidade e nem os suspiros dos apaixonados nem as lágrimas da desilusão conseguem sobrepujar a força da família e seu total

⁷⁴ As meninas xiitas da Província Oriental misturam-se com as meninas locais Najdi, Hijazi e Qasimi. A mistura serve como um contexto para destacar a diferença e a diversidade. As moças se defrontam com diferenças religiosas e culturais que fazem do local uma mistura heterogênea, contrastada com a imagem homogeneizada peculiar à ideologia nacionalista religiosa, com óbvias opiniões estereotipadas, predeterminadas e preconceituosas sobre a outra (AL-RASHEED, 2014, p. 227-228 – tradução nossa).

domínio sobre os jovens. Diante disso, a narradora inicia o capítulo que irá dedicar à triste história da amiga Michelle com as palavras de um muçulmano egípcio, que, segundo ela, é um televangelista popular em todo o mundo árabe. Essa voz afirma:

O nobre Profeta, que as bênçãos e a paz de Deus se derramem sobre ele, casou-se com mulheres árabes e não árabes, com mulheres que pertenciam à sua tribo, as do Quraish, e com mulheres de fora; com muçulmanas e não muçulmanas; com cristãs e judias que se converteram ao islamismo antes que ele consumasse os casamentos; com mulheres que já haviam sido casadas e com virgens (AMR KHALED, apud AL-SANEA, 2007, p. 110).

Ao relatar esse episódio, vemos que se sobrepõem, às palavras do Profeta, as arraigadas tradições da sociedade que não permitem relacionamentos entre pessoas de origem e posições diferentes. Diante da necessidade de pedir o consentimento da mãe para casar-se com Michelle, seu enamorado Faisal decide “[...] abordar (ou abortar) o assunto de uma vez por todas” (AL-SANEA, 2007, p. 92).

No segundo em que Um Faisal ouviu o nome em inglês *Michelle*, sua cabeça encheu de diabinhos. Faisal, apressadamente, tentou corrigir o erro. Garantiu à mãe que todos a chamavam de Michelle, mas que seu nome verdadeiro era totalmente saudita: Mashael [...] Mashael Al-Abdulrahman.

[...] O sobrenome da família de Michelle — “Servo do Misericordioso” — era tão comum quanto o epíteto sugeria. Aparentemente, o sobrenome jamais ascendera ao nível das famílias que se uniam — ou mesmo se misturavam.

[...] A família da moça não pertencia ao meio deles. Seria preciso perguntar ao pai de Faisal, já que ele entendia muito mais de genealogia e famílias [...] assim que ouviu que a mãe era americana, resolveu encerrar **em definitivo** aquele diálogo infrutífero a respeito de assunto tão absolutamente ridículo (AL-SANEA, 2007, p. 94 – destaque do original).

No capítulo seguinte, a narradora comenta “Muitos de vocês não acreditaram no que Faisal fez, ou, para ser mais precisa, no que ele deixou de fazer” e acrescenta, “[...] Não entendo por que todos vocês ficaram tão surpresos! Essas histórias acontecem diariamente entre nós” (AL-SANEA, 2007, p. 96) e conclamando seus leitores, ela prossegue:

Se estão tão ansiosos para fazer marola, não valeria a pena que esses vingativos usassem seu tempo para vituperar as ideias e tradições ultrapassadas, como o preconceito tribal que existe entre aqueles nascidos das chamadas “boas famílias”, que nem mesmo podem se casar e ter filhos com quem não pertence a sua classe, em lugar de se voltar contra gente que meramente tenta estimular uma discussão sobre o quanto essas práticas são infames? (AL-SANEA, 2007, p. 97).

Consciente do risco que corre por não se submeter às normas vigentes, a narradora diz: “[...] todos me culpam pela fúria que despertei com relação aos temas ‘tabus’ que nesta sociedade não estamos habituados a discutir tão francamente” (AL-SANEA, 2007, p. 97), mas, paralelamente, ela propõe uma faísca de esperança em direção à mudança e ao apoio para a sua causa quando afirma: “[...] duvido que encontre muitos contrários a ela caso procure daqui a meio século” (AL-SANEA, 2007, p. 97).

Na última página de seu romance, após informar o leitor sobre o destino que cada uma de suas amigas tomou, a narradora de *Vida Dupla* conclui a narrativa com um texto que é um apelo geral para o amor idealizado:

Quanto ao amor, ele ainda luta e talvez continue para sempre a lutar para ver a luz do dia na Arábia Saudita. É possível sentir isso nos suspiros de homens entediados sentados sozinhos em cafés, nos olhos brilhantes das mulheres cobertas de véus que cruzam as ruas, nas linhas telefônicas que entram em ebulição após a meia-noite e nas canções e poemas nostálgicos sem conta, composto pelas vítimas do amor não aceito pela família, pela tradição, pela cidade: Riad (AL-SANEA, 2007, p. 252).

No entender de Al-Rasheed (2017), as jovens mulheres do romance de Al-Sanea procuram, de maneira positiva e habilidosa, contornar as barreiras sociais e religiosas (AL-RASHEED, 2017, p. 230), e para ela “*The girls of Riyadh are both strong and weak, resilient and vulnerable*”⁷⁵. Mesmo considerando suas limitações para uma avaliação literária, Al-Rasheed admite que o que constitui o sucesso desse romance é a instância autoral, mulher e jovem, e sua proposta de criação literária de uma mulher cosmopolita, que pode ser vista como uma realidade ou como uma fantasia. Seja como for, insiste, “[...] *she is a desired outcome, a long-awaited gift to save the nation from previous stereotypes, prejudices, violence, and misconceptions*”⁷⁶ (AL-RASHEED, 2017, p. 230).

Assim como Al-Rasheed, Kanie (2017) acredita que a publicação da obra de Al-Sanea abre as portas para a criação de novas gerações de mulheres romancistas, já que elas têm “[...] *much less fear [...] to the burning issues of Saudi society, among them the position, manner of thinking and practices of the Saudi clerics, including the mutawa ‘a’*”⁷⁷ (KANIE, 2017, p. 296).

⁷⁵ “As meninas de Riad são fortes e fracas, resilientes e vulneráveis” (AL-RASHEED, 2017, p. 230 –tradução nossa).

⁷⁶ “[...] ela é um resultado desejado, um presente há muito esperado para salvar a nação de estereótipos anteriores, preconceitos, violência e equívocos” (AL-RASHEED, 2017, p. 230 –tradução nossa).

⁷⁷ “[...] muito menos medo [...] para apontar para as questões candentes da sociedade civil da Arábia Saudita, entre elas a posição, o modo de pensar e as práticas dos clérigos sauditas, incluindo o *mutawa ‘a’*” (KANIE, 2017, p. 296 – tradução nossa).

Mas Al-Rasheed faz uma ressalva em relação aos romances mais recentes escritos por mulheres árabes, em particular as sauditas, em que a sexualidade é central. Essa crítica menciona que não é a sexualidade em si o que está na berlinda, mas o fato de ela ser exposta na esfera pública por intermédio de narrativas criadas por jovens escritoras. Ela acrescenta que conversas dessa natureza entre *“Saudi women’s sexual conversations are neither condemned nor embarrassing for those who engage in them, provided that they take place among married women”*⁷⁸ (AL-RASHEED, 2017, p. 221).

Citando a romancista e ensaísta Badriyya al-Bishr, para quem a sociedade saudita é *“[...] organised around sex, either to make it permissible or to prohibit it”*⁷⁹ (AL-BISHR, 2011 apud AL-RASHEED, 2017, p. 222), onde há uma verdadeira obsessão pelo sexo, mas quando as mulheres escrevem sobre esse tema elas são criticadas, Al-Rasheed transcreve a conclusão de Al-Bishr: *“[...] the country has been grounded in darkness and now things have changed. Women’s voices, which were absent, are now heard around the world”*⁸⁰ (AL-BISHR, 2011 apud AL-RASHEED, 2017, p. 222). Podemos dizer, no entanto, que, nesse tocante, a obra de Al-Sanea é de uma extrema cautela na abordagem que faz à sexualidade das garotas, sobressaindo muito mais suas ilusões românticas e idealizações sobre o casamento, finalidade última de suas vidas.

Bastante evidente, porém, e também motivo para os ataques que o romance recebeu pela ala conservadora da sociedade saudita, é a questão religiosa e a visão apresentada de *Allah*, como *“[...] a merciful God who tolerates human mistakes and assists people in their difficult journey through life”*⁸¹ (KANIE, 2017, p. 297). Relacionando religião com moralidade, nesse romance *“[...] religion has little to do with the sense of another reality, nor its relation to the infinite, nor with a higher truth. It is, however, a power related to self-realization”*⁸² (KANIE, 2017, p. 298), colocando a religião fora do terreno das autoridades para torná-la parte de uma consciência individual e crítica. Para as personagens de Al-Sanea, *“[...] religion is an*

⁷⁸ “[...] mulheres sauditas não são nem condenadas nem embaraçosas para aqueles que se envolvem com elas, desde que elas ocorram entre mulheres casadas” (AL-RASHEED, 2017, p. 221 – tradução nossa).

⁷⁹ “[...] organizada em torno do sexo, seja para torná-lo permissível ou para proibi-lo” (AL-BISHR, 2011 apud AL-RASHEED, 2017, p. 222 – tradução nossa).

⁸⁰ “[...] o país foi aterrado na escuridão e agora as coisas mudaram. As vozes das mulheres, que estavam ausentes, são agora ouvidas em todo o mundo” (AL-BISHR, 2011 apud AL-RASHEED, 2017, p. 222 – tradução nossa).

⁸¹ “[...] um Deus misericordioso que tolera erros humanos e ajuda as pessoas em sua difícil jornada através da vida” (KANIE, 2017, p. 297 – tradução nossa).

⁸² “[...] a religião tem pouco a ver com o sentido de outra realidade, nem com sua relação com o infinito, nem com uma verdade maior. É, no entanto, um poder relacionado à autorrealização” (KANIE, 2017, p. 298 – tradução nossa).

individual compass, but certainly not the only one, since it is present together with poetry, music, fun, and happiness”⁸³ (KANIE, 2017, p. 298).

No entender de Kanie (2017), embora o romance de Al-Sanea revele diferentes interpretações em pontos essenciais da religião, não há qualquer diminuição de sua importância, separação dessa com a vida pública ou estímulo ao ateísmo mas, no nosso entender, ao sugerir “[...] *another form of religion that helps individuals to create themselves as happy and responsible beings, as persons controlling their lives and choices*”⁸⁴ (KANIE, 2017, p. 297-298) confronta-se com as rígidas posições *wahhabitas* que determinam uma relação com *Allah* de total submissão do indivíduo ou seja, de escravo e senhor.

Como pudemos ver a partir de alguns excertos do romance e também por meio das análises de Al-Rasheed e Kanie, a recente literatura produzida por mulheres sauditas está mais preocupada em expor os pontos positivos e negativos daquela sociedade, avançando com cautela nos pontos polêmicos. Embora sirva como exercício para seus primeiros passos e comece a inovar na forma, ainda é marcada por simples exposições de fatos e acontecimentos, sem grandes preocupações com o estilo.

Diferentemente das autoras e obras apresentadas nesse capítulo, lembrando que uma delas, Soheir Khashoggi, viveu a maior parte de sua vida nos Estados Unidos onde escreveu e publicou seus livros, e Al-Sanea, que embora tenha estudado naquele país, escreve sua narrativa em árabe e atualmente, vive na Arabia Saudita, os escritores árabes que migraram para a Inglaterra, como defende Layla Al Maleh (2009), devem ser considerados como um grupo distinto.

Para Al Maleh (2009), ainda que muitos árabes tenham usado a língua inglesa como meio de expressão desde o início do século XX, nas últimas décadas, ocorreu um significativo renascimento literário que acabou alojando esses escritores em rótulos como imigrante, étnico ou pós-colonial mas, após o aparecimento do termo “francófono”, o vocábulo “anglófono” surgiu para acomodá-los dentro de uma família multicultural maior, na qual se retém a ideia de “transnacionalismo diaspórico” (AL MALEH, 2009, p. X).

Nascidas fora da terra natal, as narrativas desses autores são perseguidas por dilemas de identificação cultural, tensão entre assimilação e preservação, questões familiares de pertencimento, de aliança e afinidade e, principalmente, como esclarece Al Maleh (2009), têm

⁸³ “[...] religião é uma bússola individual, mas certamente não é a única, está presente junto com poesia, música, diversão e felicidade” (KANIE, 2017, p. 298 – tradução nossa).

⁸⁴ “[...] outra forma de religião que ajuda os indivíduos a se criarem como seres felizes e responsáveis, como pessoas controlando suas vidas e escolhas” (KANIE, 2017, p. 297-298 – tradução nossa).

como principal característica o fato de serem escritas por mulheres, evidenciando um discurso feminista, de caráter político e de “consciência diaspórica” (AL MALEH, 2009, p. 13).

Sendo assim, ao contrário do que vimos até aqui, em que prevaleceu a confirmação ou negação da nossa visão dita “orientalista”, a autora e a obra que serão apresentadas no próximo capítulo demonstram um maior amadurecimento e conseguem reunir forma e conteúdo de maneira original e verdadeiramente literária, além de representar essa literatura dita “anglófona” e “diaspórica”.

3 FADIA FAQIR E A POÉTICA DA DIÁSPORA

Fadia Faqir nasceu em Amã, na Jordânia, em 1956, e foi educada em escolas primárias de Jabal Al-Taj até os quinze anos. Entre 1979 e 1983, frequentou a Universidade da Jordânia graduando-se em Língua e Literatura Inglesa. Após um curto período em que trabalhou como repórter no *The Jerusalem Star*, semanário jordaniano editado em inglês, foi para a Inglaterra, para estudar escrita criativa na Universidade de Lancaster.

Algum tempo depois, voltou para a Jordânia, determinada a estudar o árabe clássico para começar a escrever em sua língua materna. Nessa ocasião, assumiu a coordenação de mídia da Academia Real para a Pesquisa da Civilização Islâmica (*Al Al-Bayt Foundation*) e do Ministério do Ensino Superior, mas em 1986, retornou ao Reino Unido para buscar um Ph.D. em escrita criativa e, em 1990, concluiu o doutorado na Universidade de East Anglia.

Na Inglaterra, onde se fixou, trabalhou como instrutora de língua árabe na *Exeter University*, depois no *Middle East Centre*, no *St. Antony's College* e na *Oxford University*. Entre setembro de 1994 e setembro de 2004, trabalhou como palestrante no Instituto de Estudos do Oriente Médio e Islâmicos, na Universidade de Durham, onde lecionou linguagem, literatura árabe moderna e estudos de gênero. Em 2004, deixou essas atividades para se tornar uma escritora em tempo integral.

As ideias de seu primeiro romance, *Nisanit* (Penguin, 1990), começaram a germinar quando ela ainda era repórter e conta a história de três personagens, um guerrilheiro palestino, uma mulher árabe e um carcereiro israelense, todos anti-heróis acidentais e vítimas da história e da geografia. Seu segundo romance, *Pilares do Sal* (Quartet Books, 1996, traduzido para o alemão, o holandês e o dinamarquês, e que está sendo traduzido para o árabe) nasceu da pura nostalgia e de uma tentativa fútil, como ela disse, de preservar o passado. Situado durante o Mandato Britânico da Jordânia, oferece uma visão feminista do orientalismo. Seu terceiro romance, *Meu nome é Salma* (Transworld, 2007, traduzido em 12 idiomas) é um retrato da coragem de uma mulher, que teve que fugir de seu país depois de ser acusada de desonrar sua família, uma má conduta de probabilidades intransponíveis e punível com a morte.

Além dos romances, ela escreveu sobre democracia e os direitos das mulheres em contextos árabes e islâmicos, *Engendering Democracy and Islam*⁸⁵ (1997) e *Arab Democracy Minus Women: Gender, Democracy and Citizenship in Jordan*⁸⁶ (2000) e produziu estudos

⁸⁵ “Engendrando democracia e Islã” (FAQIR, 1997 – tradução nossa)

⁸⁶ “Democracia árabe menos mulheres: gênero, democracia e cidadania na Jordânia” (FAQIR, 2000 – tradução nossa).

incisivos sobre feminicídio intrafamiliar, *Intrafamily femicide in defence of honour: the case of Jordan*⁸⁷ (2001). Foi também editora geral de uma série, apresentando *In the House of Silence: Autobiographical Essays by Arab Women Writers (Arab Women Writers Series)*⁸⁸ (1998), iniciada não por razões comerciais, mas como “[...] an attempt to redress the balance by exposing Anglophone readers to quality literary texts by Arab women. I wanted to showcase their diverse voices”⁸⁹ (FAQIR, apud MOORE, 2011).

Atualmente, Fadia Faqir é um membro do *Writing College* no *Saint Aidan's College*, na Universidade de Durham, no Reino Unido e mantém um *blog*, onde expõe com frequência suas concepções sobre o papel das mulheres no mundo islâmico e ocidental. Em 2011, concedeu uma entrevista à Lindsey Moore, que foi publicada como *You Arrive at a Truth, Not the Truth: An Interview with Fadia Faqir*⁹⁰ (MOORE, 2011), de enorme importância para a compreensão de suas obras, aspectos do mundo árabe e sua visão do Islã.

3.1 Meu nome é Salma, a história

Quando a jovem beduína Salma se apaixona e engravida antes do casamento, o que é considerado um “crime contra a honra” na pequena aldeia de Hima, na região do Levante, para sua própria proteção, ela é atirada na prisão onde a filha lhe é tomada e posteriormente, é obrigada a se exilar na Inglaterra para fugir do irmão que pretende matá-la com um “tiro no meio dos olhos”, pois só assim a honra da família beduína poderia ser recuperada.

Na Inglaterra, ela adota o nome de Sally, enfrenta inúmeras dificuldades devido ao seu inglês precário, às diferenças de costumes, à cor de sua pele, em suma, por ser “diferente”, mas acaba aprendendo boas maneiras, estudando, e por fim se casa com um inglês e tem um novo filho. Mas, enquanto Sally tenta se adaptar, Salma resiste e anseia encontrar sua verdadeira identidade pois o peso do pecado cometido, a desonra de sua família e a ausência de sua filha, passam a persegui-la dia e noite.

Quando já não consegue suportar, volta ao povoado à procura de sua filha, de sua vida passada e de si mesma: “Eu tinha que encontrá-la. Tinha que me encontrar” (FAQIR, 2008 p. 242).

⁸⁷ “Femicídio intrafamiliar em defesa da honra: o caso da Jordânia” (FAQIR, 2001 – tradução nossa).

⁸⁸ *Na casa do silêncio: ensaios autobiográficos de mulheres árabes escritoras* (Série de escritoras árabes) (FAQIR, 1998 – tradução nossa).

⁸⁹ “[...] uma tentativa de corrigir o equilíbrio, expondo aos leitores anglófonos, textos literários de qualidade, produzidos por mulheres árabes. Eu queria mostrar suas diversas vozes” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

⁹⁰ “Você chega a uma verdade, não à verdade: uma entrevista com Fadia Faqir” (MOORE, 2011 – tradução nossa).

3.2 *Meu nome é Salma* e sua fortuna crítica

As obras de Fadia Faqir foram escritas em inglês, assim como tiveram numerosas traduções para diversas línguas, principalmente *Meu nome é Salma*, portanto espalhando-se por diversos países, geraram numerosos trabalhos acadêmicos, teses, dissertações e artigos, que abordam vários aspectos importantes dessa obra.

Onyango (2016), em seu Projeto de Pesquisa para admissão ao Mestrado da Universidade de Nairobi, no Quênia, dedica-se à análise da personagem Salma, demonstrando como uma mulher beduína árabe muçulmana do Levante forma sua identidade como um sujeito pós-colonial ao migrar para a Inglaterra, evidenciando que a alienação física e cultural leva à formação da identidade. Partindo da análise biográfica da autora, Onyango (2016) traça um paralelo entre sua história de vida, educação e eventos que impactaram sua formação, com algumas questões que também aparecem em seu romance.

Essa autora analisa os conteúdos apresentados em *Meu nome é Salma*, incluindo o dilema do *hijab*, a matança por honra, a reinvenção pessoal e o feminismo, concluindo que “[...] *physical and cultural alienation leads to the formation of identity*”⁹¹ (ONYANGO, 2016, p. 82) e que a protagonista “[...] *attempts an identity formation based on the experience of movement between cultures and geographical regions and the consequent experience of adjustment due to the loss of her original home*”⁹² (ONYANGO, 2016, p. 82). Apoiando-se na argumentação de Edward Said em *Orientalismo* e no hibridismo de Homi K. Bhabha, Onyango (2016) reafirma as posições desses autores e assim como eles defende que “[...] *a Middle Eastern native in the West will be subject to Orientalist prejudice, therefore, in order to fit in the new environment, such a subject must form for themselves a new identity*”⁹³ (ONYANGO, 2016, p. 83) o que leva ao “*cultural hybridity*”⁹⁴ (ONYANGO, 2016, p. 83), pois ele não consegue apagar totalmente sua identidade anterior (ONYANGO, 2016, p. 83).

A autora argelina Ahlem Belarbi Mahi (2017), por sua vez, toma como *corpus* para sua dissertação de mestrado, a obra *O grito da pomba* (título que foi dado nos EUA para o romance *Meu nome é Salma*). Tomando como metodologia de base o pensamento de Bakhtin, ela afirma que o texto de Faqir é uma representação do dialogismo e da interculturalidade ao longo de toda

⁹¹ “[...] a alienação física e cultural leva a uma busca por formação de identidade” (ONYANGO, 2016, p. 82 – tradução nossa).

⁹² “[...] tenta uma formação de identidade baseada na experiência de movimento entre culturas e regiões geográficas e a consequente experiência de adaptação devido à perda de seu lar original” (ONYANGO, 2016, p. 82 – tradução nossa).

⁹³ “[...] um nativo do Oriente Médio no Ocidente estará sujeito ao preconceito orientalista, portanto, para se encaixar no novo ambiente, tal sujeito deve formar para si uma nova identidade” (ONYANGO, 2016, p. 83 – tradução nossa).

⁹⁴ “[...] hibridismo cultural” (ONYANGO, 2016, p. 82 – tradução nossa).

sua história. O dialogismo na narrativa viria promovido pelas relações sociais das diferentes personagens, mas também pela diferença que ela propõe entre as vozes do narrador e das personagens, tornando cada uma dessas vozes, única, e criando um efeito de coautoria em que todas participam da escrita do livro (MAHI, 2017, p. 42-43).

Dalal Sarnou (2017), também da Argélia, toma a obra *Meu nome é Salma* como “estudo de caso” para um artigo, abordando o aspecto “liminar” entre pátria e diáspora das mulheres árabe-inglesas. Nesse estudo, ela afirma que a protagonista representa muitas referências do estado liminar e marginalizado em diferentes contextos; são mulheres, transgêneros, muçulmanos, árabes, negros e outras minorias que estão buscando um nicho para que seu estado liminar seja expresso. Para ela, “[...] *Salma embodies the state of liminality any one of us may face once being dislocated or being different*”⁹⁵ (SARNOU, 2017, p. 107).

Já Yousef Awad (2011), em sua tese de Doutorado para a Universidade de Manchester, Reino Unido, aborda o que ele denomina “Cartografia de identidades”, onde trata de resistência, diáspora e diálogo transcultural, estabelecendo uma comparação entre os trabalhos de escritoras árabe-britânicas e árabe-americanas. Para ele, existe uma tendência entre as romancistas árabe-britânicas para “[...] *advocate transcultural dialogue and cross-ethnic identification strategies in a more pronounced*”⁹⁶ (AWAD, 2011, p. 46) enquanto as escritoras de origem árabe que residem na América “[...] *who tend, in turn, to employ literary strategies in order to resist stereotypes and misconceptions about Arabs in US culture*”⁹⁷ (AWAD, 2011, p. 46).

Awad (2011) reserva o primeiro capítulo de sua tese ao romance *Meu nome é Salma*, de Fadia Faqir, sustentando que essa obra ultrapassa os limites da “fronteira étnica” quando denuncia a provação de outros direitos (por classe social ou faixa etária, por exemplo). Para o estudioso, embora a autora consiga demonstrar que o deslocamento e a marginalização são marcadores de vitimização, ela também não deixa de prever que essas circunstâncias podem se transformar numa reação criativa por parte de seus atores. Para ele, portanto, “*The tendency of Arab British women writers to open up these themes and build coalitions is a central aspect that distinguishes their fiction from that of their Arab American peers*”⁹⁸ (AWAD, 2011, p. 78).

⁹⁵ “Salma incorpora o estado de liminaridade que qualquer um de nós pode enfrentar uma vez sendo deslocado ou diferente” (SARNOU, 2017, p. 107 – tradução nossa).

⁹⁶ “[...] defender o diálogo transcultural e as estratégias de identificação entre etnias de uma maneira mais pronunciada” (AWAD, 2011, p. 46 – tradução nossa).

⁹⁷ “[...] tendem, por sua vez, a empregar estratégias literárias, a fim de resistir a estereótipos e equívocos sobre os árabes na cultura dos EUA” (AWAD, 2011, p. 46 – tradução nossa).

⁹⁸ “A tendência das escritoras árabes britânicas de abrir esses temas e construir coalizões é um aspecto central que distingue sua ficção da de seus pares árabe-americanos” (AWAD, 2011, p. 78 – tradução nossa).

Karine Ancellin (2009), em artigo publicado na revista de Literatura geral e comparada da Universidade Sorbonne de Paris, “*Hybrid Identities of Characters in Muslim women fiction post 9-11*”⁹⁹, destaca que “*Salma’s name socially contextualizes the character’s iridescent self whether its Arabic pronunciation is adopted, as Salma, or its English, as Sally. Becoming Sally, though it is still her, is a wounding metamorphosis*”¹⁰⁰ (ANCELLIN, 2009, p. 9). A partir daí, e de outros relatos que promovem a ocidentalização de nomes, ela faz uma crítica à mudança, nos EUA, do título para *O grito da pomba*, e questiona se o mesmo teria ocorrido caso não fosse um nome árabe. Ancellin (2009) argumenta que “*The marketing reasons that co-opted the US title go exactly against the idea of the book, in which the heroine deals with dislocation in an effort to defragment her identity*”¹⁰¹ (ANCELLIN, 2009, p. 9).

Ancelin (2009) também faz referência ao ataque terrorista de 11 de setembro que, aos olhos do mundo, ainda que os atores fossem homens, esse terrível acontecimento reavivou o estigma da mulher muçulmana, reafirmando sua condição de explorada e subjugada. No entanto, como essa autora argumenta, os autores e autoras muçulmanas contemporâneas, deslocando-se em várias partes do Ocidente, iniciaram um processo para se desvincularem dessa noção, representando em suas obras personagens muçulmanos plásticos e híbridos (ANCELIN, 2009, p. 10).

Em outra abordagem, o artigo “*The Body and Beyond: Representation of Body Politics in My Name Is Salma by Fadia Faqir*”¹⁰² de Shaffira Gayatri (2015), da Indonésia, dedica o estudo à representação da política do corpo no romance *Meu nome é Salma* alertando, já no início, que embora seu trabalho possa fortalecer a ideia de que as mulheres muçulmanas são oprimidas, o que ela pretende demonstrar é como a análise das estratégias utilizadas pela autora do romance desafiam a repressão masculina. No seu entender, isso se depreende do fato de a protagonista politizar seu corpo “[...] *in the very act which is often used against her, is of particular importance in the postcolonial feminist framework*”¹⁰³ (GAYATRI, 2015, p. 77). Gayatri (2015) aprofunda essa questão quando defende que “*It is thus necessary to critique the*

⁹⁹ “Identidades híbridas das personagens de ficção nas obras de mulheres muçulmanas, pós-11 de setembro” (ANCELLIN, 2009 – tradução nossa).

¹⁰⁰ “O nome de Salma contextualiza socialmente o caráter iridescente do personagem, seja sua pronúncia em árabe, como Salma, ou seu inglês, como Sally. Tornar-se Sally, embora ainda seja ela, é uma metamorfose dolorosa” (ANCELLIN, 2009, p. 10 – tradução nossa).

¹⁰¹ “As razões de marketing que cooptaram o título americano vão exatamente contra a ideia do livro, no qual a heroína lida com o deslocamento em um esforço para desfragmentar sua identidade” (ANCELLIN, 2009, p. 10 – tradução nossa).

¹⁰² “O corpo e além: a representação da política corporal em meu nome é Salma por Fadia Faqir” (GAYATRI, 2015 – tradução nossa).

¹⁰³ “[...] no próprio ato que é frequentemente usado contra ela, é de particular importância na estrutura feminista pós-colonial” (GAYATRI, 2015, p. 77 – tradução nossa).

simplistic reproach of the 'Arab and/or Islamic' culture and patriarchy for such subjugations without taking into account the interwoven factors of colonialism and capitalism"¹⁰⁴ (GAYATRI, 2015, p. 77), que no caso de Salma, "[...] perpetuate her traumas as an exile, leading to a sense of internal displacement and exiling her further from her body"¹⁰⁵ (GAYATRI, 2015, p. 77).

Dois outros autores que se empenharam na análise do romance de Faqir foram extremamente importantes para o nosso estudo, já que o fato de eles serem árabes falantes desse idioma possibilitou-nos subsídios valiosos para a nossa compreensão da obra.

Em "*Linguistic strategies and the construction of identity in My Name is Salma by Fadia Faqir*"¹⁰⁶, Fatima Felemban (2012), da Universidade da Arábia Saudita, investiga as maneiras pelas quais a protagonista se apropria da linguagem em busca de uma identidade. Para Felemban (2012) essas estratégias podem ser divididas em *interlanguage* e *code-switching* (interlíngua e mudança de código, em tradução livre), sendo que a primeira é expressa sintática, semântica e fonologicamente e a segunda, resulta numa mudança de código e "[...] includes loan words, untranslated words, terms of address, items of clothing, food, reference to religion and reference to proverbs, wise sayings and songs"¹⁰⁷ (FELEMBAN, 2012, p. 43). A teórica salienta, porém, que essas estratégias estão sempre interagindo e se sobrepondo e, dessa forma, Faqir ilustra o fato de que a linguagem e a identidade são inseparáveis e "[...] they influence and construct each other"¹⁰⁸ (FELEMBAN, 2012, p. 48).

Outra autora que aborda esse aspecto da linguagem é Nayera El-Miniawi, Professora associada da Universidade de Aman, Jordânia, ou seja, conterrânea de Fadia Faqir. Seu artigo "*The Crisis of Identity in My Name is Salma*"¹⁰⁹ (EL-MINIAWI, 2016) nos aproxima de interessantes expressões e curiosidades do mundo árabe que fazem parte dessa obra e, no seu entender, "[...] though the novelist is writing in English, yet the whole story fabric is of the Arabic language and identity"¹¹⁰ (EL-MINIAWI, 2016, p. 50) e acrescenta, "*English is a*

¹⁰⁴ "É assim necessário criticar a reprovação simplista da cultura e do patriarcado 'árabes e/ou islâmicos' por tais subjugações, sem levar em conta os fatores entrelaçados do colonialismo e do capitalismo" (GAYATRI, 2015, p. 77 – tradução nossa).

¹⁰⁵ "[...] perpetuam seus traumas como um exílio, levando a uma sensação de deslocamento interno e exilando-a ainda mais de seu corpo" (GAYATRI, 2015, p. 77 – tradução nossa).

¹⁰⁶ "Estratégias linguísticas e a construção da identidade em *My Name é Salma* de Fadia Faqir" (FELEMBAN, 2011 – tradução nossa).

¹⁰⁷ "[...] inclui palavras emprestadas, palavras não traduzidas, termos de endereço, itens de vestuário, comida, referência à religião e referência a provérbios, ditos sábios e canções" (FELEMBAN, 2012, p. 43 – tradução nossa).

¹⁰⁸ "[...] elas influenciam e constroem umas às outras" (FELEMBAN, 2012, p. 48 – tradução nossa).

¹⁰⁹ "A crise de identidade em *Meu nome é Salma*" (EL-MINIAWI, 2016 – tradução nossa).

¹¹⁰ "[...] embora a romancista esteja escrevendo em inglês, todo o tecido da história é da língua e da identidade árabe" (EL-MINIAWI, 2016, p. 50 – tradução nossa).

transparent veil under which the event characters and themes are predominately Arabs and Arabic”¹¹¹ (EL-MINIAWI, 2016, p. 50). Seu artigo visa destacar a predominância de alusões a provérbios, comida, ervas e principalmente o “mel”, que tem uma conotação religiosa significativa (EL-MINIAWI, 2016).

Desse modo, essas duas últimas teóricas, pelo fato de dominarem a língua e a cultura árabes, percebem e descortinam para os leitores de outras culturas como se superpõem registros linguísticos e culturais próprios e emprestados nessas escritas.

3.3 *Meu nome é Salma*, as análises

Devemos observar que, ao contrário das produções das autoras citadas anteriormente, devido à sua complexidade, essa obra irá exigir de nós uma abordagem mais abrangente, pois assim como Showalter (1994), estamos atentos ao fato de que “Nenhuma teoria, por mais sugestiva que seja, pode ser um substituto para o conhecimento direto e extensivo dos textos das mulheres, que constitui nosso assunto essencial” (SHOWALTER, 1994, p. 54) e portanto, precisamos considerar os vários aspectos da obra, incluindo não apenas os literários, mas também os culturais, fundamentais para a compreensão da obra.

No entanto, como Geertz (2008) ressalta, “[...] O ecletismo é uma autofrustração, não porque haja somente uma direção a percorrer com proveito, mas porque há muitas: é necessário escolher” (GEERTZ, 2008, p. 4). Portanto, devemos salientar que não temos a pretensão de esgotar todas as significações do romance, visto que, um texto com função estética, como é o caso de *Meu nome é Salma*, sua compreensão requer o entendimento não apenas de seu conteúdo, mas também de seus elementos de expressão (FIORIN, 2015, p. 23).

3.3.1 Estruturas e tempos na construção dos sentidos

Tendo em vista as estruturas que dão suporte à obra em questão, acreditamos que algumas formulações do “percurso gerativo de sentido” poderão nos auxiliar na observação dos níveis de abstração do sentido que se correlacionam (FIORIN, 2015, p. 18).

Sendo assim, identificamos em um primeiro patamar, como categoria de nível fundamental, a oposição entre Oriente e Ocidente que irá permanecer durante toda a obra, gerando desdobramentos que abarcam questões religiosas, tradições e costumes que se referem

¹¹¹ “O inglês é um véu transparente sob o qual os personagens e temas do evento são predominantemente árabes” (EL-MINIAWI, 2016, p. 50 – tradução nossa).

aos dois lados, assim como posições estabelecidas e ainda vigentes entre colonizado e colonizador.

No nível narrativo, temos a protagonista Salma que abarca a coletividade tribal mas que, também se manifesta como tentativa de transformação, de modernidade e assimilação. É nesse nível que a história de Salma, que cometeu um crime contra a honra, adquire uma dimensão existencial: a sociedade beduína é incapaz de aceitar aqueles que fogem às regras. Coloca-se, então, o problema da sanção social e do castigo aos que infringem as normas prescritas daquela sociedade, para os quais só há um destino: a morte.

Temos, portanto uma relação entre o ser e o parecer. No nível do parecer, Salma precisa adaptar-se e tenta, aos poucos, transformar-se em Sally, uma inglesa, adquirindo modos e costumes socialmente aceitos e valorizados no Ocidente. No entanto, no nível do ser, não é isso que acontece, ela resiste, em consequência das internalizadas posições do patriarcado, em primeiro lugar, mas também devido aos costumes árabes e às exigências de determinadas condutas prescritas pela sua religião.

Já no nível discursivo, a cultura tribal, patriarcal e islâmica, aparece tematizada pela repressão, que é figurativizada por Mahmoud, irmão de Salma, que vai matá-la para recuperar a honra da família beduína. O espaço do Ocidente, ao contrário, é o espaço da liberdade, onde Salma pode caminhar livremente, no entanto, é também o espaço que rejeita os “diferentes” (FIORIN, 2015, p. 20-22).

Prosseguindo, temos como início do romance o seguinte excerto: “Os carneiros brancos salpicavam os morros verdejantes como flocos de lã, e as luzes do moinho solitário flutuavam na calma superfície do rio Exe. Era um novo dia, mas” (FAQIR, 2008, p. 7 – grifo nosso), ao colocar a adversativa, a voz narrativa delinea o que será uma constante em toda a obra pois, fazendo uso dos diversos “tempos” que Genette (2017) denomina “anacronias” e que são as “diferentes formas de discordância entre a ordem da história e a da narrativa” (GENETTE, 2017, p. 94), afasta-se da cronologia “real” e da temporalidade narrativa clássica.

Temos então, no primeiro parágrafo, três elementos que constituem a abertura e que segundo a ordem em que aparecem são: a descrição do ambiente em um determinado momento, que talvez possamos chamá-lo de “grau zero”; em seguida, um trecho narrado na primeira pessoa do singular em que a narradora apresenta a personagem como uma pastora que deveria se casar; finaliza então o parágrafo com um corte brusco, a mesma voz, porém, afirma que pecou devido à paixão e pede perdão a *Allah*. Ato contínuo, no segundo parágrafo, volta ao “presente” e informa que “Tinham ficado para trás os tempos” que, pela descrição que se segue, concluímos tratar-se do seu tempo de pastora e, logo após, introduz novamente uma interrupção

onde manifesta seu desejo de suicídio que deduzimos ser em decorrência do pecado cometido ao qual se referiu no parágrafo anterior, mas isso não é explicitado. A narrativa retorna ao momento atual descrevendo as ações da personagem mas, ao olhar para as nuvens “em formas diversas”, coloca como sinal, dois pontos, e acrescenta sem qualquer explicação ou justificativa um trecho em que a personagem parece divagar sobre as formas caprichosas dessas nuvens: “a crina de um cavalo, um pezinho, uma diminuta mão enrugada como uma tenra folha de parreira que tivesse acabado de se abrir” (FAQIR, 2008, p. 8).

Nessa condição de narradora e por vezes personagem, como veremos depois, ela prossegue sua tarefa lentamente ao longo de toda a diegese, preenchendo lacunas que foram deixadas para trás, construindo e desconstruindo sua identidade e introduzindo personagens e motivos, temas e subtemas, à medida que constrói sua história. Vale ressaltar, no entanto, que na edição em português, antes de alguns trechos que se referem a fatos do passado, há, na diagramação, um espaço duplo de separação. Porém, tal artifício não reduz o emaranhado dos tempos no zigue-zague proposto pela narradora.

Embora algumas vezes sejam utilizados pontos de referência temporais, tais como “Tinham ficado para trás os tempos”, “daquela vez”, “alguns anos antes”, “Ficaram para trás os dias”, “agora sou”, percebemos, primeiramente a indeterminação dessas marcas temporais; depois, que muitas vezes, essas mesmas marcas desaparecem e somos chamados a preencher mentalmente os lapsos de tempo para ir reconhecendo os diversos momentos da história. No trecho a seguir, por exemplo, nossos grifos apontam para a interrupção da sequência narrativa com fatos ocorridos em um passado anterior ao que está sendo narrado, mas que são angústias que continuam no presente, fato explicitado pela colocação do verbo no gerúndio.

Quando voltei, Liz estava roncando, então eu me esgueirei para o banheiro e tranquei a porta. O som de um portão sendo fechado, o ruído de passos, a caminhada sobre as pedras frias do calçamento buscando e buscando por ela. A banheira estava cheia, logo acrescentei umas gotas de óleo de banho à água quente (FAQIR, 2008, p. 10 – grifos nossos).

Acreditamos que não seria produtivo uma exposição exaustiva dos vários fragmentos de textos que configuram as complexas e descontínuas mudanças do fluxo temporal na diegese, mas apenas para a compreensão de como se dão os encadeamentos, as relações que unem os segmentos entre si, exemplificaremos a seguir, enumerando alguns excertos para fins de demonstração.

Partindo de um ponto (1), introduzido após um espaço duplo na diagramação, no qual a narradora relembra a ocasião em que se mudou para a casa de Liz, “Quando me mudei para sua

casa” (FAQIR, 2008, p. 14), ela prossegue tecendo diversos comentários sobre suas impressões iniciais, expondo o seu asco perante a sujeira da casa, principalmente do banheiro que “exigia um verdadeiro malabarismo” (FAQIR, 2008, p. 15) para não ter contato com o vaso. Finalmente, ela conclui “na maior parte do tempo eu saía para trabalhar com minhas partes de baixo congeladas” (FAQIR, 2008, p. 15).

Na sequência (2), após outro espaço duplo, a narradora prossegue com observações sobre o proprietário do depósito de bebidas “do outro lado da rua”, que já sabemos tratar-se da *King Edward Street*, onde se localiza a casa de Liz, locadora da personagem. A narradora então descreve fisicamente o rapaz e informa que ele rezava cinco vezes ao dia e que, “Sempre que eu passava pela porta da loja [...] estava murmurando versos do Corão” (FAQIR, 2008, p. 15) deixando explícito tratar-se de um muçulmano. Além disso, o uso dos verbos no pretérito imperfeito deixa claro tratar-se de acontecimentos que ocorreram, durante certo período do passado ou seja, sempre que saía para trabalhar.

Em seguida (3), passa a se referir ao pai que não rezava regularmente, só em ocasiões de necessidade e relata que “Uma noite, quando eu estava sentada em seu colo [...] ele me contou” (FAQIR, 2008, p. 15). Depreende-se assim, que tal acontecimento deu-se em uma época bem anterior, ou seja, quando a personagem era pequena. Ainda nessa recordação, informa que “Ele cheirava a *Musk Gazelle*, que costumava guardar num estojo de couro peludo” (FAQIR, 2008, p. 15).

A seguir (4), introduz comentários sobre as promessas feitas às mulheres inglesas sobre o uso de tinturas e cremes rejuvenescedores e informa que sempre ia para o balcão mais caro e experimentava os produtos. Formula então uma pergunta à vendedora: “Você tem um provador desse perfume?” (FAQIR, 2008, p. 16). O uso do verbo no presente, tanto na pergunta feita como na resposta da vendedora “Não, nós não temos” (FAQIR, 2008, p. 16), parece indicar, desta vez, a coincidência temporal entre a narrativa e a história e, logo a seguir, um novo espaço duplo.

A partir desse ponto, inclui (5), outro fato que se deu no passado e que, só bem adiantada a história, tomaremos conhecimento que se trata do período em que ficou na prisão. Relata então parte da história de Noura, uma de suas companheiras de cela, e o uso dos perfumes que serviam para massagear os clientes de um bordel onde essa colega havia trabalhado (FAQIR, 2008, p. 16).

No momento (6), as lembranças são interrompidas para a introdução de uma carta, separada por espaços duplos e com texto em itálico, que escreveu para essa amiga e pelo teor, podemos concluir ser recente, com a personagem já instalada na Inglaterra. Logo após (7), ela

retorna ao ponto da loja de cosméticos, dizendo que se perfumou abundantemente e saiu caminhando (FAQIR, 2008, p. 17).

Podemos dizer que, há coincidência de narrativa e história presente nos trechos 4 (no qual, pelas indicações dos verbos, sabemos que a personagem está em uma perfumaria) e 7 (que também se refere à loja de cosméticos). Os demais correspondem a lembranças e observações sobre fatos que ocorreram em diversos tempos do passado.

Observamos então que o trecho 1 (no qual a narradora relata a sujeira com que se deparou na casa de Liz) e o trecho 2 (os comentários sobre o dono da loja que ficava defronte a essa casa), são reflexões sobre o período em que morou, como inquilina, na casa de Liz, ou seja, fatos do passado recente, mas que tiveram uma longa duração, revelados pelas expressões “na maior parte do tempo” e “sempre que eu passava pela porta da loja”. (FAQIR, 2008, p. 15).

O trecho 2, no entanto, acrescido de informações sobre o dono da loja que rezava com frequência, leva à introdução do trecho 3, que decorre do anterior, porque o fato do rapaz levar à sério suas obrigações religiosas faz com que ela se recorde do pai que rezava esporadicamente, e, ao se lembrar de uma dessas ocasiões, lembra-se do perfume do pai, sentido quando este a colocou em seu colo, evidentemente em um tempo muito anterior ao passado rememorado da loja. Do presente, a narradora rememora o passado e desse passado, vai para o passado mais longínquo da infância.

Na sequência, introduz o trecho 4 (que se refere aos perfumes da loja), considerado por nós como um momento em que coincide a narrativa e a história, revelando-se, aparentemente, como um puxão para o presente em meio às divagações da protagonista. No entanto, esse trecho 4 (que discorre sobre as mercadorias da loja), também serve de pretexto para expor suas impressões sobre o arsenal de recursos cosméticos oferecidos às mulheres inglesas e sua impossibilidade, como mulher pobre e estrangeira, de adquirir tais produtos. Obrigada a se contentar com os provadores, sente-se rejeitada e excluída daquele mundo de promessas, o que percebe pela atitude da vendedora que “respondeu já me despachando” (FAQIR, 2008, p. 16). Aceita os fatos com autodepreciação quando afirma: “se eu fosse ela teria atirado uma pessoa como eu para fora da loja, uma mulher como eu, lixo” (FAQIR, 2008, p. 16) e reconhece o motivo, “Minha tribo tinha invadido o país dela em busca de sobras baratas” (FAQIR, 2008, p. 16).

O segmento 5 (com as recordações do perfume e da história de sua colega de prisão), dá-se em um tempo posterior ao 3 (às lembranças de sua infância e do seu pai), mas é anterior ao 1 e ao 2 (que se referem a um período mais recente, já na casa de Liz, na Inglaterra, 1, e à

loja defronte a essa casa e seu proprietário, 2), mas se relaciona ao 4 (aos perfumes caros da loja) e, em parte, ao 3 (ao perfume do pai).

Assim, o trecho 5 (com a lembranças do perfume da antiga colega), serve, principalmente, para a narradora introduzir o segmento 6, ou seja, a carta que a personagem dirige à antiga companheira de cela, expondo a inquietude sobre o sentido de sua vida, como vemos na pergunta que finaliza a carta: “Por que ainda estou viva, e o que me trouxe até aqui?” (FAQIR, 2008, p. 17).

Por fim, o segmento 7 é a sequência dos acontecimentos do 4, quando a narradora, de novo, faz coincidir narrativa e história no presente da diegese.

Se colocados em uma sequência cronológica da história, teremos inicialmente o trecho 3 (lembranças da infância); em seguida, o 5, (a prisão para onde foi levada por estar grávida, correndo o risco de ser morta pelo irmão); os trechos 1 e 2 (já na Inglaterra e morando na casa de Liz); o trecho 6 (a escrita da carta, em um dado momento durante esse período), relatado nos trechos 1 e 2. Finalmente, os trechos 4 e 7 (na loja de cosméticos), em que coincide a narrativa e o presente da história.

Importante destacar que, entre as passagens de um trecho a outro, não há nenhuma marcação explícita, obrigando o leitor a seguir os pensamentos da personagem nesse embaralhado de tempos, quando a presença de um insiste na ausência do outro, transformando a temporalidade em simultaneidade.

Dessa maneira, intercalando o seu antes, “Ficaram para trás os dias como lavradora, pastora, camponesa” (FAQIR, 2008, p. 9) com o presente “agora sou uma costureira, uma assistente de alfaiataria numa loja de Exeter” (FAQIR, 2008, p. 9), aquele passado distante, assim como as diversas situações que ele carrega, levam a personagem a uma constante sensação de deslocamento, pois ela está presa a um passado que sente como vergonhoso e a um crime que acredita ter cometido, mas também se encontra despojada da única vida que lhe prometeram: “pertencia ao passado, junto com o casamento, minha túnica negra beduína bordada e os chapéus de moedas de prata, tudo armazenado lá no fim do horizonte, no além-mar” (FAQIR, 2008, p. 10).

Além dessas colocações, podemos dizer que a obra, como um todo, abrange seis blocos temáticos, repartidos entre temporalidades. O “antes” do presente da diegese apresenta o momento em que a protagonista está em Hima, vivendo como uma garota da tribo; a prisão, onde nasce sua filha; o período de fuga (que inclui uma nova prisão e o posterior acolhimento na casa de um pastor); a estada no albergue e enfim, a mudança para *Swan Cottage*, residência na qual aluga um quarto. Já no “agora”, ou momento presente da diegese, Salma é inquilina de

uma inglesa, trabalha em uma alfaiataria e procura adaptar-se ao país estrangeiro. No entanto, esses tempos não são colocados cronologicamente, o que nos força ao reconhecimento de uma dada trama num determinado tempo, à busca na nossa memória de leitor, das informações recebidas da narradora para tentar localizar uma dada história em suas coordenadas espaço-temporais mais adequadas.

Assim como a temporalidade da narrativa não obedece a cronologia clássica, a divisão em capítulos, quatorze ao todo, não se refere aos tempos, mas à sensações específicas que a autora quis salientar, *“the chapter headings were meant to draw the reader’s attention to specific points in the narrative and evoke a sensory reaction that would give a certain flavour to each chapter”*¹¹² (FAQIR, *blog*, 2008), mas, além do aspecto sensorial, incluem temas próprios, portanto, fazem parte do discurso e constroem, a partir desse motivo, a totalidade da narrativa.

As estratégias linguísticas utilizadas por Fadia Faqir para criar sua narrativa, embora exaustivamente trabalhadas por outros autores, serão abordadas, posteriormente, no item intitulado “língua e diáspora”.

3.3.2 Aspectos culturais

Em uma passagem do terceiro capítulo, intitulado “Chá de sálvia”, temos o seguinte diálogo entre a protagonista e um rapaz que acabara de conhecer:

— De onde você é?

Previ com horror os minutos seguintes. Quantas vezes essa pergunta foi feita desde a chegada à Grã-Bretanha?

[...]

— A lista, como sempre, incluía todos os países do planeta, menos o meu.

[...]

— Não, o Levante (FAQIR, 2008. p. 53).

Sabemos, no entanto, que “Levante”¹¹³ é um termo geográfico bastante impreciso, mas ao especificar seu pequeno povoado, inserido nessa região, vemos que a intenção é demonstrar que, apesar da possível modernidade em cidades maiores, em sua aldeia, e provavelmente também em outras do mesmo porte, ainda prevalecem os costumes e tradições tribais, onde o

¹¹² “[...] os títulos dos capítulos pretendiam chamar a atenção do leitor para pontos específicos da narrativa e evocar uma reação sensorial que daria um certo sabor a cada capítulo” (FAQIR, *blog*, 2008 – tradução nossa).

¹¹³ Levante, geograficamente, refere-se ao vento do Mediterrâneo que vem do leste. Esse significado tem a ver com o sol: nasce no leste e se põe no oeste. Vicent Baydal, professor de História do Direito na Universidade Jaume I, assegura que, do século XVI ao século XIX, toda vez que Levante aparece em textos históricos é para referir-se à Grécia, à Turquia ou Israel, ou seja, ao Mediterrâneo oriental (HIDALGO, 2018).

clã é soberano e a questão da honra, suas diretrizes e punições a qualquer transgressão, prevalecem para além das leis do Estado(s). Assim, quando o motorista do táxi que a levava de volta para casa diz “Obrigada, senhorita”, Salma reflete: “Em Hima, ‘senhorita’ estava reservado às virgens e ‘senhora’ às casadas ou viúvas, mas não havia nenhum título para as que tiveram relações sexuais sem se casar, pois essas simplesmente levavam um tiro” (FAQIR, 2008, p. 162).

Na obra de Faqir isso fica explícito em diversas passagens como, por exemplo, quando Salma revela sua gravidez à professora que imediatamente diz “A melhor coisa a fazer é entregar você à polícia e rezar para que eles a mantenham para sempre sob custódia protetora” (FAQIR, 2008, p. 41) ou quando, ainda presa e durante uma greve de fome, ela afirma: “Quando ouvi o zunido da bala que voava em direção à cabeça de uma das detentas libertadas [...] resolvi parar de buscar a morte” (FAQIR, 2008, p. 120). A situação se esclarece quando o oficial da prisão para onde nossa heroína foi levada diz: “Com sua libertação eu não estarei infringindo a lei. No que diz respeito ao Estado, você é inocente” (FAQIR, 2008, p. 50) e explica:

— Salma, você está sob custódia protetora, o que significa que você está aqui não porque fez alguma coisa, mas para sua própria proteção. Se eu lhe soltar e você ficar neste país, vai ser morta em frente ao portão da prisão (FAQIR, 2008, p. 50).

Quando abordamos, no primeiro capítulo, a chamada “lei *Zina*”, dissemos que ela não é uma “lei divina” que os muçulmanos tenham o dever de seguir, mas que deriva de outras leis e costumes e, na maioria das vezes, é aplicada pelos membros da família e da comunidade em nome da honra, conceito esse que, para El Saadawi (2002), está distorcido na sociedade árabe. Essa autora esclarece que “A honra de um homem está segura, enquanto os elementos femininos de sua família mantiverem seus himens ilesos; está, portanto, muito mais relacionado ao comportamento das mulheres da família que a seu próprio comportamento” (EL SAADAWI, 2002, p. 57).

Para El Saadawi (2002), uma lei moral estritamente aplicada às mulheres,

[...] se deve ao fato de a sociedade patriarcal exigir que as mulheres se mantenham virgens até o casamento, e de estabelecer que a verdadeira honra de uma mulher e de sua família está intimamente ligada à preservação da virgindade. Perdida a “honra”, emerge a vergonha eterna, que só pode ser “lavada a sangue”, como se costuma dizer em árabe (EL SAADAWI, 2002, p. 51).

Não é de se estranhar, portanto, que nas diversas passagens da obra, a protagonista assuma a culpa dessa infração aos códigos de sua aldeia como vemos no momento em que a personagem afirma: “eu tinha coberto de negro a frente da minha família” (FAQIR, 2008, p. 8). A mãe também introjeta o discurso do patriarcado quando diz: “Seu irmão vai lhe matar com um tiro no meio dos olhos” (FAQIR, 2008, p. 29), e essa postura conservadora das mulheres é reforçada com a fala da velha da tribo que após saber da morte de uma menina que desonrou sua família sentencia: “Limpamos nossa vergonha com o sangue dela” (FAQIR, 2008, p. 82). Já para exemplificar a opinião dos homens, a escritora introduz, além da possível ação homicida do irmão, a voz do pai: “Eu nunca mais vou andar de cabeça erguida enquanto ela respirar” (FAQIR, 2008, p. 86). A mãe confirma o impacto que tem a ação da filha sobre o chefe de família quando diz: “De cavaleiro da tribo, passou a ser o alvo das piadas e chacotas de todos. Sua filha tinha manchado a honra da tribo e escapado sem castigo” (FAQIR, 2008, p. 243).

Não há na obra de Faqir qualquer contestação direta a tal costume embora, como veremos no desenvolvimento da identidade da personagem, isso possa ficar implícito. No entanto, ao retratar a comunidade de Hima, uma aldeiazinha enfiada entre as colinas desertas, e ao afirmar “Nós nos reunimos em grupos, famílias, clãs, tribos; nossa honra deve ser defendida, nosso sangue deve ser vingado; comemos juntos, dormimos juntos, dez de nós em cada quarto ou tenda, nossos destinos agrilhoados juntos na mesma corrente” (FAQIR, 2008, p. 215) a narradora aproxima seus membros do que Freud (2011) considera “instinto de rebanho, mente do grupo”. Sobre esse assunto, temos em Freud (2011), reproduzindo as afirmações de Le Bon:

Como a massa não tem dúvidas quanto ao que é verdadeiro ou falso, e tem consciência da sua enorme força, ela é, ao mesmo tempo, intolerante e crente na autoridade. Ela respeita a força e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência [...] No fundo inteiramente conservadora, tem profunda aversão a todos os progressos e inovações, e ilimitada reverência pela tradição (LE BOM, *Psicologia das massas*, 1912, p. 37, apud FREUD, 2011, p. 27).

Outros costumes também são abordados, quase sempre relacionados à estranheza da personagem com a sociedade ocidental, como podemos ver na passagem em que Salma se encontra em uma biblioteca pública e, observando os leitores com suas cabeças inclinadas, pondera que “Eles sorriam uns para os outros, se cumprimentavam, mas nunca diziam o que o

povo de Hima costumava dizer aos estrangeiros: “Por Alá¹¹⁴, você tem que almoçar conosco. Não aceito não como resposta” (FAQIR, 2008, p. 76-77).

Aliado a tal hospitalidade “Minha tenda estava aberta e o café com cardamomo era coado o dia inteiro, seu aroma chamando os amigos e vizinhos” (FAQIR, 2008, p. 18), o leitor encontra o uso constante dos cheiros e sabores que percorrem toda a narrativa e servem também como identificadores da origem da protagonista, como podemos ver no seguinte trecho: “[...] aspirando o ar em busca do aroma de casa. O cheiro era cativante e cedi a ele como num transe. O cheiro de comida condimentada sendo frita era meu” (FAQIR, 2008, p. 26).

Considerando o olfato como um sentido mais primitivo, com suas fibras e conexões neurais ligadas a áreas de memória e de prazer em nosso cérebro, vemos como nossa protagonista externa suas sensações e lembranças e paralelamente introduz na narrativa os aspectos culturais:

O ar frio carregava o aroma da saborosa comida frita até o fundo de meu coração. O chiado das frituras, a concha pescando a iguaria, o falafel sendo esmagado no pão árabe quentinho e o cheiro picante do grão-de-bico, da salsinha e do coentro me animaram. Enrolada no xale beduíno preto de minha mãe, no meio de Exeter eu voei sobre as terras, os rios e os mares para as montanhas áridas e ressequidas, um punhado de cabras e azeitonas maduras que fazem os ramos verde-prata envergarem com seu peso. Eu voava muito alto acima de minha terra natal (FAQIR, 2008, p. 26).

Apoiados no excerto anterior, verificamos que há, para a personagem, uma diferença entre comida e alimento, ou seja, a comida não é apenas uma substância alimentar que garante a sua sobrevivência, ela é o alimento transformado pelas representações sociais e culturais, como Maciel (2005) defende quando diz que “Uma das dimensões desse fenômeno é a que se refere à construção de identidades sociais/culturais” (MACIEL, 2005, p. 50). Para esse autor, elementos culturais como a comida podem tornar-se “marcadores identitários apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos, símbolos de uma identidade reivindicada” (MACIEL, 2005, p. 50). Na obra de Faqir, essa afirmação da identidade da protagonista, assim como seu estranhamento, e até repulsa perante aspectos culturais estrangeiros está presente em toda a narrativa:

Estava convencida de que o que estava fazendo não era chá, pois não podia ver as folhas de chá (FAQIR, 2008, p. 38).
[...] tentei abrir uma caixa de leite [...] Em Hima, sempre que você precisava de leite, pegava uma vasilha e colocava debaixo de uma vaca (FAQIR, 2008, p. 38).

¹¹⁴ Grafia da edição brasileira, Agir, 2008.

Alguns anos antes eu tinha provado pela primeira vez o peixe com fritas, mas meu estômago árabe e montanhês não tinha conseguido digerir a gordura (FAQIR, 2008, p. 8).

[...] Chá com creme eu não conseguia engolir (FAQIR, 2008, p. 18).

Assim como essa representação da comida como elemento de sua identidade árabe, há também a questão islâmica e a proibição de determinados alimentos. No diálogo em que a Srta. Asher, responsável por levar Salma para a Inglaterra, tenta fazê-la se alimentar, podemos ver como essa questão é imperativa a todos filhos e filhas de *Allah*:

- Coma alguma coisa!
- Não come porco. Animal imundo. [...]
- Então coma as batatas!
- Não, cozidas com porco. [...]
- Não posso tocar na comida. Muçulmana, eu (FAQIR, 2008, p. 143).

Para os seguidores do islamismo, essa proibição é dogmática, indiscutível, como esclarece um artigo intitulado “Sistema no Islã: Saúde e Nutrição” (STACEY, 2013), que traz orientações sobre o consumo da carne de porco:

A princípio alguém pode se perguntar que mal pode vir do porco, um produto consumido em muitas partes do mundo, e o fato de que o porco contém parasitas e doenças prejudiciais ao homem pode vir à mente como uma razão justificável para a abstenção. Entretanto, ao analisarmos por que os muçulmanos são proibidos de consumir porco, essa se torna uma razão secundária. Os muçulmanos não consomem porco ou derivados de porco simplesmente porque Deus proibiu (STACEY, 2013, p. 1 – grifos nossos).

A isso é acrescentado,

No caso do porco, nenhuma razão específica para a proibição foi fornecida, exceto no Alcorão 6: 145 quando Deus diz, em referência à carne de suíno (porco): "porque certamente é impura". Um muçulmano se submete aos comandos de Deus espontaneamente, sem precisar da razão por trás da norma divina. Além disso, Deus afirmou expressamente que um crente ouve as palavras de seu Senhor e as obedece. “Escutamos e obedecemos! E serão venturosos.” (STACEY, 2013, p. 2 – grifos nossos).

Alguns estudos tentam mostrar tal proibição, que não se restringe apenas aos muçulmanos, mas também aos judeus, a partir de uma perspectiva ecológica, como a proposta pelo antropólogo Marvin Harris (1978, 1997), que ao analisar os antigos habitantes das regiões áridas da Mesopotâmia e do Egito, pastores nômades, criadores de carneiros, cabras e gado, concluiu que, pelo fato de os porcos não serem adaptáveis àquelas condições climáticas, “a

proibição divina contra a carne de porco constituía uma sensata estratégia ecológica” (HARRIS, 1978, p. 40, apud MENASCHE *et. al*, 2012, p. 12).

Certamente, tais ideias podem estar na origem dos preceitos divinos, mas esse fato não altera em nada a rigidez com que muçulmanos traçam suas dietas alimentares, e que “muito além das fronteiras geográficas, que seriam seu suporte físico, ou da origem de seus elementos, ela implica a significação que é dada a certos pratos que irão caracterizá-la” (MACIEL, 2005, p. 50).

Mais do que simples observações, questões como essas nos levam a considerar o que Nayera El-Miniawi (2016) pondera como predominantemente árabe na obra de Faqir, ou seja, todo o tecido da história. Embora as nossas limitações (pelo desconhecimento não somente da língua árabe, como também de suas práticas tradicionais) nos impeçam um aprofundamento maior nesse sentido, é evidente a utilização de expressões próprias daquela língua e o resgate da oralidade através das lendas inseridas na fala da mãe “Havia, e não havia, nos tempos mais remotos, uma menina chamada Jubayyna. Eles a chamavam assim porque ela era branca como queijo de cabra” e sem concluir a história, “Talvez o camelo dela consiga salvá-la [...] me abraçava e me beijava, e depois me cobria com a manta branca de pele de carneiro” (FAQIR, 2008, p. 72).

Também não podemos deixar de lado a importância dada aos preparativos e festejos dos casamentos, os dotes oferecidos, os possíveis “partidos”, as moças disponíveis, e, nesse caso, a visão apresentada sobre o papel da mulher e como ela é considerada pela comunidade tribal, assim como a expectativa e a única opção oferecida às mulheres, arrumar um marido:

As canções de verão assinalavam o começo da estação dos noivados, quando todas as garotas da aldeia começavam a se revirar em suas camas, olhando através das grades de ferro das janelas à procura de sinais da luz do dia. A mãe do noivo viria amanhã para propor casamento, trazendo colares de ouro, esmeraldas, rubis, brocado de seda, lençóis de damasco, vidros de Hebron e perfume puro Attar em frascos de vidro enfeitados. Elas iriam finalmente ficar paradas à sombra refrescante de um homem (FAQIR, 2008, p. 42).

No primeiro capítulo, ao se lembrar de que, naquela época do ano era primavera, o momento em que as celebrações de casamento se realizariam pouco depois da colheita, nossa protagonista diz “Eu era uma das moças do povoado que estavam maduras e prontas para colher” (FAQIR, 2008, p. 7). Essa comparação com fruta a ser colhida irá reaparecer mais adiante na advertência do pai “Seus peitos parecem melões, esconda-os”. (FAQIR, 2008, p. 11).

Sempre dentro de um jogo comparativo com suas novas experiências no Ocidente, ao se utilizar de uma lâmina de barbear lubrificada, Salma recorda as palavras de sua avó sobre os preparativos para sua noite de núpcias:

Antes da noite de núpcias eles espalham uma pasta de açúcar fervido com limão entre suas pernas e arrancam os pelos. Minha avó Shahla disse: “Quando terminaram de fazer em mim, eu estava cheia de manchas roxas, mas tão lisinha quanto uma menina de nove anos. Seu avô preferia tudo limpo. Eu parecia tão pura e inocente, ele dizia” (FAQIR, 2008, p. 10).

Em outro momento, recriminando-se por ter mantido relações sexuais com um estranho do Ocidente, enquanto lava suas roupas pensa “Eu queria poder colocar a mim mesma no meio da roupa lavada para sair na outra ponta ‘estalando de limpa’, sem manchas secas nem atos obscuros” (FAQIR, 2008, p. 82), ocasião em que se recorda, com evidente nostalgia, as festividades que envolvem os casamentos na sua terra:

O som ritmado dos pilões de Hima moendo os grãos torrados de café era um dos primeiros sinais dos casamentos a se realizarem. Este ano era a vez de Aisha. Um agricultor moreno do vale tinha vindo buscá-la em sua carroça. O dote dela era um pedaço de terra fértil junto ao rio [...] Na sexta-feira eu fui para a tenda das mulheres, cumprimentei a todas, depois me sentei no chão com as outras mulheres da tribo [...] A corrida de cavalos enchia a aldeia de nuvens de poeira e gritos de vitória ou derrota. Aisha foi para a tenda com o marido. Os homens se deram as mãos e começaram a se inclinar e cantar em uníssono: “Dhiyya, Dhiyya, Dhiyya”, até que suas vozes não passavam de uma ofegante aspiração e exalação do ar. Um menino veio entregar a eles um lenço branco, e então pararam de cantar e dançar e começaram a dar tiros para o ar, celebrando a honra de Aisha, sua pureza, sua boa sorte (FAQIR, 2008, p. 82).

Assim como as festas, os velórios e enterros também são repletos de sentimentos e atitudes abertas da comunidade, ao contrário do que ela presencia em seu novo país “Nada de cavar uma cova, baixar caixões improvisados, recitar o Corão. Nada além dos discretos soluços e suspiros de pessoas enlutadas e bem vestidas” (FAQIR, 2008, p. 220). Essa atitude discreta é contraposta aos costumes de seu país:

Quando minha tia morreu, mulheres em *madrakas*, véus e lenços negros tiraram as máscaras do rosto, lamentaram e se menearam por três dias [...] As pancadas sincronizadas no peito e o ruído de roupas sendo rasgadas podiam ser ouvidos na mesquita no outro lado do vale (FAQIR, 2008, p. 220-221).

Todas essas passagens confirmam a citação anterior de El-Miniawi (2016) para quem em toda a narrativa prevalecem os sistemas, costumes e tradições árabes e mais especificamente dos beduínos. Para essa autora, a língua e a cultura árabes, assim como as práticas, crenças e alusões muçulmanas são predominantes. Colorida por palavras, provérbios, cheiros e comidas árabes, ervas, plantas e roupas, temos uma atmosfera oriental “arabizada”, realçada pela menção de coisas como cardamomo, camomila, sálvia, chá de menta, tomilho, almíscar, gazela, rosas e jasmim, além de "Mel", que é outra referência alimentar de importante conotação religiosa. Rios de leite e mel são a recompensa para os crentes devotos a *Allah*, na vida após a morte.

Podemos acrescentar, ainda, a descrição que a protagonista faz de sua filha, numa linguagem extremamente poética na qual, para El-Miniawi (2016), são utilizadas palavras e conceitos orientais típicos.

Ela era esmeralda, turquesa engastada em prata, seda indiana descendo em cascata dos rolos, uma pérola em sua cama, romã, grãos frescos de café moído num enfeitado almofariz de sândalo, mel e manteiga condimentada envoltos em pão fresco recém-saído do forno, perfume puro selado em frascos azuis, diamantes brutos, planície coberta de orvalho num extenso vale verde aberto e plano, verde azulado nos bordos e azul mediterrâneo no centro, as moedas de ouro otomanas de minha avó amarradas juntas num torçal preto, o chapéu de moedas de prata do casamento de minha mãe, uma lua cheia escondida atrás de nuvens translúcidas (FAQIR, 2008, p. 13).

Não se trata apenas de cultura árabe, mas muçulmana, importante frisar, pois esse fato será fundamental na constituição da(s) identidade(s) da protagonista, que veremos adiante, na adaptação e inadaptção em um país do Ocidente, no sentimento de culpa que carrega por todo seu percurso e que é expresso em diversos momentos em que pede perdão a *Allah*.

3.3.3 As personagens secundárias e seus motivos (subtemas)

Candido (2007) afirma que a ficção é o lugar onde o homem, através das várias personagens, consegue viver e contemplar a plenitude da sua condição, ou seja, “destacando-se de si mesmo, verifica, realiza e vive a sua condição fundamental de ser autoconsciente e livre, capaz de desdobrar-se, distanciar-se de si mesmo e de objetivar a sua própria situação” (CANDIDO, 2007, p. 48) e, no mesmo sentido, ele completa seu pensamento citando Goethe, “distanciamo-nos e ao mesmo tempo aproximamo-nos da realidade” (CANDIDO, 2007, p. 49), mas faz uma importante observação:

[...] não poderá apreender esteticamente a totalidade e plenitude de uma obra de arte ficcional, quem não for capaz de sentir vivamente todas as nuances dos valores não-estético — religiosos, morais político-sociais, vitais, hedonísticos etc. — que sempre estão em jogo onde se defrontam seres humanos (CANDIDO, 2007, p. 46).

Ainda segundo esse autor, o peso real dos outros valores são, por assim dizer, “suspensos” pelo valor estético, embora esse último os faça aparecer em toda sua força, pois a ficção integra e transforma tais valores como parte da organização estética, dando-lhes certo papel no todo e, dessa forma, as personagens vivem o enredo e as ideias, tornando-os vivos (CANDIDO, 2007, p. 47).

Seguindo essa linha de pensamento, podemos, também, recorrer às formulações de T.S. Eliot em “*Critical essays*” (1932), transcritas por Said (2011):

[...] o poeta é, evidentemente, um talento individual, mas trabalha dentro de uma tradição que não pode ser simplesmente herdada, tendo de ser obtida [...] e o sentido histórico supõe uma percepção, não apenas do que é passado do passado, como também daquilo que permanece dele; o sentido histórico leva um homem a escrever não só com sua própria geração entranhada até a medula, mas ainda com a sensação de que toda a literatura [...] e dentro dela toda a literatura de seu país, possui uma existência simultânea e compõe uma ordem simultânea. O sentido histórico, que é um sentido tanto do intemporal quanto do temporal, e do intemporal e do temporal juntos [...] E é, ao mesmo tempo, o que torna um escritor profundamente consciente de seu lugar no tempo, de sua própria contemporaneidade. Nenhum poeta, nenhum artista de qualquer arte, tem seu pleno significado sozinho (T. S. Eliot, 1932, p. 14-5 apud SAID, 2011, p. 24).

Partindo dessas ideias, ao nos debruçarmos sobre as personagens do romance de Faqir, não nos deteremos em nomenclaturas de uma ou outra teoria literária, assim como não partiremos das tradicionais classificações ou observações sobre a focalização. Nosso intuito será demonstrar como a narradora utiliza as diversas personagens para expor seus subtemas e como, ao fazê-lo, não só demonstra a consciência de seu lugar no tempo, verificando o que permanece do passado no presente, como também confirma as considerações de Almeida (2009) sobre ser uma “literatura genealógica” a produzida por mulheres, já referida em capítulo anterior.

Embora a maioria das personagens mulheres de *Meu nome é Salma*, de uma forma ou de outra, nos conduza ao tema que poderíamos chamar de “a condição da mulher”, em algumas delas, esse enfoque parece mais superficial, priorizando os sentimentos da dupla colonizador e colonizado. Esse é o caso da personagem Elizabeth, Liz, como é nomeada na maioria das vezes.

Embora a narradora já tenha se referido a ela em outro momento, “saí caminhando do *Swan Cottage*, nome escolhido por Liz para sua casa geminada” (FAQIR, 2008, p. 8) e a própria caracterização “casa geminada” tenha sua função, de forma mais completa e bastante significativa, essa personagem é introduzida mais adiante em “Liz, Elizabeth, rainha Elizabeth I, Sua Alteza, minha senhoria” (FAQIR, 2008, p. 9) para em seguida, a protagonista apresentar suas impressões iniciais em “a primeira vez que vi Liz”,

[...] ela parecia alta, com um suéter azul-marinho, camisa azul, calças de montaria creme e botas de couro negro sem salto. Seus cabelos grisalhos, longos e lisos, estavam perfeitamente presos num rabo-de-cavalo e o inchaço dos olhos estava disfarçado com pó compacto. Ficou parada e empertigada, como se inspecionasse a guarda (FAQIR, 2008, p. 9-10 – grifos nossos).

Essa aparência, no entanto, já destoa da descrição que a narradora faz de sua casa, “O cheiro de vinho barato impregnava tudo” (FAQIR, 2008, p. 9), assim como o fato de ela ainda estar dormindo quando retorna à casa (podemos concluir que se trata do fim de um dia de trabalho), e observa que “Liz estava roncando” (FAQIR, 2008, p. 10). Um pouco adiante, a narradora comenta que “Liz não gostava de ver um só fio de cabelo negro pela casa” (FAQIR, 2008, p. 10) e se refere à poltrona na qual ela costumava se sentar “quando ela não estava em casa” (FAQIR, 2008, p. 11), incluindo a fala literal daquela personagem “Você sentou na minha cadeira. Olha aqui! Seu cabelo preto está por todo lado” (FAQIR, 2008, p. 11), em um evidente tom de reprimenda. Trechos como esses vão aos poucos indicando o comportamento irregular da personagem Liz, ora impondo-se como uma inglesa soberba e prepotente, ora como uma mulher desleixada e empobrecida que ainda tenta manter a aparência de fidalguia do passado, mas que sucumbe diante das amarguras do presente, afogando-se no álcool, o que é altamente censurável para os muçulmanos.

Recordando-se do início do relacionamento com essa personagem, a narradora acrescenta:

Quando me mudei para sua casa, Liz ficou confusa. Eu era uma locatária, uma confidente ou uma empregada? Seu estado mental se alterava de acordo com a quantidade de álcool que tivesse consumido. Ela limitou meu acesso à cozinha a meia hora pela manhã e uma hora à noite, e se zangava quando eu lavava os talheres e vasilhas de madeira.

— Eu os cobri com azeite e gostaria que o óleo ficasse para proteger a madeira, muito obrigada. Olha só o que você fez! (FAQIR, 2008, p. 14).

No decorrer da narrativa vamos travando um maior conhecimento sobre essa personagem e assim desvendando, aos poucos, as razões de sua altivez, de sua pretensa superioridade e de sua xenofobia, como podemos ver em um diálogo em que ela trata sua locatária como “Estrangeiros! Alienígenas como você”, ou “imigrantes ilegais” (FAQIR, 2008, p. 20-21).

Alguns indícios sobre o passado dessa personagem vão aparecendo na voz da narradora que a descreve atrelada a determinados elementos culturais em “[...] lá estava ela, em seu suéter azul-marinho e as calças indianas folgadas” (FAQIR, 2008, p. 64). Assim como sua vestimenta, o espaço que ocupa também denota elementos culturais da personagem: “[...] cama vitoriana Mercer, *King size*” (FAQIR, 2008, p. 102). O olhar da narradora se detém nessa cama, herança do avô de Liz, que liga a personagem à história colonial da Inglaterra na Índia: “Era feita de metal prateado e envernizado de marrom; a cabeceira e os pés tinham grandes medalhões, moldados na forma das letras V, R e I — de ‘vice-rei da Índia’” (FAQIR, 2008, p. 102). Essa cama representa o apego da personagem à tradição e de sua defesa de uma sociedade desigual, com as distâncias bem demarcadas “Ela falava comigo como se eu fosse sua empregada na Índia, onde ela havia morado” (FAQIR, 2008, p. 38).

Assim como o inconstante comportamento de Liz, os sentimentos da narradora a respeito dessa personagem também oscilam entre uma posição afirmativa, quando deixa claro que não residia em sua casa nem como empregada nem como favor, afinal ela era “[...] sua inquilina que lhe paga quarenta libras por semana, mais encargos” (FAQIR, 2008, p. 38), mas também se apieda diante da situação em que sua senhoria encontra-se “Liz esperava que este país não mudasse, que a fortuna dela não acabasse e que o sol não se pusesse em *Swan Cottage*. Queria que sua mansão e seus cavalos não tivessem sido vendidos e que seus empregados fossem estrangeiros e obedientes” (FAQIR, 2008, p. 132).

Em um outro momento, Elizabeth, movida pelo álcool em excesso e confundindo sua locatária com personagens de seu passado, comenta:

— Você sabe, aia, eu queria nunca ter posto os pés na Índia. Todo mundo me tratava como superior e me servia. Os empregados me levavam à escola, você me vestia. Hita cozinhava para nós, o Sr. Mãos Tortas cuidava do jardim. Riza ficava de guarda no portão [...].

— Hita costumava fazer os melhores croquetes, cebolas com lentilhas e biscoitinhos picantes. Ele preparava uma bandeja e a levava para mim no jardim, enquanto eu brincava com Rex. “Aqui está, princesa Upah” (FAQIR, 2008, p. 153).

Ainda que outros pormenores permaneçam ocultos para o leitor, os excertos anteriores já nos possibilitam traçar o perfil dessa personagem, assim como reconhecer o que denominamos subtemas. Por meio da personagem Liz, mas não apenas, como veremos a seguir, a narradora expõe os sentimentos e atitudes do colonizador, que, mesmo depois da sua derrocada, ainda que distante dos anos em que o Império Britânico dominou uma boa parte do mundo, a empáfia prevalece em muitos ingleses, assim como a convicção de superioridade baseada na dupla colonizador/colonizado.

Por outro lado, ao expor essas atitudes de pretensa superioridade da personagem Liz, a narradora a deprecia em aspectos fundamentais para os muçulmanos, como a valorização da limpeza e da higiene pessoal, como fica explícito no trecho “[...] no momento em que cheguei à sua casa imunda, minha vontade foi ferver água [...] esfregando até deixar limpo [...] Eu também quis lavar o chão, as paredes e o teto e, principalmente, o assento do vaso sanitário” (FAQIR, 2008, p. 14-15).

Assim como a personagem Elizabeth, mas de certa forma mais humilde por não ter tido anos de glória em um país colonizado, Max, o personagem que desempenha a função de patrão da nossa protagonista, apresenta praticamente os mesmos sentimentos de nostalgia de um passado imperialista “Ah, nossos pais e nossos avós eram muito mais talentosos [...] Ah, éramos amos e senhores. Olha só para nós agora. Olha só para nós” (FAQIR, 2008, p. 122), acrescidos de um extremo temor por determinados estrangeiros que, para ele, estão invadindo e se apoderando das riquezas de sua terra. Nesse sentido, os excertos abaixo são reveladores:

— Os japoneses estão chegando — disse Max, meu chefe [...].

— A Sock Shop voltou aos negócios, provavelmente comprada por uma empresa japonesa [...]. Os japoneses estão chegando, e eles vão comprar minhas calças e me deixar sem elas antes que eu perceba. Todo dia ele estava na expectativa de que um japonês viesse lhe oferecer um preço “fenomenal” por sua loja. E o que ele iria dizer? A resposta variava de um dia para o outro, dependendo de seu estado de ânimo.

— Tirem suas mãos estrangeiras imundas (não se ofenda) de minha loja e voltem para casa, seus comedores de cérebro de macaco.

Max tinha lido em algum lugar que cérebro de macaco era uma delicada iguaria no Extremo Oriente, então resolveu que todos os asiáticos eram comedores de cobras, macacos e jumentos. Em alguma outra manhã a resposta seria diferente

— Este governo está jogando pingue-pongue com a gente. Um dia dizem que nós temos de pagar o imposto comunitário e nós dizemos que eles nunca deveriam introduzir a taxa única. Se um japonês oferecer um milhão por essa pocilga, faço as malas e me mudo para Gibraltar.

— Por que Gibraltar?

— É território britânico, não é mesmo? (FAQIR, 2008, p. 91).

Em outra passagem, que também demonstra a posição dessa personagem em relação aos estrangeiros, a narradora relata a tentativa de Salma, que, reconhecendo que seu patrão sempre fora amável com ela, busca conseguir um aumento de salário. No entanto, Max, a personagem em questão, deixa claro que já havia lhe dado o emprego, a uma estrangeira como ela, quando vários jovens ingleses estariam disponíveis e ávidos por ocuparem essa vaga. Assim, ele evidencia sua benevolência, indicando, ao mesmo tempo, que já que estava fazendo-lhe um favor, que não viesse então com exigências e pedidos extras, “Conte as bênçãos recebidas, querida” (FAQIR, 2008, p. 107).

Como podemos observar, por meio desses dois personagens, a narradora de *Meu nome é Salma* exemplifica o que para Said (2011), são as sombras que o imperialismo dos séculos XIX e XX ainda lança sobre a nossa própria época. No dizer desse autor, isso se dá porque “nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia” (SAID, 2011, p. 27), mas o mais interessante e complexo é que essa luta “não se restringe a soldados e canhões, abrangendo também ideias, formas, imagens e representações” (SAID, 2011, p. 27). Nesse sentido, a narradora do romance faz eco e reafirma as palavras de Said (2011) ao considerar que embora o colonialismo direto tenha se extinguido em quase toda a parte, o imperialismo “[...] sobrevive onde sempre existiu, numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais” (SAID, 2011, p. 30).

Enquanto as personagens Elizabeth e Max tocam mais diretamente no que poderíamos chamar de “sentimento imperialista”, Gwen e o Dr. Robson, que são britânicos, mas não ingleses, criam uma proximidade maior com a narradora. Afinal, para alguns, eles também são os “outros”, forasteiros indesejados. Max referindo-se aos nortistas, “Eles também são usurários. Querem ganhar dinheiro à nossa custa, dos sulistas” (FAQIR, 2008, p. 226), ou Liz com seu evidente desprezo por Gwen, uma galesa. Tal rejeição fica ainda mais clara em um diálogo entre Salma e Liz:

— Olá, Liz — gritei.
 — Você estava na casa de Gwen?
 — Sim, por quê?
 — A escória se atrai — ela disse (FAQIR, 2008, p. 117).

No caso do Dr. John Robson, orientador de Salma na Universidade, também podemos observar o mesmo desprezo de que ele é vítima:

Um homem que usava um paletó de veludo vermelho surrado, gravata borboleta e óculos caminhou em nossa direção pela trilha e quando se aproximou o suficiente para ser ouvido disse ao Dr. Robson: “*Whey aye*”, cara!”, e sorriu.

O Dr. Robson resmungou entre os dentes:

— Idiota!

— O que foi que ele disse? — perguntei.

— Ele está zombando da minha cara.

— Por quê? — perguntei.

— Sou de uma cidadezinha chamada Aycliffe. Sou nortista (FAQIR, 2008, p. 172).

Ao salientar tais questões, a narradora demonstra o papel desempenhado pelos ingleses na balança do colonialismo mundial e define assim a posição desses em relação ao outro, ao estrangeiro e ao diferente. Para alguns autores como O’Neill (2008), “A Inglaterra representava o núcleo, a metrópole, o centro de um Estado multinacional e, posteriormente, de um império que durante certo período foi a maior potência mundial” (O’NEILL, 2008, p. 244) mas “Ser inglês crescentemente passou a estar restrito àqueles (do ponto de vista religioso, protestantes) nascidos na Inglaterra, com a conseqüente exclusão de comunidades há tempos encaradas como inglesas (O’NEILL, 2008, p. 240).

Um outro subtema, e de certa forma mais enfatizado no decorrer da narrativa, é a “questão da mulher”, participando dele, mesmo que de forma indireta, algumas personagens homens (Hamdan, Jim), que são utilizadas para demonstrar o machismo/sexismo que prevalece, às vezes camuflado como no Ocidente, mas frequentemente às claras entre árabes. O melhor exemplo do segundo núcleo é Hamdan, um beduíno da mesma aldeia de Salma por quem ela se apaixonou: “Quando vi o reflexo de seus ombros na água, apaixonei-me instantaneamente” (FAQIR, 2008, p. 11); “O calor da paixão me levou a me curvar” (FAQIR, 2008, p. 7). Suas palavras não deixam lugar a nenhuma dúvida sobre o que ele pensa acerca das relações de dominação entre gêneros nem sobre sua opinião sobre uma mulher que se entrega a um homem fora do casamento: “[...] você agora é uma mulher... você é minha, minha escrava” (FAQIR, 2008, p. 29); “Minha puta ainda está aqui — ele dizia e me tomava rapidamente” (FAQIR, 2008, p. 29). A gravidez de Salma escancara a natureza desse homem e de toda uma sociedade que torna a mulher, a única responsável por esse “crime” e a pune de acordo com essa ideia:

Sua petulância desmoronou e ele se transformou num homem atormentado, de costas curvadas e voz trêmula [...]. Quando ele finalmente levantou os olhos para mim, era um homem diferente, os olhos castanhos queimando de raiva, em vez de desejo [...]. Você é responsável! Você me seduziu com as melodias suspirosas de sua flauta e seus meneios de quadris [...]. Eu nunca encostei um

dedo em você. Você nunca me viu antes. Está entendendo? — Ele enrolou o *kuffiyya* em torno do rosto como uma máscara e saiu andando numa nuvem de poeira (FAQIR, 2008, p. 154).

Com Jim, o rapaz inglês, a violência é mais velada. Após conhecê-lo num bar, a personagem enfatiza sua cortesia: “[...] era um cavalheiro; tinha seus preservativos à mão; abraçava-me entre os atos” (FAQIR, 2008, p. 61). Porém, após o sexo, e logo na manhã seguinte, o comportamento do amante muda consideravelmente: “Ele me beijou na testa apressado e foi embora” (FAQIR, 2008, p. 62). A passagem do tempo desvenda que a cortesia se limitava apenas à obtenção dos favores sexuais, já que quando a protagonista, casualmente, o encontra dias depois, ele alega: “Eu ando mesmo muito ocupado. A gente se vê por aí” (FAQIR, 2008, p. 99). Finalmente, após outro encontro casual, a violência verbal se torna clara e acaba em ameaça de violência física: “Se você está me seguindo, eu dou um jeito em você” (FAQIR, 2008, p. 179).

Esses dois trechos, nos quais a protagonista relata seus relacionamentos sexuais, poderiam nos induzir a ver essas experiências como uma afirmação da personagem em seu direito ao desejo e ao prazer, já que se trata de necessidades biológicas tanto do homem como da mulher. No entanto, “[...] a urgência da necessidade, ainda que igual em ambos, sempre favorece o opressor contra o oprimido” (BEAUVOIR, 1970, p. 14) e assim, ela sucumbe às imposições milenares do patriarcado que determinam que somente o homem tem o direito de satisfazer suas vontades sem ter de pagar qualquer ônus.

A culpa é o principal ônus de Salma, e na dependência desse “senhor” internalizado, nossa protagonista aguarda, com esperança, que Randam a proteja, evitando as perigosas consequências do seu feito. No encontro amoroso na Inglaterra, ainda que ela procure sua afirmação como uma mulher que tem desejo, não consegue se desvencilhar da culpa após o sexo; sente-se suja e pecadora e não consegue evitar a angústia dessa liberdade. Com os dois amantes mencionados, Salma sente o que muito antes Beauvoir (1970, p. 15) teorizou: “[...] É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor”.

Não podemos deixar de ver, nesse sistema desenvolvido pela protagonista, a introjeção das normas patriarcais e islâmicas e dessa forma, estabelecer uma aproximação do processo postulado por Bourdieu (1989) sobre o “poder simbólico”, ou seja, “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7-8). Personagens como Shahla, a avó; Amina, a mãe; Madame Lamaa e Noura, colegas da prisão, são mulheres árabes que

exemplificam a introjeção do princípio de inferioridade biológica e natural da mulher e portanto, incorporaram o poder simbólico do homem sobre a mulher. O nascimento de Salma, nossa heroína, demarca, sem tapumes, o território que ela ocupará na sua família e na sua sociedade: “‘É uma menina’, anunciou a *dayah* e cuspiu no chão. Ela não esperava uma boa gorjeta por trazer ao mundo uma menina. ‘O fardo das meninas é do berço ao caixão’, dizia meu pai.” (FAQIR, 2008, p. 107-108).

Nesse sentido, por mais que, atualmente, alguns muçulmanos apoiados em “Os crentes e as crentes são protetores uns dos outros” (O ALCORÃO SAGRADO, 1994, 9:71) tentem demonstrar que no islamismo há igualdade entre os sexos, a 4ª surata do Alcorão é enfática sobre a ascendência dos homens sobre as mulheres: “Os homens são os protetores das mulheres, porque Allah dotou uns com mais (força) do que as outras, e porque as sustentam do seu pecúlio” (O ALCORÃO SAGRADO, 1994, 4: 34).

Já mencionamos, em capítulo anterior, como se dá a educação da mulher na sociedade árabe, desde seus primeiros anos, o que para El Saadawi (2002) constitui um impedimento para que as mulheres possam pensar livremente e usufruam de suas vontades, fazendo com que se tornem fantoches à mercê das decisões dos pais, irmãos e outros membros masculinos do clã, circunstância abordada por meio dos ensinamentos da mãe da protagonista, “Na escuridão ou na aurora, mantenha suas pétalas bem fechadas e as pernas bem juntas!” (FAQIR, 2008, p. 29).

Tal situação, acreditamos, decorre, inclusive, da ausência de uma educação formal que se estenda a todas as mulheres igualmente, pois não restam dúvidas de que as mulheres muçulmanas, ao longo do tempo, receberam menos escolaridade do que as mulheres do Ocidente, embora essa realidade, de acordo com as análises de Caryle Murphy para o *Pew Research Center*, esteja mudando e também, segundo esses estudos, é a riqueza de um país — não suas leis ou cultura — o fator mais importante na determinação do destino educacional de uma mulher (MURPHY, 2016).

Embora se trate de um sério grupo de pesquisas e ainda que seus pesquisadores avaliaram diversos fatores, como o grau de discriminação de gênero nas leis da família e a importância da religião nos países pesquisados, é inegável que questões como a ausência de escolas apropriadas (escolas mistas seriam impensáveis) e o internalizado “papel da mulher”, tiveram grande influência no atraso da escolaridade das mulheres do Islã.

Nesse aspecto, a história e evolução da educação das mulheres no Ocidente não foi muito diferente. Como expõe Kate Millett, foi só durante o Renascimento que surgiram as primeiras teorias relativas à educação das mulheres, mas essa instrução tinha por objetivo “uma docilidade estética e cômoda” (MILLETT, 1970, p. 27). Para essa autora, mesmo no século

XIX, essa educação ainda não teve grandes avanços, pretendia-se apenas acabar com a completa ignorância, mas nada além de conhecimentos elementares, e desde que fosse mantida a desigualdade. Assim, para Millett (1970), “[...] na maior parte dos casos, esta educação acentuava, de modo cínico e deliberado, a virtude — palavra que significava obediência, servilismo e inibição sexual” (MILLETT, 1970, p. 27).

O que podemos observar, através de uma comparação com o exposto por Millett (1970), é que, se na origem as mulheres foram propositadamente afastadas de uma educação formal, tanto no Oriente como no Ocidente, e basicamente pelos mesmos motivos, a partir do século XX as mulheres ocidentais foram pouco a pouco, e através de muitas lutas, ganhando espaços, enquanto que, as do “mundo islâmico”, sempre guardando as diferenças entre os países/reinos que o compõem, obtiveram avanços muito mais lentamente, e tal fato decorre, evidentemente, do milenar patriarcado, mas corroborado pelo islamismo em suas diversas instruções e interpretações.

Os defensores do Islã costumam dizer que a mensagem do *Alcorão* colocou a mulher como companheira do homem e não inferior a ele, retirando-a da posição de escrava do período anterior, conhecido como *Jahiliyya* (época da ignorância), o que não deixa de ser verdade. Porém, ao definir os papéis dos homens e mulheres, colocando os primeiros como guardiões e protetores das mulheres, estabeleceu papéis fixos para cada um e assim, a educação da mulher recebeu os mesmos ditames salientados por Millett (1970) ou seja, nada além de conhecimentos elementares para ser uma boa esposa e mãe.

Para além dessas questões, no islamismo existem questões específicas como a poligamia, temática também abordada na narrativa e que vem introduzida pela triste história da avó Shahla: “Quando o marido tomou uma segunda esposa, minha avó morreu de coração partido” (FAQIR, 2008, p. 21). Mais tarde, Madame Lamaa também desenvolve essa temática na diegese. Permitido e muitas vezes incentivado, o casamento de um homem com diversas mulheres é visto pelas primeiras esposas como um ato em que ela é despojada de seu papel social e de suas funções. A presença de outra ou de outras esposas faz com que a primeira mulher sinta-se deslocada e sem valor, já que, desde a infância, ela é educada para se considerar propriedade do homem, para satisfazer o marido e para se responsabilizar, apenas, pelas atividades domésticas e o cuidado dos filhos.

Outro universo que a narrativa aborda é o da suposta prostituição, uma acusação que espreeita a mulher relegada ao papel de secundária pela poligamia. Narrado apenas pelo viés do olhar da mulher, sem qualquer referência às raízes históricas dessa permissão dada aos homens, esse tema aparece durante o encarceramento de Salma. Tanto Noura como Lamaa, que é outra

das presas que divide a cela com Salma, foram presas sob a acusação de prostituição: “Eles me encontraram nua, parada embaixo do poste de luz da rua principal. Acharam que eu era uma prostituta. Eu não sou prostituta” (FAQIR, 2008, p. 137). A partir desse ponto ela relata sua história:

— Tive cinco filhos, mantinha a casa dele limpa e todo dia lhe preparava uma refeição. Sempre que ele se virava na cama eu lhe abria meu coração. Tudo isso não bastou [...] Uns anos depois eu comecei a engordar. Primeiro fiquei barriguda, e depois a gordura se juntou pelo corpo todo. Também comecei a perder os cabelos, o brilho dos olhos, a leveza do passo.

— O que foi isso? *Sin il ya's*: a idade do desespero?

— O médico disse que sim, que era *sin il ya's*: a menopausa. Insônia, palpitações, suores noturnos e cabelos escuros por todo lado: no buço, em volta dos mamilos, na barriga. [...]

— Ele parou de dormir comigo. “Você está asquerosa”, ele disse e nunca mais se virou para mim. Então eu ouvi as velhas línguas se mexerem: “Ele está procurando uma segunda esposa.” [...]

— E se ele me expulsar de casa? E se ela vier morar conosco embaixo do mesmo teto? E se ele me fizer virar criada dela, sua serviçal, depois de todos esses anos? E se meus meninos começarem a gostar dela? O medo se apoderou de mim [...] buscando respostas (FAQIR, 2008, p. 138).

Segue então o comentário de Noura: “Eles nos ameaçam dizendo que vão arranjar uma segunda esposa para nos manter em nosso lugar” (FAQIR, 2008, p. 138). A esse respeito, acreditamos que seria interessante rever as instruções do *Alcorão* para esse tema e como elas são distorcidas e reinterpretadas pelos homens em benefício próprio. Vemos assim que o *Alcorão* “permitiu” a poligamia, mas especificando:

Se temerdes ser injustos no trato com os órfãos, podereis desposar duas, três ou quatro das que vos aprouver, entre as mulheres. Mas, se temerdes não poder ser equitativos para com elas, casai, então, com uma só, ou conformai-vos com o que tendes à mão. Isso é o mais adequado, para evitar que cometais injustiças (O ALCORÃO SAGRADO, 1994, 4:3).

O que fica bastante evidente nessa passagem do *Alcorão*, em primeiro lugar, é a tolerância à poligamia, o que não significa a sua exortação e, em segundo lugar, a ressalva quanto ao tratamento equitativo entre as esposas. Vale ainda lembrar que no contexto inicial, séc. VI, essas instruções tinham também o objetivo de amparar as mulheres órfãs, as viúvas e seus filhos. Não existe em qualquer outra parte desse livro sagrado, indicação para que se tome uma segunda (ou terceira, ou quarta) esposa para satisfação de necessidades sexuais, ou porque a mulher envelheceu, entrou na menopausa e não pode gerar filhos, e já que não há proibição

ostensiva, esses são geralmente os motivos que levam os homens à poligamia. No entanto, como expresso no texto do *Alcorão*, se o homem não se sentir seguro de poder tratar todas as esposas da mesma maneira, deve se contentar com a primeira, ressalvas que são convenientemente ignoradas pelos homens. Ainda assim, como percebemos nos relatos apresentados tanto das personagens de Faqir como também pela de Kashoggi, embora autorizado, esse comportamento não leva em consideração os sentimentos envolvidos, colocando a mulher em desvantagem e, principalmente, transformando o matrimônio em um relacionamento de exclusivo interesse, sem qualquer consideração e respeito pela companheira: quando a mulher não serve mais, troca-se por outra.

A personagem Parvin, que funciona como um *alter ego* de Salma, coloca outras importantes questões. Também é estrangeira na Inglaterra, paquistanesa, com pele escura e vítima do patriarcado: “O pai dela quis casá-la com um canalha ignorante do Paquistão. Ela tentou dissuadi-lo, implorou à mãe, mas não, ou ela obedecia ou ele iria renegá-la oficialmente” (FAQIR, 2008, p. 80). Porém, diferentemente de Salma, ela é uma mulher instruída: “[...] teve uma educação, frequentou a escola secundária, passou com excelentes notas e estava cursando sociologia numa faculdade local quando foi obrigada a fugir” (FAQIR, 2008, p. 132).

Graças à educação recebida, Parvin possui maior desenvoltura e melhor domínio da língua inglesa, e além de não aceitar passivamente os tratamentos preconceituosos que recebe, introduz a temática sobre a imagem a ser oferecida através da aparência e da vestimenta da mulher, “Anime-se! Arrume-se! Venda-se! — Parvin me incitava. Você agora está numa sociedade capitalista que não é a sua própria.” (FAQIR, 2008, p. 40). Ademais, ela aconselha a amiga a não usar o véu islâmico, a seu ver, um empecilho para conseguir emprego:

— Precisamos procurar emprego, mas primeiro eu preciso lhe perguntar sobre essa echarpe que você continua a usar.

— Pessoas olham para mim todo tempo como se doença — relatei.

[...]

— Vai ser muito mais difícil conseguir emprego enquanto você insistir em usar isso. Meu amigo Ash, no meu país, foi despedido por causa do turbante dele (FAQIR, 2008, p. 95).

A ressalva de Parvin, salientando que amiga não estava em seu próprio ambiente e, portanto, deveria adaptar-se aos novos usos e costumes, demonstra como a questão dos marcadores de identidade têm tido seus significados inflacionados, expressando relações de dominação e poder, exemplificado pelo ocorrido com seu amigo que fora penalizado pelo uso de um turbante. A valorização de uma determinada aparência suscitada por essa personagem é

utilizada pela narradora para demonstrar que no ambiente neocolonial da Inglaterra, com seus próprios ideais do corpo feminino, o valor das mulheres é reduzido à estética do corpo. As noções de beleza, agora delineadas por ocidentais brancos, indicam que o “inimigo” mudou, e também, as demandas e construções que o acompanham. Pressionada em seu ambiente de trabalho, onde seu chefe insiste para que Salma tente parecer apresentável, “Nossos fregueses querem estar cercados de mulheres bonitas” (FAQIR, 2008, p. 136), ela percebe que o *status* de gênero, tanto no Oriente como no Ocidente, depende da aprovação do sexo oposto, como bem observado por Gayatri (2015) “*By ‘approving’ Salma’s femininity, these male figures aim to exert their power over her while simultaneously establishing their superiority and gaining acknowledgement of their own ‘maleness’*”¹¹⁵ (GAYATRI, 2015, p. 74-75).

Devemos salientar que, além de tratar desses subtemas específicos, as personagens femininas, ainda que tomem atitudes e concebam ideias opostas às da protagonista, como a personagem Elizabeth, representante da orgulhosa inglesa do ex-império britânico, são sempre tratadas com condescendência, quando não com cuidados e quase carinho por outras mulheres, como atestam alguns trechos do romance. Em um deles, a narradora descreve uma agressão de Liz, que, bêbada e alucinada, atingiu o braço de Salma com um chicote de montaria. Ao voltar para casa, depois de ter ido à emergência de um hospital, onde levou vários pontos, a protagonista encontra Liz deitada de bruços no tapete do vestíbulo, e sem conseguir levá-la para a cama, inicia um gestual de cuidados: “[...] virei sua cabeça de lado, verifiquei se ela estava respirando e depois a cobri com um cobertor. Como poderia permitir que eles notificassem à polícia o incidente que envolvia essa mulher velha e bêbada?” (FAQIR, 2008, p. 162).

Vemos assim o que Candido (2007) esclarece sobre as personagens, afirmando que elas obedecem a “uma certa concepção de homem, a um intuito simbólico, a um impulso indefinível” (CANDIDO, 2007, p. 73), que são corporificadas pelo autor, e quanto a uma possível verossimilhança, explícita, ela “[...] acaba dependendo da organização estética do material, que apenas graças a ela se torna plenamente verossímil” (CANDIDO, 2007, p. 75). Mas podemos acrescentar que, ao narrar a vida dessas mulheres, cheia de restrições e tabus, o próprio componente sombrio das suas vidas faz com que criemos uma cumplicidade, aproximando-nos e apagando as possíveis diferenças, inclusive as de etnia e preceitos religiosos.

¹¹⁵ “Ao ‘aprovar’ a feminilidade de Salma, essas figuras masculinas visam exercer seu poder sobre ela enquanto estabelecem simultaneamente sua superioridade e ganham reconhecimento de sua própria ‘masculinidade’” (GAYATRI, 2015, p. 74-75 – tradução nossa).

3.3.4 Identidade(s): narradora-personagem, narradora e personagem

A propósito do narrador do romance *Meu nome é Salma*, alguns trabalhos alegaram tratar-se de um narrador-personagem (EL-MINIAWI, 2016; MAHI, 2017), ou seja, autodiegético, segundo a classificação de Genette (1979), conclusão que, para nós, precisaria de um maior rigor para tal afirmação, já que o grau de participação do narrador na história nem sempre tem uma relação direta com o uso da primeira ou da terceira pessoa do discurso.

A esse respeito, Todorov (2006) afirma que em literatura, existe uma “[...] dialética da personalidade e da impessoalidade entre o eu do narrador (implícito) e o ele da personagem (que pode ser um eu explícito), entre o discurso e a história” (TODOROV, 2006, p. 62). Sendo assim, para esse autor, o eu invisível do narrador é apreendido através do discurso, enquanto a personagem, mesmo se colocando como “eu” no romance, é sempre um “ele”, não é o verdadeiro sujeito da enunciação (TODOROV, 2009, p. 62). Complementando as afirmações do linguista búlgaro, Fiorin (2016) explicita que “[...] o narrador dá a palavra a outrem, que passa a dizer *eu*” (FIORIN, 2016, p. 35), mas faz questão de frisar que “[...] o *eu* não se refere nem a um indivíduo nem a um conceito, ele refere-se a algo exclusivamente linguístico” (FIORIN, 2016, p. 36).

Tomando uma posição menos rígida, Antônio Candido (2007) afirma que, embora a personagem eficaz seja a inventada, ela mantém os “[...] vínculos necessários com uma realidade matriz, seja a realidade individual do romancista, seja a do mundo que o cerca” (CANDIDO, 2007, p. 69). Dessa maneira, para o crítico brasileiro, na criação da personagem incidem vários fatores que nos remetem à consciência da instância autoral, pois, segundo ele, o autor “[...] pode pensar que copiou quando inventou; que expressiu a si mesmo, quando se deformou; ou que se deformou, quando se confessou” (CANDIDO, 2007, p. 69) e acrescenta: “O próprio autor seria incapaz de determinar a proporção exata de cada elemento, pois esse trabalho se passa em boa parte nas esferas do inconsciente e aflora à consciência sob formas que podem iludir” (CANDIDO, 2007, p. 74).

Tais afirmações nos levam ao postulado por Freud (1972) sobre conteúdo latente e conteúdo manifesto, vendo que o primeiro, transposto ao conteúdo manifesto, é deformado pelas defesas que se encarregam de censurar o que, nesse conteúdo, seja reprovável pela consciência moral, e assim, por meio de condensações e deslocamentos o conteúdo latente aflora no conteúdo manifesto (FREUD, 1972). Inconsciente, tal mecanismo indica que o narrador retira da própria experiência o que ele conta, mas sua narrativa “[...] não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um

relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele” (BENJAMIN, 1994, p. 205).

Mas o que dizer sobre a irupção das novas formas no mundo contemporâneo quando, ao que parece, os gêneros canônicos passaram a jogar um jogo duplo, criando uma narrativa fictícia com dados verdadeiros ou, ao contrário, inventando para si uma outra história?

O novo traçado do espaço público, como nos lembra Arfuch (2010), transformou decisivamente os gêneros, e com o avanço da midiaticização e suas tecnologias de transmissão ao vivo, a entrevista, atenta à relação entre vida e obra, revelou-se como um meio inestimável para o conhecimento, quando se pede ao autor que ao menos, manifeste o sentido oculto de sua obra, sua articulação com suas experiências e com sua vida pessoal. Ainda mais, quando se trata de escritores, a entrevista “[...] adquire um novo valor, na medida em que pode se transformar imediatamente em chave a decifrar no outro universo, o da ficção” (ARFUCH, 2010, p. 211).

Podemos dizer ainda, que não apenas a entrevista, a Internet conseguiu popularizar novas modalidades de expressão para pessoas comuns que podem agora se manifestar livre e publicamente e, para os escritores, tornou-se uma ferramenta indispensável, estreitando laços, ampliando seu público, divulgando suas obras e também se expondo, já que esses diversos registros atendem, como a entrevista, aos “[...] ‘tons’ da época: a compulsão de realidade” (ARFUCH, 2010, p. 23).

Nesse sentido, Fadia Faqir deu-nos inúmeras oportunidades de verificação sobre a personagem do romance *Meu nome é Salma* na esclarecedora entrevista concedida à Lindsey Moore. Nessa oportunidade, além de revelar importantes aspectos do seu processo de escrita e de sua opção pela língua inglesa, falou também sobre o romance que abordamos, enumerando três pontos de sua vida que se relacionam com a obra: o clube inglês, herança do mandato britânico, que havia perto da sua casa na Jordânia, onde os jordanianos não podiam entrar e reconhece que “*It reconfigures itself in my writing again and again. Salma, for example, is always looking into other people’s gardens in England; she’s always on the outside*”¹¹⁶ (FAQIR apud MOORE, 2011); a imposição do véu que foi obrigada a usar por seu pai e também o que ela chamou da maior fratura em sua vida que foi perder a custódia de seu filho, com apenas 13 meses de idade:

These are the three main things in my life that you might see echoes of in my writing. When you start writing, you don’t think about why the book is being

¹¹⁶ “Ele se reconfigura na minha escrita de novo e de novo. Salma, por exemplo, está sempre olhando para os jardins de outras pessoas na Inglaterra; ela está sempre do lado de fora” (FAQIR apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

*written—the process is a mystery. Afterwards, when I look back, I see how personal and political some of my work is*¹¹⁷ (FAQIR, apud MOORE, 2011, s/p.).

Em seu *blog*, onde transcreve outra entrevista, essa concedida a Hani Bargouthi para “7iber.com”, Faqir também faz referência a seu processo criativo e à relação que este tem com a realidade quando afirma:

*You do not ‘decide’ to write your novels. They come to life on their own volition. Issues germinate and at one point it becomes necessary to express your enthusiasms through the medium of fiction. Each novel tackled questions that I was grappling with or exposes an injustice through a medium that hopefully humanizes and beautifies*¹¹⁸ (FAQIR, 2016).

Também é inegável, como apontam alguns trabalhos sobre a obra, que a protagonista de *Meu nome é Salma* simboliza as mulheres árabes, sempre consideradas como figuras arquetípicas de uma liminaridade decorrente de uma sociedade rígida, conservadora e patriarcal, mas também fica evidente que ela representa a marginalização do imigrante, aspecto que se refere também ao gênero, mas que vai para além dele. Neste “entre-lugar” como é chamado por Bhabha (1998), a maioria das pessoas tem problemas parecidos e refletem sobre o que a distingue como pessoa, sobre a questão da individualidade. Nessa dimensão, se pensarmos em quem é Salma, quem é a personagem central do nosso romance de estudo, poderíamos dizer que ela é uma mulher, ex-pastora de cabras, ex-beduína, árabe, muçulmana, exilada, inglesa, costureira e, assim, também dizer que Salma “[...] está sobrecarregada de identidades demais para uma só pessoa”, conforme alegou uma amiga e colega de trabalho citada por Bauman (BAUMAN, 2005, p. 19). A ideia de ter uma identidade, para Bauman (2005), não ocorre àqueles cuja noção de “pertencimento” é dado como certo, uma condição sem alternativa, como era o caso de Salma, enquanto pastora, beduína, em idade de se casar e viver a vida reservada às mulheres de sua aldeia, mas Bauman acrescenta que tanto o pertencimento quanto a identidade “[...] não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis” (BAUMAN, 2005, p. 17).

¹¹⁷ Estas são as três principais coisas da minha vida que você pode ver os ecos na minha escrita. Quando você começa a escrever, não pensa no motivo pelo qual o livro está sendo escrito — o processo é um mistério. Depois, quando olho para trás, vejo o quanto meu trabalho é pessoal e político (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

¹¹⁸ Você não “decide” escrever seus romances. Eles ganham vida por sua própria vontade. Questões germinam e em um ponto torna-se necessário expressar seus entusiasmos através do meio da ficção. Cada romance abordou questões com as quais eu estava lidando ou expôs uma injustiça através de um meio que esperançosamente humaniza e embeleza (FAQIR, 2016).

Assim como esse autor, Kobena Mercer também observa que “[...] a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER, 1990, p. 43 apud HALL, 2006, p. 9), como ocorreu com a nossa protagonista, obrigada a exilar-se em um país do Ocidente, não por sua vontade, mas fugindo de uma situação de risco iminente.

Sem garantias de solidez e continuidade, diversos estudiosos que abordam a chamada crise de identidade do homem moderno, colocam que esta faz parte de um processo mais amplo de mudança. Para Stuart Hall (2006), tal sistema “[...] está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2006, p. 7). Partindo de uma análise do que ele considera as três concepções de identidade, o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno, e com o propósito de tentar mapear a história da noção de sujeito moderno, que alega ser um exercício extremamente difícil, Hall (2006) analisa, primeiramente, o que ele julga ser os dois importantes eventos que contribuíram para articular um conjunto mais amplo de fundamentos conceituais para o homem moderno: a biologia darwiniana e o surgimento das novas ciências sociais (HALL, 2006, p. 30).

Valendo-se de alguns teóricos que argumentam que o que aconteceu à concepção do homem moderno “[...] não foi simplesmente sua desagregação” (HALL, 2006, p. 34), mas o que se deu, na modernidade tardia, foi seu “deslocamento” (Hall, 2006, p. 34), esse autor traça o que ele chama de rápido esboço, dos “cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas” (HALL, 2006, p. 34) através dos quais, para alguns teóricos, o “[...] sujeito do Iluminismo, visto como tendo uma identidade fixa e estável, foi descentrado, resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, do sujeito pós-moderno” (HALL, 2006, p. 46).

Incluindo, em sua sequência, o pensamento marxista, a descoberta do inconsciente por Freud (assim como o pensamento pós-freudiano), o trabalho de Saussure e de Foucault e como quinto descentramento, o feminismo, tanto como uma crítica teórica como um movimento social, Hall (2006) observa que ainda que não se aceite as implicações conceituais e intelectuais desses desenvolvimentos do pensamento moderno, “[...] poucos negariam, agora seus efeitos profundamente desestabilizadores sobre as ideias da modernidade tardia e, particularmente, sobre a forma como o sujeito e a questão da identidade são conceitualizados” (HALL, 2006, p. 46).

No entanto, para alguns estudiosos do Islã como Akbar Ahmed (1997), a pós-modernidade islâmica e a pós-modernidade ocidental só têm em comum o fato de serem

simultâneas. Para esse estudioso, “Se moderno significava, no primeiro fluxo do período pós-colonial, a busca da formação, da tecnologia e da industrialização ocidentais, pós-moderno significava um regresso aos valores muçulmanos tradicionais” (AHMED, 1997, p. 50). Além disso, segundo esse autor, os muçulmanos relacionam essa fase à história política dos seus países e portanto, a ênfase e os marcadores são diferentes, ou seja, são justamente as diferenças de ordem filosófica e sociológica, que separam o Islã do Ocidente, as que foram salientadas na pós-modernidade (AHMED, 1997, p. 56-57).

Ainda segundo Ahmed (1997), o Ocidente estuda o Islã há séculos, no entanto, nem seus intelectuais, suas bibliotecas ou a tecnologia atual foram suficientes, pois ainda não compreendeu nem os muçulmanos nem suas sociedades. Se acrescentarmos a esses argumentos a grande e visível subclasse de imigrantes muçulmanos que passaram a fazer parte da paisagem ocidental, principalmente europeia, desencadeando uma islamofobia visível e desproporcional, é inevitável concordar com a afirmação desse autor: “[...] quanto mais ligados nos encontramos uns dos outros [...] mais intolerantes uns com os outros e distantes uns dos outros nos encontramos” (AHMED, 1997, p. 62).

Refletindo sobre a questão, sempre presente, sobre quem sou e quem é o outro, vemos que a identidade aflora e é mais facilmente percebida no encontro com o próximo, é na relação que de fato dá-se o processo de identidade; mas essa relação, esse olhar do outro que algumas vezes é claramente manifesto, em outras pode ser apenas suposto ou então imaginado, a partir dos nossos próprios censores e preconceitos. Salma exemplifica bem essa questão quando afirma:

Este país estava certo em me repelir; estava certo em se recusar a me abraçar, porque alguma coisa em mim estava resistindo, e eu jamais iria pertencer a ele [...]. Agora nós somos como duas velhas amigas que se acostumaram à raiva recíproca. Eu deveria perdoar a Grã-Bretanha por me transformar no musgo que cresce nas rachaduras, por me dar a liberdade de percorrer suas cidades entre as cinco da tarde e as sete da noite, e a Grã-Bretanha deveria me perdoar por torcer na Copa do mundo pela Itália, o mais próximo de meu velho país que pude encontrar (FAQIR, 2008, p. 130-131).

Para Bhabha (1998), “Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos” e como ele coloca na introdução de sua obra, “Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente” (M. Heidegger, “*Building, Dwelling, Thinking*” apud BHABHA, 1998, p. 19).

Tomando por empréstimo essa citação, vemos que, para a nossa protagonista, essa fronteira entre o que era e o que precisava ser só passou a fazer sentido a partir do momento em que “[...] estava livre, andando na calçada como uma pessoa inocente” (FAQIR, 2008, p. 8), desencadeando, a partir daí, todo um processo de culpabilização, com sons e visões de perseguição e de pensamentos de suicídio, que acabam por culminar na sua procura desesperada pela punição que internalizou como merecida. Dessa forma, Salma não se transforma inteiramente em Sally, uma cidadã britânica, pois suas maneiras, seus gestos e pensamentos escapam dessa nova identidade, como se rasgada, fosse incapaz de contê-los e, mantendo uma relação com a outra, torna-se uma estranha para si mesma, atrasando aquela que precisava ser (LEVINAS, 1987, p. 6-7).

Desfazendo então a aparente obviedade de narradora-personagem em uma narrativa na primeira pessoa, como podemos ver já no primeiro capítulo da obra, “Salma resistiu, mas Sally tem que se adaptar” (FAQIR, 2008, p. 9), ainda que não tivéssemos nos atentado para tal afirmação, outros indícios dessa ruptura são apresentados ao longo da narrativa e mais precisamente em um parágrafo que não estabelece qualquer sequência ou relação com o anterior nem com o posterior, onde se lê:

Fiquei observando o sol inglês se pôr atrás dos morros [...] Sentei-me na relva olhando as ladeiras íngremes [...] e tentei tocar uma melodia simples, que estivesse em harmonia [...]. Aquela melodia seria a Sally inglesa, de pé e ereta, cabeça levantada, costas retas, acenando com um lenço branco para o sol. Depois disso viria o trecho da pastora dizendo adeus ao dia, beijando o sol e chorando a partida dele, havia tanto bater de pés, arrancar de cabelos e rasgar de roupas. Aquela era a Salma árabe sentada no chão, meneando a parte superior do corpo e espalhando cinzas sobre a cabeça. (FAQIR, 2008, p. 207 – grifos nossos).

Os nossos grifos na citação anterior, que marcam algumas das ações da Salma árabe, para nós resultam algo incompreensíveis, mas são elucidados mais adiante, após a morte da personagem Liz, quando a narradora compara as frias e contidas atitudes dos parentes daquela personagem e os costumes da sua aldeia em uma situação de velório, quando, segundo os costumes, seu povo expressa a dor rasgando as roupas, balançando o corpo, uivando e colocando cinzas sobre a cabeça. Podemos então compreender a analogia que a narradora fez anteriormente com o pôr-do-sol, ou seja, a morte da antiga pastora e o surgimento de uma nova, que na sequência, expressa dizendo “Depois uma última ária, uma árvore que não fosse do oriente nem do ocidente” (FAQIR, 2008, p. 207).

Passagens como essa nos levam a perceber que a narradora afasta-se lentamente da personagem, fato que corrobora ao se dirigir a um possível leitor em “Se você nos visse caminhando de mãos dadas pela praia, pensaria que éramos um casal comum [...] exceto a cor escura de minha pele”(FAQIR, 2008, p. 225 – grifos nossos) ou “Se você não me conhecesse, teria nos julgado uma família comum dando um passeio para desfrutar o fugaz sol de inverno” (FAQIR, 2008, p. 232 – grifos nossos), demonstrando assim que Sally, mesmo sendo diferente, havia se adaptado. No entanto, para Salma isso não foi possível, pois se sentindo inadequada e carregada de culpa, como a narradora relata no desfecho do romance, procura a punição para sua redenção final.

Agora separadas, podemos nos deter nas conflituosas trajetórias de ambas, ainda que por razões diferentes. Observando diversos trechos, encontramos expressões de Salma como

Perdoe-me, Alá, por ter pecado (FAQIR, 2008, p. 7).

Se este frasquinho de vidro estivesse cheio de veneno de cobra, eu o beberia de um gole (FAQIR, 2008, p. 7-8).

[...] apesar de meus atos tenebrosos e meu passado vergonhoso (FAQIR, 2008, p. 8).

[...] eu tinha coberto de negro a frente da minha família (FAQIR, 2008, p. 8).

Meu prazo de vida estava expirado havia muito tempo (FAQIR, 2008, p. 8).

Liz tinha razão, eu era a escória (FAQIR, 2008, p. 21).

[...] minhas esperanças de encontrar um árabe por aqui, que me entregaria à polícia ou me mataria instantaneamente (FAQIR, 2008, p. 23).

[...] uma fugitiva com antecedentes criminais (FAQIR, 2008, p. 27).

Todos esses excertos encontram-se logo no primeiro capítulo, demonstrando tratar-se de um sujeito carregado de culpa. Embora não seja nosso intuito expor aqui as teorias psicanalíticas sobre a culpa e o agravamento que esse sentimento, quando exacerbado, pode levar o sujeito a apresentar quadros doentios, inclusive sua autodestruição, ainda assim, o aporte teórico de alguns estudos a respeito pode esclarecer diversos pontos obscuros e/ou dúbios da obra de Faqir. Vejamos então o que a psicanálise nos diz.

Embora em Freud o “sentimento de culpa” não tenha recebido uma atenção direta, podemos vê-lo em termos relacionados como autocensura e remorso, mas sem uma caracterização maior ou melhor definidos. Ainda assim, como observa Lilianna Pinto (2005) a respeito da relação sempre conflituosa entre ego e superego exposta por Freud,

[...] para este autor a culpa é o resultado da tensão existente entre o Ego e o Superego. O Id é a instância que condensa as pulsões mais primitivas e a necessidade de satisfação imediata do prazer associado a essas mesmas pulsões, enquanto que o Superego está encarregado da sua repressão, através

de juízos de censura e crítica. Cabe ao Ego a função de mediação destas duas instâncias, em benefício do indivíduo na sua totalidade. No entanto, quando a severidade e rigidez do superego dominam, esta mediação torna-se difícil de alcançar, originando, assim, uma submissão do Ego ao Superego. É desta submissão, segundo Freud, que emerge o sentimento de culpa (PINTO, 2005, p. 157).

Trabalhos posteriores, como o de Leon Grimberg, no entendimento de Pinto (2005), apresentam uma distinção entre dois tipos de culpa: a de perseguição, “[...] onde predominam as ansiedades persecutórias e o duplo sentimento de perda relativo ao objeto e às partes do *self*” (PINTO, 2005, p. 157) e a depressiva, que “[...] emerge do sentimento de se ter agredido o objeto e da necessidade de repará-lo destes ‘danos’ que o indivíduo sente ter provocado (PINTO, 2005, p. 157).

Ainda sobre a culpa persecutória, na análise que Carvalhal (2013) faz da obra de Grimberg, “[...] as pessoas dominadas por uma grande culpa persecutória são bastante marcadas por dor, medo, autocensura, bem como pela atemporalidade onde o passado, o presente e o futuro se confundem” (CARVALHAL, 2013, p. 10) e “[...] ela pode estar na origem da evolução de todos os quadros neuróticos e psicóticos” assim como, devido a sua tendência autodestrutiva, às doenças psicossomáticas (CARVALHAL, 2013, p. 11).

Rosenfeld (1968), autor de importante obra sobre os estados psicóticos, em sua análise sobre essa relação entre ego e superego também recorre a Freud: “O ideal do ego é, sem dúvida, a precipitação da velha ideia dos pais, aliás, o sinal da admiração que a criança experimenta pela perfeição que, àquela época, atribui a eles” (FREUD, 1933, apud ROSENFELD, 1968, p. 167).

Não sem uma certa pretensão, acreditamos poder acrescentar no “atribui a eles”, que também é “atribuído por eles”, pelos pais, como vemos em “Eu batizei você de Salma porque é sadia, pura e limpa. Seu nome significa a mulher de mãos e pés macios, para que viva no luxo pelo resto de sua vida” (FAQIR, 2008, p. 11) ou então, “Você tem sorte por ter nascido muçulmana [...] porque sua morada final é o paraíso. Você vai ficar sentada lá numa nuvem de perfume, bebendo leite e mel” (FAQIR, 2008, p. 15). Podemos dizer que essa excessiva valorização dos pais, que, no caso de Salma, deram-lhe um nome cujo significado é pureza, além de lhe inculcarem, desde a infância, a noção de pertencer a um povo abençoado, sobrecarregam o sujeito de responsabilidades e constroem um superego severo e rigoroso, que não permite deslizes.

Após essa rápida incursão na psicanálise, podemos agora retornar ao texto de Faqir e verificar os procedimentos utilizados pela narradora para demonstrar como o peso exercido pela

“massa”, no caso a tribo com suas tradições e religião, não dá espaço à individualidade, pois “Contradizer o rebanho equivale a separar-se dele, e por isso é evitado angustiosamente” (FREUD, 2011, p. 79), assim como a consequência do aspecto gregário é a “consciência de culpa e sentimento de dever” (FREUD, 2011, p. 79).

Temos assim uma Salma que oscila entre a depressão e a autodepreciação – “Eu merecia ser escarnekida, espancada e até assassinada” (FAQIR, 2008, p. 33) – sempre imbuída de um sentimento de culpa por ter agredido os objetos mais caros, para sua tribo e para si, no caso a honra de sua família e o abandono de sua filha. Ao sentimento de culpa alia-se uma necessidade de “reparação” desses danos que acredita ter provocado: “Ela estava lá procurando por um lugar de repouso, por um apoio, por socorro. Estava lá cansada e chorando baixinho. Estava me chamando” (FAQIR, 2008, p. 41), e a evolução de seus delírios persecutórios que se tornam cada vez mais frequentes “Ouça o galope dos cavalos, o barulho das adagas sendo retiradas das bainhas [...] ouça as convulsões de seu corpo no chão” (FAQIR, 2008, p. 82-83). Todos esses sentimentos se encontram vinculados no seguinte excerto:

Segurei o parapeito da ponte e tornei a levantar a vista, bem a tempo de ver entre as árvores uma figura escura à espreita, ferida, com a honra comprometida, os olhos emitindo chispas de ódio, as pontas de sua *kufiyya* quadriculada de vermelho e branco enfiada na túnica preta para fixar o lenço sobre a cabeça, a espingarda mirando em minha direção, pronta a disparar. Respirei fundo, coloquei a bolsa no chão entre as pernas, segurei os canos de ferro com força e fiquei de peito aberto, pronta para ser morta (FAQIR, 2008, p. 156).

Diretamente relacionado à honra da família e da tribo, o sentimento de culpa é também carregado de conotações religiosas e suas consequentes imposições. Vemos assim que se deparando com diversas igrejas, a narradora acaba por entrar em uma delas, passando a refletir sobre as diferenças entre aquele lugar, que considera frio e silencioso, e a mesquita da sua terra, onde os homens, pressionados pelo imã, entravam para pedir perdão a *Allah*. Lembra-se então que seu pai dizia, “Não podemos vender nossas azeitonas antes de receber um *fatwa* do imã” (FAQIR, 2008, p. 35), mas a menina Salma, na época com dez anos, não conseguia entender “Por que aquele homem alto e forte deveria ser mais fraco do que o imã? Por que ele deveria consultá-lo antes de vender as caixas de azeitonas que estavam apodrecendo no depósito?” (FAQIR, 2008, p. 35) concluindo agora, anos passados e dentro de uma catedral do ocidente, que

Se você não forçasse as pessoas, que razão elas teriam para ir à igreja? É preciso ter um imã ou um padre forte brandindo uma vara, invocando Deus e prometendo sofrimentos ‘talhados especialmente para cada coração’ caso você não O venerasse (FAQIR, 2008, p. 34-35).

Tais passagens evidenciam que para a narradora, na Inglaterra, “a religião era tão fraca quanto o chá” (FAQIR, 2008, p. 35) enquanto a islâmica era de total submissão à autoridade e às imposições de *Allah*. Confrontos como esse aliam-se a outras diferenças e fazem com que a personagem empreenda uma luta ferrenha, repetindo para si mesma que Sally tem que se “adaptar: ajustar, mudar” (FAQIR, 2008, p. 9), pois “Agora Salma, o íris negro de Hima, precisa tentar se transformar em Sally, uma rosa inglesa, branca, confiante, com um elegante sotaque inglês (FAQIR, 2008, p. 10). Mas não sem motivo, Sally admite que “Não, não era fácil viver na Inglaterra como uma ‘alienígena’ [...] Toda manhã eu era lembrada da minha estrangeirice” (FAQIR, 2008, p. 30), reconhecendo, como principal objeto de discriminação, ser notória a cor da sua pele.

Para Bhabha (1998), essa diferença visível e natural “[...] cor como signo cultural/político de inferioridade ou degeneração” (BHABHA, 1998, p. 123), faz com que o sujeito se reconheça em uma imagem ao mesmo tempo alienante e fonte de confrontação, pois “A pele, como o significante chave da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais visível dos fetiches [...] e representa um papel público no drama racial” (BHABHA, 1998, p. 121). Diante disso, Sally, em seus devaneios,

Sonhava com a brancura [...] eu sonhava com a felicidade [...] como se eu pertencesse àquele ambiente [...] e digamos que eu acordasse uma manhã transformada numa beldade loura sem mamilos [...] e que tal se eu ficasse branca como o leite [...] meu passado de pecados iria desaparecer, um cirurgião iria cortar parte da minha mente e meus mamilos feios! Eu me tornaria branca [...] nada mais de indesejáveis cabelos negros; nada mais de “como foi mesmo que você disse que se chamava?” (FAQIR, 2008, p. 84).

Sentindo-se presa a um “racismo institucional” (FAQIR, 2008, p. 40), que imagina tratar-se da “lourice de tudo” (FAQIR, 2008, p. 40), Sally procura uma transformação, pelo menos exterior, “Contornei os lábios [...] Aqueles momentos em que olhava meu reflexo como quem olha uma estranha eram os melhores. Minha mente ficaria ocupada encontrando um novo nome e uma nova história para mim” (FAQIR, 2008, p. 46). Também aceita os conselhos, do gerente do bar do hotel, sobre sua aparência e reconhece que

Pela forma como ele estava me seguindo com os olhos, percebi que eu tinha deixado de ser uma estrangeira incompreensível e tinha me transformado

numa mulher, um corpo que não era branco, nem moreno nem negro. Minha cor havia se apagado e sido substituída por curvas, carne e promessas (FAQIR, 2008, 136).

Mas a nossa personagem queria mais, precisava vencer sua inferioridade “[...] porque sentia que todo mundo sabia tudo sobre tudo” (FAQIR, 2008, p. 148), resolve então candidatar-se a uma graduação em literatura inglesa e pede ajuda a sua amiga Parvin para preencher a ficha de inscrição. A amiga estranha aquela opção por literatura e questiona:

- Por que literatura?
- Porque eu preciso saber inglês. A língua inglesa.
- Você pode estudar a língua sem cursar literatura (FAQIR, 2008, p. 140).

Mas ela insiste, e em seu inglês precário argumenta “Não, histórias bom. Ensinam a língua a você e como agir como uma senhorita inglesa” (FAQIR, 2008, p. 140) e por mais que a amiga tentasse explicar que aquela graduação não iria ensinar-lhe a língua inglesa, dizendo que o assunto seria “Yeats, Joyce, feminismo, Shakespeare” (FAQIR, 2008, p. 140), Salma continua insistindo, “Quero saber sobre Shakfesbeer. Quero saber coisas” (FAQIR, 2008, p. 140).

A opção por literatura acaba por levar a protagonista até uma biblioteca pública onde se sente intimidada e, pensando sobre isso, conclui que tal fato se dava “[...] porque a visão de tantos livros me lembrava de minha ignorância e atraso [...] eu me sentia extremamente culpada porque tinha desperdiçado meu tempo lendo revistas triviais” (FAQIR, 2008, p. 156). Ainda receosa, diz à bibliotecária que estava procurando “a irmã de Shakespeare”, mas essa esclarece que “Deve ser o artigo da Virgínia Woolf” (FAQIR, 2008, p. 157) e, indicando o setor de teoria feminista, aconselha: “Escolha um livro introdutório, como *Feminist Literary Theory*, de Mary Engleton” (FAQIR, 2008, p. 158).

Salma então sai abraçada com seus primeiros livros e aguarda a chegada da noite quando “tudo era silêncio e paz” (FAQIR, 2008, p. 159), estabelecendo todo um ritual entre arrumação e limpeza de uma mesa, um abajur disposto em cima dela e lê, inicialmente, alguns poemas de Yeats. Após essa leitura introdutória, fica na “[...] esperança de que as palavras se libertassem, se espalhassem e depois achassem o caminho para minha cabeça” (FAQIR, 2008, p. 159), porque ela queria entender o sofrimento de uma criança, queria achar a cura do pranto. Abre então o livro feminista “[...] como se ele fosse frágil, feito de vidro delicado” (FAQIR, 2008, p. 159) e procura no índice Virgínia Woolf, relatando a seguir:

Comecei a ler sobre ter um quarto só para si e dinheiro suficiente para poder se dedicar à escrita. Minha mãe não tinha nada de seu, o irmão dela lhe tomou sua parte da fazenda; quando o marido morreu, Shahla foi expulsa de casa [...] e tudo que eu tinha de meu era uma filha, que chorava e gritava por mim (FAQIR, 2008, p. 160).

Entre suas divagações e tentativas de ater-se à leitura, encontra a referência à irmã de Shakespeare, mas reconhece que “a linguagem usada era difícil demais” e, procurando as palavras no dicionário, tenta montar o que para ela eram “as peças do quebra-cabeça” (FAQIR, 2008, p. 160). Mais adiante, a narradora retoma suas considerações sobre o que havia lido e diante da exigência da escrita de um ensaio a ser apresentado ao seu orientador, aproveita seus dias de folga e começa a escrever:

Por que fui solicitada a escrever sobre a irmã de Shakespeare, e não Shakespeare, embora tanto tenha sido dito e escrito a respeito dele? Ele deve ter tido amigos e mulheres para ajudá-lo. Ninguém fala sobre as mulheres. Eu me lembrei das histórias de Abu-Zaid El-Hilali, o herói cujas aventuras eram aprendidas de cor por jovens e velhos. Ninguém nunca menciona a mulher, a filha, ou a mãe dele (FAQIR, 2008, p. 167).

Escrevendo as sete páginas solicitadas e usando como exemplo algumas histórias que lhe haviam contado na infância, insere em sua conclusão a própria experiência “como alienígena na terra deles” (FAQIR, 2008, 167) e mesmo sentindo-se incapaz de produzir um bom texto, escreve “Eles pensam, e eu também, que eu não vivo aqui, mas eu vivo, exatamente como todas as mulheres que foram ignoradas nessas lendas” (FAQIR, 2008, p. 167).

A referência ao texto de 1928 de Virgínia Woolf, *Um teto todo seu*, parece ter dupla finalidade, uma delas, expor como se sente uma mulher que quer escrever, que também sonha e talvez tenha talento, pois como diz Virgínia, “A mulher [...] que nascesse com a veia poética no século XVI seria uma mulher infeliz, uma mulher em conflito consigo mesma” (WOOLF, s/d, p. 64). Desvalorizada, ignorada e muitas vezes impedida, essa mulher seria obrigada a comportar-se “como mulher”, casar, cuidar do marido e dos filhos, afinal literatura é só para os homens (WOOLF, s/d).

No entanto, podemos sentir também uma outra intenção. Ao ver relatada a vida das mulheres do séculos XVI e XVII no texto de Woolf, Salma reconhece a de praticamente todas as muçulmanas que vivem na maioria dos países árabes onde o islamismo e o Estado se confundem. Desta feita, parece-nos quase uma obsessão entre os muçulmanos(as) a afirmação de que muitas das opressões às mulheres não ocorrem apenas entre eles, mas também no Ocidente, como relatado no texto de Woolf. A diferença fundamental, no entanto, é que o

Ocidente evoluiu, mudou, transformou-se, não muito, mas após muito empenho, certamente houve uma melhora na vida das mulheres, enquanto no “mundo islâmico”, as mulheres continuam levando suas vidas como uma “irmã de Shakesperare”, talvez até pior.

Vemos assim, que, nessa obra, muito mais do que nos apresentar “curiosidades” do mundo árabe e muçulmano e fugir das narrativas que se voltam quase que exclusivamente para o assunto das mulheres vitimizadas do oriente, existe uma clara demonstração de força e posicionamento da mulher que, tanto lá como cá, precisa sempre estar atenta para não se submeter às construções feitas pelos homens.

Nesse sentido, acreditamos ser esse o objetivo da narradora quando relata a ocasião em que Salma vai a um “Dancers” (FAQIR, 2008, p. 188) e “um homem bonito, bem vestido” (FAQIR, 2008, p. 189) acena, pisca e faz sinal para que ela o siga, mas ela se recusa por saber que “Depois, acabada a diversão, ele iria pentear o cabelo, fechar o zíper da calça, abotoar a camisa e dizer ‘Preciso sair correndo, minha mulher vai me matar’” (FAQIR, 2008, p. 189). Assim, diante dessa situação e mesmo acreditando que deveria entregar os pontos porque “uma trepada rápida” (FAQIR, 2008, p. 189) era mais do que ela merecia, “Salma e Sally se recusaram a ceder. A correr atrás dele, a buscar refúgio” (FAQIR, 2008, p. 189).

Acreditamos ver nessa passagem, por um lado, a consideração de que para algumas mulheres e, especialmente, para aquelas que tiveram a formação da nossa protagonista, o homem continua a ser visto com um esteio, um refúgio, como a narradora diz, mas, por outro lado, mesmo tentando adaptar-se aos comportamentos ocidentais, a visão dos relacionamentos passageiros é repulsiva, “[...] um homem e uma mulher dando beijo de língua, quando alguns minutos antes eram completos estranhos, me dava náuseas” (FAQIR, 2008, p. 189), impressão que tanto Salma como Sally compartilham.

Não queremos adentrar na velha e controvertida polêmica sobre o lugar que cabe ao autor na identificação do sentido, explicação ou interpretação da obra. As teses intencionalistas ou anti-intencionalistas já foram ferrenhamente defendidas por vários teóricos, mas podemos afirmar que algumas questões abordadas no romance de nosso corpus derivam de uma premeditação e de uma intencionalidade, conforme Faqir esclarece nas postagens em seu *blog*. Nele, a autora revela que os detalhes sensoriais acrescentados à progressão da história e ao desenvolvimento dos temas, foram feitos conscientemente para criar uma clara noção de Hima, explicando que,

Salma is in harmony with the natural world. Growing up a Bedouin farmer in Hima, she was always very aware of her natural surroundings. This richness

*is not reflected in the urban environment in which she finds herself in in England, and the lack intensifies her sense of loneliness*¹¹⁹ (FAQIR, 2008).

Faqir ainda esclarece que, por ter passado parte de sua infância com os beduínos, que eram seminômades na época, eles fazem parte de sua paisagem mental e, por isso, ela criou uma personagem que personifica todas as características dos beduínos. No seu entender, eles vivem uma vida simples, pura, no entanto régia, mas se por um lado, a paisagem e as pessoas são maravilhosas, por outro, tradições como “lavar com sangue” os crimes de honra são comuns e, portanto, ela diz, *“I created Salma and sent her back to show how entrenched concepts of honour are in some societies”*¹²⁰ (FAQIR, 2008).

O que fica evidente também é que o tema do feminicídio intrafamiliar é muito próximo para Faqir. Nele, ela coloca que o debate dentro do contexto anglo-saxão não lhe parece totalmente relevante para as experiências das mulheres árabes, já que essas, em sua maioria, ainda ocupam apenas o espaço doméstico. Mesmo assim, ela defende que *“Western theories, models and analysis, however, can be transferred and applied (with caution) to the Arab experience of gender violence, which is still largely undocumented”*¹²¹ (FAQIR, 2001).

Em uma postagem do seu *blog*, Faqir retoma o assunto e elucida algumas questões sobre tais crimes e alega que, na Jordânia, uma média de 52 mulheres morrem a cada ano, somadas às que são mortas e às que cometem suicídio, mas os profissionais argumentam que são crimes de honra disfarçados, em que as vítimas são forçadas a cometer suicídio. Também acrescenta: *“Today victims of honour crimes are dumped in unmarked graves without any funeral services. Their families bury their life histories with them and repress any acts of remembrance”*¹²² (FAQIR, 2008). Diante disso, para a autora, seu romance *Meu nome é Salma* é um tributo que ela presta a essas vítimas,

This novel celebrates the life of one of the faceless victims of honour crimes and is a humble attempt to give her a name, a voice and a life. One day the civil code which allows such crimes to be committed will be replaced by a humane and egalitarian law. We shall call it Salma’s law to commemorate all

¹¹⁹ Salma está em harmonia com o mundo natural. Crescendo como uma beduína em Hima, ela sempre foi muito consciente de seu ambiente natural. Essa riqueza não se reflete no ambiente urbano em que ela se encontra na Inglaterra, e a falta intensifica sua sensação de solidão (FAQIR, 2008 – tradução nossa).

¹²⁰ “Eu criei Salma e a mandei de volta para mostrar como os conceitos de honra são enraizados em algumas sociedades” (FAQIR, 2008 – tradução nossa).

¹²¹ “[...] teorias ocidentais, modelos e análises, no entanto, podem ser transferidos e aplicados (com cautela) à experiência árabe de violência de gênero, que ainda é em grande parte indocumentada” (FAQIR, 2001 – tradução nossa).

¹²² “Hoje, as vítimas de crimes de honra são despejadas em sepulturas não identificadas, sem qualquer serviço funerário. Suas famílias enterram suas histórias de vida com eles e reprimem qualquer ato de recordação” (FAQIR, 2008 – tradução nossa).

*the innocent victims of honour crimes. One day we shall build a mausoleum in the centre of many capitals and inscribe on it the names of women, who were senselessly murdered. One day the spirits of the unknown victims shall return home where they belong, shall return to our hearts and minds*¹²³ (FAQIR, 2008).

Trata-se, como vemos, de um assunto muito caro para Faqir e, portanto, ela não mede esforços em sua luta para uma possível mudança, mas reconhece que isto está longe de acontecer, enquanto isso,

*[...] whenever the Jordanian breeze hits my face a sudden chill runs from the roots to the ends of each hair on my body and my chest collapses as if I were drowning. I could hear all the innocent victims calling me, their cries of pain rend Bedouin garments. This one died of three shots in the head, that one of twelve stab wounds and the victim was left for four hours to bleed to death before her father called an ambulance, she was pushed off a high cliff by her aunt, that one set fire to herself in the bathroom, it was suicide. The sound of keen fills the deserts, plains and hills of Jordan. Wherever black iris grows you would find them*¹²⁴ (FAQIR, 2008).

A esses esclarecimentos somam-se outros que abordam sua posição crítica à sociedade árabe, à família patriarcal, à forma como os árabes são “imaginados”, à posição e aos sentimentos do imigrante, à situação das mulheres, árabes e ocidentais, mas, evidentemente, embora haja um projeto e intenção, seus romances não podem ser reduzidos apenas a isso, à clara lucidez no tratamento de seus temas que, muitas vezes, fogem ao seu controle, pois, como ela mesma afirma, a criação é um misterioso processo (FAQIR, apud MOORE, 2011, s/p.).

Nesse sentido, um detalhe que salta à vista, digno de menção, é encontrado no posfácio da obra, no qual Fadia Faqir insere seus agradecimentos: “Comecei a escrever *Meu nome é Salma* em 1990” (FAQIR, 2008). Anteriormente, na penúltima página de sua narrativa, quando Salma procura e encontra o local onde haviam enterrado sua filha lemos: “A cova dela era quase

¹²³ Este romance celebra a vida de uma das vítimas sem rosto de crimes de honra e é uma humilde tentativa de lhe dar um nome, uma voz e uma vida. Um dia, o código civil que permite que tais crimes sejam cometidos será substituído por uma lei humana e igualitária. Vamos chamar a lei de Salma para comemorar todas as vítimas inocentes de crimes de honra. Um dia, construiremos um mausoléu no centro de muitas capitais e inscreveremos nele os nomes de mulheres que foram assassinadas sem sentido. Um dia os espíritos das vítimas desconhecidas voltarão para casa onde pertencem, retornarão aos nossos corações e mentes (FAQIR, 2008 – tradução nossa).

¹²⁴ [...] sempre que a brisa jordaniana atinge meu rosto, um frio repentino vai das raízes até as pontas de cada cabelo do meu corpo e meu peito desmorona como se eu estivesse me afogando. Eu posso ouvir todas as vítimas inocentes me chamando, seus gritos de dor rasgam as roupas de beduíno. Esta morreu com três tiros na cabeça, aquela com doze facadas e a vítima foi deixada por quatro horas para sangrar até a morte antes que seu pai chamasse uma ambulância; aquela foi empurrada de um alto penhasco por sua tia, que ateou fogo em si mesma no banheiro, foi suicídio. O som apurado preenche os desertos, planícies e colinas do Jordão. Onde quer que a íris negra cresça, você as encontrará (FAQIR, 2008 – tradução nossa).

impossível de distinguir das outras covas. O terreno era ligeiramente elevado, e meu pai tinha espetado nele um caixote improvisado de madeira apodrecida com a inscrição ‘Morreu 1990’ entalhada nele” (FAQIR, 2008, p. 244 – grifo nosso).

A essas informações, podemos somar alguns tópicos da entrevista que Fadia Faqir concedeu a Moore (2011), na qual, em diversas ocasiões, ela salienta a relação conflituosa com o pai, quando declara: “*I left Jordan because of my father—he wanted me to be someone I was not: a pious Muslim. My father wanted to realise his dreams through us*”¹²⁵ (FAQIR apud MOORE, 2011). Essa discrepância com as ideias impostas pelo pai são reforçadas na mesma entrevista, quando a autora confessa: “*I was forced to wear the veil by my father, a reluctant tyrant*”¹²⁶ e “*My position is very different from my father’s on a number of things, including religion*”¹²⁷ (FAQIR apud MOORE, 2011).

Outro detalhe digno de observação, mas que não aparece em nenhuma das declarações da autora, talvez por se tratar de algo inconsciente, é o nome dado ao seu filho, esse de um pai inglês. A criança recebe, no romance, o nome de Imran que é bastante comum entre muçulmanos, mas esse nome possui uma carga de significados que precisa ser compreendida, já que Imran é o nome do pai de Maria, mãe de Jesus, considerado como um dos profetas pelos islâmicos. A terceira surata do *Alcorão*, intitulada “*ÁL IMRAN*” - (A FAMÍLIA DE IMRAN), nos versículos de 3:33 à 3:47 exalta o nascimento de Maria, sua predestinação como a Virgem mãe de Jesus e a aceitação de seu pai que “[...] a aceitou benevolentemente e a educou esmeradamente” (O ALCORÃO SAGRADO, 3:37). Acreditamos depreender dessa referência uma homenagem ao pai simbólico, assim como um pedido de compreensão e de perdão pelos “erros” cometidos, tanto pela autora quanto pela personagem Salma.

A esse respeito, Murdock (1998), em sua leitura de Jung, coloca que, para esse autor, o arquétipo parental devido à força extraordinária que comporta, estabelece uma incrível influência na vida psíquica da criança, e tamanha é a sua magnitude que beira o sobrenatural, além de qualquer possibilidade para um ser humano qualquer. Sendo assim, tanto o sentido de ordem como o de autoridade, proteção e poder é oferecido por esse pai como arquétipo. Ele representa os ideais e valores e, diante desse peso, o arquétipo do pai reveste-se do *status* do

¹²⁵ “Eu deixei a Jordânia por causa do meu pai — ele queria que eu fosse alguém que eu não era: um muçulmano piedoso. Meu pai também queria realizar seus sonhos através de nós” (FAQIR apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

¹²⁶ “[...] fui forçada a usar o véu por meu pai, um tirano relutante” (FAQIR apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

¹²⁷ “Minha posição é muito diferente da do meu pai em várias coisas, incluindo religião” (FAQIR apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

herói que simboliza a força unificadora assim como o alicerce, servindo como fundamento de identificação para cada um de seus membros (MURDOCK, 1998, p. 67).

Se recorrermos a Freud, nos deparamos com algumas afirmações que nos levam a compreender melhor essa força descomunal do pai, já que ele não é apenas o ser humano individual e sim, a representação do grupo/tribo/clã e, dessa forma, é “[...] considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário” (FREUD, 2011, p. 14). Esse autor acrescenta que “[...] a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (FREUD, 2011, p. 14), colocando ainda que “[...] os primórdios da sua formação podem ser encontrados num círculo mais estreito como o da família” (FREUD, 2011, p. 16).

Decorre então que o pai, outorgando-se como representante do grupo e portador de autoridade, ainda que ligado, ou talvez por isso mesmo, ao afeto, imbui-se do direito de castigar e impor inibições, sempre de acordo com o pensamento grupal que não admite contestação. Dessa forma, “[...] o medo do indivíduo é provocado pela magnitude do perigo ou pela interrupção dos laços afetivos” (FREUD, 2011, p. 51) e, no nosso entender, no caso de Salma, ambas as forças atuam sobre ela.

A carga desses sentimentos em relação ao pai são explicitados por Faqir tanto na entrevista concedida a Moore, como em seu artigo para o *The Guardian*, mas, principalmente, aflora em diversas passagens de seu romance *Meu nome é Salma*, onde a protagonista vive em constante conflito com suas atitudes que buscam uma adaptação ao seu novo mundo, mas, ao mesmo tempo, recusa-se, pois é aprisionada pelas projeções e expectativas que a vinculam às suas tradições tribais, ao islamismo e ao patriarcado; assim, o que poderia ser a salvação para Salma, encontrar em si mesma a força para se encaminhar em direção a uma nova identidade, ainda que híbrida, a rigidez do superego, carregado pelos ditames do patriarcado e da religião, nega-lhe essa oportunidade e, submissa, ela se encaminha para a punição que internalizou como merecida. Nota-se ainda, a extrema potência desses valores pois, colocando-se como culpada, mas ao mesmo tempo responsável pela dignidade da família, somente entregando-se ao executor, detentor de toda autoridade, poderia restituir a honra de sua família e de sua tribo.

Referindo-se à Salma, a autora declara que sua intenção era mostrar “[...] *the rupture, the loss of her daughter and the tug of her past [...] but simultaneously to recognize the past trauma seeping through the present narrative*”¹²⁸ (FAQIR, apud MOORE, 2011), porém acreditamos que seja mais do que isto, evidenciando que a fé e a identidade muçulmana são também determinantes, conforme claramente exposto por Faqir:

¹²⁸ “[...] a ruptura, a perda de sua filha e o puxão de seu passado mas simultaneamente reconhecesse o trauma passado que se infiltrava na narrativa atual” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

*Islam is becoming more than a religion. Previously I did not feel Muslim or connected to the Muslim Asian minority in Britain; but post-9/11, I feel increasingly that I belong to an ethnic community called “Muslim” rather than “Arab.” Discrimination brings Muslims closer together, turns them into a “nation” of Islam. Some of us are less religious than others, yet we see ourselves as part of an Islamic whole [...] I explored religion in [my latest novel] because it’s an important force and part of my cultural identity. I don’t pray five times a day, I am not a practicing Muslim, but the Qur’an as a text is important to me; symbols, rituals and practices that are specifically Islamic are familiar to me. It is part of my vocabulary whether I am practicing or not. If I had to, I would classify myself as a secular Muslim. They do exist, you know!*¹²⁹ (FAQIR, apud MOORE, 2011).

Tais aspectos, assim como a forma como os árabes são brutalizados, as questões sérias que os sobrecarregam, no entender de Faqir, agora estão sendo refletidos na literatura por autores árabe-americanos e árabe-britânicos e ela espera que essa literatura seja estudada seriamente quando afirma: *“I’m honoured to be part of that evolving trend”*¹³⁰ (FAQIR, apud MOORE, 2011).

3.3.5 Língua e diáspora

Retomando Bauman (2005), e lembrando que ele também foi obrigado a se exilar, sua advertência quanto ao posicionamento do imigrante é exemplar: “Quanto mais praticamos e dominamos as difíceis habilidades necessárias para enfrentar essa condição reconhecidamente ambivalente, menos agudas e dolorosas as arestas ásperas parecem” (BAUMAN, 2005, p. 20). Complementando esse raciocínio, diz ele:

Pode-se reclamar de todos esses desconfortos e, com desespero, buscar a redenção, ou pelo menos o descanso, num sonho de pertencimento. Mas também se pode fazer desse fato de não ter escolha uma vocação, uma missão, um destino conscientemente escolhido — ainda mais pelos benefícios que tal decisão pode trazer para os que a tomam e a levam a cabo, e pelos prováveis

¹²⁹ O Islã está se tornando mais que uma religião. Anteriormente, não me sentia muçulmano ou ligado à minoria asiática muçulmana na Grã-Bretanha; mas, depois do 11 de setembro, sinto cada vez mais que pertencço a uma comunidade étnica chamada “muçulmana” em vez de “árabe”. A discriminação aproxima os muçulmanos e os transforma em uma “nação” do Islã. Alguns de nós são menos religiosos do que outros, mas nos vemos como parte de um todo islâmico [...] Eu explorei a religião porque é uma força importante e parte da minha identidade cultural. Não rezo cinco vezes por dia, não sou um muçulmano praticante, mas o Alcorão como texto é importante para mim; símbolos, rituais e práticas que são especificamente islâmicas são familiares para mim. Faz parte do meu vocabulário se estou praticando ou não. Se eu precisasse, eu me classificaria como um muçulmano secular. Eles existem (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

¹³⁰ “Tenho a honra de fazer parte dessa tendência em evolução” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

benefícios que estes podem então oferecer a outras pessoas (BAUMAN, 2005, p. 20).

É indiscutível que uma situação de exílio leva o indivíduo a sentir-se deslocado(a), não se sentir integrado(a), pertencendo, ser visto(a) como estranho(a), estrangeiro(a), e pode ser uma experiência desconfortável, no mais das vezes perturbadora, pois “[...] sempre há alguma coisa a explicar, desculpar, esconder ou, pelo contrário, corajosamente ostentar” (BAUMAN, 2005, p. 19) mas no seu entender, “As ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas” (BAUMAN, 2005, p. 19).

Essa defesa de identidade fica evidente em algumas passagens da narrativa, quando, por exemplo, Salma reage ao ataque de sua senhoria que tenta colocá-la na posição de imigrante ilegal, mas sua afirmação como indivíduo, sua identidade “real” permanece como Salma Ibrahim El-Musa, “quero nome árabe” (FAQIR, 2008, p. 40) (ela diz), questão que reaparece quando seu orientador diz “Sally, espere [...] Eu não respondi. Meu nome não era Sally” (FAQIR, 2008, p. 150).

Em seu estudo sobre as identidades culturais nacionais, Hall (2006) investigou como essas estão sendo afetadas ou deslocadas pelo processo de globalização, já que, se pensávamos nelas como fazendo parte essencial da nossa natureza, vemos que o chamado processo de globalização nos leva a admitir a existência de um movimento oscilatório entre “tradição”, que tenta recuperar uma imaginária pureza anterior, e a “tradução”, que descreve “[...] aquelas formações de identidade que intersectam e atravessam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal” (HALL, 2006, p. 88 – grifo no original).

Nessa “tradução”, as pessoas são obrigadas a negociar com as novas culturas, ainda que retendo fortes vínculos com seus lugares de origem e com suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno, continuam a carregar “[...] os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas” (HALL, 2006, p. 88-89), não sendo inteiramente assimiladas nem perdendo completamente suas identidades. Batizadas de híbridas, “[...] devem aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (HALL, 2006, p. 89).

A esse respeito, apesar de algumas estudiosas da literatura produzida por mulheres árabes/muçulmanas terem subestimado a barreira linguística, acreditamos que isso se deve ao fato de um enfoque exclusivo nas produções de autoras para quem o inglês nunca foi um

obstáculo e que produziram suas obras nessa língua, como é o caso de Kashoggi e Faqir, mas, como bem observado por Awad (2011), as estratégias utilizadas por escritoras árabe-inglesas e árabe-americanas são muito particulares.

Assim sendo, sobre a escolha do inglês pelos escritores anglófonos contemporâneos, principalmente mulheres, Dalal Sarnou (2014), apoiada nos estudos de Geoffrey Nash (2007), argumenta que muitos usam o inglês para evitar restrições culturais e otimizar a exposição de suas obras, ou seja, usam o inglês não como uma linguagem universal mas como meio de superação de fronteiras (SARNOU, 2014, p. 54). Além disso, para essa autora, alguns escritores já haviam sido incorporados em um ambiente de língua inglesa em seus países de origem, tornando essa língua praticamente nativa. Outros, porém, adquiriram o inglês mais tarde, através da educação, e quando optam por essa língua estão cientes de que terão perdas e ganhos. Assim, segundo Sarnou (2014), “[...] *Given the various reasons behind Anglophone Arab writers’ choice of English for their literary expression, we suppose that the literary discourse of each group of these writers is different.*”¹³¹ (SARNOU, 2014, p. 70). Sarnou (2014) ainda ressalta que

*Though “multicoloured” and distinct, in terms of themes and literary discourse, works by this group of writers contribute to the emergence of an independent literature that is neither Arabic nor English, but is linguistically and culturally hybrid, discursively multidimensional and literarily heterogeneous*¹³² (SARNOU, 2014, p. 70).

Para Faqir, por exemplo, escrever em inglês não foi uma escolha. Como ela informa na entrevista a Moore, após seu mestrado, que precisou ser submetido em inglês, ela estava decidida a escrever em árabe e a voltar para a Jordânia: “*I really wanted to do it — it was an important political decision— but things were not good in Jordan: journalists were leaving, it was a bad period in the country and it was not possible to write*”¹³³. Porém, ela acaba retornando para a Inglaterra e se expressando na língua inglesa, uma opção carregada de tensões, “[...] *when there is a conflict*”¹³⁴ que se resumem quando ela aborda a Guerra do Golfo:

¹³¹ “[...] Dadas as várias razões por trás da escolha do inglês pelos escritores árabes anglófonos para sua expressão literária, supomos que o discurso literário de cada grupo desses escritores seja diferente” (SARNOU, 2014, p. 70 – tradução nossa).

¹³² Embora “multicoloridos” e distintos, em termos de temas e discurso literário, as obras desse grupo de escritores contribuem para o surgimento de uma literatura independente que não é árabe nem inglesa, mas é linguística e culturalmente híbrida, discursivamente multidimensional e literariamente heterogênea (SARNOU, 2014, p. 70 – tradução nossa).

¹³³ “Eu realmente queria fazer isso — era uma decisão política importante — mas as coisas não eram boas na Jordânia: jornalistas estavam saindo, era um período ruim no país e não era possível escrever” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

¹³⁴ “[...] quando há um conflito” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

“*I question my decision and feel like cutting out my forked tongue*”¹³⁵ (FAQIR, apud MOORE, 2011).

No entender de Faqir, esquecer o colonialismo e conduzir sua vida na língua inglesa ainda é problemático:

*We master the English language and we write back in English; in other words, we carve a space for ourselves within it. But of course that creates problems, because sometimes I want to include Arabic words [...] I would love to be able to include Arabic, rather than transliterations. I see fiction thirty years down the line as a mosaic made up of different languages, truly transnational, translanguagual and transcultural*¹³⁶ (FAQIR, apud MOORE, 2011).

A escrita em árabe, assim como sua tradução para o inglês, como Faqir reconhece, não é uma tarefa simples, e citando o *Fusha Arabic*, produto de uma cultura dominada por homens e repleto de tabus, e ainda, fazendo uma comparação com o inglês, a autora reconhece que essa língua também tem restrições, dessa forma, ela vê em cada idioma um resíduo cultural acompanhado de rótulos e proibições (FAQIR, 2016). Diante de tais circunstâncias, a autora do romance *Meu nome é Salma* se utiliza, com frequência, da estratégia conhecida como “interlíngua”, sistema intermediário entre dois idiomas, o nativo e o de destino (BROWN, 2000, p. 215 apud FELEMBAN, 2011, p. 44), assim como a “mudança de código” que é a “[...] justaposição dentro do mesmo fragmento de fala de passagens pertencentes a dois sistemas ou subsistemas gramaticais distintos” (GUMPERZ, 1982 p. 59 apud PORTO, 2007, p. 2).

Como argumentam os pesquisadores que se dedicaram ao estudo dessas escolhas linguísticas, vemos que não se trata de um procedimento aleatório nem da falta de proficiência na língua que está sendo falada ou escrita, mas de uma opção que busca transmitir determinado significado, ou seja, uma estratégia discursiva. Segundo esses estudos, as mudanças de código têm funções específicas, incluindo citações, marcação de identidade, interjeições, falta de tradução adequada e até exclusão de possíveis interlocutores (PORTO, 2007, p. 3-5).

Na obra de Faqir, o emprego desses recursos é bastante frequente como, por exemplo, no trecho em que a personagem Salma se aproxima de uma picape de cafta no espeto e, antes de que ela possa perceber, um velho, parado bem na sua frente, lhe diz: “Você veio bisbilhotar

¹³⁵ “[...] questiono minha decisão e sinto vontade de cortar minha língua bifurcada” (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

¹³⁶ Nós dominamos o idioma inglês e escrevemos de volta em inglês; em outras palavras, nós criamos um espaço para nós mesmos dentro dele. Mas é claro que isso cria problemas, porque às vezes eu quero incluir palavras em árabe [...] Eu adoraria poder incluir o árabe, em vez de transliterações. Eu vejo a ficção trinta anos adiante como um mosaico composto de diferentes linguagens, verdadeiramente transnacionais, translanguais e transculturais (FAQIR, apud MOORE, 2011 – tradução nossa).

a gente”. Diante disso ela explica: “No velho país do Levante eu teria me levantado, segurando sua mão direita e, após beijá-la, eu o teria chamado *jiddu* e me apresentado” (FAQIR, 2008, p. 27).

Não há qualquer indicação sobre o significado da palavra destacada em itálico, mas podemos deduzir que se trata de forma respeitosa e tradicional de se dirigir a um senhor, pois anteriormente, a narradora já havia informado que ele, o velho, “[...] era alto e bem magro, os grandes olhos desbotados pela idade, a barba grisalha por fazer, o cabelo ralo coberto por um solidéu branco de crochê” (FAQIR, 2008, p. 26), indicando não apenas tratar-se de um senhor idoso mas também de um muçulmano, por conseguinte e conforme a tradição, ela deveria demonstrar-lhe respeito e submissão.

Em outra ocasião, Salma é atendida por um garçon que, segundo ela, era argelino, mas que fingia ser francês. Questionada por ele sobre o que ela queria beber, responde: “— Água, *y’ayshak*: longa vida a você” (FAQIR, 2008, p. 17). Nesse caso, a explicação/tradução do termo árabe veio logo a seguir, mas seu uso parece indicar um propósito diferente do anterior, ou seja, a personagem pretendeu desmascarar o rapaz que estava tentando disfarçar sua origem.

Temos ainda, a introdução de trechos de músicas árabes, como vemos em “*Hala hala biik ya walla, hey ya halili ya wala*: bem vindo, bem vindo, ó menino! Ei, meu amor!” (FAQIR, 2008, p. 21) que, nesse caso, cria toda uma atmosfera propícia ao relato dos encontros da personagem com seu amor do passado.

Além das já citadas, outras palavras árabes que são utilizadas na obra referem-se a expressões sem tradução ou de tradução apenas aproximada como, por exemplo, *fatwa*, festival *eid*, sendo que para essas, na edição brasileira, foram colocadas notas de rodapé, já *madraqa* e *abaya*, que são roupas tradicionais e portanto sem tradução, podem ser compreendidas pela situação na qual foram empregadas.

É inegável que em *Meu nome é Salma*, as mudanças de código se prestam a vários propósitos, entre eles a marcação de identidade ou falta de tradução adequada, e ainda, como suporte para a criação de uma atmosfera árabe mas, ao apropriar-se de uma ou de outra língua, conforme seu desejo, as duas línguas transformam-se em uma fonte das quais, a autora pode se nutrir livremente. Nesse sentido, Faqir realiza a aspiração de Barthes (1992) ao preconizar “Que uma língua, qualquer que seja, não reprima a outra: que o sujeito futuro conheça, sem remorso, sem recalque, o gozo de ter a sua disposição duas instâncias de linguagem, que ele fale isto ou aquilo segundo as perversões, não segundo a lei” (BARTHES, 1992, p. 24).

E mais ainda, através da “interlíngua”, que é ao seu modo uma resistência ao poder, a personagem de *Meu nome é Salma* consegue comunicar-se mas, ao mesmo tempo, permanece

do lado de fora, permitindo-se usar a língua em seu desvio, como uma brincadeira, uma trapaça, um “[...] logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem” (BARTHES, 1992, p.16).

Assim como Fadia Faqir, em decorrência do recente aumento no número de escritoras árabes anglófonas que se utilizam do inglês para suas expressões, essa tendência híbrida, essa mistura entre as línguas estabelece para elas uma posição de observadoras privilegiadas, transformando-as em mediadoras, intérpretes e tradutoras culturais e, trazendo outros saberes para seus textos, realizam uma literatura com novos sabores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao nos decidirmos por um levantamento arqueológico de mulheres escritoras muçulmanas, fomos movidos, inicialmente, por uma curiosidade típica dos ocidentais, procurando descobrir o que aquelas mulheres “oprimidas e veladas” teriam a nos mostrar. Assim, sobrecarregados de perguntas e claro, de estereótipos e visões orientalistas, partimos ao encontro dessa literatura à procura de traços que singularizassem a escrita dessas mulheres, desconhecida e portanto, misteriosa para nós.

Nossa pesquisa inicial apontou então um primeiro empecilho: a exígua disponibilidade de romances escritos por muçulmanas com traduções para o português, visto que o nosso propósito foi, desde o princípio, a investigação de obras ficcionais. Tal fato acabou nos levando a conhecer as diversas publicações brasileiras de autobiografias e memórias e, mesmo não fazendo parte do escopo da nossa pesquisa, possibilitaram-nos uma primeira visão mas, principalmente, demonstraram que deveríamos ser mais humildes em nossas pretensões, visto que a variedade dos testemunhos daquelas mulheres que ousaram relatar suas vidas evidenciavam a diversidade desse chamado “mundo islâmico”.

A partir desse momento, decidimos então nos fixar nas muçulmanas árabes, mas essa opção não foi devida a qualquer juízo de valor, nem por considerá-las representantes das mulheres muçulmanas escritoras, o que seria uma injusta exclusão de todas as outras que escrevem e que não tiveram o mesmo domínio de uma língua ocidental nem a oportunidade de publicação de suas obras no Ocidente. Tal se deu apenas pela disponibilidade dessas obras na sua versão portuguesa.

A partir daí, procuramos nos manter sempre atentos a uma possível e indesejável conformidade ideológica que nesse caso, ainda que respaldados por um discurso salvador e de reparação histórica em favor dessas mulheres, nos levaria a tomar suas produções como documentários, indiferentes à existência ou não de valores estéticos. À vista disso, pudemos verificar, através dos exemplos práticos, que, embora essas obras carreguem características comuns, seria prematuro definir a natureza da diferença em relação às escritoras ocidentais fundamentados, unicamente, em uma origem generalizante do chamado “mundo islâmico” e na suposta submissão a *Allah*.

Percebemos que outros fatores como o colonialismo, pós-colonialismo, sistema patriarcal, local de origem e produção, domínio de quais línguas, ser ou não imigrante no Ocidente e em qual país, o pertencimento a qualquer uma das várias camadas sociais que são

nitidamente marcadas no mundo árabe, assim como a formação dessas mulheres, são também definidores de suas escritas. Tais questões, evidentemente, tornaram impossível elencar diferenças e estabelecer aproximações com as escritoras do Ocidente e, nem mesmo entre elas, as do “mundo islâmico”.

Ainda assim, podemos dizer que, nas diversas obras que tivemos acesso, há uma nítida divisão entre aquelas escritoras que se voltaram contra as imposições feitas às mulheres no mundo islâmico e as que insistem em demonstrar que, nos países ocidentais, a situação de muitas mulheres não é tão diferente. Enquanto as primeiras tecem duras críticas aos sistemas de seus países de origem, descrevendo em suas memórias e autobiografias, cenários de um verdadeiro horror, indo assim ao encontro da massa de leitores ocidentais e portanto, alcançam grande sucesso, as segundas tentam separar o que são os preceitos do islamismo e o que é fruto do sistema patriarcal que impera tanto lá como cá.

Como pudemos ver na obra *Mirage* de Soheir Kashoggi, claramente um texto autoficcional, embora a maioria dos homens árabes seja retratada como tirano, e determinados costumes, como o comportamento de uma menina que não podia dançar e é obrigada a se cobrir antes da idade, o apedrejamento de uma adúltera em praça pública, a poligamia e a guarda dos filhos que é sempre do pai, práticas que recebem, na obra de Kashoggi, críticas incisivas, há uma aproximação dos problemas enfrentados pelas mulheres ocidentais e orientais, também sujeitas à dominação masculina. Já na obra *Vida Dupla* de Al-Sanea, a situação da mulher é minimizada e vista como decorrente das arraigadas tradições, impostas principalmente pela família. No entanto, em nenhuma delas há qualquer ataque à religião, deixando claro que o problema não é o islamismo e sim derivado das interpretações do texto corânico, alicerçado pelo sistema patriarcal.

Diante desse quadro, tornou-se, então, imperativo que deixássemos de lado essa vã tentativa de conformidade, entendendo que poderíamos (e deveríamos) nos abandonar à fruição de uma obra como a de Fadía Faqir, respirando seus muitos cheiros de temperos, de ervas e de flores. Poderíamos (e deveríamos) também, sentir os sabores de seus chás de sálvia, de seus cafés com cardamomo, de seus pães saindo quentinhos do forno de barro, do falafel, das lentilhas e grãos-de-bico e de um doce chamado *rahat-lokum*¹³⁷. Poderíamos ainda, e deveríamos, ver o brilho das moedas de prata, das esmeraldas e rubis, sentir o toque das cascatas de seda indiana e observar as planícies cobertas de orvalho, os ramos verde-prata envergados pelo peso das azeitonas maduras e os limoeiros brancos como noivas floridas, pois só assim,

¹³⁷ Doce de origem turca.

com todos os nossos sentidos despertos, também poderíamos nos fartar nos rios de leite e de mel, não os de *Allah*, mas nos de Salma, uma beduína que veio lá de uma aldeia incrustada entre as colinas desertas do Levante.

E só assim, reconhecendo e vivenciando esse espaço móvel, também um “entrelugar” entre a escrita e a vida, quem sabe possamos conseguir que esse primeiro encontro não se limite a ficar preso no espaço do papel, mas que ele possa se tornar uma ponte revigorante de aproximação, entendimento e compreensão entre seres, culturas e literaturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALATI, H. **O Islam em foco**. São Bernardo do Campo-SP: Centro de Divulgação do Islam para América Latina, 1989.

ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): 256, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v20n2/v20n2a06.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2019.

AL MALEH, L. (ed.) **Arab Voices in Diaspora**. Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature. Editions Rodopi B.V. Amsterdam – New York, NY, 2009. Disponível em: <https://epdf.pub/arab-voices-in-diaspora-critical-perspectives-on-anglophone-arab-literature-cros.html>. Acesso em: 5 jun. 2019.

AL-MAHROOQI, R.; DENMAN, C. Arab Identity and Literature in Translation: The Politics of Selection and Representation. **Arab World English Journal (AWEJ)** Special Issue on Translation n. 5, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/303632721_Arab_Identity_and_Literature_in_Translation_The_Politics_of_Selection_and_Representation. Acesso em: 15 mar. 2019.

AL-MATRAFI, H. B. The representation of arab masculinity in the fiction of the arab-american contemporary novelist Sohier Khashggi. **IJASOS- International E-Journal of Advances in Social Sciences**, Vol. II, Issue 5, 2016. Disponível em: <http://ijasos.ocerintjournals.org/tr/download/article-file/230575>. Acesso em: 17 mai. 2019.

AHMED, A. S. **Pós-modernismo e Islão: situação presente e futura**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Journey into Europe: Islam, Immigration and Identity**. Brookings Institution Press, 2018. Disponível em: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/04/9780815727583_ch1.pdf. Acesso em: 21 ago. 2019.

AHMED, N. A Morte do Profeta Muhammed. *In: O Islã após o Profeta*. **IqaraIslã**. Disponível em: <https://iqaraislam.com/o-islã-apos-o-profeta/>. Acesso em: 17 nov. 2019.

_____. Shaykh ibn Abdul Wahhab de Najd. *In: Wahabismo: A História do Movimento Wahabi*. **IqaraIslã**. Disponível em: <https://iqaraislam.com/wahabismo-a-historia-do-movimento-wahabi/>. Acesso em: 17 nov. 2019.

ALMEIDA, L. Linhagens e ancestralidade na literatura de autoria feminina. **SIGNO**, Santa Cruz do Sul, v. 29. n. 47, 2004. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/signo/article/view/13878/pdf>. Acesso em: 24 abr. 2019.

AL-RASHEED, M. A Most Masculine State Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia. **Chapter 6 - Celebrity Women Novelists and the Cosmopolitan Fantasy** p. 212-243. Cambridge Books Online, 2014. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/e598/aa97b4e407d45de15e1d9198e20a9c09cae0.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2019.

AL-SANEA, R. **Vida dupla**: um romance sobre o Oriente Médio hoje. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

ANCELLIN, K. Hybrid Identities of Characters in Muslim women fiction post 9-11. **TRANS-Revista de literatura geral e comparada**, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/trans/344>. Acesso em: 15 ago. 2019.

ANTUNES, G. Vida Dupla, ou As raparigas de Riade, de Rajaa Alsanea, 2015. **Blog**. Disponível em: <https://oquevcestalendo.wordpress.com/2015/03/01/vida-dupla-ou-as-raparigas-de-riade-de-rajaa-alsanea/>. Acesso em: 2 fev. 2019.

ARFUCH, L. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. Disponível em: <https://bibliotecaonlinedahisfj.files.wordpress.com/2015/02/arfuch-leonor-o-espac3a7o-biogr3a1fico.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2019.

ASANI, A. S. Exploring Muslim understandings of Islam. In: **World Religions through their Scriptures**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. Disponível em: https://cmes.fas.harvard.edu/files/cmefiles/asani_essay_final_1.pdf. Acesso em: 4 fev. 2019.

AWAD, Y. **Cartographies of Identities**: Resistance, Diaspora, and Trans-cultural Dialogue in the Works of Arab British and Arab American Women Writers. Tese (Doutorado em Filosofia) - University of Manchester, 2011. Disponível em: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:120821&datastreamId=FULL-TEXT.PDF>. Acesso em: 21 jan. 2019.

BADRAN, M. **Islamic Feminism Revisited**. Countercurrents.org, 2006. Disponível em: <https://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>. Acesso em: 18 jan. 2019.

BARTHES, R. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1992.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**: 1. Fatos e Mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BHABHA, H. K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIN LADIN, C. **O reino sombrio**: uma mulher na Arábia Saudita. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2005.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CANDIDO, A. *et al.* **A personagem de ficção**. Coleção Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

CARVALHAL, P. N. M. **A culpa persecutória e culpa depressiva**: uma análise de conteúdo à culpa de Raskólnikov em Crime e Castigo. Orientador: Prof. Dr. Joaquim Eduardo Nunes Sá. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e da Saúde), Sub-área de especialização em

Psicopatologia e Psicoterapias Dinâmicas. Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra, 2013. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/23845?mode=full>. Acesso em: 25 jul. 2019.

DEMANT, P. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2013. *E-book*. Disponível em: http://lelivros.love/book/baixar-livro-o-mundo-muculmano-peter-demant-em-pdf-mobi-ou-ler-online/#tab-additional_information. Acesso em: 15 jan. 2019.

EL HAJJAMI, A. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. *cadernos pagu* n.30, 2008. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/240770964_A_condicao_das_mulheres_no_Isla_a_questao_da_igualdade. Acesso em: 23 jan. 2019.

EL SAADAWI, N. **A face oculta de Eva: As Mulheres do Mundo Árabe**. São Paulo: Global Editora, 2002.

EL-MINIAWI, N. **The Crisis of Identity in My Name is Salma**. Al Balqaa Applied University, AMMAN /JORDAN, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/313350785_The_Crisis_of_Identity_in_My_Name_is_Salma. Acesso em: 21 mar. 2019.

FAIQ, S. The Cultural Encounter in Translating from Arabic. *In*: FAIQ, S. (ed.). **Cultural Encounters in Translation from Arabic**. Topics in Translation: 26. British Library, 2004. Disponível em: <https://archive.org/details/47296092CulturalEncountersInTranslationFromArabicEdSaidFaiq>. Acesso em: 28 jun. 2019.

FAQIR, F. **Fadia Faqir's Blog Almeisan**. Disponível em: <https://www.fadiafaqir.com/blog>. Acesso em: 24 nov. 2018.

_____. **Meu nome é Salma**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

FELEMBAN, F. Linguistic strategies and the construction of identity in My Name is Salma by Fadia Faqir. **Journal of King Saud University – Languages and Translation** 24, p. 43–49, 2012. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2210831911000361>. Acesso em 14 jan. 2019.

FIORIN, J. L. **Em busca do sentido: estudos discursivos**. São Paulo: Contexto, 2015.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1972.

GAYATRI, S. D. The Body and Beyond: Representation of Body Politics in My Name Is Salma by Fadia Faqir. **de genere** Rivista di studi letterari, postcoloniali e di genere *Journal of Literary, Postcolonial and Gender Studies*, 2015. Disponível em: <http://www.degenere-journal.it/?journal=degenere&page=article&op=view&path%5B%5D=21>. Acesso em: 27 fev. 2019.

- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GENETTE, G. **Figuras III**. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HALL, S. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HIDALGO, E. S. La Comunidad Valenciana recuerda que no se llama Levante. **Verne EL PAÍS**, 2018. Disponível em: https://verne.elpais.com/verne/2018/09/17/articulo/1537192021_630765.html. Acesso em: 20 nov. 2019.
- HIRSI ALI, A. **Infidel**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Herege**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- HUSSAIN, R. S. **O sonho da sultana**. São Paulo: Universo Desconstruído, 2014.
- ISKANDAR, J. Palestra Falsafa: A Recepção dos Filósofos da Grécia Antiga. **IV Jornada de Filosofia Oriental**. YouTube, 2017. Disponível em: <https://youtu.be/m1dYn8FQH18>. Acesso em: 28 out. 2019.
- KANIE, M. Young Saudi Women Novelists: Protesting Clericalism, Religious Fanaticism and Patriarchal Gender Order. **Journal of Arabian Studies**, 7(2), 283-299, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21534764.2017.1499227?scroll=top&needAccess=truemandfonline.com/doi/full/10.1080/21534764.2017.1499227>. Acesso em: 18 mar. 2019.
- KARMI, G. On Becoming a Writer. *In*: DARRAJ, S. M. (ed.). **Scheherazade's Legacy: Arab and Arab American Women on Writing**. Greenwood, 2004. p. 63-77. Disponível em: <https://epdf.pub/scheherazades-legacy-arab-and-arab-american-women-on-writing.html>. Acesso em: 28 nov. 2018.
- KHASHOGGI, S. **Miragem**. São Paulo: Arx, 2007.
- LAMRABET, A. **Le corps en Islam: entre sources scripturaires et discours religieux**, 2019. Disponível em: <http://www.asma-lamrabet.com/articles/le-corps-en-islam-entre-sources-scripturaires-et-discours-religieux/>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- LEEUWEN, R. The Cultural Context of Translating Arabic Literature. *In*: FAIQ, S. (ed.). **Cultural Encounters in Translation from Arabic**. Topics in Translation: 26. British Library, 2004. Disponível em: <https://archive.org/details/47296092CulturalEncountersInTranslationFromArabicEdSaidFaiq>. Acesso em: 15 abr. 2019.
- LEVINAS, E. **Collected philosophical papers of Emmanuel Levinas**. Netherlands: Library of Congress, 1987. *E-book*.
- LIMA, C. **Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos**. Orientador: Peter Robert Demant. 2017. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. Disponível em:

https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-07082017-121004/publico/2017_ValdecilaCruzLima_VCorr.pdf. Acesso em: 17 abr. 2019.

_____. Um recente movimento político-religioso: Feminismo islâmico. Florianópolis: **Revista Estudos Feministas**, 2014. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/269603465_Um_recente_movimento_politico-religioso_feminismo_islamico. Acesso em: 17 abr. 2019.

MACIEL, M. E. Olhares antropológicos sobre a alimentação: Identidade cultural e alimentação. *In*: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (org.) **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. p. 49-55. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/v6rkd/pdf/canesqui-9788575413876.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2019.

MAHI, A. B. **An Intercultural and Dialogic Analysis of Faqir's *The Cry of the Dove***. Supervised by: Dr. Wassila Mouro. 2017. Dissertation (Master's Degree in English Literary and Cultural Studies) - University of Tlemcen, Algeria, 2017. Disponível em: <http://dspace.univ-tlemcen.dz/bitstream/112/11225/1/ahlem-belarbi.pdf>. Acesso em 23 jan. 2019.

MENASCHE, R. *et al.* Alimentação e cultura em suas múltiplas dimensões. *In*: MENASCHE, R. *et al.* (org.) **Dimensões socioculturais da alimentação: diálogos latino-americanos** [recurso eletrônico] Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012. Disponível em: https://www.ufrgs.br/gepac/arquivos/livros/dimensoes_socioculturais.pdf. Acesso em: 26 jun. 2019.

MILLETT, K. **Política Sexual**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

MIR-HOSSEINI, Z.; HAMZÍĆ, V. **Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts**. London: Women Living Under Muslim Laws, 2010. Disponível em: <https://www.oursplatform.org/wp-content/uploads/WLUML-Control-and-Sexuality-revival-of-zina-laws-in-Muslim-contexts-Mir-Hosseini-Hamzic.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2019.

MOORE, L. **Arab, Muslim, Woman: Voice and vision in postcolonial literature and film**. Taylor & Francis e-Library, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/9148824/Arab_Muslim_Woman_Voice_and_Vision_in_Postcolonial_Literature_and_Film. Acesso em: 28 nov. 2018.

_____. You Arrive at a Truth, Not *the* Truth: An Interview with Fadia Faqir. Lancaster University, UK: **Postcolonial Text**, Vol. 6, n. 2, 2011. Disponível em: <https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/1320/1157>. Acesso em: 28 nov. 2018.

MURDOCK, M. **A filha do Herói: Mito, história e amor paterno**. São Paulo: Summus editorial, 1998.

MURPHY, C. The Muslim gender gap in educational attainment is shrinking. **FACT TANK**. Pew Research Center, 2016. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/12/27/the-muslim-gender-gap-in-educational-attainment-is-shrinking/>. Acesso em 23 out. 2019.

Muslims. The Global Religious Landscape. **Pew Research Center: Religion & Public Life**, 2012. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-muslim/>. Acesso em: 23 out. 2019.

O ALCORÃO SAGRADO. Tradução de Samir El Hayek. Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu (PR), 1994. *E-book*.

O'NEILL, E. Guerra, Formação do Estado e Identidade Nacional nas Franjas do Mundo Atlântico. **DADOS** – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 51, n. 1, 2008, p. 239-260. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a08v51n1.pdf>. Acesso em: 23 out. 2019.

ONYANGO, A.V. **Identity formation in Fadia Faqir's novel *My name is Salma***. A research project submitted to the Department of Literature, University of Nairobi in partial fulfillment of the requirements for the award of the degree of Master of Arts in Literature, 2016. Disponível em:

http://erepository.uonbi.ac.ke/bitstream/handle/11295/98628/Onyango%20Andrew_Identity%20Formation%20in%20Fadia%20Faqir%E2%80%99s%20Novel%20My%20Name%20Is%20Salma.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 23 fev. 2019.

PINTO, L. O sentimento de culpa e as suas implicações no processo psicoterapêutico. Orientador: Carlos Farate. Dissertação (Mestrado em Aconselhamento Dinâmico). Escola Superior de Altos Estudos. Instituto Superior Miguel Torga. **Interacções** número 9, 2005. p. 156-161. Disponível em:

<https://www.interacoes-ismt.com/index.php/revista/article/view/173/179>. Acesso em: 24 jul. 2019.

PONTON, R. Soheir Khashoggi: Success Is No Mirage. **INTERVIEWS. Woman Abroad Magazine**. Postmark Publishing Ltd. England. Issue 7, 2001. Disponível em: <http://www.rebeccaponton.com/skhashoggi.htm>. Acesso em: 23 out. 2018.

PORTO, R. S. Os estudos sociolinguísticos sobre o code-switching: uma revisão bibliográfica. *Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL*. Vol. 5, n. 9, 2007. Disponível em: http://www.revel.inf.br/files/artigos/revel_9_os_estudos_sociolinguisticos_sobre_o_code_switching.pdf. Acesso em: 17 jan. 2019.

ROSENFELD, H. A. **Os Estados Psicóticos**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011. *E-book*. Disponível em: <https://dynamicon.com.br/wp-content/uploads/2017/02/Cultura-e-Imperialismo-de-Edward-Said.pdf>. Acesso em: 8 mai. 2019.

_____. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARNOU, D. Narratives of arab anglophone women and the articulation of a major discourse in a minor literature. **International Studies interdisciplinary political and cultural journal**, vol. 16, n. 1, 2014. Disponível em:

[https://content.sciendo.com/configurable/contentpage/journals\\$002fipcj\\$002f16\\$002f1\\$002farticle-p65.xml](https://content.sciendo.com/configurable/contentpage/journals$002fipcj$002f16$002f1$002farticle-p65.xml). Acesso em: 9 ago. 2019.

_____. Voicing Liminal Subjects in Anglophone Arab Narratives: A case study of Fadia Faqir's *My Name is Salma*. **Revista Canaria de Estudios Ingleses**, 74; p. 99-108, 2017. Disponível em:

https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/5815/RCEI_74_%282017%29_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 9 ago. 2019.

SHIRAZI, I. M. **Fundamentos do Islam**. London: fountainbooks, 2006. Disponível em: <https://docplayer.com.br/45162752-Imam-muhammad-shirazi-fundamentos-do-islam-traducao-ahmad-sadiq.html>. Acesso em: 19 mar. 2019.

SHOWALTER, E. A crítica feminista no território selvagem. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 23-57. *E-book*.

SILVA, M. C. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. *cadernos pagu* n. 30, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332008000100011&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 16 jan. 2019.

_____. O Islão plástico: transformações da intimidade em contexto popular marroquino. **Etnográfica**, Vol. I, 1997. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_01/N1/Vol_i_N1_57-72.pdf. Acesso em: 16 jan. 2019.

STACEY, A. Saúde no Islã: Dieta e Nutrição. **The Religion of Islam**, 2015. Disponível em: <https://www.islamreligion.com/pt/articles/1892/saude-no-islã-parte-3-de-4/>

TODOROV, T. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2006. Digital Source.

VALASSOPOULOS, A. **Contemporary Arab women writers: cultural expression in context**. Taylor & Francis e-Library, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/35093491/CONTEMPORARY_ARAB_WOMENS_WRITING.pdf. Acesso em: 4 dez. 2018.

VIEZZER, M. **Se me deixam falar: Domitila: depoimento de uma mineira boliviana**. São Paulo: Global, 1987.

WOOLF, V. **Momentos de vida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. **Um teto todo seu**. São Paulo: Círculo do Livro. *E-book*.